HALK KÜLTÜRÜNDE GÖÇ ULUSLARARASI SEMPOZYUMU

IMMIGRATION IN FOLK CULTURE INTERNATIONAL SYMPOSIUM

28-29-30 MAYIS / MAY 2010

BİLDİRİLER

PAPERS

İSTANBUL

2012

T.C.
KÜLTÜR VE TURİZM BAKANLIĞI

BALIKESİR BELEDİYESİ

T.C.
BALIKESİR ÜNİVERSİTESİ

MOTİF HALK OYUNLARI EĞİTİM ve ÖĞRETİM VAKFI

HALK KÜLTÜRÜNDE GÖÇ ULUSLARARASI SEMPOZYUMU BİLDİRİLERİ

28-29-30 Mayıs 2010

BALIKESİR

Baskı

Pnarbaş Matbaacılık ve Reklam Hizmetleri San. ve Tic. Ltd. Şti.
Rami Kışla Cad. Topçular İş Merkezi No:70/192 Topçular / İSTANBUL, Türkiye
Tel: 0212 5675671 Faks: 0212 6136138
www.pinarbas.com.tr

İletişim Adresi

Motif Halk Oyunlan Eğitim ve Öğretim Vakfı Fevzipaşa Cad. No: 361 Edirnekapı / İstanbul
Tel.: +90 212 5316168 - 524 23 69 - 531 8790 Faks: +90 212 6355243
motif@motifhalkoyunlari.com *http: //www.motifhalkoyunlari.com*

ISBN: 978-975-9049-09-6
©Balıkesir Üniversitesi

Motif Vakfı Yayınları No:12

Halk Kültüründe Göç Uluslararası Sempozyumu Bildirileri

Editör
Prof. Dr. Ali DUYMAZ

Redaksiyon
Prof. Dr. Mehmet AÇA
Yrd. Doç. Dr. Halil İbrahim ŞAHİN

Kapak Tasarımı
Yrd. Doç. Dr. Nuray GÜMÜŞTEKİN

Sayfa Tasarımı ve Düzeni
Öğr. Gör. Barış AKSU

İstanbul 2012

Yayımlanan bildirilerin dil, imla ve ilmi sorumluluğu yazarlarına aittir.

İÇİNDEKİLER

SEMPOZYUM PROGRAMI..... xi
KATILIMCILAR xix

AÇILIŞ KONUŞMALARI
Motif Vakfı Yönetim Kurulu Başkanı Sanayici-İşadamı Sayın Mehmet Zeki BAYKAL'ın Sempozyum Açılış Konuşması xxv
Balıkesir Üniversitesi Rektörü Sayın Prof. Dr. Şerif SAYLAN'ın Sempozyum Açılış Konuşması.....xxvii
Balıkesir Belediye Başkanı Sayın İsmail OK'un Sempozyum Açılış Konuşması xxix

PANEL
"HALK KÜLTÜRÜNDE GÖÇ" xxxi

BİLDİRİLER
"KÖROĞLU" DESTANINDA "GÖÇ" SEMANTEMİ 3
Elçin ABBASOV
SÜRGÜN EDEBİYATI AÇISINDAN BALIKESİR VE BALIKESİR SÜRGÜNLERİ 8
Abdullah ACEHAN
OĞUZ EPOSUNUN ATA SÖZÜ VARIYANTINDA GÖÇ KONSEPTİ: ARKAİK RİTÜEL VE SOSYAL BOYUTLARI 29
Halil AĞAVERDİ
EKİNSEL AKTARIM ARACI OLARAK GÖÇ VE SONRASI YAŞANAN TOPLUMSAL DÖNÜŞÜM.....37
Kamile AKGÜL
ERZİNCAN TÜRKÜLERİNDE GÖÇ KAVRAMI.....45
Mehmet AKMAN
YERLEŞİK HAYATTA BİR YAYLA GELENEĞİ: DÖLLÜK (KARAMAN-YEŞİLDERE ÖRNEĞİ) 53
Alaattin AKÖZ
KARABAĞ'IN ARAN BÖLGESİNDE YAŞAYAN İNSANLARIN YAZ DÖNEMİNDE YAYLAĞA GÖÇMELERİ İLE İLGİLİ ÖRF-ÂDETLERİ 58
Tamilla ABBASHANLI-ALİYEVA
AZERBAYCAN GÖÇMENLİK BAYATILARI VE KARABAĞ HARAYI.....71
Metanet Azizgızı ALİYEVA
TÜRK HALK HİKÂYELERİNDE (KEREM İLE ASLI, ŞAH İSMAİL İLE GÜLİZAR, HURŞİT İLE MAHIMİHRİ, CİHAN VE ABDULLAH) GÖÇ.....86
Ali Berat ALPTEKİN
ARADA KALMIŞ MEKÂNSALLIĞIN ÜSTÜ ÖRTÜLÜ KURBANLARI: KENTLİ HANIMEFENDİLERİN KÖYLÜ KADIN HİZMETÇİLERİ 97
Yonca ALTINDAL
1923 TÜRK-YUNAN ZORUNLU NÜFUS GÖÇÜ "MÜBADELE" ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME 104
İsmail ARSLAN
TÜRK HALK EDEBİYATINDAGÖÇ VE GÖÇERLİĞİN SEMBOLÜ OLARAK DEVE 113
Mustafa ARSLAN
ÇUKUROVA AĞIT SÖYLEME GELENEĞİNDE "GELİN GÖÇÜRME AĞITLARI".....120
*Erman ARTUN**
İNSAN HAYATINDA "GÖÇ" OLGUSU VE HALK TÜRKÜLERİNE YANSIMASI.....148
Göktan AY

ARTVİN (BORÇKA)'DAN BALIKESİR'E GÖÇLE KURULAN KÜLTÜR KÖPRÜSÜ 160
İbrahim AYDIN

BATI TRAKYA TÜRKLÜĞÜ: KİMLİKSİZLEŞTİRİLMEK İSTENEN BİR TOPLUMUN KİMLİĞİ 174
Metin AYIŞIĞI

GÖÇÜN GETİRDİĞİ KÜLTÜREL ETKİLEŞİMİN HALKOYUNLARI VE GİYSİLERİNE YANSIMASI (Balıkesir Bursa Örneği) 203
Kazım BİBER - Oğuz KAPLAN

KADIN MERKEZLİ GELENEKSEL UYGULAMALAR BAĞLAMINDA YAPISAL VE İŞLEVSEL ÖZELLİKLERİYLE "GELİN GÖÇÜRME" (MUĞLA İLİ ÖRNEĞİ) 214
Aslı BÜYÜKOKUTAN

GÖÇ, KÜLTÜREL KİMLİK, MÜZİK 224
Fatih COŞKUN

GELENEKSEL KÜLTÜRÜMÜZDE GÖÇ VE TOPLUMSAL DEĞİŞME 229
Sabri ÇAKIR

YUNAN İŞGALİ DÖNEMİ VE SONRASINDA DOĞU TRAKYA'DAKİ İÇ VE DIŞ GÖÇMENLERE YAPILAN YARDIMLAR ... 239
Mehmet ÇANLI

OSMANLI DEVLETİ'NDE REÂYÂ (KÖYLÜ-ÇİFTÇİ)-YÖRÜK AYRIMI VE İÇEL SANCAĞI ÖRNEĞİ 248
Şenol ÇELİK

KIRGIZ TÜRKÇESİNDE GÖÇLE İLGİLİ KAVRAMLAR VE TÜRKİYE TÜRKÇESİNDEKİ KARŞILIKLARI 263
Mehmet ÇERİBAŞ

GÖÇLERİN KIR KONUT PLANLARI ÜZERİNDEKİ ETKİSİNE BİR ÖRNEK: ORHANLI KÖYÜ (YEŞİLOVA-BURDUR) 271
Bayram ÇETİN

KIRSAL KESİMDEN KENTE GÖÇÜN ARTMASI SONUCU OLUŞAN ARABESK MÜZİĞE GENEL BİR BAKIŞ 286
Deniz Beste ÇEVİK

BİR İNSAN BİR HATIRA: ÜÇ AYRI DÖNEMDE BULGARİSTAN'DAN BİR KESİT 293
Zeki ÇEVİK

DEDE KORKUT HİKÂYELERİNDE ZORUNLU GÖÇLER 303
Fahri DAĞI

ATASÖZLERİ VE DEYİMLERDE GÖÇ 315
Mehmet DEMİR

EĞİN (KEMALİYE) YÖRESİ TÜRK HALK MÜZİĞİNDE GÖÇ VE GURBET OLGUSU 323
Sertan DEMİR

DESTAN VE HALK HİKÂYELERİNDE "AKIN"DAN "GURBET"E GÖÇ 335
Ali DUYMAZ

ZAMBIR VE ÇİFT ÖTKÜLÜ ÇALGI KÜLTÜRÜNÜN GÖÇ BAĞLAMINDA DEĞERLENDİRİLMESİ 349
Savaş EKİCİ

ÖMER SEYFETTİN'İN HİKÂYELERİNDE GÖÇ OLGUSU 358
Onur ER - Kürşad Çağrı BOZKIRLI

KIRIM'DAN ANADOLU'YA GÖÇ EDEN KIRIM TATARLARI'NDA ÖZCÜ YAKLAŞIMIN VE KÜLTÜREL DONUKLUĞUN BİR ÖRNEĞİ OLARAK: "SEYİT OSMAN (SİYT OSMAN)" YIRI 365
İlhan ERSOY

DOĞU ANADOLU'DA TUNÇ VE DEMİR ÇAĞLARINDA GÖÇEBE TOPLULUKLARA AİT ARKEOLOJİK KALINTILAR .. 374
Seçil KOCA GÖKÇEN

GÖÇ VE MATEM 381
Cengiz GÖKŞEN

GÖÇ YOLUNDA KAYBOLAN BASAT İLE GÖÇ YOLUNDA DÜNYAYA GELEN TEPEGÖZ'ÜN GÜNÜMÜZDE ANLATILAN BİR VARYANTI ÜZERİNE 392
Sinan GÖNEN

TÜRK KÜLTÜRÜNDE GÖÇ VE TÜRKÇEMIZDE GÖÇ ANLAYIŞLI KELİMELER 402
Gatibe VAGIFKIZI GULIYEVA

GÖÇ - YAYLA KÜLTÜRÜ VE ÂŞIK ŞİİRİNE YANSIMALARI 408
Hamdi GÜLEÇ

DİVAN ŞAİRLERİNİN GÖÇ HAREKETLİLİĞİ 418
Abdülkerim GÜLHAN

TASAVVUF KÜLTÜRÜNDE GÖÇ OLGUSU VE EŞREFOĞLU RÛMÎ'NİN GÖÇÜ 423
Mustafa GÜNEŞ

OSMANLI DİVAN ŞİİRİNİN GÖÇMEN KUŞLARI 430
Nagihan GÜR

BALKAN SAVAŞI SIRASINDA ANADOLU'YA YÖNELİK GÖÇLER 441
Ahmet HALAÇOĞLU

İŞÇİ GÖÇÜ - KÜLTÜRLERARASI DİYALOG SORUNLARI 451
Vefa HASANOVA

TÜRK HALKLARININ TÜRKÜLERİNDE (MAHNILARDA) İNTONASYON ALAKALARI 456
Xatire HESENZADE

TÜRK XALQ YARADICILIĞINDA KÖÇ VE RUS NAĞIL QEHREMANI KOŞEY 461
Nergiz HÜSEYN

BİR GÖÇ MASALI VE BİR GÖÇ PARADOKSU: BERCİ KRİSTİN ÇÖP MASALLARI 475
Ruhi İNAN

AZERBAYCAN ŞİFAHİ HALK EDEBİYATINDA YAYLAK-KIŞLAK VE ÇOBANLA BAĞLI MEVZULAR 482
Mehseti İSMAİL

DIŞ GÖÇ YAŞAYAN KİŞİLERDE KİMLİK- KÜLTÜR KARMAŞASI ÜZERİNE BİR İNCELEME: GÖÇÜN DOĞURDUĞU ÖTEKİ BEN 490
Sema İŞLER - Barbaros ANDİÇ

GÖÇ İLÂHİLERİ'NİN BAĞLAM, İÇERİK ve İŞLEV ÖZELLİKLERİ <Bulgaristan Türk Göçleri Bağlamında> 497
Zehra KADERLİ

NAHÇIVANDA YARIM-KÖÇERİ MALDARLIQ HAKKINDA 503
Hacı Kadir KADİRZADE

NAXÇIVANDA KÖÇLE BAĞLI ADETLER VE İNANÇLAR 510
Türkan KADİRZADE

GÖÇE AĞIT: KAŞKAY TÜRKLERİNDE GÖÇEBELİKTEN ŞEHİR HAYATINA GEÇİŞİN HALK ŞİİRİNE YANSIMASI ve MİLLİ KİMLİK ÜZERİNE ETKİLERİ 517
Mehmet KARAASLAN

TÜRKÜLERDE GÖÇ YA DA GÖÇ TÜRKÜLERDE 527
Murat KARABULUT

KRAL ODİN'İN TURKLAND'DAN İSKANDİNAVYA'YA GÖÇÜ 532
Osman KARATAY

19. YÜZYIL VE 20. YÜZYIL BAŞLARINDA ÇORUM SANCAĞI'NDA GÖÇLER, YAŞANAN SORUNLAR 540
Mehmet KAYA

YÖRÜK GÖÇÜ BAĞLAMINDA YAYLA GÜZELİ SEÇME GELENEĞİ ÜZERİNE BİR İNCELEME 548
Rabia Gökçen KAYABAŞI

ANAMUR YÖRÜKLERİNDE TUNALAR EFSANESİ, ÇANDIR YOLU VE BİR GÖÇ HİKÂYESİ 558
Ulvi KESER

GÖÇ OLGUSUNUN TÜRKİYEDEKİ SOSYO-KÜLTÜREL/İKTİSADİ TEMELLERİ VE ÇAĞDAŞ TÜRK RESMİNDE BULDUĞU YANSIMALAR 580
Sibel KILIÇ

NEVRUZ KÖJE'DEN LEBENİ'YE: TÜRK YEMEK KÜLTÜRÜ İÇİNDE ANADOLU GÖÇERİNİN SOFRASI 590
Büşra KOCAADAM

YÖRÜK GÖÇLERİNDE KULLANILAN KİRKİTLİ DOKUMALAR 596
Ayşegül KOYUNCU - Mustafa GENÇ

SÜREKLİ GÖÇ ALAN ve GÖÇ VEREN ADA: KIBRIS 606
Hasan KÖKSAL

MADRA DAĞI'NDA GELENEKSEL YAYLA GÖÇÜ 615
Abdullah KÖSE - Alper UZUN

KIRGIZ ATASÖZLERİ VE DEYİMLERİNDE GÖÇ 625
Baktygul KULAMSHAEVA

TAHTACILARDA BİR GÖÇ TÖRENİ: OCAK AYIRMA 631
Satı KUMARTAŞLIOĞLU

TOPLUMSAL GELİŞMELERDE KÖÇ PROSESLERİNİN YERİ VE ROLU 640
Fuzulu QURBANOV

GÖÇ OLGUSUNUN GİRESUN VE HAVALİSİNDEKİ YANSIMALARI (GİRESUN'DA OTÇU GÖÇÜ) 644
Nazım KURUCA

GÖÇ, NOSTALJİ VE FESTİVAL 657
M. Muhtar KUTLU - İskender YILDIRIM

FÜZULİNİN "LEYLİ VE MECNUN"UNDA GELİN KÖÇÜRME VE FOLKLOR 664
Aynura MAHMUDOVA

AZERBAYCAN GÖÇ BAYATILARI 671
Nazım MURADOV

KARAÇAY TÜRKLERİNİN ANADOLU'YA GÖÇ ETMELERİNDEN SONRA ADLARINDA GÖRÜLEN DEĞİŞİKLİKLER ÜZERİNE BİR ARAŞTIRMA 694
Atiye NAZLI

NAXÇIVAN FOLKLORUNDA KÖÇKÜNLÜK 702
Sedakat NEMATOVA

ÖTEKİ DÜNYAYA GÖÇTE KARDEŞLİK DÜŞÜNCESİ ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME 710
Berna OLGUNSOY

MUĞLA'DA KONARGÖÇER YAŞAM VE YAYLACILIK GELENEĞİNİN İZLERİ 716
Mehmet Naci ÖNAL - Aysun DURSUN

KÜLTÜREL FARKLILIKLARIN GELENEKSEL KÜLTÜRLERE ETKİSİ; KANADA WINDSOR TÜRKLERİ 725
Nihal ÖTKEN

YUNANİSTAN-TÜRKİYE SİYASİ MÜBADELELERİ SONRASI GÖÇ EDEN TOPLUMLARDA GELENEKSEL DANSLARIN İŞLEVİ 735
Mehmet Öcal ÖZBİLGİN

TÜRK DİLİNDE "EBEDİYETE GÖÇ" ETRAFINDA TEŞEKKÜL ETMİŞ KELİMELER 744
Yusuf ÖZÇOBAN

MÜZİKAL KÜLTÜRÜN GÖÇÜNDE FİLM MÜZİKLERİ 752
Sinem ÖZDEMİR

ZİGOŞ'UN YOLCULUĞU 760
Ferruh ÖZDİNÇER

FIRKA-İ ISLAHİYE İSKÂNI VE İSKÂN HAVALARI 782
Erol PARLAK - M. Evren HACIOĞLU

OĞUZ GÖÇÜNÜN TÜRK EDEBİYATINA ARMAĞAN ETTİĞİ EDEBİ ÜNVANLARDAN BİRİ 792
Aide PAŞAYEVA

OSMANİYE'DE CERİD VE TECİRLİ TÜRKMEN AŞİRETLERİNİN İSKÂNI (1855-1867) 800
M. Fatih SANSAR

GÖÇENLERDEN GERİYE KALANLAR; KUMAFŞARI (DENİZLİ) HACILAR CAMİİ KİLİMLERİ 811
Habibe (KAHVECİOĞLU) SARI

BALIKESİR ÖRNEĞİNDE İÇ GÖÇ VE KADIN 821
Süheyla SARITAŞ

GÖÇERLİK VE KEÇE SANATI 827
Aysen SOYSALDI - Zeynep BALKANAL

OSMANLILARDA KONARGÖÇER-YERLEŞİK İLİŞKİLERİ ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME 840
Faruk SÖYLEMEZ

KENT YOKSULLUĞU VE KENTSEL AYRIŞMA (Etiler ve Fatih Sultan Mehmet Mahalleleri Örneği) 848
Tuba SÜTLÜOĞLU - Meryem MEMİŞ

TÜRK HALK KÜLTÜRÜNDE GÖÇMEN KUŞLAR.....859
Halil İbrahim ŞAHİN

MODERN AŞAMADA EDEBİYATIN GELİŞMESİNDE ETKEN OLARAK ÖYKÜ "GÖÇÜ" 871
Şerifova SALİDA

XX. YÜZYILIN BAŞLARINDA MUHACİR VE YÖRÜKLER ARASINDA YAŞANAN PROBLEMLER: ALAÇAM ÖRNEĞİ...877
Nahide ŞİMŞİR

TÜRKİSTAN'DAN TÜRKİYE'YE KAZAK GÖÇÜ (1949-1952) GELİŞİMİ VE NETİCELERİ ÜZERİNE TESPİTLER 887
Sebahattin ŞİMŞİR

"İŞ GÜCÜ GÖÇÜ" İLE AVRUPA'YA TAŞINAN ÂŞIKLIK: YENİ İCRA ORTAMLARI, GELENEĞİN MALİ YÖNÜNDE DEĞİŞİM.....894
M. Mete TAŞLIOVA

BALIKESİR ÇEPNİLERİNDE GÖÇEBELİK VE İSKÂN İZLERİ 902
Zeynep ŞİMŞEK UMAÇ

ANADOLUDA GÖÇERLİĞİN MÜZİK VE KİMLİĞE YANSIMASI ÜZERİNE PANORAMİK BAKIŞ: AFYON / ÇATKUYU VE BİLECİK / SÖĞÜT YÖRÜK ŞENLİKLERİ.....911
Özlem DOĞUŞ VARLI

AZERBAYCAN TESEVVÜF EDEBİYYATINDA "KÖÇ" ARXETİPLERİ 926
Serxan XAVERİ

EMİRDAĞ TÜRKMENLERİNDE YAYLA GELENEĞİ VE EDEBİYATIMIZA YANSIMALARI.....932
Ömer Faruk YALDIZKAYA

AĞIT VE TÜRKÜLERİMİZDE BU DÜNYADAN ÖTE DÜNYAYA GÖÇ 941
Mehmet YARDIMCI - Demet GÜLÇİÇEK

SANATSAL GÖÇÜN SON TAŞI "ŞAHİDE" 952
Evindar YEŞİLBAŞ

KARS'TAN GÖÇENLERİN GÖÇ NEDENLERİ 959
Ekber YEŞİLYURT

TASAVVUFTA İÇSEL YOLCULUK 962
Ali YILDIRIM - Gülnihal İNAL

BİR GÖÇ UNSURU OLARAK ÇADIR VE SÖZ VARLIĞIMIZDAKİ YERİ 971
Kübra YILDIRIM

KELOĞLAN MASALLARINDA GÖÇ.....981
Gülşah YÜKSEL

KAPANIŞ KONUŞMALARI

Motif Halk Oyunları Eğitim ve Öğretim Vakfı Yönetim Kurulu Başkanı M. Zeki BAYKAL'ın Sempozyum Kapanış Konuşması 989
Balıkesir Üniversitesi Rektör Yardımcısı Prof. Dr. Ali DUYMAZ'ın Sempozyum Kapanış Konuşması 991

FOTOĞRAFLAR 993

SEMPOZYUM PROGRAMI

28 MAYIS 2010 - CUMA

10:30 - 11:00
*** Açılış Töreni**
*** Saygı Duruşu - İstiklal Marşı**
*** Barkovizyon Sunumları**
*** Açılış Konuşmaları:**
- M. Zeki BAYKAL - Motif Vakfı Yönetim Kurulu Başkanı
- Prof. Dr. Şerif SAYLAN - Balıkesir Üniversitesi Rektörü
- T. C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Adına Mahmut EVKURAN - Araştırma ve Eğitim Genel Müdürü
- İsmail OK - Balıkesir Belediye Başkanı
- Yılmaz ARSLAN - Balıkesir Valisi

*** Plaket Takdimleri**

11:00 - 12:00 PANEL
Panelist Konuşmacılar:
1) Saim SAKAOĞLU
2) Günay KARAAĞAÇ
3) Tuncer GÜLENSOY
4) Ahmet Turan DEMİRBAĞ

13:00 - 14:00 Yemek Arası

14:00 1. OTURUM SALON 1
Oturum Başkanları:
Toktamış ATEŞ-Zekeriya KARADAVUT

14:00 - 14:15 Ali Berat ALPTEKİN
Türk Halk Hikâyelerinde (Kerem ile Aslı, Şah İsmail ile Gülizar, Hurşit ile Mahımihri, Cihan ve Abdullan) Göç

14:15 - 14:30 Ali DUYMAZ
Destan ve Halk Hikâyelerinde 'Akın'dan 'Gurbet'e Göç

14:30 - 14:45 Ali YAKICI
Tarihten Günümüze Gönderdiği İletiler Bakımından Göç Destanının Atayurttan Anayurda Yolculuğu

14:45 - 15:00 Ebru ŞENOCAK
Göç ve Ergenekon Destanlarında Mitas'tan Ütopya'ya Yolculuk

15:00 - 15:15 Bildirilerin Tartışılması
15:15 - 15:30 Çay Arası

14:00 1. OTURUM SALON 2
Oturum Başkanları:
Saim SAKAOĞLU- Türkan KADİRZADE

14:00 - 14:15 Ayşe YÜCEL ÇETİN
Göç ve Türk Halk Türkülerine Yansıması - Giden Tez Döner mi Bilinmez

14:15 - 14:30 Işıl ALTUN
Bir Halk Türküsünden Yola Çıkarak Kırım Tatarlarının Göç Hikâyesi

14:30 - 14:45 İsmet DOĞAN
Türkülerin Doğuşunda ve Yaygınlaştırılmasında Göç

14:45 - 15:00 Gözde ÇOLAKOĞLU
Konar-Göçer Kültürün Simgesi: Yörük Kemanesi

15:00 - 15:15 Bildirilerin Tartışılması
15:15 - 15:30 Çay Arası

14:00 1. OTURUM SALON 3
Oturum Başkanları:
Mustafa ÖNER-Ahmet HALAÇOĞLU

14:00 - 14:15 Kenan Ziya TAŞ
Tarihi Süreçte Göç ve Sosyal Değişme: Diyarbakır Örneği

14:15 - 14:30 Şenol ÇELİK
Osmanlı Devleti'nde Reaya-Yörük Ayrımı ve İçel Sancağı Örneği

14:30 - 14:45 Tamilla ABBASHANLI-ALİYEVA
Karabağ'ın Aran Bölgesinde Yaşayan İnsanların Yaz Döneminde Yaylağa Göçmeleri İle İlgili Örf-Adetler

14:45 - 15:00 Ekber YEŞİLYURT
Kars'tan Göçenlerin Göç Nedenleri

15:00 - 15:15 Bildirilerin Tartışılması
15:15 - 15:30 Çay Arası

14:00 1. OTURUM SALON 4
Oturum Başkanları:
Günay KARAAĞAÇ-Hülya SAVRAN

14:00 - 14:15 Tuncer GÜLENSOY
Eski Türklerde Konar-Göçerlik

14:15 - 14:30 45 Cemalettin ŞAHİN
Türkiye Yer Adlarında Göç ve Göçmenlik

14:30 - 14:45 Mehmet DEMİR
Atasözleri ve Deyimlerde Göç

14:45 - 15:00 Yusuf ÖZÇOBAN
Türk DilindeEbediyete Göç Etrafında Teşekkül Etmiş Kelimeler

15:00 - 15:15 Bildirilerin Tartışılması
15:15 - 15:30 Çay Arası

15:30 2. OTURUM SALON 1
Oturum Başkanları:
İsmet ÇETİN-Nihal ÖTKEN

15:30 - 15:45 Mehmet AÇA
Evden Eve Göçte Ev İyesine Bağlı Uygulamalar

15:45 - 16:00 Selim ÖZARSLAN
Müslüman Halk İnançlarında Göç Olgusu

16:00 - 16:15 Pervin ERGUN
Türk Gelininin Mitolojik Göçü

16:15 - 16:30 Satı KUMARTAŞLIOĞLU
Tahtacılarda Bir Göç Töreni: Ocak Ayırma

16:30 - 16:45 Bildirilerin Tartışılması
16:45 - 17:00 Çay Arası

15:30 2. OTURUM SALON 2
Oturum Başkanları:
Sabri YENER-Aysun ÖZKÖSE

15:30 - 15:45 Danday ISKAKOGLU
Destanlarda Göç

15:45 - 16:00 Halil AGAVERDİ
Oğuz Eposunun Ata Sözü Varyantında Göç Konsepti: Arkaik Ritüel ve Sosyal - Kültürel Boyutları

16:00 - 16:15 Elçin ABBASOV
Köroğlu Destanında Göç Semantemi

16:15 - 16:30 M. Naci ÖNAL - Aysun DURSUN
Muğla'da Konar-Göçer Yaşam ve Yaylacılık Geleneğinin İzleri

16:30 - 16:45 Bildirilerin Tartışılması
16:45 - 17:00 Çay Arası

15:30 2. OTURUM SALON 3
Oturum Başkanları:
Can ETİLİ ÖKTEN-Şenol ÇELİK

15:30 - 15:45 Sertan DEMİR
Eğin (Kemaliye) Yöresi Türk Halk Müziğinde Göç ve Gurbet Olgusu

15:45 - 16:00 Naile ASKER
Akbaba-Çıldır Âşık Muhitinin Usta Temsilcisi Âşık Nesib'in Sanatında Göç

16:00 - 16:15 Kazım BİBER - Oğuz KAPLAN
Göçün Getirdiği Kültürel Etkileşimin Halk Oyunları Ve Giysilere Yansıması

16:15 - 16:30 Fatih COŞKUN
Göç, Kültürel Kimlik, Müzik

16:30 - 16:45 Bildirilerin Tartışılması
16:45 - 17:00 Çay Arası

15:30 2. OTURUM SALON 4
Oturum Başkanları:
Ali Berat ALPTEKİN-Cansevil TEBİŞ

15:30 - 15:45 Nagihan GÜR
Osmanlı Divan Şiirinin Göçmen Kuşları

15:45 - 16:00 Mustafa ARSLAN
Türk Halk Edebiyatında Göç ve Göçerliğin Sembolü Olarak Deve

16:00 - 16:15 Mehseti ISMAYIL
Azerbaycan Şifahi Halk Edebiyatında Yaylak-Kışlak ve Çobanla Bağlı Mevzular

16:15 - 16:30 Aide PAŞAYEVA
Oğuz Göçünün Türk Edebiyatına Armağan Ettiği Edebi Ünvanlardan Biri

16:30 - 16:45 Bildirilerin Tartışılması
16:45 - 17:00 Çay Arası

17:00 3. OTURUM SALON 1
Oturum Başkanları:
Ali DUYMAZ-Kemal ÜÇÜNCÜ

17:00 - 17:15 İsmet ÇETİN
Sürgün ve Göç - Bir Sürgünün Hikâyesi

17:15 - 17:30 Esma ŞİMŞEK
Göç Yollarında Büyüyen Masal Kahramanının Erginleşen Dünyası

17:30 - 17:45 Zekeriya KARADAVUT
Göçün Taştaki İzi: Konya (Merkez) Mezar Taşlarındaki Göç Olgusu

17:45 - 18:00 Zehra KADERLİ
Göç İlahileri'nin Bağlam, İçerik ve İşlev Özellikleri

18:00 - 18:15 Bildirilerin Tartışılması

17:00 3. OTURUM SALON 2
Oturum Başkanları:
Fikret DEĞERLİ-M. Naci ÖNAL

17:00 - 17:15 Erman ARTUN
Çukurova Ağıt Söyleme Geleneğinde Gelin Göçürme Ağıtları

17:15 - 17:30 F. Gülay MİRZAOĞLU
Çukurova Bozlaklarında Konar-Göçer Yaşamın Akisleri

17:30 - 17:45 Mehmet YARDIMCI - Demet GÜLÇİÇEK
Ağıt ve Türkülerimizde Bu Dünyadan Öte Dünyaya Göç

17:45 - 18:00 Cengiz GÖKŞEN
Göç ve Matem

18:00 - 18:15 Bildirilerin Tartışılması

17:00 3. OTURUM SALON 3
Oturum Başkanları:
Sabri ÇAKIR-Ali YAKICI

17:00 - 17:15 Fuzuli KURBANOV
Toplumsal Gelişmelerde Göç Proseslerinin Yeri ve Rolü

17:15 - 17:30 Nihal ÖTKEN
Kültürel Farklılıkların Geleneksel Kültürlere Etkisi; Kanada Windsor Türkleri

17:30 - 17:45 Fuat TANHAN
Zorunlu Göç Yaşayanların Tükenmişlik ve Umut Düzeylerinin Sosyo-Demografik Değişkenler Açısından İncelenmesi

17:45 - 18:00 Sema İŞLER - Barbaros ANDİÇ
Dış Göç Yaşayan Kişilerde Kimlik-Kültür Karmaşası Üzerine Bir İnceleme: Göçün Doğurduğu Öteki Ben

18:00 - 18:15 Bildirilerin Tartışılması

17:00 3. OTURUM SALON 4
Oturum Başkanları:
Ebülfez AMANOĞLU-Beyhan ASMA

17:00 - 17:15 Ahmet HALAÇOĞLU
Balkan Savaşı Sırasında Anadolu'ya Yönelik Göçler (Sebep-Sonuç İlişkisi Açısından Değerlendirilme)

17:15 - 17:30 Mehmet ÇANLI
Yunan İşgal Dönemi ve Sonrasında Doğu Trakya'daki İç ve Dış Göçmenlere Yapılan Yardımlar

17:30 - 17:45 Zeki ÇEVİK
Bir İnsan Bir Hatıra: Üç Ayrı Dönemde Bulgaristan'dan Bir Kesit

17:45 - 18:00 Emine ERDOĞAN ÖZÜNLÜ
Yurt Kavramı Üzerine Bazı Yeni Düşünceler

18:00 - 18:15 Bildirilerin Tartışılması

19:30 - 20:30 KOKTEYL
20:00 SEMPOZYUM ETKİNLİKLER PROGRAMI

29 MAYIS 2010 - CUMARTESİ

10:00 1. OTURUM SALON 1
Oturum Başkanları:
Ayşe YÜCEL ÇETİN-Nurettin ALBAYRAK

10:00 - 10:15 Taciser ONUK - H. Feriha AKPINARLI
Geleneksel Göç Kültürümüzde Çadırın Önemi

10:15 - 10:30 Aysun ÖZKÖSE
Zorunlu Değişimlerin Anadolu'daki Geleneksel Mimari Mirasa Etkileri

10:30 - 10:45 Aysen SOYSALDI - Zeynep BALKANAL
Göçerlik ve Keçe Sanatı

10:45 - 11:00 Habibe (KAHVECİOĞLU) SARI
Göçenlerden Geriye Kalanlar; Kumavşarı (Denizli) Hacılar Camii Kilimleri

11:00 - 11:15 Sibel KILIÇ
Çağdaş Türk Resminde Göç Temasının Sosyo-Kültürel ve İktisadi Kaynakları

11:15 - 11:30 Bildirilerin Tartışılması
11:30 - 11:45 Çay Arası

10:00 1. OTURUM SALON 2
Oturum Başkanları:
Erman ARTUN-F. Gülay MİRZAOĞLU

10:00 - 10:15 Ali ÇELİK
Trabzon'da Hala Yaşayan Bir Gelenek: Yayla Göçü (Otçu)

10:15 - 10:30 Seçil KOCA GÖKÇEN
Doğu Anadolu'da Tunç ve Demir Çağlarında Göçebe Topluluklara Ait Arkeolojik Kalıntılar

10:30 - 10:45 Fahri DAĞI
Dede Korkut Hikâyelerinde Zorunlu Göçler

10:45 - 11:00 Nazım KURUCA
Göç Olgusunun Giresun ve Havalisindeki Yansımaları (Giresun'da Otçu Göçü)

11:00 - 11:15 Ömer Faruk YALDIZKAYA
Emirdağ Türkmenlerinde Yayla Geleneği ve Edebiyatımıza Yansımaları

11:15 - 11:30 Bildirilerin Tartışılması
11:30 - 11:45 Çay Arası

10:00 1. OTURUM SALON 3
Oturum Başkanları:
Esma ŞİMŞEK-Mehmet ÇANLI

10:00 - 10:15 Hüseyn ISMAYILOV
Azerbaycan Folklorunda 'Göç' Metaforası

10:15 - 10:30 Türkan KADİRZADE
Nahçivan'da Göçle Bağlı Adetler ve İnançlar

10:30 - 10:45 Sedakat NEMETOVA
Nahcivan Folklorunda 'Göç' Motifi

10:45 - 11:00 Almaz ULVİ BİNNATOVA
Göyçe'de Düğün Töreni

11:00 - 11:15 Metanet ALİYEVA
Azerbaycan Göçmenlik Bayatıları ve Karabağ Harayı

11:15 - 11:30 Bildirilerin Tartışılması
11:30 - 11:45 Çay Arası

10:00 1. OTURUM SALON 4
Oturum Başkanları:
Fuzuli KURBANOV-Muammer GÜL

10:00 - 10:15 Hacı Kadir KADİRZADE
Nahçıvan'da Yarım-Göçeri Maldarlık Hakkında

10:15 - 10:30 Alaattin AKÖZ
Yerleşik Hayta Bir Yayla Geleneği: Döllük (Karaman - Yeşildere Örneği)

10:30 - 10:45 Refiye OKUŞLUK ŞENESEN
Osmaniye - Düziçi'nde Dünden Bugüne Farsak Türkmenlerinin Yayla Göçü

10:45 - 11:00 Zeynep ŞİMŞEK UMAÇ
Balıkesir Çepnilerinde Göçebelik ve İskân İzleri

11:00 - 11:15 Rabia GÖKÇEN KAYABAŞI
Yörük Göçü Bağlamında Yayla Güzeli Seçme Geleneği Üzerine Bir İnceleme

11:15 - 11:30 Bildirilerin Tartışılması
11:30 - 11:45 Çay Arası
12:00 - 13:00 Yemek Arası

13:00 2. OTURUM SALON 1
Oturum Başkanları:
Kenan Ziya TAŞ-Mustafa ÖZSARI

13:00 - 13:15 Muhtarhan ORAZBAY
Tarih Boyunca Kazak Keçiyurdu ve Göç

13:15 - 13:30 Sabahattin ŞİMŞİR
Türkistan'dan Türkiye'ye Kazak Göçü (1949-1952) Gelişimi ve Neticeleri Üzerine Tespitler

13:30 - 13:45 Murat ÇELİKDEMİR
Anadolu'dan Rakka'ya Aşiret Göçleri

13:45 - 14:00 Mehmet Fatih SANSAR
Osmaniye'de Cerit ve Tecirli Türkmen Aşiretleri'nin İskânı (1865-1867)

14:00 - 14:15 Osman KARATAY
Orta Asya'dan İskandinavya'ya: Sagalara Göre Kral Odin'in Göçü

14:15 - 14:30 Bildirilerin Tartışılması
14:30 - 14:45 Çay Arası

13:00 2. OTURUM SALON 2
Oturum Başkanları:
Mehmet AÇA-Mehseti ISMAYIL

13:00 - 13:15 M. Muhtar KUTLU -İskender YILDIRIM
Göç, Nostalji ve Festival

13:15 - 13:30 Çulpan ZARİPOVA ÇETİN
Kazan Tatarlarının Evlenme Geleneklerinde Gelin Göçürme

13:30 - 13:45 Mustafa GÜNEŞ
Eşrefoğlu Rumi'nin Ankara ve Hama Göçü

13:45 - 14:00 Aslı BÜYÜKOKUTAN
Kadın Merkezli Geleneksel Uygulamalar Bağlamında Yapısal ve İşlevsel Özellikleriyle 'Gelin Göçürme' - Muğla İli Örneği

14:00 - 14:15 Meltem CİNGÖZ SANTUR
Balıkesir Çanakkale Kazdağı Tahtacılarında Gelin Alma Törenleri

14:15 - 14:30 Bildirilerin Tartışılması
14:30 - 14:45 Çay Arası

13:00 2. OTURUM SALON 3
Oturum Başkanları:
Huseyn ISMAYILOV-Alaattin AKÖZ

13:00 - 13:15 Huriye KURUOĞLU
Dünden Bugüne Türk Sinemasında Göç Filmleri

13:15 - 13:30 Özlem DOĞUŞ VARLI
Anadolu'da Göçerliğin Müzik ve Kimliğe Yansıması Üzerine Panoromik Bakış: Afyon-Çatkuyu ve Bilecik-Söğüt Yörük Şenlikleri

13:30 - 13:45 Sinem ÖZDEMİR
Müzikal Kültürün Göçünde Film Müzikleri

13:45 - 14:00 Kürşat M. KORKMAZ
Barak Türkmenlerinde Göç Türküleri ve İskân

14:00 - 14:15 Mahmut KARAGENÇ
Türk Halk Müziğinde Göç ve Gurbet Havalarının Kaval'da İşlevselliği

14:15 - 14:30 Bildirilerin Tartışılması
14:30 - 14:45 Çay Arası

13:00 2. OTURUM SALON 4
Oturum Başkanları:
Ömür CEYLAN-İsmet DOĞAN

13:00 - 13:15 Ali YILDIRIM - Gülnihal İNAL
Tasavvufta İçsel Yolculuk

13:15 - 13:30 Abdülkerim GÜLHAN
Divan Şairlerinin Göç Hareketliliği

13:30 - 13:45 Ayşe BÜYÜKYILDIRIM
Divan Şairinin Göç Algısı

13:45 - 14:00 Şevkiye KAZAN
Klâsik Türk Şiirinde Göç

14:00 - 14:15 Hayrettin RAYMAN
17. Yüzyıl Osmanlı Bağlamında Karacaoğlan'ın Şiirlerinde Göç ve Göç Olgusu

14:15 - 14:30 Bildirilerin Tartışılması
14:30 - 14:45 Çay Arası

15:00 3. OTURUM SALON 1
Oturum Başkanları:
Huriye KURUOĞLU-Aysen SOYSALDI

15:00 - 15:15 Abdullah KÖSE - Alper UZUN
Madra Dağı'nda Geleneksel Yayla Göçü

15:15 - 15:30 Mehmet AKMAN
Erzincan Türkülerinde Göç Kavramı

15:30 - 15:Gatibe VAGİFKIZI
Türk Kültüründe Göç ve Türkçemizde Göç Anlamlı Terimler

15:45 - 16:00 İbrahim AYDIN
Artvin'den Balıkesir'e Göçle Kurulan Kültür Köprüsü

16:00 - 16:15 Tuba SÜTLÜOĞLU - Meryem MEMİŞ
Kent Yoksulluğu ve Kentsel Ayrışma - Etiler ve Fatih Sultan Mehmet Mahalleleri Örneği

16:15 - 16:30 Bildirilerin Tartışılması
16:30 - 16:45 Çay Arası

15:00 3. OTURUM SALON 2
Oturum Başkanları:
H. Feriha AKPINARLI-Ekber YEŞİLYURT

15:00 - 15:15 Beyhan ASMA
Türk Halk Edebiyatı ve Rus Edebiyatı Etkisiyle Kırım Türk-Tatar Edebiyatında Göç Kavramı

15:15 - 15:30 İlhan ERSOY
Kırım'dan Anadolu'ya Göç Eden Kırım Tatarları'nda Özcü Yaklaşımın ve Kültürel Donukluğun/Sürekliliğin Bir Örneği Olarak: 'Seyitosman (Siytosman)' Yırı

15:30 - 15:45 Bahdegül KULASHAEVA
Kırgız Atasözleri ve Deyimlerinde Göç

15:45 - 16:00 Şükufe AĞAKİŞİYEVA
Azerbaycan Dilinde Göç Anlamlı Şahıs Adları

16:00 - 16:15 Atiye NAZLI
Karaçay Türklerinin Anadolu'ya Göç Etmelerinden Sonra Adlarında Görülen Değişiklikler Üzerine Bir Araştırma

16:15 - 16:30 Bildirilerin Tartışılması
16:30 - 16:45 Çay Arası

15:00 3. OTURUM SALON 3
Oturum Başkanları:
Ali ÇELİK-Sabahattin TÜRKOĞLU

15:00 - 15:15 Erol PARLAK - M. Evren HACIOĞLU
Fırka-ı Islahiye ve İskân Havaları

15:15 - 15:30 Murat KARABULUT
Türkülerde Göç Ya da Göç Türkülerde

15:30 - 15:45 Göktan AY
İnsan Hayatında 'Göç' Olgusu ve Halk Türkülerine Yansıması

15:45 - 16:00 Mehmet KARAARSLAN
Göçe Ağıt: Kaşkay Türklerinde Göçebelikten Şehir Hayatına Geçişin Halk Şiirine Yansıması ve Milli Kimlik Üzerine Etkileri

16:00 - 16:15 Okan Murat ÖZTÜRK
Göç Eden İnsanlar ve Türküleri

16:15 - 16:30 Bildirilerin Tartışılması
16:30 - 16:45 Çay Arası

15:00 3. OTURUM SALON 4
Oturum Başkanları:
Hayrettin RAYMAN-Mehmet NARLI

15:00 - 15:15 Ebülfez AMANOĞLU
Çağdaş Azeri Türk Edebiyatında Göçkünler

15:15 - 15:30 İbrahim ŞAHİN
Tahrip Edilen Kültürün Edebi Metinle Yeniden İnşası - Cengiz Dağcı Örneği

15:30 - 15:45 Salim ÇONOĞLU
Ata Govşudov'un Ferman Romanında Göç ve Göçebeliğe Ait Unsurlar

15:45 - 16:00 Mustafa ÖZSARI
Kurtuluş Savaşı'nda Esir Düşen Türklerin Yunanistan Günlerine Dair

16:00 - 16:15 Ruhi İNAN
Bir Göç Masalı ve Bir Göç Paradoksu: Berci Kristin Çöp Masalları

16:15 - 16:30 Bildirilerin Tartışılması
16:30 - 16:45 Çay Arası

17:00 4. OTURUM SALON 1
Oturum Başkanları:
Muhtarhan ORAZBAY-Faruk SÖYLEMEZ

17:00 - 17:15 Sabri ÇAKIR
Geleneksel Kültürümüzde Göç ve Toplumsal Değişme

17:15 - 17:30 Hasan KÖKSAL
Sürekli Göç Alan ve Göç Veren Ada: Kıbrıs

17:30 - 17:45 Kamile AKGÜL
Ekinsel Aktarım Aracı Olarak Göç ve Sonrası Yaşanan Toplumsal Dönüşüm

17:45 - 18:00 Nahide ŞİMŞİR
XX. Yüzyılın Başlarında Muhacir ve Yörükler Arasında Yaşanan Problemler: Alaçam Örneği

18:00 - 18:15 Bildirilerin Tartışılması
18:15 - 18:30 Çay Arası

17:00 4. OTURUM SALON 2
Oturum Başkanları:
İbrahim ŞAHİN-Halil AGAVERDİ

17:00 - 17:15 Kemal ÜÇÜNCÜ
1. Dünya Savaşında Trabzon ve Yöresindeki Muhaceret Sebebiyle Oluşan Göç Sözlü Kültürünün Yapı ve İşlevi

17:15 - 17:30 Ulvi KESER
Anamur Yörüklerindeki Tunalar Efsanesi, Çandır Yolu ve Bir Göç Hikâyesi

17:30 - 17:45 Zülfikar BAYRAKTAR
Göç Konulu Fıkraların Gülme Teorileri Açısından Tahlili

17:45 - 18:00 Sinan GÖNEN
Göç Yolunda Kaybolan Basat İle Göç Yolunda Dünyaya Gelen Tepegöz'ün Günümüzde Anlatılan Bir Varyantı Üzerine

18:00 - 18:15 Bildirilerin Tartışılması
18:15 - 18:30 Çay Arası

17:00 4. OTURUM SALON 3
Oturum Başkanları:
Özkul ÇOBANOĞLU-Mustafa ARSLAN

17:00 - 17:15 Metin AYIŞIĞI
Batı Trakya'dan Göçe Zorlanan Soydaşlarımızın Maruz Kaldığı İnsan Hakları İhlalleri

17:15 - 17:30 Taha Niyazi KARACA
İşgal ve Göç: Ege Göçlerinin TBMM'ye Yansıması

17:30 - 17:45 İsmail ARSLAN
1923 Türk-Yunan Zorunlu Nüfus GöçüMübadele Üzerine Bir Değerlendirme

17:45 - 18:00 Yücel YİĞİT
1989 Yılında Bulgaristan'dan Balıkesir'e Yapılan Göçe Panoramik Bir Bakış

18:00 - 18:15 Bildirilerin Tartışılması
18:15 - 18:30 Çay Arası

17:00 4. OTURUM SALON 4
Oturum Başkanları:
M. Zeki KUŞOĞLU-Salim ÇONOĞLU

17:00 - 17:15 Serxan XAVERİ
Azerbaycan Tasavvuf Edebiyatında 'Göç' Temelleri

17:15 - 17:30 Doğan KAYA
Şehre Göç ve Köye Özlem Olgusunun Âşık Edebiyatındaki Yansımaları

17:30 - 17:45 M. Mete TAŞLIOVA
İş Gücü Göçü İle Avrupa'ya Taşınan Âşıklık: Yeni İcra Ortamları, Geleneğin Mali Yönünde Değişim

17:45 - 18:00 Hamdi GÜLEÇ
Göç-Yayla Kültürü ve Âşık Şiiri'ne Yansımaları

18:00 - 18:15 Bildirilerin Tartışılması
18:15 - 18:30 Çay Arası

19:00 AKŞAM YEMEĞİ
20:00 SEMPOZYUM ETKİNLİK PROGRAMI

30 MAYIS 2010 - PAZAR

10:00 1. OTURUM SALON 1
Oturum Başkanları:
Tuncer GÜLENSOY-Taha Niyazi KARACA

10:00 - 10:15 Özkul ÇOBANOĞLU
Türk Halk Felsefesi Bağlamında Göç Olgusu

10:15 - 10:30 Nergiz HÜSEYN
Türk Halk Anlatılarında Göç ve Rus Masal Kahramanı Koşey

10:30 - 10:45 Gülşah YÜKSEL
Keloğlan Masallarında Göç

10:45 - 11:00 Bayram ÇETİN
Göçlerin Kır Konut Planları Üzerindeki Etkisine Bir Örnek; Orhanlı Köyü (Yeşilova-Burdur)

11:00 - 11:15 Bildirilerin Tartışılması
11:15 - 11:30 Çay Arası

10:00 1. OTURUM SALON 2
Oturum Başkanları:
Muhtar KUTLU-Selim ÖZARSLAN

10:00 - 10:15 Muammer GÜL
Bir Muhalefet Hareketi Olarak Göçebeler ve Göçebelik

10:15 - 10:30 Hatice ASADOVA
Azerbaycan Halı Sanatında Göç Medeniyetinin İzleri

10:30 - 10:45 Ayşegül KOYUNCU - Mustafa GENÇ
Yörük Göçlerinde Kullanılan Kirkitli Dokumalar

10:45 - 11:00 Savaş EKİCİ
Zambır ve Çift Ötkülü Çalgı Kültürünün Göç Bağlamında Değerlendirilmesi

11:00 - 11:15 Bildirilerin Tartışılması
11:15 - 11:30 Çay Arası

10:00 1. OTURUM SALON 3
Oturum Başkanları:
Fikret TÜRKMEN-Işıl ALTUN

10:00 - 10:15 Yurdal CİHANGİR
Kıbrıs Türk Toplumunun Milli Mücadele (Direniş) Yılları Romanlarında Göç

10:15 - 10:30 Onur ER - Kürşad Çağrı BOZKIRLI
Ömer Seyfettin Hikâyelerindeki Göç Olgusu

10:30 - 10:45 Ülkü ÖNAL
Artvin'den Balıkesir'e 93 Muhacirleri

10:45 - 11:00 Abdullah ACEHAN
Sürgün Edebiyatında Balıkesir ve Balıkesirliler

11:00 - 11:15 Bildirilerin Tartışılması
11:15 - 11:30 Çay Arası

10:00 1. OTURUM SALON 4
Oturum Başkanları:
Abdullah KÖSE-Yılmaz ARI

10:00 - 10:15 Birol AZAR
Bir Yaşam Biçimi Konar - Göçerlik ve Bu Yaşam Biçimine Bağlı Olarak Oluşan Temel Üretim Şekilleri Bağlamında Erzincan Topkapı Köyü

10:15 - 10:30 Aziz ELEKBERLİ
Batı Azerbaycan'dan Azerbaycan Türklerinin Göçürülmesinin 200 Yıllık Tarihinin Esas Manzarası

10:30 - 10:45 M. Öcal ÖZBİLGİN
Yunanistan -Türkiye Siyasi Mübadeleleri Sonrası Göç Eden Toplumlarda Geleneksel Dansların İşlevi

10:45 - 11:00 Mehmet KAYA
19. Yüzyıl ve 20:Yüzyıl Başlarında Çorum Sancağı'nda Göçler ve Yaşanan Sorunlar

11:00 - 11:15 Bildirilerin Tartışılması
11:15 - 11:30 Çay Arası
12:00 - 13:00 Yemek Arası

13:00 2. OTURUM SALON 1
Oturum Başkanları:
Metin EKİCİ- M. Öcal ÖZBİLGİN

13:00 - 13:15 Ahmet Ali ARSLAN
Amerikan Cherokee Kızılderililerinin Zorla Göçünden Sonra Doğan Edebiyat ve Gözyaşı Yolu

13:15 - 13:30 Nazım MURADOV
Azerbaycan Göç Bayatıları

13:30 - 13:45 Mehmet ÇERİBAŞ
Kırgız Türkçesinde Göçle İlgili Kavramlar ve Türkiye Türkçesindeki Karşılıkları

13:45 - 14:00 Kübra YILDIRIM
Bir Göç Unsuru Olan Çadır ve Söz Varlığımızdaki Yeri

14:00 - 14:15 Ferruh ÖZDİNÇER
Zigoş'un Göçü

14:15 - 14:30 Hülya Serpil ORTAÇ
Yörüklerde El Dokuması Çuvallar

14:30 - 14:45 Bildirilerin Tartışılması
14:45 - 15:00 Çay Arası

13:00 2. OTURUM SALON 2
Oturum Başkanları:
Ali YILDIRIM-Hasan KÖKSAL

13:00 - 13:15 Süheyla SARITAŞ
Göç Olgusu ve Kadın: Hanımeli Pazarı

13:15 - 13:30 Tülin ÇORUHLU
Türk Kültüründe Yaylak-Kışlak Yaşam Tarzının Dokuma Sanatına Yansıması

13:30 - 13:45 Faruk SÖYLEMEZ
Osmanlılarda Konargöçer-Yerleşik İlişkileri Üzerine Bir Değerlendirme

13:45 - 14:00 Büşra KOCAADAM
Nevruz Köje'den Lebeni'ye: Türk Yemek Kültürü İçinde Anadolu Göçerinin Sofrası

14:00 - 14:15 Evindar YEŞİLBAŞ
Sanatsal Göçün Son Taşı 'Şahide'

14:15 - 14:30 Tuğçe IŞIKHAN ERDAL
Türk Sinemasında Dış Göç

14:30 - 14:45 Bildirilerin Tartışılması
14:45 - 15:00 Çay Arası

13:00 2. OTURUM SALON 3
Oturum Başkanları:
Hacı Kadir KADİRZADE-Ahmet Turan DEMİRBAĞ

13:00 - 13:15 Aynura MAHMUDOVA
Fuzuli'nin Leyla ve Mecnun'unda Gelin Göçürme ve Halk Bilim

13:15 - 13:30 Halil İbrahim ŞAHİN
Türk Halk Kültüründe Göçmen Kuşlar

13:30 - 13:45 Berna OLGUNSOY
Öteki Dünyaya Göçte Kardeşlik Düşüncesi Üzerine Bir Değerlendirme

13:45 - 14:00 Ufuk DEMİRBAŞ
Göç Olgusunun, Türk Sanat Müziği Bestecilerinden Sadettin Kaynak'ın Yaratma Sürecine Etkileri

14:00 - 14:15 Hatıra HASANZADE
Türk Halklarının Türkülerinde İntonasyon Alakalar

14:15 - 14:30 Gülda ÇETİNDAĞ SÜME
Âşıkların Dilinden Maneviyata Yolculuk/Göç

14:30 - 14:45 Bildirilerin Tartışılması
14:45 - 15:00 Çay Arası

13:00 2. OTURUM SALON 4
Oturum Başkanları:
Metin AYIŞIĞI-Vehbi BAŞER

13:00 - 13:15 Fikret TÜRKMEN
Mutasavvıf Şairlerimizin Şiirlerinde Göçebelikten Yerleşikliğe Teşvik

13:15 - 13:30 Yunus ÖZGER
Doğal Afete Bağlı Bir Göç Olayı ve Bunun Sosyo-Ekonomik Yansımaları

13:30 - 13:45 Vafa HASANOVA
İşçi Göçü-Kültürler Arasında Diyalog Zorlukları

13:45 - 14:00 Salida ŞERİFOVA
Çağdaş Sahne Edebiyatının Gelişmesinde Önemli Bir Faktör Olarak Göç

14:00 - 14:15 Nazife ÖZDEMİR
Pir Sultan Abdalın Şiirlerinde Göç

14:15 - 14:30 Yonca ALTINDAL
Arada Kalmış Mekânsallığın Üstü Örtülü Kurbanları: Kentli Hanımefendilerin Köylü Kadın Hizmetçileri

14:30 - 14:45 Asuman GÜNEŞ
Köroğlu'nun Çamlıbel'e Göçü

14:45 - 15:00 Bildirilerin Tartışılması
15:00 - 15:15 Çay Arası

16:00 - 17:00 GENEL DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

28 Mayıs 2010 Poster Sunum:

Deniz Beste ÇEVİK
Kırsal Kesimden Kente Göçün Artması Sonucu Oluşan Arabesk Müziğe Genel Bir Bakış

KATILIMCILAR

1- Prof. Dr. Abdullah KÖSE - Balıkesir Ünv. Fen - Edebiyat Fak.
2- Prof. Dr. Ali Berat ALPTEKİN - Selçuk Ünv. Ahmet Keleşoğlu Eğitim Fak.
3- Prof. Dr. Ali ÇELİK - Karadeniz Teknik Ünv. Fen Edb. Fak.
4- Prof. Dr. Ali DUYMAZ - Balıkesir Ünv. Fen - Edebiyat Fak.
5- Prof. Dr. Ali YILDIRIM - Fırat Ünv. Sosyal ve İnsani Bilimler Fak.
6- Prof. Dr. Ayşe YÜCEL ÇETİN - Gazi Ünv. Eğitim Fak.
7- Prof. Dr. Can ETİLİ ÖKTEN - İstanbul Teknik Ünv. Türk Musikisi Devlet Konservatuarı
8- Prof. Dr. Danday ISKAKOGLU - Kazakistan Süleyman Demirel Ünv. Rektör Yrd.
9- Prof. Dr. Ebülfez AMANOĞLU - Azerbaycan İlimler Akademisi Nahçivan Dil ve Edb. Enst. Bşkn.
10- Prof. Dr. Erman ARTUN - Çukurova Ünv. Fen - Edb. Fak.
11- Prof. Dr. Esma ŞİMŞEK - Fırat Ünv. Fen - Edb. Fak.
12- Prof. Dr. Fuzuli KURBANOV - Azerbaycan Milli İlimler Akademisi
13- Prof. Dr. Fikret TÜRKMEN - Ege Ünv. Türk Dünyası Araştırmaları Enstitüsü
14- Prof. Dr. Günay KARAAĞAÇ - İstanbul Aydın Ünv. Fen - Edb. Fak.
15- Prof. Dr. Hacı Kadir KADİRZADE - Azerbaycan Nahcıvan Ünv.
16- Prof. Dr. Hayrettin RAYMAN - Bozok Ünv. Fen - Edb. Fak.
17- Prof. Dr. Huriye KURUOĞLU - Ege Ünv. İletişim Fak.
18- Prof. Dr. Hüseyn ISMAYILOV - Azerbaycan Milli İlimler Akademisi
19- Prof. Dr. İbrahim ŞAHİN - Kırıkkale Ünv. Fen - Edb. Fak.
20- Prof. Dr. İsmet ÇETİN - Gazi Ünv. Eğitim Fak.
21- Prof. Dr. Kenan Ziya TAŞ - Balıkesir Ünv. Fen - Edebiyat Fak.
22- Prof. Dr. M. Muhtar KUTLU - Ankara Ünv. Dil ve Tarih - Coğrafya Fak.
23- Prof. Dr. M. Zeki KUŞOĞLU - Marmara Ünv. Atatürk Eğitim Fak.
24- Prof. Dr. Mehmet AÇA - Balıkesir Ünv. Fen - Edebiyat Fak.
25- Prof. Dr. Metin AYIŞIĞI - Balıkesir Ünv. Fen - Edebiyat Fak.
26- Prof. Dr. Muhrathan ORAZBAY - Kazakistan Süleyman Demirel Ünv.
27- Prof. Dr. Mustafa ÖNER - Ege Ünv. Edebiyat Fak.
28- Prof. Dr. Ömür CEYLAN - İstanbul Kültür Ünv. Fen - Edb. Fak.
29- Prof. Dr. Özkul ÇOBANOĞLU - Hacettepe Ünv. Edebiyat Fak.
30- Prof. Dr. Sabri ÇAKIR - Süleyman Demirel Ünv. Fen - Edb. Fak.
31- Prof. Dr. Sabri YENER - Ordu Ünv. Güzel Sanatlar Fak.
32- Prof. Dr. Saim SAKAOĞLU - Emekli
33- Prof. Dr. Şerif SAYLAN - Balıkesir Ünv. Rektörü
34- Prof. Dr. Taciser ONUK - Gazi Ünv. Sanat ve Tasarım Fak.
35- Prof. Dr. Toktamış ATEŞ - İstanbul Ünv. İktisat Fak.
36- Prof. Dr. Tuncer GÜLENSOY - Erciyes Ünv. Fen - Edb. Fak.
37- Prof. Fikret DEĞERLİ - İstanbul Teknik Ünv. Türk Musikisi Devlet Konservatuarı
38- Doç. Dr. Ahmet HALAÇOĞLU - Süleyman Demirel Ünv. Fen - Edb. Fak.
39- Doç. Dr. Alaattin AKÖZ - Selçuk Ünv. Edebiyat Fak.
40- Doç. Dr. Ali YAKICI - Gazi Ünv. Gazi Eğitim Fak.
41- Doç. Dr. Aysen SOYSALDI - Gazi Ünv. Sanat ve Tasarım Fak.
42- Doç. Dr. Aysun ÖZKÖSE - Karabük Ünv. Safranbolu Fethi Toker ve Güzel Sanatlar ve Tasarım Fak.
43- Doç. Dr. Beyhan ASMA - Erciyes Ünv. Fen - Edb. Fak
44- Doç. Dr. Cansevil TEBİŞ - Balıkesir Ünv.

45- Doç. Dr. Erol PARLAK - İstanbul Teknik Ünv. Türk Musikisi Devlet Konservatuarı
46- Doç. Dr. F. Gülay MİRZAOĞLU - Hacettepe Edebiyat Fak.
47- Doç. Dr. Faruk SÖYLEMEZ - Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi
48- Doç. Dr. H. Feriha AKPINARLI - Gazi Ünv. Sanat ve Tasarım Fak.
49- Doç. Dr. Halil AGAVERDİ - Azerbaycan Milli İlimler Akademisi
50- Doç. Dr. Hasan KÖKSAL - Girne Amerikan Ünv.
51- Doç. Dr. Hülya SAVRAN - Balıkesir Ünv. Fen - Edebiyat Fak.
52- Doç. Dr. Işıl ALTUN - Kocaeli Ünv. Fen - Edb. Fak.
53- Doç. Dr. İsmet DOĞAN - Gazi Ünv. Gazi Eğitim Fak.
54- Doç. Dr. Kemal UÇUNCU - Karadeniz Teknik Ünv. Fen Edb. Fak.
55- Doç. Dr. M. Naci ÖNAL - Muğla Ünv. Fen - Edb. Fak.
56- Doç. Dr. Mehmet ÇANLI - Hitit Ünv. Fen - Edb. Fak.
57- Doç. Dr. Mehmet NARLI - Balıkesir Ünv. Fen - Edebiyat Fak.
58- Doç. Dr. M. Öcal ÖZBİLGİN - Ege Ünv. Devlet Türk Musikisi Konservatuarı
59- Doç. Dr. Mehseti ISMAYIL - Azerbaycan Milli İlimler Akademisi
60- Doç. Dr. Muammer GÜL - Harran Ünv. Fen - Edb. Fak.
61- Doç. Dr. Mustafa ARSLAN - Pamukkale Ünv. Fen - Edb. Fak.
62- Doç. Dr. Mustafa ÖZSARI - Balıkesir Ünv. Fen - Edebiyat Fak.
63- Doç. Dr. Nihal ÖTKEN - İstanbul Teknik Ünv. Türk Musikisi Devlet Konservatuarı
64- Doç. Dr. Salim ÇONOĞLU - Balıkesir Ünv. Fen - Edebiyat Fak.
65- Doç. Dr. Selim ÖZARSLAN - Fırat Ünv. İlahiyat Fak.
66- Doç. Dr. Şenol ÇELİK - Balıkesir Ünv. Fen - Edebiyat Fak.
67- Doç. Dr. Taha Niyazi KARACA - Bozok Ünv. Fen - Edb. Fak.
68- Doç. Dr. Tamilla ABBASHANLI-ALİYEVA - Eskişehir Osmangazi Ünv. Karşılaştırmalı Edb. Blm.
69- Doç. Dr. Turkan KADİRZADE - Azerbaycan Nahçivan Bilimler Akademisi
70- Doç. Dr. Ülvi KESER - Atılım Ünv. Uluslararası İlişkiler Blm.
71- Doç. Dr. Vehbi BAŞER - Balıkesir Ünv. Fen - Edebiyat Fak.
72- Doç. Dr. Yılmaz ARI - Balıkesir Ünv. Fen - Edebiyat Fak.
73- Doç. Dr. Zekeriya KARADAVUT - Selçuk Ünv. Ahmet Keleşoğlu Eğitim Fak.
74- Yrd. Doç. Dr. Abdülkerim GÜLHAN - Balıkesir Ünv. Fen - Edebiyat Fak.
75- Yrd. Doç. Dr. Ahmet Ali ARSLAN - Selçuk Ünv. Ahmet Keleşoğlu Eğitim Fak.
76- Yrd. Doç. Dr. Ayşe BÜYÜKYILDIRIM - Balıkesir Ünv. Necatibey Eğitim Fak.
77- Yrd. Doç. Dr. Aziz ELEKBERLİ - Azerbaycan Milli İlimler Akademisi
78- Yrd. Doç. Dr. Bayram ÇETİN - Mustafa Kemal Ünv. Fen - Edb. Fak.
79- Yrd. Doç. Dr. Birol AZAR - Fırat Ünv. Fen - Edb. Fak.
80- Yrd. Doç. Dr. Cemalettin ŞAHİN - Marmara Ünv. Fen - Edebiyat Fak.
81- Yrd. Doç. Dr. Cengiz GÖKŞEN - Kafkas Ünv. Eğitim Fak.
82- Yrd. Doç. Dr. Çulpan ZARİPOVA ÇETİN - Muğla Ünv. Fen - Edb. Fak.
83- Yrd. Doç. Dr. Deniz Beste ÇEVİK - Balıkesir Ünv. Müzik Eğitimi Ana Bilim Dalı
84- Yrd. Doç. Dr. Ebru ŞENOCAK - Fırat Ünv. Fen - Edb. Fak.
85- Yrd. Doç. Dr. Elçin ABBASOV - Azerbaycan Milli İlimler Akademisi
86- Yrd. Doç. Dr. Emine ERDOĞAN ÖZÜNLÜ - Kırgızistan Türkiye Manas Ünv. Edebiyat Fak.
87- Yrd. Doç. Dr. Fuat TANHAN - Yüzüncü Yıl Ünv. Eğitim Fak.
88- Yrd. Doç. Dr. Göktan AY - İstanbul Teknik Ünv. Türk Musikisi Devlet Konservatuarı
89- Yrd. Doç. Dr. Gözde ÇOLAKOĞLU - İstanbul Teknik Ünv. Türk Musikisi Devlet Konservatuarı
90- Yrd. Doç. Dr. Habibe (KAHVECİOĞLU) SARI - Pamukkale Ünv. Fen - Edb. Fak.
91- Yrd. Doç. Dr. Hamdi GÜLEÇ - Çanakkale Onsekiz Mart Ünv. Fen - Edb. Fak.
92- Yrd. Doç. Dr. Hülya Serpil ORTAÇ - Gazi Ünv.
93- Yrd. Doç. Dr. İbrahim AYDIN - Balıkesir Ünv. Necatibey Eğitim Fak.
94- Yrd. Doç. Dr. İlhan ERSOY - Ege Ünv. Devlet Türk Musikisi Konservatuarı

95- Yrd. Doç. Dr. Kamile AKGÜL - Yeni Yüzyıl Ünv. İletişim Fak.
96- Yrd. Doç. Dr. Kürşat M. KORKMAZ - Gaziantep Ünv.
97- Yrd. Doç. Dr. M. Mete TAŞLIOVA - Hitit Ünv. Fen - Edb. Fak.
98- Yrd. Doç. Dr. Mehmet DEMİR - Lefke Avrupa Ünv. Türk Dili ve Edb. Blm.
99- Yrd. Doç. Dr. Mehmet KAYA - Niğde Ünv. Fen - Edb. Fak.
100- Yrd. Doç. Dr. Mehmet YARDIMCI - Dokuz Eylül Ünv. Buca Eğitim Fak.
101- Yrd. Doç. Dr. Murat ÇELİKDEMİR - Gaziantep Ünv. Fen - Edb. Fak.
102- Yrd. Doç. Dr. Murat KARABULUT - Gazi Ünv. Gazi Eğitim Fak.
103- Yrd. Doç. Dr. Mustafa GÜNEŞ - Dumlupınar Ünv. Fen - Edb. Fak.
104- Yrd. Doç. Dr. Nahide ŞİMŞİR - Balıkesir Ünv. Fen - Edebiyat Fak.
105- Yrd. Doç. Dr. Nazım KURUCA - Giresun Ünv. Eğitim Fak.
106- Yrd. Doç. Dr. Nazım MURADOV - Lefke Avrupa Ünv. Türk Dili ve Edb. Blm.
107- Yrd. Doç. Dr. Osman KARATAY - Ege Ünv. Türk Dünyası Araştırmaları Enstitüsü
108- Yrd. Doç. Dr. Özlem DOĞUŞ VARLI - Karadeniz Teknik Ünv. Devlet Konservatuarı
109- Yrd. Doç. Dr. Pervin ERGUN - Gazi Ünv. Fen-Edebiyat Fak.
110- Yrd. Doç. Dr. Refiye OKUŞLUK ŞENESEN - Çukurova Ünv. Fen - Edb. Fak.
111- Yrd. Doç. Dr. Sabahattin ŞİMŞİR - Balıkesir Ünv. Fen - Edebiyat Fak.
112- Yrd. Doç. Dr. Serxan XAVERİ - Azerbaycan Milli İlimler Akademisi
113- Yrd. Doç. Dr. Sinan GÖNEN - Selçuk Ünv. Fen-Edebiyat Fak.
114- Yrd. Doç. Dr. Sinem ÖZDEMİR - İstanbul Teknik Ünv. Türk Musikisi Devlet Konservatuarı
115- Yrd. Doç. Dr. Süheyla SARITAŞ - Balıkesir Ünv. Necatibey Eğitim Fak.
116- Yrd. Doç. Dr. Şevkiye KAZAN - Mehmet Akif Ersoy Ünv. Eğitim Fak.
117- Yrd. Doç. Dr. Tülin ÇORUHLU - Sakarya Ünv. Fen-Edebiyat Fak.
118- Yrd. Doç. Dr. Yunus ÖZGER - Bozok Ünv. Fen - Edb. Fak.
119- Yrd. Doç. Dr. Yusuf ÖZÇOBAN - Balıkesir Ünv. Fen - Edebiyat Fak.
120- Yrd. Doç. Dr. Zeki ÇEVİK - Balıkesir Ünv. Fen - Edebiyat Fak.
121- Dr. Abdullah ACEHAN - Dumlupınar Ünv. Fen - Edb. Fak.
122- Dr. Aide PAŞAYEVA - Azerbaycan Milli İlimler Akademisi
123- Dr. Almaz ULVİ BİNNATOVA - Bakü Devlet Ünv.
124- Dr. Asuman GÜNEŞ - Gazi Ünv.
125- Dr. Bahdegül KULASHAEVA - Fatih Ünv. Fen-Edebiyat Fak.
126- Dr. Doğan KAYA - Cumhuriyet Ünv. Fen-Edebiyat Fak.
127- Dr. Fatih COŞKUN - Ege Ünv. Türk Müziği Devlet Konservatuarı
128- Dr. Halil İbrahim ŞAHİN - Balıkesir Ünv. Fen - Edebiyat Fak.
129- Dr. Hatice ASADOVA - Azerbaycan Milli Tarih Müzesi
130- Dr. İsmail ARSLAN - Balıkesir Ünv. Necatibey Eğitim Fak.
131- Dr. Mehmet KARAARSLAN - Nevşehir Ünv.
132- Dr. Ömer Faruk YALDIZKAYA
133- Dr. Sedakat NEMETOVA - Nahcıvan Ünv.
134- Dr. Sibel KILIÇ - Marmara Ünv.
135- Dr. Şükufe AĞAKİŞİYEVA - Bakü Slavyan Ünv.
136- Dr. Yurdal CİHANGİR - Girne Amerikan Ünv. Türk Dili Edebiyatı Blm.
137- Dr. Yücel YİĞİT - Balıkesir Ünv. Fen - Edebiyat Fak.
138- Dr. Zehra KADERLİ - Hacettepe Ünv. Edebiyat Fak.
139- Öğr. Gör. Ahmet Turan DEMİRBAĞ - İstanbul Teknik Ünv. Türk Musikisi Devlet Konservatuarı
140- Öğr. Gör. Ayşegül KOYUNCU - Pamukkale Ünv. Denizli M. Y. O.
141- Öğr. Gör. Fahri DAĞI - Selçuk Ünv. Seydişehir M. Y. O.
142- Öğr. Gör. Kazım BİBER - Balıkesir Ünv. Necatibey Eğitim Fak.
143- Öğr. Gör. Mahmut KARAGENÇ - Ege Ünv. Devlet Türk Musikisi Konservatuarı
144- Öğr. Gör. Mustafa GENÇ - Sakarya Ünv. Güzel Sanatlar Fak.

145- Öğr. Gör. Okan Murat ÖZTÜRK - Başkent Ünv.
146- Öğr. Gör. Savaş EKİCİ - Gaziantep Üniversitesi Türk Müziği Devlet Konservatuarı
147- Öğr. Gör. Sabahattin TÜRKOĞLU - İstanbul Ticaret Ünv.
148- Öğr. Gör. Sertan DEMİR - Sakarya Üniversitesi Devlet Konservatuvarı
149- Öğr. Gör. Ufuk DEMİRBAŞ - Ege Ünv. Devlet Türk Musikisi Konservatuarı
150- Arş. Gör. Alper UZUN - Balıkesir Ünv. Fen - Edebiyat Fak.
151- Arş. Gör. Aslı BÜYÜKOKUTAN - Balıkesir Ünv. Fen - Edebiyat Fak.
152- Arş. Gör. Aysun DURSUN - Muğla Ünv. Fen - Edb. Fak.
153- Arş. Gör. Berna OLGUNSOY - Balıkesir Ünv. Fen - Edebiyat Fak.
154- Arş. Gör. Dr. Zeynep BALKANAL - Gazi Ünv. Sanat ve Tasarım Fak.
155- Arş. Gör. Evindar YEŞİLBAŞ - Mardin Artuklu Ünv. Fen-Edebiyat Fak.
156- Arş. Gör. İskender YILDIRIM - Ankara Ünv. Dil ve Tarih - Coğrafya Fak.
157- Arş. Gör. Kübra YILDIRIM - İstanbul Kültür Ünv. Fen - Edb. Fak.
158- Arş. Gör. Kürşad Çağrı BOZKIRLI - Kafkas Üniversitesi Eğitim Fakültesi
159- Arş. Gör. Mehmet ÇERİBAŞ - Dumlupınar Ünv. Fen - Edb. Fak.
160- Arş. Gör. Nagihan GÜR - İstanbul Kültür Ünv. Fen - Edb. Fak.
161- Arş. Gör. Onur ER - Kafkas Üniversitesi Eğitim Fakültesi
162- Arş. Gör. Satı KUMARTAŞLIOĞLU - Balıkesir Ünv. Fen - Edebiyat Fak.
163- Arş. Gör. Tuğçe IŞIKHAN ERDAL - Bozok Ünv.
164- Arş. Gör. Zeynep ŞİMŞEK UMAÇ - Balıkesir Ünv. Fen - Edebiyat Fak.
165- Atiye NAZLI - Selçuk Ünv. Türk Dili ve Edebiyatı Blm.
166- Aynura MAHMUDOVA - Azerbaycan Bilimler Akademisi
167- Barbaros ANDİÇ - Azerbaycan Devlet Medeniyet ve İnce Sanat Ünv.
168- Büşra KOCAADAM - Gazi Ünv.
169- Demet GÜLÇİÇEK - Dokuz Eylül Ünv. Eğitim Bilimleri Enstitüsü
170- Ekber YEŞİLYURT - Gazeteci - Ressam
171- Ferruh ÖZDİNÇER - Ege Ünv. Devlet Türk Musikisi Konservatuarı
172- Gatibe VAGİFKIZI - Azerbaycan Milli İlimler Akademisi
173- Gülda ÇETİNDAĞ SÜME - Fırat Ünv. İnsani ve Sosyal Bilimler Fakültesi
174- Gülnihal İNAL - Fırat Ünv. Sosyal ve İnsani Bilimler Fak.
175- Gülşah YÜKSEL - Bozok Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi
176- Hatıra HASANZADE - Azerbaycan Milli İlimler Akademisi
177- M. Evren HACIOĞLU - İstanbul Teknik Ünv. Türk Musikisi Devlet Konservatuarı
179- M. Zeki BAYKAL - Motif Vakfı Yönetim Kurulu Başkanı
179- Mahmut EVKURAN - Kültür ve Turizm Bakanlığı Araştırma ve Eğitim Genel Müdürü
180- Mehmet AKMAN - Çankırı Anadolu Güzel Sanatlar Lisesi
181- Mehmet Fatih SANSAR - Balıkesir Ünv.
182- Meltem CİNGÖZ SANTUR - Kültür ve Truizm Bakanlığı Araştırma ve Eğitim Genel Müdürlüğü
183- Meryem MEMİŞ - Sakarya Ünv.
184- Metanet ALİYEVA - Azerbaycan Devlet İktisat Üniversitesi
185- Naile ASKER - Azerbaycan
186- Nazife ÖZDEMİR - Gazi Ünv.
187- Nergiz HÜSEYN - Azerbaycan Milli Bilimler Akademisi
188- Nurettin ALBAYRAK - İslam Araştırmaları Merkezi
189- Oğuz KAPLAN - Balıkesir Ünv. Necatibey Eğitim Fak.
190- Rabia GÖKÇEN KAYABAŞI - Kocaeli Ünv. Fen - Edb. Fak.
191- Ruhi İNAN - Balıkesir Ünv.
192- Salida ŞERİFOVA - Azerbaycan Ulusal Bilimler Akademisi
193- Seçil KOCA GÖKÇEN - Hacettepe Ünv. Arkeoloji Blm.
194- Sema İŞLER - Maltepe Ünv.

195- Tuba SÜTLÜOĞLU - Sakarya Ünv. Fen-Edebiyat Fak.
196- Ülkü ÖNAL - Halk Bilimi Araştırmacısı
197- Vafa HASANOVA - Maksim Qorki adina Edebiyyat Universitesi
198- Yılmaz ARSLAN - Balıkesir Valisi
199- Yonca ALTINDAL - Balıkesir Ünv. Fen - Edebiyat Fak.
200- Zülfikar BAYRAKTAR - Ege Ünv. Türk Dünyası Araştırmaları Enstitüsü

Sempozyum Bilim Kurulu:
1- Prof. Dr. Mehmet AÇA - Balıkesir Üniversitesi
2- Prof. Dr. Yavuz AKPINAR - Ege Üniversitesi
3- Prof. Dr. Gürbüz AKTAŞ - Ege Üniversitesi
4- Prof. Dr. A. Berat ALPTEKİN - Selçuk Üniversitesi
5- Prof. Dr. Erman ARTUN - Çukurova Üniversitesi
6- Prof. Dr. Toktamış ATEŞ - İstanbul Üniversitesi
7- Prof. Dr. Ömür CEYLAN - İstanbul Kültür Üniversitesi
8- Prof. Dr. İsmet ÇETİN - Gazi Üniversitesi
9- Prof. Dr. Özkul ÇOBANOĞLU - Hacettepe Üniversitesi
10- Prof. Fikret DEĞERLİ - İstanbul Teknik Üniversitesi
11- Prof. Dr. Ali DUYMAZ - Balıkesir Üniversitesi
12- Prof. Dr. Metin EKİCİ - Ege Üniversitesi
13- Prof. Dr. Can ETİLİ ÖKTEN - İstanbul Teknik Üniversitesi
14- Prof. Dr. Suat GEZGİN - İstanbul Üniversitesi
15- Prof. Dr. Abdullah KÖSE - Balıkesir Üniversitesi
16- Prof. Dr. M. Zeki KUŞOĞLU - Marmara Üniversitesi
17- Prof. Dr. Mustafa ÖNER - Ege Üniversitesi
18- Prof. Dr. Suphi SAATÇI - Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi
19- Prof. Dr. Saim SAKAOĞLU - Selçuk Üniversitesi
20- Prof. Dr. Kenan Ziya TAŞ - Balıkesir Üniversitesi
21- Prof. Dr. Fikret TÜRKMEN - Ege Üniversitesi
22- Prof. Dr. Sabri YENER - Ordu Üniversitesi
23- Prof. Dr. Dursun YILDIRIM - Hacettepe Üniversitesi
24- Doç. Dr. Işıl ALTUN - Kocaeli Üniversitesi
25- Doç. Dr. Yılmaz ARI - Balıkesir Üniversitesi
26- Doç. Dr. Vehbi BAŞER - Balıkesir Üniversitesi
27- Doç. Dr. Şenol ÇELİK - Balıkesir Üniversitesi
28- Doç. Dr. Zekeriya KARADAVUT - Selçuk Üniversitesi
29- Doç. Dr. F. Gülay MİRZAOĞLU - Hacettepe Üniversitesi
30- Doç. Dr. Cansevil TEBİŞ - Balıkesir Üniversitesi
31- Doç. Dr. Ali YAKICI - Gazi Üniversitesi
32- Yener ALTUNTAŞ - Kültür ve Turizm Bakanlığı
NOT: Diziler Soy Adı Alfabetik Sıraya Göre Yapılmıştır.

Sempozyum Düzenleme Kurulu:
1- Prof. Dr. Mehmet AÇA - Balıkesir Üniversitesi
2- Prof. Dr. Gürbüz AKTAŞ - Ege Üniversitesi
3- Prof. Dr. Erman ARTUN - Çukurova Üniversitesi
4- Prof. Dr. Toktamış ATEŞ - İstanbul Üniversitesi
5- Prof. Fikret DEĞERLİ - İstanbul Teknik Üniversitesi
6- Prof. Dr. Ali DUYMAZ - Balıkesir Üniversitesi
7- Prof. Dr. Metin EKİCİ - Ege Üniversitesi

8- Prof. Dr. Can ETİLİ ÖKTEN - İstanbul Teknik Üniversitesi
9- Prof. Dr. Suat GEZGİN - İstanbul Üniversitesi
10- Prof. Dr. Abdullah KÖSE - Balıkesir Üniversitesi
11- Prof. Dr. M. Zeki KUŞOĞLU - Marmara Üniversitesi
12- Prof. Dr. Kenan Ziya TAŞ - Balıkesir Üniversitesi
13- Doç. Dr. Işıl ALTUN - Kocaeli Üniversitesi
14- Doç. Dr. Yılmaz ARI - Balıkesir Üniversitesi
15- Doç. Dr. Vehbi BAŞER - Balıkesir Üniversitesi
16- Doç. Dr. Şenol ÇELİK - Balıkesir Üniversitesi
17- Dr. Emel ŞENOCAK - İstanbul Teknik Üniversitesi
18- Öğr. Gör. Ahmet Turan DEMİRBAĞ - İstanbul Teknik Üniversitesi
19- Öğr. Gör. Sabahattin TÜRKOĞLU - İstanbul Ticaret Üniversitesi
20- Nurettin ALBAYRAK - İSAM
21- Yener ALTUNTAŞ - Kültür ve Turizm Bakanlığı
22- M. Zeki BAYKAL - Motif Halk Oyunları Eğitim ve Öğretim Vakfı
23- Ekber YEŞİLYURT - Gazeteci - Ressam
NOT: Diziler Soy Adı Alfabetik Sıraya Göre Yapılmıştır.

Sempozyum Yürütme Kurulu:
1- Prof. Dr. Mehmet AÇA - Balıkesir Üniversitesi
2- Prof. Dr. Ali DUYMAZ - Balıkesir Üniversitesi
3- Prof. Dr. Abdullah KÖSE - Balıkesir Üniversitesi
4- Prof. Dr. Kenan Ziya TAŞ - Balıkesir Üniversitesi
5- Doç. Dr. Yılmaz ARI - Balıkesir Üniversitesi
6- Doç. Dr. Vehbi BAŞER - Balıkesir Üniversitesi
7- Doç. Dr. Şenol ÇELİK - Balıkesir Üniversitesi
8- Doç. Dr. Mehmet NARLI - Balıkesir Üniversitesi
9- Doç. Dr. Mustafa ÖZSARI - Balıkesir Üniversitesi
10- Doç. Dr. Hülya SAVRAN - Balıkesir Üniversitesi
11- Yrd. Doç. Dr. Kahraman BOSTANCI - Balıkesir Üniversitesi
12- Yrd. Doç. Dr. Salim ÇONOĞLU - Balıkesir Üniversitesi
13- Yrd. Doç. Dr. Abdülkerim GÜLHAN - Balıkesir Üniversitesi
14- Yrd. Doç. Dr. Yusuf ÖZÇOBAN - Balıkesir Üniversitesi
15- Yrd. Doç. Dr. Süheyla SARITAŞ - Balıkesir Üniversitesi
16- Yrd. Doç. Dr. İsmail ULUTAŞ - Balıkesir Üniversitesi
NOT: Diziler Soy Adı Alfabetik Sıraya Göre Yapılmıştır.

Sempozyum Sekretaryası:
1- Dr. Halil İbrahim ŞAHİN - Balıkesir Üniversitesi
2- Arş. Gör. Haluk AYDIN - Balıkesir Üniversitesi
3- Arş. Gör. Berna OLGUNSOY - Balıkesir Üniversitesi
4- Sacide GÜNGÖR - Motif Halk Oyunları Eğitim ve Öğretim Vakfı
NOT: Diziler Soy Adı Alfabetik Sıraya Göre Yapılmıştır.

AÇILIŞ KONUŞMALARI

Motif Vakfı Yönetim Kurulu Başkanı Sanayici-İşadamı Sayın Mehmet Zeki BAYKAL'ın Sempozyum Açılış Konuşması

Sayın Valim, Sayın Belediye Başkanım, Sayın Rektörüm, Sayın Kültür ve Turizm Bakanlığı Genel Müdürüm, Kurum ve Kuruluşların değerli temsilcileri, Çok değerli Öğretim Üyeleri, Değerli Basın Mensupları ve Katılımcılar ve Sevgili misafirler. Kültür ve Turizm Bakanlığı, Balıkesir Üniversitesi Rektörlüğü ve Motif Vakfı işbirliğinde düzenlenen "Halk Kültüründe Göç Uluslararası Sempozyumu"na hoş geldiniz. Öncelikle, bizleri onurlandıran katılımınızdan dolayı sizleri en içten duygularımla selamlamak isterim. Motif Vakfı kuruluş amacı; örf, adet, gelenek ve görenekler kapsamında kültürel değerlerimize sahip çıkmak, Türk Halk Kültürünü bilimsel ve sanatsal açıdan araştırmak, incelemek, sergilemek ve dünya ülkelerine tanıtabilmek odaklı kurgulanmıştır. Etkinlik alanlarımız; "Motiflerle Anadolu Kültür Şöleni", "Halk Bilim Ödül Töreni", Türk Halk Oyunları Çalışmaları gibi uygulamaya dönük alanların yanı sıra; "Halk Bilim Sempozyumu", Motif Dergisi, Motif Sempozyum Kitapları ve Motif Akademi Dergisiyle teorik boyuta da uzanan bir profile sahiptir. Halk kültürü alanında, uygulamaya dönük yatırımların yanında teorik anlamda da yatırımlar yapılması gerektiğinin bilinci ve anlayışla, her geçen gün, daha büyük kitlelere ulaşabilmeyi hedefledik. Bu kararlılıkla, ulusal ve uluslararası alanlarda gerçekleştirilen birçok festival ve yarışmada, Türk Halk Oyunlarımızı amatör bir ruhla, ancak profesyonel bir yorumla sergilerken, ülkemize 2 kez

Dünya Birinciliği'ni kazandırma ayrıcalığını yakaladık. Bu süreçte, 22 yıllık deneyimimizle Türk Halk Oyunlarımızı 10.000'in üzerinde gencimize öğretmiş olmanın kıvancıyla hedeflerimizi büyütmeyi görev bildik. Bilindiği gibi, tarihin inkâr edilemez gerçeği göç olgusu, toplumsal yaşam ve kültürel ilişkiler boyutunda önemli bir etkinliğe sahiptir ve değişimi zorunlu kılar. Ancak öte yanda, kültürel süreklilik bağlamında söz konusu değerlerin korunması ve yaşatılmasının gerekliliği söz konusudur. İşte bu kapsamda, "Halk Kültüründe Göç Uluslararası Sempozyumu" halk kültürüne sağlayacağı ayrıcalıklı katkıyla öne çıkacaktır. Değerli konuklar; halk kültüründe göç konusu ele alınarak bir ilke imza atılmış olan sempozyumumuzda yurt dışından 33 ve yurt içinden 164 katılımcı olmak üzere toplam 197 bilim adamı yer alacaktır. Ayrıca, 3 gün boyunca sürecek olan sempozyumda sunulacak olan bildiriler ile yapılacak olan tartışmalar, sempozyumun hedeflediği amaca ulaşmasını sağlayacaktır. Sözlerimi bitirmeden önce, Motif Vakfı'na verdikleri desteklerden dolayı Balıkesir Üniversitesi Rektörü Sayın Prof. Dr. Şerif SAYLAN'a, Balıkesir Belediye Başkanı Sayın İsmail OK'a, Kültür ve Turizm Bakanlığı adına Araştırma ve Eğitim Genel Müdürü Sayın Mahmut EVKURAN'a, Balıkesir Üniversitesi Rektör Yardımcısı Sayın Prof. Dr. Ali DUYMAZ'a, Sayın Prof. Dr. Mehmet AÇA'ya, üniversitenin çok değerli öğretim üyelerine, Bilim Kurulu, Danışma Kurulu ve Motif Vakfı Yönetim Kurulu üyelerimize ve sempozyumun gerçekleşmesinde emeği geçen herkese sonsuz teşekkürlerimi bir kez daha sunmak isterim. Değerli konuklar, Motif Vakfı'nın Türk Halk Kültürüne hizmeti, sizlerden aldığı güç ve destekle sürecektir. Bilimi, gündelik yaşamımızla bütünleştirme imkânı sunan daha nice etkinliklerde birlikte olabilmek umuduyla sizleri saygı ve sevgiyle selamlıyorum.

Balıkesir Üniversitesi Rektörü Sayın Prof. Dr. Şerif SAYLAN'ın Sempozyum Açılış Konuşması

Sayın Belediye Başkanım, Sayın Müdürüm, yurt içi ve yurt dışından gelerek üniversitemizi onurlandıran değerli bilim insanları, sevgili öğrenciler, basınımızın değerli temsilcileri.

Üniversitemizin Kültür ve Turizm Bakanlığı, Balıkesir Belediyesi ve Motif Vakfı işbirliği ile düzenlemiş olduğu "Halk Kültüründe Göç Uluslararası Sempozyumu"na hoş geldiniz der sizlere saygı ve sevgilerimi sunarım.

Üniversitemiz, eğitim - öğretim ve bilimsel araştırma faaliyetlerini çağın şartlarına ve Türk toplumunun gereklerine uygun bir şekilde sürdürmekte, diğer yandan da sosyal ve kültürel faaliyetlerin yanı sıra ulusal ve uluslararası çapta bilimsel etkinliklere ev sahipliği yapmaktadır. Şu an açılışını yapmakta olduğumuz "Halk Kültüründe Göç Uluslararası Sempozyumu" da üniversitemizin ev sahipliği yapmaktan onur duyduğu uluslararası faaliyetlerden biridir.

Değerli konuklarımız, bireyler ve toplumlar tarih boyunca çeşitli sebeplerle göç etmişlerdir. Dünya üzerindeki göç hareketliliği özellikle de savaşlar ve ekonomik sebeplerle geçmiş yüzyıllardaki kadar yoğun olmamakla birlikte halen sürmektedir. Göç hangi sebeple gerçekleşirse gerçekleşsin, göç eden birey ve toplumlar üzerinde derin etkiler bırakmıştır. Bu derin etkiler, çoğunlukla travmatik bir yapı arz etmekle birlikte, göçün kültürler arası alışverişte medeniyetlerin buluşması ve gelişmesinde önemli bir etkisinin olduğu bilinen bir gerçektir. Aynı etki, dillerin ve etnik yapıların oluşması ve gelişmesinde de kendisini göstermiştir. Göçler, köklerin bağlı bulunduğu topraklardan kopmasına sebep olduğu gibi, günümüz dünyasında yoksulluk ve savaşlar göçü etkileyen

sebeplerin başında gelmektedir. Gelişmiş bölge ve ülkeler, geçmişte olduğu gibi, bugün de insanları kendisine çekmektedir. Bu çekim gücü, geri kalmış bölge ve ülkelerin insanlarını göçe zorlamakta, bu durumda hem göç edenler hem de çekim gücüne sahip olan bölge ve ülkeler açısından çok çeşitli sorunlara sebep olmaktadır. Çağdaş dünyanın bu güncel sorunu UNESCO başta olmak üzere çok sayıdaki resmi ve sivil kuruluşun göç olgusu üzerine ciddi anlamda eğilmelerine yol açmıştır. Türkiye'deki üniversitelerle sivil toplum kuruluşlarının da bu konuya kayıtsız kalması mümkün değildir. Bugün burada bulunan bilim insanlarımızla bu güncel sorundan yola çıkarak göç olgusunu dünden bugüne, daha çok sosyal ve boyutlarıyla ele almakla birlikte siyasi ve ekonomik boyutlarını da gündeme getireceklerdir. Balıkesir Üniversitesi olarak böylesine önemli ve güncel bir konuyu ele alan uluslararası bir sempozyuma ev sahipliği yapmaktan onur duyduğumu bir kez daha ifade etmek isterim.

Üç gün sürecek bu uluslar arası toplantıda sunulacak bildirilerle gerçekleştirilecek olan tartışmaların bölgemiz ve ülkemiz için çok yararlı olacağına yürekten inanıyorum. Bu duygu ve düşüncelerle bu sempozyumu düzenlemesi için işbirliği ve desteklerini esirgemeyen Kültür ve Turizm Bakanlığı'na, Balıkesir Belediye Başkanlığı'na, Motif Vakfı'na ve tüm emeği geçenlere üniversitemiz adına şükranlarımı sunuyor, yurt içi ve yurt dışından gelerek şehrimizi ve üniversitemizi onurlandıran siz değerli bilim insanlarına en derin sevgi ve saygılarımı sunuyorum.

Balıkesir Belediye Başkanı Sayın İsmail OK'un Sempozyum Açılış Konuşması

Sayın Rektörüm, sayın protokol, üniversitemizin çok değerli akademisyenleri, öğretim üyeleri, uzaktan yakından özellikle kardeş ve Türk cumhuriyetlerinden gelen değerli akademisyenler kıymetli misafirler, sevgili öğrenciler, basınımızın değerli mensupları öncelikle hepinizi saygıyla selamlıyorum. Biraz önce sunucumuzun açış konuşmasında bizi gerçekten onurlandıran mutlu eden kardeş ve dost Azerbaycan'ın kuruluş yıl dönümünü ben de can-ı gönülden kutluyorum. İnşallah bütün Türk Cumhuriyetleri ile birlikte Türklük âlemi dünyada onurlu, etkin ve barışa hizmet eden layık olduğu yeri alacaktır. Buna can-ı gönülden katılıyorum. Yine biraz önce sunumunu izledik. Motif Vakfı'na ve onun değerli başkanının şahsında yönetimine Türk kültürünün yaşatılmasında, yeni kuşaklara aktarılmasında yaptığı çalışmalardan dolayı teşekkür ediyor, kendilerini kutluyorum. Milletler ancak kültürleriyle var olurlar. Dolayısıyla bizler kültürümüzü mutlaka yaşamamız ve yaşatmamız gerekiyor. İşte bu alandaki çalışmaları dolayısıyla Motif Vakfı'nın değerli başkanı Sayın Mehmet Zeki BAYKAL'a ve onun şahsında yönetim kurulu üyelerine gerçekten gönülden teşekkür ediyorum. Yine tekrar olacak ama bazı güzellikleri tekrar etmede fayda var. Bugün yine Balıkesir Belediyesi üniversitemizin de etkin bir şekilde içerisinde bulunduğu böyle bir sempozyumda yer almanın onurunu ve mutluluğunu yaşıyor. Bugüne kadar olduğu gibi bundan sonra da üniversitemizle her alanda neler yapabiliriz, el birliği ile gönül birliği ile güzel şehrimize ve memleketimize yeni ufuklar açacak bu tür çalışmaların içerisinde yer alacağız. Özellikle bu işbirliğinin sağlanmasında, bu çalışmaların yapılmasında kolaylaştırıcı ve etkin katılımından dolayı Sayın Rektörümüze ve onun ekibine huzurlarınızda teşekkür etmeyi görev biliyorum. Malum sempozyumun konusu göç. Sayın rektörümüz biraz önce göçle ilgili çok güzel konulara değindi. Sayın akademisyenlerimiz de bu konu ile ilgili gerçekten çok önemli görüşlerini Türkiye'ye ve hatta uluslararasına damga vuracak bu sempozyum sonucunda bir takım bildiriler yayınlanacaktır. Benim aklıma göç

denildiğinde iki şey geliyor. Birisi acı ve ızdırap diğeri ise göçün sonucunda pırıl pırıl yeni dünyaların ve doğumların gerçekleşmesidir. İşte üzerinde bulunduğumuz bu cennet vatanın, kutsal vatanın her karışı şehit kanları ile sulanmış olan bu topraklar atalarımızın göçü sonucunda vatan edinilmiştir, yurt edinilmiştir. Bu göçler olmasaydı bugün bu topraklar Türk yurdu olmayacaktı. İşte göçün bendeki en büyük etkilerinden biriside budur. Ben sözlerimi daha fazla uzatmadan değerli akademisyenlere yapacakları katkılardan dolayı, çalışmalardan dolayı şimdiden başarılar diliyor, onları şehrimizde ağırlamaktan onur duyduğumu bir kez daha belirtmek istiyorum. İnşallah daha nice güzel etkinliklerde bir arada olmak dileğiyle tekrar hepinizi saygı, sevgi ve muhabbetle selamlıyorum.

PANEL

"HALK KÜLTÜRÜNDE GÖÇ"

Panelist Konuşmacılar:
Prof. Fikret DEĞERLİ
Prof. Dr. Saim SAKAOĞLU
Prof. Dr. Günay KARAAĞAÇ
Prof. Dr. Tuncer GÜLENSOY
Öğr. Gör. Ahmet Turan DEMİRBAĞ

Prof. Fikret DEĞERLİ: Saygıdeğer hanımefendiler, beyefendiler. Bu programın bir başlangıç adımı olan panelle sizlere sunumlarımızı başlatmak istiyorum. Böyle bir toplantıya katılmış olmaktan dolayı hepinize teşekkür ediyorum. Malumunuz olduğu üzere zaman oldukça sınırlı. Bu zaman içerisinde gerek katılımcılarımızın gerekse dinleyenlerimizin de fazla zamanını almamak üzere daha dikkatli davranmak lazım geldiğine inanmaktayım. Bize tanınan süre bir saatlik süredir. Tabi ki panelist konuşmacı olan birbirinden değerli hocalarımızın sunacağı bilgiler malumunuz on beş dakikalık bir zamana sığdırmaları bir hayli güç olacaktır. Ancak sempozyumun açılış programının biraz sarkması nedeniyle panel için ayrılan süreye de biraz girilmiş oldu. Bu süre oldukça taştığı için, değerli hocalarımızdan huzurlarınızda önemli bir ricam olacak. Daha özetle, daha toplu bir şekilde kısa sürede sunumlarını yaparlarsa hepsine minnettar olacağımı huzurlarınızda belirtmek isterim. Ve müsaade ederseniz ilk konuşmasını yapmak üzere çok değerli hocam sayın Prof. Dr. Saim SAKAOĞLU' nu takdim ediyorum.

Prof. Dr. Saim SAKAOĞLU: Sayın rektörüm, üniversitelerin değerli öğretim üyeleri, benim gibi dışarıdan gelenler ve ev sahibi olan değerli meslektaşlarım, sevgili öğrenciler. Hepinizi saygıyla selamlıyorum. Gün gelip de eski tabirle mektuplar yerine internet sayfalarından bir göç kongresinin bir toplantısının haberini aldığım zaman dedim ki, benim ömrüm geçti. Türkiye'nin ve dünyanın birçok yerlerine göçerek ömrümü geçirdim. O halde Balıkesir'de de buna benzer şeyler söyleyeyim dedim ama bir düşündüm ki Tuncer GÜLENSOY arkadaşım bu konuda benden daha zengin. Daha çok göç eden bir arkadaşımız. Atayurduna varıncaya kadar, Tataristan'a varıncaya kadar gitti oraları dolaştı, geldi. Ben bu hayallerimin ve hafızamın bana yardımı ile ortaya koyabileceğim birkaç göç kavramı var. Biz çocukluk yıllarımızda göç denildiği zaman Mayıs sonları ile Haziran başlarında akrabalarımızın kışlık evlerinden yazlık evlerine göçlerini hatırlıyorum. Ne büyük telâşe idi onlar. Hangi eşyalar götürülecek, hangi eşyalar ikinci üçüncü defa gidişte götürülecek ki bağ evindeki hayat normal şartlara dönsün. Büyük dayımla ortanca dayımın böyle bir bağ evleri vardı. Her Mayıs sonunda bir telâşe başlardı. Biz çocuklar da, o telaşeye katılırdık. Acaba bizim için ne götürebilirler de o göç hadisesinin sonucu olan yazlık hayatında birkaç gün daha fazla kalabilir miyiz diye can atardık. Hatta benim evim mahallenin öyle bir yerindeki, bir ucu şehir bir ucu şehirdeki insanların göçtüğü bağlardan oluşurdu. O aylarda şimdiki gibi herkesin evinin önünde bir araba bir vasıta olmadığı için at arabalarıyla, fayton değil, at arabalarıyla göç yapılırdı. Bu göçüş sırasında Arnavut kaldırımı ile döşeli olan caddemizden o arabaların şiha dediğimiz tahta kısmını çeviren madeni kısmının çıkardığı şangır şungur seslerle gene bir göç var derdik. Çünkü bizim evimizin önünden ne bir motorlu araç geçerdi ne de bir normal araç. Dolayısıyla benim küçük dünyamda o çocuksu dünyamda göç demek akrabalarımızın kışlık evlerinden yazlık evlere göçmesi, şehirdeki insanların mahallenin bağlı kısımlara göçmesi demekti. Yaşımız ilerledi. Ortaokula başladık. Hatta başlamadan önce galiba ilkokul yıllarımızda benim yaşıtım olan Tuncer Bey hatırlayacaktır, "Tarihte İlk Akın" diye bir ders kitabımız vardı. Bir harita, göç haritası. Bilgilerin son derece sınırlı olduğu ama haritanın son derece canlı, oklarla gösterildiği bir haritadaki ilerleyen yıllarda lise yıllarımızda kocaman duvar haritaları olarak görülmeye başladı. İki göç arasında bağ kurmaya çalıştım. Bir mahalleden bir mahalleye göçmek nereye, bir Asya kıtasının ortasından Anadolu'nun ortasına göçmek nereye. Ve hep düşünmeye başladım. Soyadımda "saka" kelimesi var. Acaba tarihteki Sakalarla aslında bir bağımız var da biz de göçtük mü diye. Ve hep bana sorarlardı. Sizin Saka'larla İskit'lerle bir bağınız var mı falan diye. Tarih bilgimizin son derece sınırlı olduğu dönemlerde verdiğim cevap hayır bilmiyorum idi. Belki ilerde araştırırım öğrenirim diye cevap verirdim. Araştırdım ve öğrendim ki benim soyadımdaki "saka" tarihteki Sakalarla ilişkisi olmayan bir saka kavramıdır. Bir büyük savaş sırasında arkadaşlarına uzak yerlerden, pınarlardan tertemiz su getirip ikram eden dedeme, arkadaşları su taşıyıcılığından dolayı saka adını vermişler. Sakaveriler denilmiş. Kanun gereği veri kelimesi kullanılamayacağı için 1934'te Sakaoğlu'na çevirmişler. O halde ben kendimi büyük bir göçün içinden kurtarmış oluyorum. Ve arkasından araştırmaya başladım ki, hep derler yedi göbek sülalemin Konya'da doğup büyüdüğünü, mezarlarının da orada olduğunu görünce sadece onların bu dünyadan öbür dünyaya göçtüklerini, başka bir kıtadan Asya'nın ortalarından Anadolu'nun ortalarına gelmediğini öğrendim. İşte benim çocuk yıllarımda başlayan, lise yıllarımda filizlenen üniversite yıllarımdaki araştırmalarımla noktalanan göç kavramı benim hafızamda bu notlarla ortaya konuldu. Son olarak şunu söylemek isteyeceğim, 19

Mayıs 2010 tarihinde Çarşamba günü sabah Konya'dan Mersin'e geliyorum. 3 gün sonra Mersin'den Konya'ya dönüyorum. 2 gün sonra Ankara'ya, Ankara'dan Balıkesir'e geliyorum, 1 gün sonra Balıkesir'den Konya'ya dönüyorum. Acaba bu da bir göç sayılır mı diye düşünüyorum. Çünkü benim 6-7 gün içindeki dolaşmam belki de mesafe olarak Asya'dan Anadolu'ya gelme kadar değildir ama o yazlık evlere göçenlerinkinden çok daha fazladır. Anadolu'nun ortasından Akdeniz sahillerine göçerlerinkinden çok daha fazladır. Ama bir şey daha söyleyeyim. Yazlarımı geçirdiğim Erdemli'nin tepelerinde dağlarında yaşayan o Yörükler var ya, benim göçüm onlarınki kadar zevkli değildir. Ben Anadolu'nun serinliğinden Akdeniz'in sıcağına koşuyorum, onlar Akdeniz'in sıcağından yaylalara göçüyorlar. Geçen hafta o yaylalarda üşüdüğümüzü itiraf etsem henüz göçün erken olduğu anlaşılacaktır. O bakımdan göç her zaman yerinde yapılmalıdır, zamanında yapılmalıdır. Bizde bu dünyaya göçmek için geldik. Aramızda olamayan bir arkadaşımızla, Zekeriya KARADAVUT, onunla geçtiğimiz haftalarda Konya'daki mezarlıkları dolaşarak mezar taşlarındaki göç motifini yakalamaya çalışmıştık. Çok güzel mezar taşları vardı. Çok güzel duygular dile getirilmişti. Biz galiba ilerleyen yaşlarımızda o mezar taşlarına daha dikkatli bakmamız lazım. Bir bildiride diyor ki; göçün son güzel tarafı şahide diyordur, belki tam böyle değildi ama. Bizim bu dünyadan göçerken bırakacağımız en güzel eser de bir şahide taş kadar değeri olan çalışmalarımız, bilimsel eserlerimizdir. Ben şahsen böyle güzel bir sonuca ulaştığıma inanıyorum. Eserler bıraktık. Halim büyük, bilgenin dediği gibi eğer bir eser ortaya koymazsanız, yerinizde yeller eser. Biz bu işi geçmişte başardık. Mutluyum. Göç tedarikini her zaman görmek mümkün. Rahmetli annem bir gün elime bir liste verdi. Oğlum git dedi, bunları al gel dedi. Hayırdır annecim dedim. Bunlar benim göç tedarikimdir dedi. Yani bir gün aniden ölürsem apar topar gidip de aktarların içinden şunu bunu al falan olmasın, hazır evimde bulunsun dedi. Demek ki, insanlar daha sağlığında bir göç içinde tedarikle görevli oluyorlar. Biz bunların telaşesini yaşıyoruz. Sayın başkanım, teşekkür ediyorum.

Prof. Dr. Günay KARAAĞAÇ: Değerli rektörüm, değerli meslektaşlarım, sevgili öğrenciler. Sayın başkanı güç durumda bırakmamak için ben söyleyeceğim şeyleri iki başlık altında topladım. Birinci başlığım şu; bugün hiçbir halk öz vatanı üzerinde yaşamamaktadır. İkinci konu ise; bu kadar geniş bir coğrafyaya yayılmış olmasına rağmen Türkçe nasıl oldu da bütünlüğünü koruyabildi? Bir avuç Baltık ülkelerinde filobur dilleri 7-8 yazı dili 40 lehçe haline gelmişken, Türkçenin başına böyle bir felaket niye gelmedi, bunu kısaca gözden geçirmeyi dilerim. Birinci konu gerçekten bugün hiçbir halk öz vatanı üzerinde değildir. Dünya tarihi hepimizin de bildiği gibi bir hanedanlar tarihidir. Kavim bölünme ve birleşmelerinden ibarettir. Ne kadar bölünme olduysa o kadar da birleşme olmuştur. İnsanlar, kişiler, aileler, gruplar, meslekler toplumun bir kısmı veya tamamı kendinde olmayan şeylerin peşinde hep koşmuşlardır. Karınca yuvasına baktığımızda gördüğümüz karıncaların fıldır fıldır her tarafa koşuşmaları gibi insanlık ta her an bir göç halindedir ve bu göç dünya döndükçe devam edecektir. Ve bu göçler bize bunu sunmuştur. Bu göçlerle bugün bize sunulan tablo dünyada, yeryüzünde hiçbir halk kendi öz vatanı üzerinde değildir. Yeni oluşumlar, yeni yeni milletler doğmuştur. Yani sadece bir kavmin bölümlerinden ibaret olmamış tarih. Başka başka kavimlerden gelenlerin birleşip yeni kökler oluşturduğu da görülmüştür. İkinci konu da Türkiye'yi yakından ilgilendiren bir konudur. Biraz önce hocamızın da temas ettiği bir konu; iç göç diyelim. Çok ilgi çekicidir. Tarihçiler, bilhassa yabancı tarihçi arkadaşlar ki Kafesoğlu hocamız rahmetli buna şiddetle karşı çıkar. Türk tarihini bir bozkır tarihi olarak, bozkırların tarihi olarak yorumlamayı pek

severler. Ama işin aslı öyle değildir. Bunun öyle olmadığını, herhangi bir Türk şivesinin sözlüğünü bugün önümüze açtığımızda bozkır kelimeleri kadar tarım kelimelerinin de yer aldığını görürüz. Veya şöyle diyelim, yıllar önce yaptığımız bir hesaba göre Türkçe 8 bin civarında dünya dillerine söz vermiştir. Bunun 2 bin civarında olan söz beslenme ve giyim kuşam gibi alt kültür sözleridir. Bu 2 bin sözü değerlendirdiğimizde bunların yarısı bozkır kuşağına ait, yarısı tarım kuşağına aittir. Yani deri, kemik, boynuz, yapağı, yün, nasıl var ise aynı şekilde arpa, buğday, arık, elma, armut, sözleri de pek çok komşumuzda Türkçeden alınmıştır. Bu da açıkça gösteriyor ki, Türkçe konuşan halklar hem bozkırda hem de tarım kuşağında yaşıyorlardı. Ve bunlar arasında sürekli bir ilişki vardı. Dikkat edersek tarım kuşağı ülkelerinin tarihleri hep kuzeyden gelen kavimlerden söz ederler. Çünkü dünyanın ilk dominant belirleyici kültürü olma vasfını kazanan bu bozkır kültürü böyle bir sonuç yaratmıştır. İtalya'nın tarihi, Yunanistan'ın tarihi, Anadolu'nun tarihi, İran'ın ve Çin'in tarihi hep kuzeyden gelen kavimlerden söz ederler. Dolayısıyla Türkçe hiçbir zaman Türk kavimler birbirlerine kapalı birer kutu halinde kalmamışlardır. Bu konu pek çok araştırmacının dikkatini çekmiştir. 1952 yılında bu konuyu 2. Tarih Kongresinde Reşit Rahmeti Arat hocamız, daha sonraki yıllarda yine bir Rus bilgin Barovkov aynı şekilde bugünkü Taşkent'te beş mahalleden birinin oğuz olduğunu söyleyerek. Kısacası sürekli iletişim yani bu bozkır kuşağı dediğimiz 40. paralel Polonya düzlüklerinden Sinop'un kuzeyinden Büyük Okyanusa kadar uzanan 40. paralelin kuzeyini düşünelim, gözümüzün önüne getirelim. 800-1000 metre yüksekliğinde tarım yapmanız mümkün değil, bu coğrafya size avcılığı ve hayvancılığı ikram ediyor, bunu yapacaksın diyor. Ve bir de tarım kuşağında olmasına rağmen. 800-1000 metrenin üzerinde olan mesela Erzurum gibi yani bozkır karakteri taşıyan coğrafyalardan sürekli göçlerin yaşanmış olması, zannediyorum ki bütün bilginler bu görüştedir. Türkiye'nin birbirine kapalı kutu halinde kalmasına yol açmış ve çok şükür ki bugün İzmir'den binin uçağa 8-10 saat gidiyorsunuz, 8000 kilometre ve indiğinizde fazla değil 1 hafta sonra oradaki insanlarla iletişim kurabiliyorsunuz. Başka bir dil yok böyle. Bunu hocamızın dediği gibi isterseniz iç göç olarak düşünmek. Çünkü bir iç deniz haline gelmiş. Yani biz bu iki coğrafyada da var olmuşuz. Teşekkür ederim sayın başkan sabrınız için.

Prof. Dr. Tuncer GÜLENSOY: Sayın rektörüm, değerli meslektaşlarım, sevgili öğrenciler. Saat 14: 00'da 4. salonda benim konuşmam var, bilimsel. Bu panelde biraz bir öğretim üyesinin göçü nasıl olur ondan bahsetmek istiyorum. Öğretim üyesi yerleşik bir bilim adamı değil. Bir öğretim üyesinin başından geçen olayları 15 dakikanın içerisine sığdırmak istiyorum. Çünkü arkadaşım biraz bilimsel konuştu. Saim Sakaoğlu halk bilimsel konuştu. Benimki de bilimsel ve filmsel olsun istedim. (Ben bunun abisiyim, 11 yaş var aramızda) şimdi 1960 yılında üniversiteye başladım İstanbul'da. İlk göçüme geleceğim. 1963 yılında Ankara Üniversitesine ilk göçümü yaptım, Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesine. Şimdi 49 yıllık eşim olan Hatice Hanım oradaydı. Ailesi oraya göçmüştü. Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesini bitirdim. Doktora yaptım. Doktoradan sonra doçent oldum. Öyle kolay da olmuyor. Şimdiki gibi. Bazen meslektaşlarıma bakıyorum, maşallah herkes böyle pırıl pırıl, cüzdanını açtın mı içinde para da var. Benim zamanımda yoktu. Doçenttim, yarısı ev kirasına gidiyordu yarısı oğlanın (o zaman tek oğlum vardı) mamasına yemeğine falan gidiyordu. Ne yapalım dedik. Bir ceket, bir pantolon, bir de delik ayakkabı. Ben tamir ettirirdim öyle giyerdim ayakkabıyı. 2547 sayılı bir yasa çıkardı YÖK. O zaman YÖK biraz daha farklıydı. Şimdikinden farklı bir YÖK'tü. Dediler ki, profesör olmak için doğuya gideceksiniz. Ben de ne yapalım dedim. Arada bir de Fırat Üniversitesine gidip geliyorum.

Hanıma dedim ki, oranın kebapları güzel, bir de lojman veriyorlar. Eh o da güzel. Atladık gittik. 1 yıllığına Elazığ'a gittik, 7 yıl kaldım. Öyle derler, Elazığ'a giden 7 yıldan önce dönmez. Bu benim büyük göçüm. 7 yıllık bir göç. Ama çevreyi gezdim dolaştım. Doğu insanını tanıdım. Elazığ ile ilgili epey araştırmalar yaptım. Makalelerim, kitaplarım meydanda. Sonra işler değişti. Ne yapalım? Kayseri'den de çağırıyorlar. Atladık, iki kamyonla bu sefer Kayseri'ye gittik. İki kamyon diyorum çünkü kamyonun bir tanesi kitap dolu. Çok çektim o kitaplardan sonra. 17.000-18.000 kitabım vardı. Büyük bölümünü emekli olduğum Erciyes üniversitesine bıraktım. Halen daha bağışlıyorum. Edirne'ye bıraktım, Elazığ'a bıraktım. Her neyse. Kayseri'de ikinci büyük göçümüzü yaşadık. 18 yıl Kayseri'de Erciyes Üniversitesi'nde kaldım. Arada, oradan ara göçler oldu. Kırgızistan'a gittim, iki yıl kaldım. Kırgızistan'da Manas Üniversitesi'nde Türk Dili ve Edebiyatı Bölümünü kurdum. Doğuyu tanıdım. Bu arada Moğolistan'a gittim 10 kere. Moğolistan Bilimler Akademisine üye yaptılar beni. Benim dedelerim Kırım Türklerindendir, Tatar değil. Ben Tatar sözcüğüne karşıyım biraz. Kıbrıs'a da gittik. Eşimle gidiyorum, ardımda onu da sürüklüyorum. Orada Girne Amerikan Üniversitesi'ne gittim. Bir ara Teksas'a gittim geldim. Yalnız gittim. Öyle gülmeyin, gülünecek bir şey yok. Teksas gayet modern bir yer. Ben Teksas'tayken hiç cinayet filan duymadım. Kovboylar birbirlerini öldürmüyorlar ama burada Türkiye'de herkes bir şeyler götürüyor. Bir bilim adamı olarak bu yaptığım göçleri üst üste koyarsam epey bir yekûn tutuyor. Çoğunluğu devletin yasa ile göndermesi, bir kısmı da bizim, iki ucu bir araya getirememememiz. İstanbul gibi Ankara gibi bir yerde bilim adamı olmak zordur. Maaşınızın yarısını ev götürüyor. Elektrik, telefon, gaz filan derken bir bakıyorsunuz bir şey kalmamış. Mecburen hem bilimsel, hem de hayatımızı sürdürmemiz için de mutlaka bir şeyler yapmamız gerekiyor. Ben de bu arada bir şeyler yaptım. 2000'e yakın makale yazdım. Onu söyleyeyim, belki beni tanımayanlar vardır. 55 tane kitabım var. Bunlar göçerlik arasında olanlar. Bir de konar olsaydım herhalde epey bir üretecekmişim. Saim Sakaoğlu benim sınıf arkadaşım. İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi birinci sınıftan beri 50 yıl. Bugün 50. yılı doldurduk biz. 50 yıl bilim arkadaşlığı kolay değil. Hem sınıftan arkadaşız. İnanır mısınız 50 yılda birbirimizi incitecek bir hişt bile demedik birbirimize. Benim öğrencilerim var aranızda. Saim Sakaoğlu'nun öğrencileri var. Çok mutluyum. Ben 25 kişiye doktora yaptırdım. Bunların en azından 17-18'i profesör oldu şimdi. Tembel olanlar 2 - 3 tanesi yardımcı doçentlikte kaldılar. Ama çok mutluyum. Üniversitelerde kendi öğrencilerimi gördükçe, onların başarılarını öğrendikçe çok mutlu oluyorum. Ve Balıkesir'de olmaktan da çok mutluyum. Uzun yıllardır Balıkesir'e gelmemiştim. Çok mükemmel bir üniversite gördüm. Sayın Rektörümüzde oldukça genç. Herhalde uzun müddet buradalar. Hepinizi kutluyorum. Saat 14:00'da 4 numaralı salondayım. Bekliyorum.

Ahmet Turan DEMİRBAĞ: Sayın rektörüm, değerli öğretim üyesi arkadaşlar ve değerli katılımcılar, hepinizi saygıyla selamlıyorum. Ben bu paneldeki sohbetimde biraz göçün etkilediği toplumsal kimlik üzerine bir söyleşi yapmayı düşünüyorum. Burada bizim Almancı dediğimiz olguyu yani bizim toplumumuzu da derinden etkileyen, yakın tarihimizde çok önemli bir işçi göçü, iş göçü diye tanımlanan ve buradaki toplumsal kimliklerin yaklaşık 50 yıllık süreçte değişimin zaman içindeki serüvenini biraz gündeme getirmek istiyorum. Bunu gündeme getirirken de yapılan bazı kültür ve sanat çalışmalarıyla bu toplumsal kimliklerin Avrupalı kimliğini nasıl etkilediği ile ilgili biraz söyleşimde değinmek istiyorum. Işıkları biraz kapatalım. Çünkü ben söyleşimi yaparken bu çalışmamın görüntüleri de geçecek ama görüntüleri yayına vermeden önce ben kısaca

yakın tarihimizin bu önemli iş göçünün geçmişiyle ilgili kısa bir özet yapmak istiyorum. Bildiğiniz gibi Almanya'ya işçi göçümüz 1960'lı yıllarda başlıyor. Ve 1961 yılında işçi ithali anlaşması ile resmiyet kazanıyor. Ve çok hızlı bir şekilde bugünkü Almanya'nın %10 nüfusunu oluşturan yabancı işçilerin %30'unu Türkler oluşturuyor ki bu yaklaşık 4 milyon kişi civarındadır. Az önce Saim hocam da söyledi, aslında göçmen olmayan yoktur. Aslında hepimizin belki biraz toplumsal kimliklerimizi sorgulamamız gerekir diye düşünüyorum. Ben Sivaslı Ahmet olarak ne kadar Sivaslıyım bilmiyorum. Sivas'a da çok düşkün birisiyim ama toplamda ömrümün 4 ayı filan geçmiştir Sivas'ta. İlk gittiğimde 12 yaşımdaydım. Sonuçta göçler toplumsal kimlikleri çok fazla etkileyen ve geliştiren, yeni tanımlarla sosyolojik olarak ta çok önemli araştırmalara konu olan olaylardır. Bu göçler, Almanya ile başlayan Avrupa'ya işçi göçlerimiz, 1970'li yılların başında yaklaşık 1 milyona ulaştığı zaman, Almanya ve Avrupa'da büyük bir tuhaflık, karmaşıklık ve uyumsuzluklara sebep olmaya başlıyor. Bunun sonucunda, hepinizin bildiği, Der Spiegel dergisi 1973 yılındaki bir basımında "Türkler geliyor, başınızın çaresine bakın. 1 milyon Türk Almanya'da 1 milyon Türk kapıda bekliyor" diye bir kapak yapılıyor. Bu biraz kışkırtıcı olmakla birlikte bu dergi zaman içinde Türkleri daha iyi tanımaya yönelik, onlarla ilgili daha olumlu, bu tür kışkırtıcı olmayan yayınlarla Türk kimliğini, Türk toplumunun oradaki varlığını, gerçeğini kabul edecek şekilde yayınlarla da daha sonra yayın politikalarını bir hayli değiştiriyorlar. Ama en büyük değişim zannediyorum post-göçmen denen yani ikinci kuşak göçmenler, yani bu birinci kuşak göçmenler bildiğiniz gibi gastarbeiter - misafir işçi olarak gittiler ve bunlar orada hep misafir işçi olarak kabul edildiler. Aslında bu kimlik ve tanım onları çok fazla rahatsız etmedi. Onlar da kendilerini öyle tanımlayarak bir süre idare ettiler. Fakat zaman içindeki orada gelişen, büyüyen ve çoğalan Türk topluluğu ve yeni kuşaklar bu göçmen kimliğiyle ilgili bir hayli sorunlar yaşamaya başladılar. Çünkü bu gastarbeiter sözcüğü içinde aslında biraz aşağılayıcı bir tanım da var. Onun için bunu kabul etmediler. Ve bu gastarbeiter ile ilgili, her ne kadar hakim olan topluluk onlara giydirmek istedikleri kimlik bu olsa da onlar bunlara bir hayli direnmeye başladılar. Yayınlarda ki, bunlardan birisi yine Der Spiegel'de yayınlanan bir kapak resminde elinde iki pasaport olan bir Türk kızının 1999 yılında Türk mü, Alman mı, Kürt mü diye sorgulandığı fakat bu kızımızın ben ne Türk'üm ne kürdüm, ben burada doğdum büyüdüm, ben rüyalarımı Almanca görüyorum ve beni artık kalıplara sokmayın, beni ben olarak olduğum gibi kabul edin diyerek bir serzenişine yani bu kalıpların içine sığmadığını anlatmasıyla epey bir değişim yaşanmaya başlanmıştır. Değişimin köşe taşlarından birisi de Fatih Akın'ın filmleriyle oldu. Yönetmen Fatih Akın'ın özellikle bir filmi, Kısa ve Acısız adlı filmi, yabancı kimlikli 3 ayrı gencin, 3 ayrı kültürden olan Yunanlı, Sırp ve Türk gencinin etrafında dönen olayların anlatıldığı filminde ise gerçekten büyük değişimler yaşandı. Ve bu tanımla beraber gastarbeiter sözcüğü yavaş yavaş yabancı işçi bugün ise Türk kökenli Alman veya Hollandalı şekline dönmeye başladı. İşte bu arayışlar yakın zamanımıza Avrupa'nın aslında bu toplumsal kimlikleri entegre ederken kendi toplumlarına bu insanları kazanmanın, artık onlara kendi istedikleri kalıplara sokmaya çalışmak değil onları var olan kültürleriyle daha iyi tanıyıp kendi toplumlarındaki gruplarla daha fazla kaynaşmaları için bir araya getirmeye çalıştı. Bunlarla ilgili bir takım projeler geliştirilmeye başlandı. Bu projelerden bir tanesi de 2009 yılında başlattığımız, benim de üçünün de içinde bulunduğum Türklerin topluma entegrasyonunda kendi kültür ve kimliklerini olduğu gibi kabul ederek ve bu kültürel zenginliklerini yaşadıkları toplumun insanlarıyla paylaşarak bir proje geliştirildi. Ve bu proje Avrupa'da da model olarak kabul edilen üç resmi projeden biridir benim bildiğim

kadarıyla. Diğer bir ülke Hollanda'da da bu proje geçti. Ve geçtiğimiz şubat ayında da 4 tane asistan öğrencimle beraber biz çalışmaya başladık. Yaklaşık 3 ayrı kentte ve 7 grupla Türkler ve Hollandalılarla birlikte halkoyunlarından yola çıkarak, Türk toplumunu daha yakından tanımaya yönelik bir kültür eğitimine başladık. Yaklaşık 20 saatlik bir çalışmayla 70 dakikalık bir konser hazırladık amatör dansçılardan ve çoğu bunların Türk genç çocuklar. Gerçekten çok etkileyici sonuçlar aldık. Göçlerin yarattığı toplumsal kimlik arayışlarında bu insanların kimlik olarak kendilerine güvenlerini daha fazla geliştiren daha fazla onların yaşadıkları toplumda kendilerine özgüvenlerini daha fazla arttıran çalışmalarla böyle bir proje başladı. Bunun da zannediyorum bu göçlerle yaşanan sorunların göçlerin yarattığı sorunların özellikle yabancı toplumlarda kültürel kaynaşmanın ve çok kültürlülüğün önünü açtığını düşünüyorum. Tabii bu çok yeni bir oluşum, böyle bir projeyi yapar yapmaz hemen her şey hallolacak diye bakmak çok iyimser bir yaklaşım olur. Ancak bu çalışmaların,Avrupalıların bundan sonraki bakış açılarında çok önemli bir dönüm noktası olduğunu düşünüyorum. Ve bundan sonra Avrupa'nın kendi içinde var olan, her ne kadar göreceli de olsa demokratik anlayışları, Avrupalıların çok kültürlülüğe daha saygıyla yaklaştıklarını görüyorum. Şimdi işin enteresan tarafı buradaki göçle gelen, özellikle ikinci ve üçüncü kuşak gençlerimizin özellikle orada yabancı bir büyükle karşılaştıklarında sordukları soruların başında "nerelisiniz" geliyor. Bu "nerelisiniz"den aslında beklentisi, Hollanda'nın bir şehrinden veya Almanya'nın bir şehrinden olduğu cevabını beklemiyor. Kendi ülkesindeki nerelisini aslında kastediyor. Fakat bunun aslında onun kendi gerçeğiyle çok fazla alakasının olmadığı ortada. Yani gerçek olan bir şey var ki, onun hayatı orada geçiyor. Benim çalışmalarım sırasında da orada yaşadığım bir şey var. Uteh'te, Amsterdam'da ve Berthold'da gruplar toplandı. Bahsettiğim Hollandalı ve Türklerin karıştığı gruplar. Burada çalışmaya başladık. Ama Uteh'teki grupta daha çok Türkler vardı. Ben İngilizce konuştum herkesin anlayacağını düşünerek, aynı zamanda Türkçe konuşuyorum, oradaki Türklerin ihtiyacı olan şeyleri cevaplarken. Fakat Türklerden biri dedi ki hocam niye İngilizce konuşuyorsun sen, buradakilerin çoğunluğu Türk, birkaç kişi var Hollandalı içimizde, onlar için de biz Hollandaca çeviri yapacakları koyalım siz Türkçe konuşun dedi. Tamam dedim. Eğer böyle bir şeyi arzu ediyorsanız tamam problem yok dedim. 3 gün sonra tekrar Uteh'e gittim, akşam çalışma bitti. Çok yoğun ve çok stresli bir dönemdi aslında. Yani 1 hafta içinde 20 saatte böyle bir program çıkarmak, çok amatör insanlarla çok kolay bir şey olmasa gerek. Akşam çalışmadan sonra gençlerden bir tanesinin velileri (onların aileleri de çalışmayı seyretmeye geliyorlardı) bir kazak bulmuşlar orada. Kazağın sahibini arıyorlar. Ama hiç kimse Türkçe konuşmuyor. Bütün çalışmalar sırasında kendi aralarında, kendilerini ifade ederken, bir şeyleri açıklarken hep Hollandaca konuştuklarını bire bir yaşadım. Fakat o kazağın sahibini arayan aile de Hollandaca konuşmaya başlayınca aslında kendi gerçeklerinin başka bir yerde olduğunu görmelerinin bu toplumsal kimlik arayışlarında onları ne kadar zor durumlara düşürdüğünü fark ettim. Sonuçta Avrupa'nın bu noktaya gelmesi kendi insanlarının dışındaki yabancı işçi dediği veya yeni Almanlar dedikleri farklı kültürdeki insanların onları kendi kültürleriyle tanıyarak, kabul ederek, göçlerin yarattığı uyumsuzlukları, olumsuzlukları ve karmaşıklıkları kısmen de olsa daha anlayışlı bir biçimde ele almaları benim gerçekten de umutlarımı arttırdı. Umarım göçlerin yarattığı ki bu aslında biraz önce konuşmamın başında söylediğim gibi hepimizin kendi ülkemizin içinde yaşadığı göçlerdeki yarattığı ilgiyi, yaşattığı toplumsal kimlik farklılıklarını, tanımlamalarındaki farklılıklarımızı düşünmemize sebep olduğunu düşünüyorum. Ben

şahsen kendimi çok fazlasıyla oradaki çalışmalardan sonra kendi toplumsal kimliğim üzerine daha fazla düşünmeye başladım. Yani bunu bir ülke kimliğimden de çıkartıp kendi içimizdeki kendi kültürel farklılıklarımızdaki toplumsal kimliğimizdeki değişimler olarak yorumlamak ve düşünmek içinde bana bir fırsat verdi. Benim söyleyeceklerim bu kadar. Bu şu anda izlediğiniz provalarda çekilen dokümanlardandır. 70 dakikalık gösterimizle 3 konser verdik. 2012'ye kadar bu projeye devam edeceğiz. Zannediyorum önümüzdeki dönemde başka projeler içinde bazı anlaşmalar yapacağız. Hepinize dinlediğiniz ve gösterdiğiniz sabır ve tahammülden ötürü çok teşekkür ederim. Saygılarımla.

Prof. Fikret DEĞERLİ: Özellikle hocalarımıza huzurlarınızda teşekkür ediyorum. Zamanı çok hassas ve güzel kullandılar. Tabi gönül isterdi ki Türk Tarihi, Türk Edebiyatı ve Türk Kültürü konusunda geniş bir bilgiye sahip bu değerli hocalarımızın çok özgürce, rahat bir zaman içerisinde, akıllarındaki, yaşadıkları bilgi ve becerileri bizlere sunsunlar, onlardan büyük istifade edebilelim. Ama şartlar elvermediği için bunu yapamadık. Hepsini yakından tanıdığım için bunu söylüyorum. Onlardaki bu derya bilgiler bizim için çok önemli bilgilerdir. Tabi Türk tarihinde göç gerçekten de önemli bir unsurdur. Bu unsur içerisinde meseleye baktığımızda çok güzel bir konu işlenecektir bu sempozyum döneminde. Değerli hocalarımıza katkılarından dolayı huzurlarınızda sizler adına da teşekkür ediyorum. Ve sempozyumun Panel oturumunu kapatıyorum.

BİLDİRİLER

"KÖROĞLU" DESTANINDA "GÖÇ" SEMANTEMİ

The Semantem of Migration in Koroglu Epic

Elçin ABBASOV*

ÖZET

Türk destanlarda en tutumlu etnokültürel ve etnopsixoloji tezahürlerden biri "Göç"dür. "Göç" kavramı, geniş bakıldıkda, turk etnik kültür sisteminin esas elementini teşkil edir. "Köroğlu" desatanında "Göç"ün çok anlamları izlenilmektedir. Elbette, bunlar "Göç" semanteminin paradikmaları olarak arşetipde bir, yansımalarda ise çok anlam taşımaktadır.

Anahtar Kelimeler: *Köroğlu, epos, Göç, kahramanlık destanı*

ABSTRACT

Migration is one of the etnocultural and etnopsychological creation in Turk eposes. The idea "koch"/migration means the main element of Turk ethnic culture system. In "Koroglu" epos meny meanings of this word are seen. As the paradigms of the semantem in the archetip "Koch" has only one bat at the creation it has a lot of meaning.

Key Words: *Koroglu, epic, migration, heroci epic.*

"Köroğlu" destanı Oğuz türklerinin medeni ve tarihi geçmişini kendine özgü şekilde aksettiren, bu geçmişin bir çok hadise ve realitelerini tam olarak anlamamıza yardımcı olan edebi örnektir. "Köroğlu" taşıdığı epik, tarihi, sosyal, kültürel ve başka yönlü bilgileri içermesi açısından muhteşem bir abidedir. Bu gibi destanların semantik yapısında etnokültürel ve etnopsikoloji modeller yer almaktadır.

Destanlarda en tutumlu etnokültürel ve etnopsikoloji tezahürlerden biri Göç`dür. Göç kavramı, geniş anlamıyla turk etnik kültür sisteminin temel unsurunu teşkil eder. Göç, eski Türk medeniyyetinde yaşamın devriliyini, daimi türeyiş ve devamlılığını tecessüm ettirir.

"Köroğlu" destanı Göç konusunun detaylarına geçmeden önce şunu da belirtelim ki, "Köroğlu" destanı Osmanlı devletinin (sonra da Safevilerin) merkezleşme otoritesini güçlendirmek, göçebe ahalini yerleşik tarza keçirmek, ğöçebeliği, tayfa imtiyazlarını ve tayfa askeri geleneklerini ortadan kaldırmak siyasetine karşı Anadolu`dakı Türkmenlerin direnişinin edebi-folklorik göstergesidir. Bu sebepten Anadolu`dan Azerbaycan`a göç eden Türkmenler (onlar burada Safevi (Kızılbaşlar) devletinin kurucusu olsalar bile) aynı direnişi Safevi şahlarının analoji siyasetine karşı göstermişlerdir. Destanda yer alan bu direnişte Koroğlu`nun da ait edildiği Teke tayfasının hüsusi yeri olmuştur. Teke, Tekeli ve ya Tekelü Akkoyunlu Türkmen tayfası olmuşdur. Türkiye`nin güneyindeki Mentaşe, Aydın, Saruhan, Hamid, Kermiyan, Adasya

* Doc. Dr. , Azerbaycan Milli Bilimler Akademisi Folklor Enstitüsü.

illeri bir zamanlar genelde Teke ili (Tekelü) adlanmış ve bu meskunlaşmıştı. Tekeliler 1510-1511-ci yıllarında I Şah İsmayıl`ın tarafına keçerek Azerbaycan`a göç etmiş, sonralar, I Şah Abbas`ın tayfa imtiyazlarını aradan kaldırmak isteğine karşı çıktıkları zaman böyük kısmı mahv edilmiştir *(Kızılbaşlar tarihi, 1993: 16).*

Aslına bakılırsa, gelenekler, türk hayatının demir kanunları idi ve onlardan vaz keçmek türkler için hayatın sonu - ölüm anlamına geliyordu. Dede Korkut`a ait edilen bir deyimde göçebe-maldarlığın tarımçılığa karşı koyulduğunu ve tarımçılığın kaotik bir ortamın parçası gibi algılandığını görüyoruz:

Kavukca, savukca ağac kalmaya, boyunduruk ola,
At, eşek kalmaya, öküz ola,
Dere-tepe kalmaya, tarla ola,
Tana tolabı kalmaya, küvlek ola...
...Ol günleri görmeden, söyledim men Dede Korkut,
Görmişce, inanun mene, Oğuz kövmi, derler.
Ol günlere komağıl,
Benim canım alğıl.
Kadir Tanrum! (Oğuznameler, 1993: 62-63).

"Köroğlu" konar-göçerlik psixolojisini yansıtmakta ve bu hayat tarzını terennüm ettirmektedir. Köroğlu'nun meskeni şehire, kente karşıdır ve ona zıtt kutupta yer almaktadır. Prof. F. Bayat`ın yazdığı gibi, "Köroğlu"da destanın mantığına esasen Türkmenlik, beylik, konar-göçerlik savaşçılık, kahramanlık anlamına gelir *(Bayat, 2009: 101).*

"Köroğlu" destanında Göçün bir çok anlamı vardır. Elbette, bunlar Göç semanteminin paradikmaları olarak arşetipde bir, yansımalarda ise çok anlam taşımaktadır.

Arşetipde monomitos - yolculuk modeline bağlı olan ve kahramanın seferini ifade eden Göç, Türk destanlarının büyük kısmının alt yapısını oluşturur. Arşetip model olarak Göç, tenha kahramanın kaosla, mitoloji varlıklarla mücadele etmek için evden ayrılmasını ihtiva eden kozmik seyahattir. "Köroğlu" dastanında bunun en açık örneği Köroğlu`nun tek başına yola çıkarak düşmanlarını yenip Çenlibel`e dönmesinde (ve ya yetişmesinde) saklanmıştır.

Türk destanlarında futuhat göçü ufuku, ekonomik amaclı göc vertikal göçtür. Köroğlu`nun Paris nüshasında Horasan`dan, Türkistan`dan (Gündoğandan) Azerbaycan`a, Rum`a (Günbatana) başlanğıç göçü Güneşin semada traektoriyasını tekrarlayan kozmik-ufki harakettir. Aynı kolda Köroğlu`nungöl (dere) - düzenlik - dağ şeklinde kozmik-vertikal haraketini de izlememiz mümkündür (*Abbasov, 2008: 88)*. Hiç tesadüfi deyildir ki, V. V. Propp kahramanın evden ayrılması ve yeni menzile varana kadarki dönemi veya evine geri dönene kadar yaşadığı yol macerasını "en eski kompozisyon" diye isimlendirmiş ve diger süjelerin daha sonralar ortaya çıkdığını iddia etmişdir (*Propp, 1976: 92*).

Türk destan geleneğinin sonrakı aşamasında Göç yalnızca kahramanın değil aynı zamanda onun halkla - orduyla seferini, savaş yürüyüşünü de içine alır. "Köroğlu"da Göçün savaş ritüeli ileilgilisi dikkat çekicidir. Mesela, Köroğlu seferlerinin ritüel arşetipi, sefer öncesi söylenmiş bir şiirde açık şekilde görülüyor:

Sefer oldu Kürdüstana,
Bizim ile göçen gelsin.
Namert girmesin meydane,
Er badesin içen gelsin.

Kurbanım mertin boyuna,
Lanet namerdin soyuna.
Ecel kefenin boyuna,
Öz elile biçen gelsin.

Meydana girende hanlar,
Sana kurban şirin canlar,
Kılınc gebzesinden kanlar,
Şerap deyip içen gelsin.

Köroğlu der, dem bu demdi,
İslam leşkeri möhkemdi,
Savaş bir toydu, bayramdı,
Gönül gemden açan gelsin (Köroğlu, Paris nüshası, 1997: 18-19).

Göç semantemi buradaki şiirin içeriğinden de görüldüğü gibi, askeri anlamda kullanılmıştır. Delileri yürüyüşe sesleyen Köroğlu seferi, savaş hareketlerinin hepsine "Göç" adı verir. Şiirde "Göç" formal-poetik bakımdan insanın kalbini rikkata getiren, ona farklı psikoloji yaşantılar aşılayan poetik unsur gibi kullanlmışsa da, onun Türk epik düşüncesinde ve poetik metinlerde suretleşmesininaskeri arşetipleri mövcuttur. Bu bakımdan "Köroğlu" şiirlerinde korunub saklanmış "Göç" semantemi destanın nazım kısmının kurulmasında kullanılmış basit bir poetik-leksik unsur olmakla beraber, hem de arşetipik surettir. "Arşetip" kavramının analitik-psikoloji tafsirinden görüldüğü üzere arşetipler, insan psikolojisinin kollektiv şuursuzluq çağı ile ilgili tehtelşuur suretlerdir. Eski Türklerin askeri-ordu hayatını yaşadığını, at belinde doğulub at belinde de öldüğünü göz önüne alacak olursak "Göç" arşetipi, Türk etnik mentalitesinin ilkin suretlerinden olub, onun poetik düşüncesinde yaşayan metaforadır.

"Bozulmuş sosyal, siyasi ya da ekonomik mekanizmayı yeniden düzene sokmağı amaçlayan" (Koçak, 2009: 31) Göç, "Köroğlu" destanında her türlü yerdeyişmeni ifade etmektedir:

Terk etmek, yol gitmek anlamında:

"Nigar hanım arz eyledi:

- Ey Celali Köroglu, bura oturmalı yer degül ki, şehri-İstanbula yavukdur. Dur ayağa göç edek..." (Köroğlu, Tiflis nüshası, 2005: 53).

Siyasi nedenlerle köçürülme ve ya göç etme anlamında:

"Raviyani-ihbar ve nakilani-asar bele revayet eyleyüb ki, Türkman eli kadim-ül-eyyamdan bir böyük eldir ve onun neçe tayifesi ve oymağı vardır, o cümleden ki, meşhurdur. Üç tayfadür ki, birisinün adına Teke deyeller ve birisinün adına Yomut deyeller ve birisinün adına Celali deyeller ve bu Türkmanun esli Rum vilayetinden

gelmedür ki, Şah İsmayıl Sefevi ve Nadir Şah müruri-eyyamilen Rum vilayetinden göçürdüb Herat ve Merv ve Şah Cahan heddinden ta Mazandaran heddine kimin sakin eyleyüb" (Köroğlu, Tiflis nüshası, 2005: 437).

Harpi sefer -savaş yürüşü anlamında:

"Selim paşa çün bu haberi eşitdi, hökm eyledi, hemen saat ordu göçüb yüz koydu Üsküdara teref getmağa" (Köroğlu, Tiflis nüshası, 2005: 250);

Veya:

Sefer oldu Qadir ağa üstüne,
Koç yigidler kılıc alsun destine,
Canım kurban Zülfükarın şestine,
Eyvaz hanı getirmege göç oldu (Köroğlu, Tiflis nüshası, 2005: 415).

Ölmek, dünyasını deyişmek anlamında:

Bu dünya fanidir, fani,
Göçürübdür Süleymanı,
Gül yüzlü Eyvazım hanı?
Ecep taze cavan göçdü (Köroğlu, Tiflis nüshası, 2005: 704)

İktisadi (hayvançılıkla bağlı) anlamda:

"Pes Mirze beg bir neçe kışlak Mazandaran havalisinde aldı, yay fesli olanda gederdi yeylağa, amma kış fesli olanda öz tayifesilen gelürdü o kışlaklarda tevettün eylerdi" (Köroğlu, Tiflis nüshası, 2005: 439).

"Pes ordan göçüb Rum seddine, yetişdiler bir dağın üstüne, gördüler eceb çemengahdur ve karibe çeşmeler çarigur ve Kürdüstan eli tamam çadirların kurub o dağda mesken dutublar" (Köroğlu, Tiflis nüshası, 2005: 471).

Gelin yola salma anlamında:

"Bed ez an Celali Köroğlu hökm eyledi ki, bir yahşı tehti-revan hazır eylediler. Sürahi hanımı koyub tehti-revana, Eyin şehrinden göç eyleyüb menzilbemenzil Çamlıbele gelmege meşğul oldular"(Köroğlu, Tiflis nüshası, 2005: 608).

Belli olduğu gibi, Göç tekce hereketi deyil, hem de Göç eden subyekti de ehtiva edir. Destan metninde Göçün bu anlamlarda işlendiyi mekamlar da mevcutdur. Mesela,

Davud paşa girse yerin derine,
Öldürüben od uraram kabrine,
Göç-külfetin çektirrem at terkine,
Belli Ehmed bu mecliste görünmez (Köroğlu, Tiflis nüshası, 2005: 175)

Örneklerden de görüldüğü gibi, "Köroğlu" destanında sık-sık karşılaştığımız "Göç" semantemi bir tarafdan çok kapalı bir şekilde atrşetip olarak, diger tarafdan da bir edebi-poetik unsur olarak izlenilmektedir. Arşetipte "Göç" çok geniş ve eski Türk kültürü için özgü olan önemli kültür unsurlerını içerimektedir. "Göç"ün bu düzeyde araştırılması

eski dönemlerin çok ilginc düşünce ve kültür olaylarının belirlenmesine katkı sağlamaktadır

KAYNAKÇA

ABBASOV, E. H. “Koroğlu”:Poetik Sistemi Ve Strukturu. Nurlan, Bakı 2008.

BAYAT, F. Türk Destançılık Tarihi Bağlamında “Köroğlu” Destanı. Ötüken, İstanbul 2009

KOÇAK A. “Göktürk ve Uyğur Göç Destanlarına Arşetipsel Bir Yaklaşım” Elmi Axtarışlar, № 2, Nurlan, Bakı 2009.

Koroğlu. Paris nüsxesi. Çapa hazırlayan: İ. Abbaslı. Ozan, Bakı 1997

Koroğlu. Tebriz vatiantı (Tiflis nüsxesi). Çapa hazırlayan: E. Tofiqqızı. Seda, Bakı 2005

Qızılbaşlar tarixi (Tarixi-Qezelbaşan). Azerneşr, Bakı 1993.

Oğuznameler. Tertib edenler: K. V. Nerimanoğlu, F. Uğurlu. BDU, Bakı 1993.

PROPP, V. Y. Folklor i Deystvitelnost. Nauka, Moskva 1976.

SÜRGÜN EDEBİYATI AÇISINDAN BALIKESİR VE BALIKESİR SÜRGÜNLERİ

Balikesir in Context Exile Literature and Balikesir Exiles

Abdullah ACEHAN*

ÖZET

Bu çalışmama sürgün kelimesinin manası ve sürgün çeşitleri hakkında kısa bir bilgi vererek başladım. Daha sonra Balıkesir'i merkez olarak aldım. Balıkesir ilinden hareketle araştırmamı iki bölüme ayırdım. İlk kısma "Sürgün Mekânı Olarak Balıkesir", ikinci bölüme ise "Balıkesir Doğumlu Olup Sürgüne Maruz Kalanlar " ismini koydum. İlk bölümdeki başlık altında A. Kadir (Abdülkadir Meriçboyu), Ahmet Sadık Ziver Paşa, Ömer Fevzi Eyyüpoğlu'nu, ikinci bölümde ise Hüseyin Cahit Yalçın, İbrahim İsmet Efendi (Müstecabizade)'yi ele aldım. Bu beş kişinin hem hayatlarını, hem sürgün hayatlarını, eğer varsa, sürgündeki edebi faaliyetlerinden bahsettim. Sürgündeki edebi faaliyeti olanların eğer varsa menfasında kaleme aldıkları eserleri de verdim.

Anahtar Kelimeler: *Balıkesir, sürgün, sürgün edebiyatı, A. Kadir, Ahmet Sadık Ziver Paşa, Ömer Fevzi Eyyüboğlu, H. Cahit Yalçın, İbrahim İsmet.*

ABSTRACT

This is not working, and the meaning of the word exile exile began by giving a brief varieties. Then as I got Balıkesir the center. My research into two parts with the movement Balıkesir throttle separated. First section "Exile as location Balıkesir", the second chapter "as born in Balıkesir and the exile of the remaining Exposed to" put the name. The first section under the heading A. Kadir (Abdulkadir Meriçboyu), Ahmet Sadık Ziver Pasha, Ömer Fevzi Eyyüpoğlu, while in the second part Hüseyin Cahit Yalçın, Ibrahim Ismet Efendi (Müstecabizade) got eliminated. These five people and their lives, and lives in exile, if any, in exile told him about the literary activities. If the literary activities of those in exile in the written also gave their works.

Key Words: *Balıkesir, exile, exile literature, A. Kadir, Ahmet Sadık Ziver Paşa, Ömer Fevzi Eyyüboğlu, H. Cahit Yalçın, İbrahim İsmet.*

Sürgün; mana itibarıyla olduğu kadar, yaşanılan hayat tarzı bakımından da ürkütücü bir sözcüktür. Genel manasıyla sürgün; kişi veya kişilerin bir mekândan başka bir yere gönderilmesi, gitmesi manasına gelmektedir. Tarihin bilinen ilk zamanlarından beri varlığı ispat edilmiş olan sürgünün, zorunlu ve gönüllü olarak iki şekli vardır. Sürgünün ilk şekli olan zorunlu/mecburi sürgün; bir suç veya olay karşılığında yetkili makamlarca verilen bir ceza türüdür. Yani bunda bir istekten ziyade isteksizlik hâkimdir. İkinci sürgün şekli olan gönüllü sürgün ise kendi içinde iki gruba ayrılıyor. Bunlardan ilki; devletin iskân politikası gereği [Özellikle Osmanlı Devleti zamanında] yeni fethedilen yerlere Anadolu veya Rumeli'den bir kısım ailenin yerleştirilmesidir. Bunda siyasi, sosyal, ekonomik, askeri

* Dr., Dumlupınar Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, aace1968@hotmail.com

birçok sebep etkin faktördür. Bu gönüllü sürgünün ikinci şekli ise özellikle yaşanılan yerden siyasi ve sosyal sebeplerden dolayı, hiçbir resmi makam veya otorite tarafından herhangi bir cezaya çarptırılmadan ayrılmak zorunda kalınmasıdır. Buna örnek olarak 12 Mart, 12 Eylül dönemlerinde veya bu dönemlerden sonra ülkesinden ayrılıp dışarıda yaşamak zorunda olan kişi veya kişileri gösterebiliriz. Direkt olmasa da gönüllü sürgün şeklinin bu ikinci halinde de biraz mecburiyet hâkimdir.

Şimdiye kadar bilinen iki tür sürgünün yanında yakın zamanlarda "kendi kendinin sürgünü" adı verilen üçüncü bir sürgün türü daha ortaya çıkmıştır. Bu türe Metin Altıok ve İlhan Berk'i örnek verebiliriz. Feridun Andaç, Hürriyet Gösteri'de Hami Çağdaş'a verdiği röportajda "zorunlu sürgünlük, kendi kendini sürgün[gönüllü sürgün]kılma, iç sürgünlük durumları" diye sürgün çeşitlerini sayarken bu yeni yeni ortaya çıkmaya başlayan sürgünün son şekli için de "iç sürgünlük durumları" tabirini kullanmaktadır. [1]

Bu çalışmamda kalem sahibi olup da aldıkları herhangi bir cezadan dolayı sürgün yeri olarak Balıkesir'e gönderilmiş olanları veya gene kalem sahibi kişilerden olup sürgüne maruz kalmış fakat Balıkesir yerine başka yerlere sürgün edilmiş olan Balıkesir doğumluları inceledim. [2] Bahsettiğim her iki açıdan dolayı Balıkesir'i merkez aldım. Bunu şöyle açıklayabiliriz; bu bakış açılarından ilki Balıkesir'in bir sürgün yeri olarak değerlendirilmesi, ikincisi de Balıkesir doğumlu olan kişi veya kişilerin sürgün hayatlarıdır. Gerek Balıkesir'e sürgün olarak gelen kişiler olsun, gerek Balıkesir doğumlu olup da sürgüne gönderilen şahıslar olsun hepsi, zorunlu/mecburi sürgün türüne girmektedirler. Yani üzerinde duracağım beş kalem sahibinden hiç birisi, gönüllü veya kendi kendinin sürgünü adı verilen sürgün şekillerinden birine mensup olmadıkları gibi hepsi, mecburi sürgün şekline tabidirler.

A. Sürgün Mekânı Olarak Balıkesir:

Bir sürgün mekânı olarak Balıkesir'den maksadım; sürgün veya kalebentlik cezası almış olup da sürgün veya menfa yeri olarak Balıkesir'e gönderilenlerdir. Yani sürgün hayatının bir kısmını veya tamamına yakınını Balıkesir'de tamamlayanları kast

---

[1] Hami Çağdaş, Edebiyatı Sürgünleri, Hürriyet Gösteri, N:193,Aralık–1996,s. 54; Metin Celal'in, Metin Altıok'tan bahsettiği 'Gezgin Sürgün ve Şair' isimli Hürriyet Gösteri, N:128,Temmuz–1991, s. 44'de çıkan yazısı Feridun Andaç'ın bahsettiği bu üçüncü tür sürgüne iyi bir örnek olur kanaatindeyim. Hami Çağdaş, aynı röportajının devamında kullandığı "Bir de çeşitli nedenlerle, ya kendisi ya da bir takım çevreler tarafından bir yalnızlığa itilmesi, yalıtılmasıyla oluşan sürgünlük" diyerek bu üçüncü tür sürgünlüğün varlığını kendisi de kabul ediyor. (Hami Çağdaş, "Edebiyatı Sürgünleri", Hürriyet Gösteri, N:193, Aralık–1996, s. 54); Sürgünün bilinen iki şeklinin dışında varlığı kabul edilen sürgünün üçüncü halini kabul edenlerden biri de Uğur Kökten'dir. Uğur Kökten, sürgünün üçüncü şeklini şu sözlerle ifade etmektedir: "Bütün bu iç ve dış sürgünlerin dışında, bir de kendi kendini yurdunda köksüz/yabancı gibi duyumsayan bir büyük topluluk var. Onlar, kendilerini şairin dediği gibi, 'öz yurdunda garipsin, öz vatanında parya' olarak nitelendirmekte." (Uğur Kökten, "Sürgün ve İktidar", Kitap-lık Dergisi, Yapı Kredi Yayınları, Güz–1998,N: 34, s. 175).

[2] Bu çalışmamda ele aldığım kişilerin ortak özelliği [her iki gruba da dâhil olanların] kalem sahibi kişiler olmasıdır. Yani yazar, şair, gazetesi vb gibi. Yoksa Balıkesir doğumlu olup da daha birçok kişi sürgün hayatı yaşamış veya sürgün yeri olarak Balıkesir'e gönderilmiş olabilir. Bu türden kişiler az önce ifade ettiğim sebepten dolayı[kalem sahibi olma]bizim çalışmamıza dâhil değildir. Bu çalışmanın daha genişletilmişi, kapsamlısı [1839–2000 Yılları Arasında Sürgün Kalem Sahipleri] adıyla yakında kitap olarak yayımlanacaktır.

ediyorum. Bu kişileri incelerken ilk önce resmi hayatını, daha sonra da sürgün hayatını ele aldım. Ama bazılarının sürgün hayatı ayrıntılı olarak tespit edilemediği için resmi hayatıyla sürgün hayatını tek başlık altında yani birlikte anlattım.[3] En son olarak da bu kişilerin [eğer varsa] sürgün olarak bulundukları Balıkesir'de yaptıkları kalem çalışmalarından da bahsettim. A. Kadir adıyla bilinen Abdülkadir Meriçboyu, Ahmet Sadık Ziver Paşa, Ömer Fevzi Eyyüboğlu bu ilk gruba giren kalem sahipleridir.

A. 1. A. Kadir:(Abdülkadir Meriçboyu)

Hayatı:

16 Temmuz 1917'de İstanbul'da doğdu. A. Kadir, Mutlu Olmak Varken isimli şiir kitabında ailesinden "Anam, babam Makedonya'nın Manastır ilinden. 1908 İkinci Meşrutiyet'ten sonra İstanbul'a gelmişler. Eyüp'e yerleşmişler. Babam Harbiye Nezareti'nden kâtip subay, hem zorba hem alkolik. Anamsa halis köylü kadını melek gibi iyi yürekli. " sözleriyle bahsediyor. [4] Beş yaşında Mahalle Mektebi'ne giren A. Kadir, sekiz yaşına geldiğinde babasını kaybeder(1925).

1933 yılında Eyüp Ortaokulu'nu bitirdikten sonra Kuleli Askeri Lisesi'ne girer. İkinci sınıfına geldiğinde, hayatta en çok sevdiği insan olan annesini kaybeder. 1936 yılında Kuleli Askeri Lisesi'nin bitiren A. Kadir, Edremit'te Altı aylık bir stajdan sonra Kara Harp Okulu'na kaydolur. Bu okuldaki bazı arkadaşlarıyla birlikte, Başak isminde bir duvar dergisi çıkardıkları için Askeri Mahkeme'ye sevk edilirler. Mahkeme sonucunda A. Kadir 5 yıl 10 ay hapse mahkûm edilir. Fakat cezası Yargıtay tarafından 10 aya düşürülür. On aylık hapis cezasını tamamlayan A. Kadir, cezaevinden çıktıktan sonra hemen askere alınır. 1941 yılı başında askerliğini bitirip İstanbul'a geri dönünce Hukuk Fakültesi'ne kaydolur ama bitiremez. 1943 yılında Tebliğ adlı ilk şiir kitabını yayımlar. Fakat kitap, yönetim tarafından hemen toplatıldığı gibi A. Kadir de sürgün cezasına çarptırılır. Sürgün cezasını Muğla, Balıkesir, Konya, Adana ve Kırşehir'de tamamladıktan sonra 1947'de tekrar İstanbul'a geri döner. Resmi bir kurum veya kuruluşta çalışma imkânı bulamadığı için genellikle özel sektöre bağlı kuruluşlarda çalışır. Hem yaşadığı hayat şartlarına hem yoğun iş temposuna daha fazla dayanamayan A. Kadir, 1 Mart 1985 günü vefat eder.

Sürgün Hayatı:

A. Kadir, 1943 yılında Tebliğ isimli şiir kitabından dolayı aldığı sürgün cezasını Muğla, Balıkesir, Konya, Adana ve Kırşehir olmak üzere beş ilde tamamlar. Onun sürgün cezası almasına neden olan olay şu şekilde olmuştur:

A. Kadir, 1943 yılında ilk eseri olan Tebliğ isimli şiir kitabını yayımlar. [5] Bazılarına göre yapılan bir jurnal neticesinde A. Kadir'in bu kitabı toplatılır.[6] Hemen bunu takip

---

[3] Ahmet Sadık Ziver Paşa, Ömer Fevzi Eyüboğlu gibi.

[4] A. Kadir, Mutlu Olmak Varken-Bütün Şiirleri, s. 269

[5] Tebliğ, içinde 18 şiirin yer aldığı 48 sayfalık bir şiir kitabıdır. Tebliğ üç bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde şairin savaşa karşı olan şiirleri yer almaktadır. İkinci bölüm olan Bizim Sokak'ta genel olarak yoksulluk temasını işler. Üçüncü bölüm de memleket ve insan sevgisini anlatır.

[6] Bu düşüncede olanlardan biri Mehmet Kemal'dir:"Orhan Seyfi ve Yusuf Ziya her yeniliğe karşı durdukları gibi, bu kitabın da üstüne saldırırlar. Kitap çıkışından on beş gün sonra toplatılır. Kadir tutuklanır hücreye atılır. Ardından sürgün gelir. "(Mehmet Kemal, Acılı Kuşak, s. 163).

eden günlerde de A. Kadir İstanbul Emniyet Müdürlüğü tarafından gözaltına alınır.[7] Emniyet Müdürlüğü'nde iki konuda sorgulanır A. Kadir. Bunlardan ilki İstanbul'daki Rus Konsolosluğu'nda oynanan Stalingrad Savunması isimli filmi neden izlemeye gittiği, ikincisi ise Tebliğ isimli şiir kitabında neden hep açlık ve sefaletten bahsettiğidir. İlk soruya filmi kendisinden başka pek çok kişinin izlediği cevabını, ikinci soruya da"verin kitabı mahkemeye orada savunayım" cevabını vermiştir. Dört gün sorgulanan A. Kadir'e sürgün cezası verilir.[8]

2 Eylül 1943 günü bir polis eşliğinde İstanbul'dan Muğla'ya gönderilir. Böylece dört yıla yakın sürecek olan sürgün hayatı başlamış olur. Üç ay sürer Muğla sürgünlüğü. Burada tanıdığı ve bildiği hiç kimse olmadığı için çalışacak bir iş de bulamaz. Derken sürgün yeri Muğla'dan Balıkesir'e tahvil edilir.

---

[7] A. Kadir, o günlerini ve yaşadıklarını Çetin Yetkin'e şu cümlelerle ifade ediyor: "1943 Yılında Tebliğ adlı kitabım yayınlandı. Daha önce de Yeni Edebiyat, Ses, Yürüyüş gibi bazı dergilerde yazmıştım. O sıralar Yürüyüş'ü hemen hemen tümüyle ben yönetiyordum. Bu arada da sıkıyönetim bizi izleyip duruyordu. Kitap çıkınca bunu fırsat bildiler ve on beş gün sonra toplatıldı. Kitap sağcı ve solcu yazarlarda geniş yankılar bulmuştu. Beni de tutukladılar. Kitap yayınlandıktan birkaç gün sonra sıkıyönetimde çalışan yargıç yedek subay bir dostum zaten bana, senin dosyanı sıkıyönetim emniyetten istedi demişti. On yedi gün hücrede kaldım. Dört gün dört gece ne yemek ne su verdiler. Kapıda nöbet tutan iki polis uyumama ve oturmama engel oldular. Hücreye koyarken, kravatımı, ceketimi, bel kayışımı, sigara, kibrit, kalem filan gibi her şeyimi almışlardı. Bir de bütün sordukları 'sen bildiğini anlat'tı. Şunu söyle demiyorlardı. Belli ki, kendilerinin de bildikleri bir şey yoktu ortada. Bu dört günlük hücrenin sonunda yatak getirildi, yemek de verdiler. Ara sıra ifade alıyorlardı. Bu kez neden açlıktan ve sefaletten söz ediyorsun ve neden savaş aleyhtarısın diye soruyorlardı. Özellikle Bir İnsan Şiiri üzerinde durdular. Ne var ki, benim için verecekleri kararı çok önceden almışlardı. Daha yeni getirdiklerinde, masada kâğıtların arasında benimle ilgili bir emrin baş ve son bölümünü görebilmiştim. Orada sürüleceğimden söz ediliyordu. Ama önce bu işkenceyi yaptılar gene de. Sonra da sürgün ettiler. "(Çetin Yetkin, Siyasal İktidar Sanata Karşı, s. 125).

[8] A. Kadir ve arkadaşlarının sürgün edilmesiyle ilgili muhtelif görüşler vardır. Bunlardan ilki Çetin Yetkin'e aittir: "Abidin Nesimi, kendisi ile A. Kadir ve Kemal Sülker'in sürgünlüklerine, Yeni Ses'te Kemal Sülker'in emekli General Pertev Demirhan'ın bir kitabını eleştiren imzalı ve imzasız iki yazının neden olduğunu, İnönü ve Alman Dışişleri Bakanı Von Pepen'in yakın dostu olan Demirhan'ın kitabıyla ilgili eleştirinin, kendi sürgünlüklerine neden olduğu inancındaydı. Abidin Nesimi'ye göre Yeni Ses dergisinin 6. sayısı sıkıyönetimce toplanmış,üçü birden-A. Kadir, K. Sülker, A. Nesimi-Sıkıyönetim Komutanlığı'nın idari kararı ile gerekçe gösterilmeden sürgüne gönderilmişlerdi. (Çetin Yetkin, Siyasal İktidar Sanata Karşı,s. 39); Bu konuda Abidin Nesimi'nin görüşü şöyledir: "Ses ve Yeni Ses dergilerinin kurucusu Yusuf Ahıskalı'dır. Devlet hizmetinden istifa ederek Ses dergisini çıkarmaya başlamıştır. Dergi kapanmış daha sonra Yeni Ses adıyla tekrar yayına başlamıştır. Yeni Ses kapanmış bu sefer de Ses adıyla yeniden çıkmıştır. Derginin bu ikinci döneminde benim de bir yazım çıkmıştır. Ses'ten sonra 1941 yılında ikinci defa Ses adıyla yayına başlamıştır. Altı sayı çıkmıştır. Her sayısında ikişer yazım vardır. Derginin altıncı sayısı sıkıyönetimce toplatılmış ve dergi yazarlarından Kemal Sülker, A. Kadir ve ben sürgüne gönderildik. Sürgüne sıkıyönetim komutanlığının idari kararı gerekçe gösterilmeksizin gönderildi. Bu bakımdan sürgüne niçin gönderildiğimizi bilmiyoruz. Ancak Yeni Ses dergisinde Kemal Sülker tarafından imzalı ve imzasız General Pertev Demirhan'ın o tarihte çıkan bir kitabının eleştirisi yapıldı. Ayrıca yine o tarihlerde Şükrü Saraçoğlu'nun milliyetçiliğimizin genişleyen ve büyüyen yani Turancı bir milliyetçilik olduğu, ayrıca azınlıklara düşmanlık güden ve sadece onlara varlık vergisi adıyla konan haraç ve cizyeyi eleştirmemiz sürgünlüğümüze esas olmuştur sanırız. " (Abidin Nesimi, Yılların İçinden, s. 200) Fakat A. Kadir ile birlikte sürgüne gönderilen Kemal Sülker, A. Kadir'in Tebliğ isimli şiir kitabı yüzünden sürgün edildiğini söylüyor. (Ahmet Uçar, Siyasi Sürgünler, s. 157).

Balıkesir Sürgünlüğü

Tabi ki Muğla sürgünlüğünde olduğu gibi Balıkesir menfasında da işsizdir. Fakat (Balıkesirli avukat ve aynı zamanda) İmralı Cezaevi Müdürü Esat Adil Müstecaplıoğlu'nun vasıtasıyla iş bulur. Balıkesir'de iş bulunca ilk işi, Yurt ve Dünya ile Adımlar dergisine abone olmaktır. A. Kadir, rahat bir hayat sürdüğü Balıkesir'de sürgünlük yerini Konya'ya aldırmak için uğraşmaya başlar.[9] Konya'ya aldırmakta ki amacı Balıkesir'de yaşadığı hayattan dolayı duyduğu bir memnuniyetsizlik değildir. Tam aksine A. Kadir, Balıkesir'den çok memnundur. Çünkü burada çalışıp para kazanacağı ve ihtiyaçlarını karşılayacağı bir işi vardır. Menfasının Balıkesir'den Konya'ya alınmasını istemesinde o sıralarda Konya'da menfi olarak bulunan arkadaşları Kerim Sadi, Kerim Sadi'nin eşi Semiha Uzunhasan ve Kemal Sülker'in çok büyük bir payı vardır. Kemal Sülker, Konya'dan Balıkesir'deki arkadaşı A. Kadir'e yazdığı mektuplarında, maaşının 40 lira olduğunu ve geldiği takdirde maaşının her ikisine de yeteceğini söyler. Ayrıca Kemal Sülker anılarında, A. Kadir'i neden Konya'ya davet ettiğini "A.Kadir'in Konya'ya gelmesini, Balıkesir'deki yaşamının sıkıntılı geçtiğini öğrendiğim için istemiştim." sözleriyle ifade ediyor.[10] Fakat A. Kadir'in gerek kendi yazdıklarında gerekse başkalarının onun hakkında yazdıklarına baktığımızda onun Balıkesir'deki menfa hayatından memnuniyetsizlik duyduğuna dair bir bilgiye rastlamadım. Balıkesir sürgünlüğü altı ay kadar devam etmiştir.

Fakat kanaatimce A. Kadir'in sürgün yerini Balıkesir'den Konya'ya aldırmasında etkili olan faktör Kemal Sülker'in mektuplarında bahsettiği para meselesi değildir. Çünkü A. Kadir de Balıkesir'de çalışmakta ve kendi hayatını devam ettirecek kadar bir para kazanmaktadır. Hatta A. Kadir Balıkesir'de kazandığı para ile sadece karnını doyurmakla kalmamış, iki tane de dergiye abone olmuştur. Bence A. Kadir'in sürgün yerini Balıkesir'den Konya'ya aldırmasındaki söylenemeyen veya yazılamayan asıl sebep; A. Kadir'e dünya görüşü, hayat felsefi veya ideoloji açısından daha yakın olan Kerim Sadi, Semiha Uzunhasan ve Kemal Sülker'in Konya'da bulunmalarıdır.[11] Zaten A.Kadir'de

---

[9] Fikret Baha Berke, Yazı Hayatının 50. Yılında Kerim Sadi, Hilal Matbaası, İstanbul–1969, s. 94; ayrıca A. Kadir, daha Balıkesir'de sürgündeyken Konya'dan kendisini çağıran arkadaşı Kemal Sülker'e yazdığı 15 Ocak 1944 tarihli mektupta kısa bir durum değerlendirmesi yapar: "Evrakım Ankara'ya gitti. On güne kadar müspet cevap gelmesi ihtimali kuvvetli. Derhal geleceğim. Son mektubun yüreğime serin sular serpti. Senin ne iyi kalbin var, kardeşim. Ben iş bulursam pekiyi olacak, fakat ya bulamazsam. Buradan Konya'ya tren 14 lira. Tabii üçüncü mevki. Yatak, yorganımı getireceğim, parasız kalırsak satarız diye. Senden 10 lira istemiştim. Sen yol paramı göndereceğini söylüyorsun. Hiçbir şey satmamak şartıyla neye muktedir isen o kadar göndermeni istiyorum. 20-25 lira kâfidir. Ayın 25'ine kadar her şey hazır olsun ki, ayın sonuna doğru belki yola çıkarım. Oraları ucuzluk mu? Yemeğin tabağı ne kadar? Tabii üçüncü sınıf aşçılarda. Pansiyon gibi bir ev bulacak olursak daha iyi olur. Olmazsa otelde bir oda tutarız. Mektubun diğer muhteviyatı hakkında şimdilik bir şey yazmayacağım. Oraya gelince sabahlara kadar koşacak değil miyiz?" (Kemal Sülker, Anılara Yolculuk, s. 158).

[10] Kemal Sülker, Anılara Yolculuk, s. 158.

[11] A. Kadir'in dört yıla yaklaşan sürgün hayatını incelediğimizde en verimli olduğu dönemin bir yıl kadar devam eden Konya dönemi olduğunu görürüz. Bunda felsefi ve ideolojik olarak kendi fikir dünyasına yakın bulduğu Kerim Sadi, Semiha Uzunhasan ve Kemal Sülker gibi kimselerin o sırada Konya'da A. Kadir gibi menfi olarak bulunmalarıdır. Özellikle Konya'da sürgün iken kendisi gibi sürgün olan diğer edebiyatçılarla birlikte edebi faaliyetlerine devam ettiği gibi şiir yazmayı da bırakmamıştır. Dört sürgün; Kerim Sadi, A. Kadir, Kemal Sülker, Semiha Uzunhasan zaman zaman akşamları bir araya gelmekte; Kerim Sadi yazı ve eleştirilerinden pasajlar okurken, özellikle Hikmet Kıvılcımlı'nın yanlışlarını göstermeye

Konya'da sürgün olarak kaldığı bir yıl zarfında Kemal Sülker'in mektubunda ifade ettiği gibi aldığı 40 lira maaşı ortak harcamak yerine çalışmayı tercih etmiş ve bir acentede muhasebecilik yaparak geçimini sağlamıştır. A. Kadir'in Konya'da Kemal Sülker'in 40 lirasını beraber yemek yerine, bir acentede çalışması da bu kanaatimizi doğrulamaktadır. Yani A. Kadir'in sürgün yerini Balıkesir'den Konya'ya aldırmasında etkinli olan faktör para değil büyük bir ihtimalle-ki Konya'daki hayatı da bunu gösteriyor-Kemal Sülker ve Kerim Sadi ile olan fikir ve düşünce yakınlığıdır. Bu kanaatimi Fikret Baha Berke'nin Kerim Sadi ile ilgili olarak hazırladığı kitabında geçen "Konya sürgünündeki en samimi arkadaşı Kemal Sülker Antakya'ya gidince o da kendi isteğiyle Adana'ya gitmek için Ankara'ya başvurur." sözleri de desteklemektedir.[12]

Yani Kemal Sülker, menfa yerini Konya'dan memleketi Antakya'ya aldırınca A. Kadir de hemen sürgün yerini Adana'ya aldırmak için müracaat eder. A. Kadir'in müracaatı kabul edilmiş ve menfası Konya'dan Adana'ya tahvil olunmuştur. Adana'da bir ay kalan A. Kadir'in sürgün yeri bazı siyasi sebeplerden dolayı Adana'dan son menfa yeri olan Kırşehir'e alınır.[13] 1947 yılında sıkıyönetim kalkınca A. Kadir'in de sürgünlüğü biter ve Kırşehir'den İstanbul'a döner.[14]

A. Kadir Balıkesir sürgünlüğünde, avukat Esat Adil Müstecaplıoğlu vasıtasıyla iş bulunca güzel şiirler de kaleme alır. Artık şiirlerinde II. Dünya Savaşı, dünyanın geleceği gibi daha evrensel konulardan bahsetmeye başlamıştır. A. Kadir, Balıkesir'i de içine alan sürgün döneminde kaleme aldığı eserler ve sürgündeki edebi faaliyetlerini şu cümlelerle değerlendirir:

"Bu sürgün yıllarında bir hayli şiir yazdım. Bu şiirler de eski şiirlerimle aynı doğrultudadır. Ekmek ve özgürlük, insan, memleket, yaşama sevgisi, sömürü düzenine başkaldırış, haksız savaşların, Faşizmin ve Emperyalizmin lanetlenmesi, dünya halklarının

---

çalışmakta; A. Kadir yeni yazdığı şiirleri okuyup dostlarının beğenisine sunmakta; Semiha Uzunhasan ise onlara sofralar kurup mezeler hazırlamakta ve şiir ve siyasi sohbetlerin coşkusuna katılmaktadır. (Ahmet Uçar, Siyasi Sürgünler, s. 188); Konya sürgünlüğünde ise Kerim Sadi'nin evine giderek yazdığı şiirleri ona okur ve değerlendirmesi ister. A. Kadir'in Konya'da sürgün iken Kerim Sadi'ye ilk okuduğu şiiri Hemşerim adını taşır. (Ahmet Uçar, Siyasi Sürgünler, s. 211). Konya'da sürgünde iken Mesnevi üzerine de çalışır. Hz. Mevlana'nın Mesnevisi'nin Abdülbaki Gölpınarlı'nın da yardımıyla "Bugünün Diliyle Mevlana" adıyla bugünkü Türkçeye uyarlamıştır. Üstelik hiçbir yayınevinin basmadığı bu kitabı 1955'te borca girip kendisi yayımlatır. A. Kadir sürgünde kaleme aldığı şiirlerini "Bunlar Bir İkamete Memurun Şiirleri" adıyla bastırmayı düşünse de bunda başarılı olamamıştır. (Kemal Sülker, Anılara Yolculuk, s. 175).

[12] Fikret Baha Berke, Yazı Hayatının 50. Yılında Kerim Sadi, Hilal Matbaası, İstanbul–1969, s. 95.

[13] "1945'lerde Adana'daydım. Orada Orhan Kemal ile birlikteydim. Biz bazı fabrikalara filan gidince beni mevcutlu olarak Kırşehir'e yolladılar. Sıkıyönetim kalkıncaya değin orada kalmaya mecbur edildim. "(Çetin Yetkin, Siyasal İktidar Sanata Karşı, s. 126.).

[14] "Sıkıyönetimden sonra da birkaç yer gösterdiler, oralarda kalmamı istediler. Antalya idi gideceğim yer. Ama ben direttim: Ankara üzerinden gitmek ve mevcutlu gitmemek için ısrar ettim. Ankara'da iken de İçişleri Bakanı'na başvurarak bu durumu düzelttirdim. 27 Mayıs'tan önceki günlere gelinceye değin pek bir şey olmadı. Fakat Mayıs ayında Ankara ve İstanbul sıkıyönetim komutanlıkları, sürülecek kişilere ilişkin listeler hazırlamıştı. Bunlar solcuydu doğal olarak. Herkese nereyi istersin? diye soruyorlardı. Sürülecek olanlarımız bavullarını hazırlamıştı bile. İstanbul'daki sıkıyönetim komutanı işi gevşek tuttuğu için biz gönderilmeden 27 Mayıs olayı oldu. " (Çetin Yetkin, Siyasal İktidar Sanata Karşı, s.126); Sürgünlüğü sıkıyönetimin İstanbul'dan kalkış tarihi olan 1947 yılına kadar sürer. Bakar ki sıkıyönetim gerçekten kalkmıştır İstanbul'a geri döner. (Mehmet Kemal, Acılı Kuşak, s. 164.)

özgürlüğe kavuşacakları inancı. Bu şiirlerden bir kaçı, ben sürgündeyken İstanbul'da çıkan Gün, Yığın ve Pınar gibi bazı dergilerde-ki bu dergilerin hepsinin ömrü sıkıyönetim yüzünden kısa olmuştur-Ali Karasu takma adıyla yayımlandı.[15]

A. 2. Ahmet Sadık Ziver Paşa:

Defterhane ketebesinden Mehmet Sadık Münif Efendi'nin oğludur. 1793'te İstanbul'da Merkez Efendi Dergâhı karşısındaki evlerinde doğdu. Babası 1803'de vefat ettiği için Yenikapa Mevlevihanesi Şeyhi Seyyit Ali Dede, Ziver'i manevi oğlu olarak kabul etti. Defterhane ve darphane kalemlerinde yedi, sekiz sene devam ettikten sonra [Mevlevilik hasebiyle] 1814'te meşhur Mevlevilerden Halet Efendi, Ziver'i kitabet hizmetine aldı. 1822'de Halet Efendi Konya'ya nefy edilince Ziver de beraberinde gitti. Daha sonra Ziver'in menfası Konya'dan Balıkesir'e alındıysa da bir müddet sonra af edilerek İstanbul'a geri döndü. Müsteminlere[sığınanlara] mahsus olan gümrüğe nazır oldu. Daha sonra Aydın Mütesellimliği'ne[Kaymakam] tayin kılındı. Yedi, sekiz ay orada bulunduktan sonra 1825'te Rumeli Seraskeri Ağa Hüseyin Paşa'ya kâtip oldu.

Şumnu ordusunda kaldığı iki sene zarfında Haceganlık rütbesini aldı. Hüseyin Paşa'nın azlinde İstanbul'a gelip harir nazırı Ömer Lütfü Efendi'nin kitabetinde kaldı. 1832'de tahmis, 1835'te de tersane müdürlüklerine tayin ve rütbesi ûla sınıfı sânisine terfi olundu. 1837'de Evkaf nezaretine atandıysa da 1838'de azil edildi. Muhtelif tarihlerde üç defa meclis-i vaka-yı ahkâm-ı adliye azalığına, ilaveten Bağdat ve Musul kapu kethüdalıklarına, mühimmat-ı harbiye ve Darphane nezaretlerine, Rumeli varidât defterdarlığına, meclis-i maarif ve ziraat azalıklarına, emlak-ı hümâyun fabrikaları ve ilaveten tersane nezaretlerine, hekimbaşılık memuriyetinin lağvı üzerine Mekteb-i Tıbbiye, tekrar Evkaf, Hazine-i Hassa nezaretlerine, Damat Halil Rifat Paşa'nın terekesi nezaretine ve Fatma Sultan'ın kethüdalığına tayin edildi.

Eskidenberi arzu ettiği Şeyhü'l-haremlik makamına tayin edileceğine dair Bâb-ı âli'den söz almıştı. Şeyhü'l-harem İşkodralı Mustafa Şerif Paşa vefat ettiğinden verilen sözün yerine getirilmesi gerekli oldu. Fakat başka isteyenler de vardı. Diğer taraftan oğlu Selahattin Bey, Ali Paşa'nın damadı olduğundan Zîver Efendi'nin İstanbul'dan ayrılması istenilmiyordu. Talipler arasında çekilen kur'ada Ziver'in ismi çıktı. 1861'de vezirlik rütbesi ile Harem-i Şerif-i Nebevi Şeyhliğine atandı. Böylece yıllardır beklediği emeline kavuşmuş oldu. Ama bu isteğine kavuştuktan bir yıl sonra 1862'de vefat etti.

Ziver Paşa sarışın, mavi gözlü, uzun kaşlı, top sakallı, orta boylu, şişmanca, güzel ve güler yüzlü, asabi mizaçlı, tarikat-ı mevleviyyeye sâlik, akide-i kâmile sahibi, devlet ve milletine sadık biridir. Tuhaf ve faydalı fıkralar bilirdi. Şiir okumaktan pek hoşlanan zarif bir kişiliği vardı. Memuriyet maaşından başka geliri olmadığı halde evinde şeyhler, dervişler, fakirler ve garipler eksik olmazdı. Oğlu Bahaaddin Bey tarafından toplanan mektupları ve manzumeleri "Asar-ı Ziver Paşa" adıyla yayımlandı. O esere ilave olunan tercüme-i halinde yazdığına göre, gençliğinde Batı ilim ve lisanının lüzumunu bildiğinden Fransızca öğrenmeye çalıştığı -eşyası arasında kendi yazısıyla ortaya çıkan-bir lüğatçeden anlaşıldı. Şeyhü'l-İslam Arif Hikmey Bey, Medine-i Münevvere'deki kütüphaneyi yaptırırken, Ziver Paşa'yı şiirlerini toplayıp bir kitap haline getirmesi konusunda teşvik

[15] A. Kadir, Mutlu Olmak Varken, s. 275.

etmiş, Arif Hikmet Bey'in bu teşviki üzerine Ziver Paşa da şiirlerini toplayıp, iki nüsha haline getirmiş ve bir nüshasını yapılmakta olan o kütüphaneye bağışlamıştır. O tarihten vefatına kadar yazdığı şiirler de bir divan teşkil ettiği halde Hoca Paşa yangınında Çağaloğlu'ndaki evinde yanmıştır. Sultan Mahmut ve Abdülmecit zamanında yapılan Mebâni-i Hayriye ve Resmiye kapılarına yazılan tarih manzumelerinin çoğu ona aittir.

Resmi işlerinden fırsat buldukça kitap okurdu. Hatta misafirliğe giderken beraberinde büyük bir çanta dolusu kitap da götürürdü. Edebiyattan başka fen ilimlerine özellikle astrolojiye bir hayli merakı vardı. Bundan dolayı bazen gözlemlerde, gözetlemelerde bulunurdu. 1860'da ortaya çıkan kuyruklu yıldıza dair bir risalesi mevcuttur. Sultan Abdülmecit'in teveccühüne mazhar olduğu için daima iltifat görürdü. Düşürdüğü tarihlerinin hemen hemen hepsi kıymetli olduğundan bazı kişilerin itirazına hedef oldu. Bayburtlu Zihni, Següzeştname isimli eserinde Ziver Paşa'yı hicvetmiştir. Mustafa Reşit Paşa'nın isteği üzerine bazı camilere yazdığı tarihlerden[16] oğlu ve torunun kulaklarının sağır olduğunu anlıyoruz. [17]

A. 3. Ömer Fevzi Eyyüboğlu

1884 yılında Trabzon'a bağlı Maçka'da doğdu. Babası Aldülkerim Bey'dir. Trabzon İdâdîsi'nden sonra, yükseköğrenimini İstanbul Dârülfünûn Hukuk Fakültesi'nde tamamladı. Trabzon'da avukatlık ve gazetecilik yaparken Erzurum Kongresi'ne Trabzon'un Sürmene delegesi olarak seçildi. 23 Temmuz 1919'da toplanan Erzurum Kongresi'nde Mustafa Kemal'in başkan olmasına karşı çıkmasına rağmen kongrenin basın ve program komisyonu üyelisi seçildi. Kongrenin son günü 22 maddelik yepyeni bir program taslağı önererek katılanları etkisi altına almak istediyse de başaramadı. Erzurum ve Trabzon eşrafının birlikte düzenledikleri Erzurum Kongresi, bu eşrafın yakınları olanbazı gençlerin gözünde, kendi politik gelecekleri için bir basamak olarak görülüyordu. Ömer Fevzi de olaya böyle bakanlarda biriydi. Ne var ki Mustafa Kemal'in kongreye başkan olması bu gibilerin umudunu tüm olarak kırdı. Bunlardan bir kısmı ulusal harekete küsmekle yetindiler fakat Ömer Fevzi hırsına gem vuramadı. Kongre dönüşünde Selamet adlı gazeteyi çıkartarak Mustafa Kemal'e cephe aldı.

Mondros Mütarekesi sonrası Trabzon Muhafaza-i Hukuk-ı Milliye Cemiyeti kurucuları arasında yer aldı. Deli Halit Paşa'nın kendisini tutuklatmak istemesi üzerine 1919 Eylül'ünde kaçarak İstanbul'a geldi. Ege bölgesi Yunan işgali altına girince, Balıkesir'e gelerek, Kadızade Hulûsi Efendi'nin sahibi olduğu İrşad Gazetesi'nin Yazı İşleri Müdürü oldu. Pazartesi, Perşembe, Cumartesi olmak üzere haftada üç gün çıkan bu

---

[16] "Kulağım sendedir ey dâver-i sadr-ı iclal
İşitir emrini, dersem de eğer ben sağırım
Nüsha-i fenn-i ubudiyeti tahrir etsem
Tab'ı, imlada sağır kâf gibi kullanırım. "(İbnülemin Mahmut Kemal İnal, Son Asır Türk Şâirleri, Dergah Yayınları, C. 4, s. 2093).

[17] İbnülemin Mahmut Kemal İnal, Son Asır Türk Şâirleri, Dergâh Yayınları, C. 4, s. 2090; "Şuarây-ı vüzerâdan malumatlı bir zat olup şehridir. 1277-1861 tarihinde Şeyhü'l-Haram-ı Nebevi iken irtihal eyledi. Divanının bir nüshası Asar-ı Zîver Paşa ismindeki matbu eserinde münşeâtıyla beraber münderic olduğu gibi zeylî makamında olan bir kısmı da Zeyl-i Asar-ı Ziver Paşa ünvanıyla tab edilmiştir. Elsine-i selâse ile beraber Fransızcaya da aşinadır. (Bursalı Mehmet Tâhir, Osmanlı Müellifleri, C. 2, s. 220).

gazetede gerek Mustafa Kemal, gerekse Dâmât Ferit hakkında yazdığı yazılardan dolayı her iki tarafın da husumetini üzerine topladı. Yunan işgal kuvvetleri lehinde yazıları ise başta Balıkesir halkı olmak üzere birçok kesim tarafından nefretle karşılandı. İrşâd'ın yayınını daha fazla sürdüremeyen Ömer Fevzi, İnönü Zaferi'nden sonra, Damat Ferit kabinesinin çekilip yerine Tevfik ve İzzet Paşaların kabineyi kurmaları üzerine İstanbul'a geri döndü. Ancak Ali Kemal'in akıbetine uğramamak için Fransa'ya kaçıp Paris'e yerleşti. 107 sıra numarasıyla da yüz ellilikler listesine dâhil edildi. 1938'de çıkartılan 3527 sayılı Af Kanunu'ndan yararlanıp Türkiye'ye döndü. Önce İstanbul'a gelip az bir süre kaldı. Daha sonra Trabzon'a giderek, Trabzon Barosu'na başvurup avukatlığa başladı. Ömer Fevzi Bey, İzmir Vapuru ile Trabzon'dan Ankara'da tedavi olmak için hareket ettiği sırada geçirdiği bir kalp krizi sonucu 5 Şubat 1952 günü vefat etti. [18]

Hayal gücü zengin bir şâirdir. Trabzon ve İstanbul gazete ve dergilerinde yazıları ve şiirleri yayımlanmıştır. Bir iki küçük risalesi de olup, oldukça fazla edebî araştırmalarda bulunmuştur. 1909 yılında Trabzon'da "Lazım" ismi ile bir mizahi gazete çıkartmış, Bir dönemin tanınmış mecmuası olan Kehkeşan'da yazılar kaleme almıştır.

B) Balıkesir Doğumlu Olup Sürgüne Maruz Kalanlar:

Konumuzun daha ilk kısmında çalışmamızı iki gruba ayırdığımı ve ilk olarak Balıkesir'i bir sürgün, menfa yeri olarak inceleyeceğimi ifade etmiştim. Daha sonra Batı'nın bu güzel ilini burada doğup da sürgüne maruz kalmışlar açısından ele alacağımı yazmıştım. Şimdi bu bölümde, yani araştırmamın ikinci kısmında, Balıkesir doğumlu olup da sürgüne maruz kalmış kimseleri inceleyeceğim. Tabi bu bölümde üzerinde duracağım kimselerin ortak özelliği, daha önceki bölümde de olduğu gibi kalem sahibi olmalarıdır. Yani ehl-i kalem olmak ilk şartımızdır. Yine daha önceki bölümde olduğu gibi ilk önce bu kişilerin resmi hayatlarını daha sonra sürgün hayatlarını ve en son olarak da sürgün olarak gittikleri yer veya yerlerdeki edebi faaliyetlerinden bahsettim. Hüseyin Cahit Yalçın, İbrahim İsmet Efendi adıyla da bilinen Müstecabizade İsmet bu gruba giren kalem sahipleridir.

B. 1. Hüseyin Cahit Yalçın

Hayatı:

1875 yılında Balıkesir'de doğdu.[19] Ailesiyle birlikte bir buçuk yaşındayken İstanbul'a gelen Hüseyin Cahit, ilköğrenimini Aksaray'daki Yakup Ağa Mektebi'nde tamamladı. 1883 yılında yine ailesi ile birlikte şimdi Yunanistan sınırları içinde bulunan Serez'e yerleşti ve burada Askerî Rüştiye'yi bitirdi. Hüseyin Cahit on üç yaşına geldiğinde İstanbul'a geri geldi ve bir yıl sonra, 1889 yılında, Türbe'de bulunan Dersaâdet İdadî -i Mülki'sine kayıt yaptırarak lise eğitimine başladı.[20] Lise tahsilinin son aşamasında Mülkiye Mektebi'ne girdi. Mülkiye'yi ikincilikle bitirip okulundan mezun olan Yalçın, hocası Maarif Nezareti Mektubî Kalem Müdürü Menemenlizâde Tahir Efendi'nin yardımıyla (26 Eylül 1896 günü) Maarif Nazırlığı Mektubî Kalem Hulefâlığı'na (Yazı İşleri Müdürlüğü) tayin edildi. Bu görevinde beş yıl(1896-1901) çalıştıktan sonra ayrıldı ve Vefa İdadisi'nde vekil

---

[18] Kamil Erdeha,Yüzellilikler, s. 207.

[19] Hilmi Bengi, Gazeteci, Siyasetçi ve Fikir Adamı Olarak Hüseyin Cahit Yalçın, s. 9.

[20] Tanzimat'tan Bugüne Edebiyatçılar Ansiklopedisi, C. II, s. 888.

öğretmenlik, Mercan İdadîsi Müdürlüğü yaptı.[21] 1908 yılında, kendi ismiyle birlikte özdeşleşecek olan Tanin gazetesini çıkarmaya başladı.[22] İttihat ve Terakki Fırkası'na girerek milletvekili oldu. Haziran 1919'da Malta'ya sürgün olarak gitti. 1921 yılında sürgün süresi dolmasına rağmen yurda dönmeyip İtalya'da yaşadı. 1922 senesinde yurda dönünce Tanin'i tekrar çıkarmaya başladı. 1925 yılında Çorum'a sürgün edildi fakat cezasının affedilmesi üzerine 1926'da İstanbul'a geri döndü. Sürgün dönüşü Sanayi ve Maadin Bankası'nda çalışmaya başladı. 1933 yılında hem Akşam gazetesinde yazmaya hem de Fikir Hareketleri dergisini çıkarmaya başladı. 1939-1954 arası Çankırı, İstanbul ve Kars'tan milletvekili seçildi. 1943 yılında Tanin'i tekrar çıkarmaya başladı ve Demokrat Partiye olan aşırı hücumlarından dolayı 1954 yılında 26 ay hapse mahkûm oldu. Ama yaşının ilerlemiş olması yüzünden affedildi. 18 Ekim 1957 günü zatürreden İstanbul'da vefat etti.

Sürgün Hayatı:

a) Malta Sürgünlüğü:

Mütareke döneminde Hüseyin Cahit, hem İttihat ve Terakki Partisi'nin hem de ülkenin ileri gelenlerinden biriydi. Bu sebeple bir gece yarısı evine gelen polisler tarafından "aşayişi bozmak" gerekçesiyle tutuklanıp, Sansaryan Hanı'na götürüldü.[23] Han'ın taraçasında hazırlanmış bir odada Rahmi Bey'le birlikte aileleriyle haberleşmelerine izin verilmeden on sekiz gün kalan ikili, buradan 1 Mart 1919 günü Bekirağa Bölüğü'ne nakledildi. İngiliz komutanı Amiral Webb, tutuklulardan elli dokuz kişinin isimlerini içeren bir liste hazırladı ve bu elli dokuz kişi içinden on dokuzunun isminin karşısına işaret koyarak özellikle bu işaretli kişilere dikkat edilmesi için mahiyetindeki askerlere uyarıda bulundu. Elli dokuz kişi içinden işaretlenen bu on dokuz kişiyi "en tehlikeli" şeklinde tanımlamış olan Amiral Webb, bu şahısların acilen sürgüne gönderilmesini üst makamlarına arz etti. Bu "en tehlikeli" olarak işaretlenen on dokuz kişilik liste içinde Hüseyin Cahit'in de ismi vardır. Hüseyin Cahit'in Malta'ya gönderilmesi ile ilgili değişik yorumlar da yapılmıştır.[24]

Kamyonlara alınıp limana doğru sevk edilen tutuklular, limanda bekleyen gemiye bindirilip Malta'ya doğru gönderilir.[25] Malta'ya doğru yola çıkan Hüseyin Cahit, 5

---

[21] Ömer Faruk Huyugüzel, Hüseyin Cahit Yalçın'ın Hayatı ve Romanları Üzerine Bir Araştırma, s. 13; Suat Hizarcı, Hüseyin Cahit Yalçın, Hayatı-Sanatı-Eserleri, s. 4.

[22] Bu gazete Hüseyin Cahit'in yazılarından dolayı çok sık olarak kapatıldığı için Cenin, Renin, Senin isimleriyle de çıktı.

[23] Hüseyin Cahit, asayişi bozmak suçundan dolayı tutuklanır (30 Ocak 1919). 1 Mart'ta tutuklular Bekirağa Bölüğü'ne gönderilir. (Ömer Faruk Huyugüzel, Hüseyin Cahit Yalçın'ın Hayatı ve Romanları Üzerine Bir Araştırma, s. 28).

[24] "Almanlar, Hüseyin Cahit'e Türk Çörçhili diyorlarmış. Hüseyin Cahit Birinci Dünya Harbi sonunda Almanların adamıdır diye İngilizler tarafından Malta'ya götürülmüştü." (Asım Us, Asım Us'un Hatıra Notları, s. 462)

[25] Hüseyin Cahit bu manzarayı hatıralarında şu şekilde ifade ediyor:

"Acaba Malta nasıl yerdir?

Dünyanın dört bir tarafını dolaşmış olan Ubeydullah Efendi:

-Haremeyn iklimi! dedi.

Başka biri zihnindeki korkuyu hakikat şeklinde göstererek:

-Malta'ya değil! Seylan'a gideceğiz! dedi.

Salah Cimcoz, Seylan'a aşina çıktı:

İngiliz lirasına bir kamara kiralayıp eşyalarını oraya yerleştirilir.[26] 2 Mayıs 1919 tarihinde Malt adasına gelen vapurun içindeki eserler, Fort Salvetore kampına götürülür. Esirlerin yoklaması yapıldıktan sonra, kendilerine kalacakları yerler gösterilir. Hüseyin Cahit; Rahmi Bey, Cevdet Bey, Fethi Bey,İsmail Canbolat Bey ile aynı odayı paylaşır. Hüseyin Cahit Yalçın hatıralarında, Fort Salvatore Kalesi'ni şu cümlelerle tasvir ediyor:

"İlk girdiğimiz avlu pek çok büyük değildi. Yüksek duvarları vardı. Duvarlara yaklaşılmasını men için önlerine tel örgüler gerilmişti. Avluya düzayak dört beş oda kapısı açılıyordu. Bu odalar da koğuşlar gibi bomboştu. Odaların arkasındaki bir fasıladan demir bir kapı ile iç avluya iniliyordu. Burası biraz daha genişti. Etrafı yüksek duvarlarla çevrilmiş olduğu için büyük bir çukurdan, hendekten ibaretti. Bunun bir kenarında ayakyolları ve lavabolar vardı, bir köşede de mutfağa benzer bir bina. Her taraf güneş altında cayır cayır yanıyordu. Güneş tahammül edilemez derecede sıcaktı. Ubeydullah Efendi'nin Haremeyn ikliminin ne olduğunu görüyorduk."[27]

Fort Salvatore Kampına yerleşen esirlerin sürgün hayatı, birer numara almalarıyla resmen başlamıştır. Hüseyin Cahit'in numarası ise 2675'tir. Bir müddet sonra kampa bir bakkal dükkânı açılır. Bakkaldan temin edilen kâğıt ve kalemle ihtiyaçların giderilmesi için gerekli mercilere mektup yazarak, içlerinde bulundukları durumu protesto ederler. Neticede bu şikâyetler, kamptaki durumu az da olsa değiştirmiştir. Salvatore Kalesi'nde katlanılan en zor durum; dünyadan habersiz kalmak ve İstanbul ile irtibat kuramamaktır. Sadece İngiliz Times, İtalyan Corriere Della Sera gazetesi gelen kampta, Reuter Telgraf Acentesi ile de haberleşme imkânı sağlanır. İtalyan Corria Della Sera gazetesi düzenli olarak gelmektedir. Bundan dolayı Hüseyin Cahit'te İtalyanca öğrenme hevesini doğmuştur. Kantinde çalışan Maltız'dan, İtalyanca gramerin öğretildiği bir kitap isteyen Hüseyin Cahit, kısa bir zaman diliminde İtalyancayı öğrenir. Salvatore'de kış mevsimi geldiği için esirler, Vardela Kışlasına taşınırlar. Fakat Vardela kışlasına sığmayan esirler, 6 Ocak'ta Yeni Vardela ve Polverista adındaki iki kampa yerleştirilirler. Hüseyin Cahit, İstanbul'dan gelen mektuplarda kızı Azâde'nin hasta olduğunu öğrenir ve Malta'da kumandanı Mareşal Plumer'den ailesini getirmek için izin ister.[28] Ailesini

---

-Seylan'da öyle müthiş sülükler vardır ki bir öküze yapışsa bir an içinde bütün kanını emer dedi.

Eğer o sırada birisi Merih'e götürüleceğimizi söylese idi bilmem ki içimizde oranın da ahvaline vakıf biri çıkacak ve mutlaka:

-Bir hafta evvel oradan geliyorum. Filleri yutan öyle yılanlar vardır ki diye izahat verecekti. " Hüseyin Cahit Yalçın, "Malta Adasında-Esaret Hatıraları", Yedigün, 28 Aralık 1934, N: 90 ,s. 8.

[26] Hüseyin Cahit, İstanbul'dan ayrılmasını şu cümlelerle dile getirmiştir:

"İstanbul'un bu kadar güzel olabileceği şimdiye kadar hiç tahmin etmemiştim. Burada büyümüş, yaşamış, sevmiş, hayatın en mesut dakikalarını geçirmiştim. Fakat bu her zamanki İstanbul değildi. Onda bir daha ebediyen görüşmemek üzere gözlerini kapayan hasta bir sevgili hali vardı. Onun son dakikaları yaklaşmış gibi görülüyordu. Ufuklarda teressüm eden zarif gölgesiyle Türk İstanbul artık bir hülyadan ibaret kalacaktı. " (Hüseyin Cahit Yalçın, "Malta Adasında-Esaret Hatıraları", Yedigün, 28 Kasım 1934, N: 90, s. 8.)

[27] Hüseyin Cahit Yalçın, "Malta Adasında-Esaret Hatıraları", Yedigün,19 Aralık1934, N: 93, s. 25.

[28] Ahmet Emin Yalman, Malta anılarından bahsettiği hatıra kitabında, Hüseyin Cahit'in kızının hastalığı ve ailesinin getirmesi hakkında şu bilgiyi aktarıyor: Bu emekle dolu hayatın içinde Cahit Bey'in baş derdi kızının hastalığı idi. Ailesinin Malta'ya gelebilmesi için valiye mektuplar yağdırırdı. Nihayet valinin kızının evlenmesini vesile ederek yazdığı bir mektup hayırlı bir saatine rast geldi. Cahit Bey'e ailesini Malta'ya getirtmesi ve beraberce Polverista zindanını dışında oturması için izin verildi. Adanın büyük

Malta'ya getirmek için gerekli izni alan Hüseyin Cahit, kamptan uzakta bir ev kiralar. İstanbul'dan gelen eşini,teyzesini ve iki çocuğunu bu eve yerleştirir. Belirli bir zaman sonra kendisi de ikametini kamptan bu eve aldırır.[29]

7 Mart 1921 günü Türk ve İngiliz delegeleri ilk kez, Malta sürgünleri konusunu görüşmek üzere masaya otururlar. İlk görüşmeden dört gün sonra,11 Mart 1921 günü yapılan görüşmelerde İngilizlerin isteği kabul edilerek 16 Mart 1921 tarihinde "Londra Konferansı" anlaşması imzalanır.[30] Anlaşmaya göre ilk önce bir grup Türk esir serbest bırakılacaktır. Bu ilk etapta serbest bırakılacaklar arasında Hüseyin Cahit'in ismi de vardır.[31] Hüseyin Cahit, ailesiyle birlikte kendi imkânlarıyla gitmeyi tercih etmiş, 29 Nisan 1921 günü akrabalarıyla birlikte adadan ayrılmıştır.[32] Hüseyin Cahit'in Malta sürgünlüğü 1 yıl 10 ay 27 gün sürmüştür. Malta'dan ayrıldıktan sonra Roma'ya, oradan da kızının tedavisi için İsviçre'ye geçen Hüseyin Cahit, yazı geçirmek için Rigi Dağı'ndaki Karslbad

---

portakal bahçelerinin yanında tutup yerleştiği evde de, zindanda olduğu gibi, geceli gündüzlü yazı çalışmalarına devam etti. "(Ahmet Emin Yalman, Yakın Tarihte Gördüklerim Geçirdiklerim, C. 2, s. 570)

[29] Hüseyin Cahit ailesiyle birlikte müstakil bir evde kalırken yaptığı faaliyetleri ve Malta hakkındaki izlenimlerini şu cümlelerle ifade etmiştir:

"Guruba doğru, yazıyı bırakıyor, evden çıkıyordum. Eski Malta kasabasının dar, eğri büğrü ve loş sokaklarında, yapayalnız gezmek ve dolaşmak bana garip bir zevk veriyordu. Medine yahut Rabota denilen bu eski Malta, adanın en yüksek bir tepesinde, eski surlarla etrafı çevrilmiş küçük ve ölü bir kasaba idi. Surun kapısından girerken yeni zamanları bırakarak kendimi orta çağlara geçmiş zannediyordum. O zamandan beri dünya yürümüş, fakat burada her şey olduğu halde kalmış gibiydi. Dar karanlık, eğri büğrü sokaklarda, yüksek ve kafesli evlerin dibinden yürüyerek giderken insan içinden hayat çekilmiş, boş bir çölde yürüyor hissine kapılırdı. Sokaklarda değil insana kedi, köpek gibi bir canlı mahlûka bile nadir tesadüf olunuyordu. Kalın duvarlı, esrarlı yüzlü eski evlerden dışarıya hiçbir ses fırlamıyordu. Mazinin hayali, hatıraları, hisleri bu esrarlı sokaklarda el ile tutulabilecek gibi canlı, bir halde yaşıyor, insanın beynine ve kalbine giriyordu. Hele akşamın alaca karanlığı içinde bu sokaklar, dünyanın hakiki varlığından bütün bütün uzaklaşmışa benziyordu. Kendimi mazinin gizli dünyasında, tâ eski zamanlara geçmiş gibi dünyadan uzak bir halde tahayyül ede ede rastgele yürürken birden bire yolum bir kale burcuna uğradı. Oradan yüksek duvar ve kaya üzerinden, ayaklarımın altında geniş ve muhteşem bir panaroma açılır, bütün ada gözümün önünde uzanır giderdi. Mor sisler ve dumanlar içinde bir deniz, her köşede yalnızlık ve sessizlik, her tarafta yığın yığın mazi ve zulmet. Eski Malta surlar ile çevrilen ölü kasabanın loş ve esrarlı sokakları arasında dolaşmak ne kadar tatlı bir hüzün ve hülya kuvveti veriyorsa, kalpte isim tayin edilmeyecek, mahiyeti kestirilemeyecek müphem ve muzlim heyecanlar uyandırıyorsa, Cumartesi günleri kampta arkadaşları ziyarete giderken kır manzaraları da o kadar neşe ve şetâretle içimi dolduruyordu. İkincikanun ayından başlayarak Nisan ayına kadar Malta'nın kırlarında sarı yoncaların bayramı ve cümbüşü daimi bir sarhoşluk halinde hüküm sürer. Her taraf sarı bir kahkaha içindedir. Boş kalmış yerler renkli bir şark halısı gibi bir çiçek mozayiği gösterir. Bunların içinde hakim olan çiçek ve renk sarı neşeleriyle yoncadır. Yol, Müslüman mezarlığına geldiği vakit; arabayı durdurup etrafı bir müddet seyretmekten kendimi alamazdım. İlkbaharda bu güzelliğe portakal ve limon çiçeklerinin kokusu da katılmıştı. Serin rüzgâr, güzel kokulu, baş döndürücü bir okşama sayılabilirdi. Kırda gezildiği zaman dalga dalga gelen kokular, adeta insanı sarhoş ediyordu." (Hüseyin Cahit Yalçın, "Malta Adasında-Esaret Hatıraları", Yedigün, 19 Haziran 1935, N: 119, s. 22)

[30] "16 Mart 1921 günü anlaşma imzalandı. Anlaşmayı Türkiye adına Bekir Sami Bey, İngiltere adına da Dışişleri yetkililerinden Robert Vansittart imzaladılar. "(Bilal Şimşir, Malta Sürgünleri, s. 351).

[31] "Tahliye edileceklerin listesi 8 Nisan 1921 tarihli Hakimiyet-i Milliye gazetesinde bildirilmiştir. Bu listeye göre ilk serbest bırakılacaklardan biri de Hüseyin Cahit Yalçın'dır." (Fevziye Abdullah Tansel, Ziya Gökalp Külliyatı-II, Limni ve Malta Mektupları, s. XXXIX).

[32] Bilal Şimşir, Malta Sürgünleri, s. 369

Kasabası'na, oradan da doktor tavsiyesiyle Fransa'nın güneyinde bulunan ve rüzgârsız bir mevki olarak nitelendiren Menton'a gider. Burada kızının tedavisini tamamlayan Hüseyin Cahit, bütün diğer Türk esirler gibi İstanbul'a geri döner. Hakkı Süha Gezgin, Hüseyin Cahit'in Malta sürgünlüğünü "Malta'da sürgünü mektep haline koyarak çalıştı. İtalyanca öğrendi, İngilizceye de kayıtsız kalmadı. " cümlelerle değerlendiriyor.[33]

b) Çorum Sürgünlüğü:

Şeyh Sait İsyanı münasebetiyle tutuklanan Üsküplü Salih Başo, Ankara İstiklâl Mahkemesi'nde yargılanırken verdiği ifade doğrultusunda, 12 Nisan'da Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası'nın İstanbul'daki merkez şubesindeki evraklara polis tarafından el konur ve el konan bu evraklar polis tarafından İstiklâl Mahkemesi'ne teslim edilir. Hüseyin Cahit'in çıkarmakta olduğu Tanin gazetesi ertesi gün (13 Nisan 1925) bu olayı "Dün gece Terakkiperver Fırka Basıldı" şeklinde duyurması üzerine 16 Nisan 1925'te Tanin gazetesi kapatılır ve Hüseyin Cahit de tutuklanır. Hüseyin Cahit tutuklandıktan sonra Ankara'daki Cebeci Hapishanesi'ne sevk edilir.

7 Mart 1925 günü, Türkiye Büyük Millet Meclis'inde yapılan oylamayla, Ankara İstiklâl Mahkemesi azalarından Afyon Milletvekili Ali Bey başkanlığına, Denizli Milletvekili Necip Ali Bey savcılığına,Gaziantep Milletvekili Kılıç Ali ile Rize Milletvekili Ali Bey üyeliklere, Reşit Galip Bey de yedek üyeliğine seçilir. Böylece Hüseyin Cahit Yalçın'ı yargılacak mahkeme heyeti belirlenmiş olur. Hüseyin Cahit'in yargılanmasına 27 Nisan 1925 günü başlanır. 5 Mayıs 1925 Salı günü savcı iddianamesini okur. Savcı Necip Ali Bey, Hüseyin Cahit'in ceza kanunun 66. maddesi gereğince cezalandırılmasını fakat kendisinin geçmişte yapmış olduğu hizmetlerin de göz önüne alınmasını mahkeme heyetine teklif eder.[34] Hüseyin Cahit 7 Mayıs 1925 günü, iddianâmeye karşılık savunmasını yapar.

İddia makamınca yazılarına yönelik suçlamaları da cevaplandıran Yalçın, yazılarının Fethi Bey Hükümeti'ne yönelik olduğunu ve aradan üç ay geçmesinden dolayı kanunun 32. maddesi gereğince zaman aşımına uğradığını, ayrıca Takrir-i Sükûn Kanunu'nun geçmişe uygulanamayacağını ve bu yüzden mahkeme heyetinin kendisini geçmişten sorumlu tutamayacağını, aksi takdirde alınacak olan kararı da "Türk Cumhuriyeti'nin adli tarihine öyle elim bir örnek kaydedilir ki, tarihi bir muhakeme gördüğünü bildiren yüce mahkememiz tarih huzurunda böyle bir karar ile çıkmaktan kaçınacağına şüphem yoktur. Herhalde böyle bir muhakemede ben hakim olmaktan ise mahkûm durumunda bulunmayı tercih ederim." sözleriyle değerlendirir.[35] Mahkeme Heyeti, diğer sanıkların da savunmalarını dinledikten sonra kararını aynı gün(7 Mayıs 1925) açıklar. Sonuçta Hüseyin Cahit, Matbuat Kanunu'nun 17. Maddesine göre ömür boyu sürgün cezasına çarptırılır ve cezasını Çorum'da çekmesine karar verir.[36]

---

[33] Hakkı Süha Gezgin, Edebi Portreler, (Haz. Beşir Ayvazoğlu), s. 140.

[34] Ergün Aybars, İstiklâl Mahkemeleri, s. 311; Hilmi Bengi, Gazeteci, Siyasetçi ve Fikir Adamı Olarak Hüseyin Cahit Yalçın, s. 235.

[35] Ergün Aybars, İstiklâl Mahkemeleri, s. 312; Hilmi Bengi, Gazeteci, Siyasetçi ve Fikir Adamı Olarak Hüseyin Cahit Yalçın, s. 239.

[36] Karar özetle şu şekilde ilân edilmiştir:

Tanin gazetesi 13 Nisan 1341 tarih ve 900 numaralı nüshasında 'Dün gece Terakkiperver Fırka basıldı' serlevhası ile intişar eden sütunlar, Efkâr-ı umûmiyeyi tahdiş gayesini mâtuf görüldüğü cihetle, mezkur

Hüseyin Cahit, mahkeme kararını öğrendikten sonra Çorum yolculuğu için hazırlıklara başlar. Mahkemeye müracaat ederek, Çorum'a kadar kendi otomobiliyle gitmek için izin ister. Fakat mahkeme Hüseyin Cahit'in kendi otomobiliyle değil yol şartlarından dolayı yaylı bir arabayla gitmesi uygun görür. Bu durum üzerine Hüseyin Cahit, öğle vakti yaylı arabayla Çorum'a doğru yola çıkar. Hatta yolda bir de kaza geçirir.[37] Çorum'a varan Hüseyin Cahit, jandarmaların kendisine veda ederek ayrılmaları üzerine, Mahmut Ağa Hanı'na yerleşir. Çorum halkı, Hüseyin Cahit'in geleceğinden haberdar olmuş ve daha ilk günden kendisini ziyaret ederek, yakın ilgi göstermiştir.[38] Çorum eşrafından Mustafa Efendi, Hüseyin Cahit'in otel odasında rahat edemeyeceğini düşünerek ona hem yazlık hem de kışlık ev bulur. Bu rahatlık üzerine Hüseyin Cahit, Malta'da olduğu gibi ailesini de yanına alır. Buradaki boş vakitlerinde bol bol tercüme

---

gazetelerin Takrir-i Sükun kanunu hilâfındaki hareketinden dolayı men'i intişârı ile mahkememize tevdiine dair sadır olan 15 Nisan 1241 tarih ve 1782 numaralı Hey'et-i Vekile kararı mucibinde mezkur gazete müdir-i mes'ulü ile hey'et-i tahririye müdürünün mevkûfen icrâ-yı muhâkemelerini nâtık İstiklâl Mahkemesi Müdde-i Umumiliği iddiası ve melfuf evrak, Hey'et-i Hâkimece mütalaa ve icab-ı tezekkür olunduğu.

Cahit, müdafaasında Cumhuriyetçi değil miyim, laik değil miyim, din ile dünya işlerinin ayrılması taraftarı değil miyim, teceddüt aşığı değil miyim, demokrasi müdafii değil miyim? Tarzında kendisinden bahis ve yekdiğerini takip eden suallere Hey'et-i Hâkime bir insanın bu evsafta olması cürüm işlemesine mani-i tam teşkil etmez mütalaasıyla mukabele eder. Cahit Bey'in müdafaanâmesinde bir taraftan memleketimizin rehber-i adalet olduğunda hiç şüphe etmediğini söylerken, diğer taraftan İstiklâl Muhâkimi'nin kanun ile mukayyet olmadığı tarzında bir iddiayı bizzat tertip ve tasni' ederek bu mürettep iddia etrafında mütalaa serd etmesi ve kendisini mevzuat-ı kanuniyyeden ve adalet mefhumundan vâ'id bir hükme maruz imiş gibi göstermesi, Hey'et-i Hâkime'de mumâileyhin efkâr-ı âmmeyi tahrik için vesileler icat eylediği hakkında mütahassıl oluşan kanaati te'yit ve takviye eylemiştir. Mahkemenin rü'yet edildiği bilcümle daavide Türkiye Büyük Millet Meclisi kavânini ile hareketi pek tabii ve mecburi olduğu gibi iptidayı teşekkülünde de elli bir adedi memleket dahilinde neşir ve tevdi edilmiş olan beyannamelerle mahkemenin kanun ve adalet ve vicdan dairesinde ifa-yı vazife eyleyen bir divan olduğu ilân edilmişti. Bütün efrâd-ı milletçe malum olan bu hakikat muvâcehesinde şayan-ı esef bir kalem manevrası ile İstiklâl Muhâkimi'nin kanun ile mukayyet olmadığı şeklinde bir bühtan tasni' edilerek ona nazaran beyân-ı mütalaa olunması kanun ve vicdan dairesinde memleketin sükun ve selametinin hâdimi olan İstiklâl Mahkimi'ne karşı vatanperverliğe tamamen münafii bir tecavüz teşkil ettiğinden bu da kendisi hakkında esbâb-ı müşeddîdeden telakki olunmuştur. Zatı-ı davayı, bervceh-i bâlâ âriz ve âmik tetkik eden Heyet-i Hâkimemiz, Hüseyin Cahit Bey'in Matbuat Kanunu'nun 17. maddesi mucibince ve nefy-i ebed cezasına mahkumiyetine ve cezasını Çorum'da ikmaline karar verildi.

7 Mayıs 1341

Reis Afyonkarahisar Mebusu Ali

Âza Gaziayıntap Mebusu Kılıç Ali

Âza Aydın Mebusu Reşit" (Hilmi Bengi, Gazeteci, Siyasetçi ve Fikir Adamı Olarak Hüseyin Cahit Yalçın, s. 242'den naklen TBMM Arşivi, TBMM Reisliği Kâtib-i Umumiliği Kalemi Evrak Mahzeni, Esas Nu. 549, IV-3 B-1, Ankara 2. İstiklâl Mahkemesi Karar Defteri, Dosya Nu. 26, Esas Nu. 29, Sıra Nu. 30.)

[37] "Hüseyin Cahit Beyi de Çorum'a götürecek olan otomobil geldi. Fakat sonra otomobiliyle gitmesine izin vermediler. O da arabayla gitti. Yolda büyük bir kaza geçirdi. Araba, yolun kenarından uçuruma devrildi. Hüseyin Cahit, uçurumun kenarında bir çalıya takılakaldığı için kayalık yar'ın dibinde parçalanmaktan kurtuldu. Aşağıda karakol varmış, krakol eratı gelip yetişip Hüseyin Cahit Bey'i kurtarmışlar. "(Halikarnas Balıkçısı, Mavi Sürgün, s. 95).

[38] Aynı yere sürülenlerden biri olan Abidin Dino da kendisinden daha önce oraya sürgün olarak gönderilen Hüseyin Cahit için şu cümleleri sarf eder: "Yıllar önce Hüseyin Cahit Bey de sizin gibi bize misafir olmuştu efendim diyorlar yaşlı iki Mecitözlü. "(Zeynep Avcı, A'dan Z'ye Abidin Dino, s. 174)

yapar. Çorum'da bir buçuk sene kalan Hüseyin Cahit, burada geçen günlerini şu cümlelerle değerlendirir:

"Çorum'da ilk dakikalardan itibaren gördüğüm bu iltifat ikram, kibarlık ve ruh asaleti bir buçuk seneyi aşan ikametim esnasında eksilmedi, gittikçe arttı ve hakiki bir dostluk ve kalbimde ebedi bir hayranlık ve minnettarlık şeklini aldı. Bu hususta diyebilirim ki, milletimdeki yüksek seciyeyi ve insanlığı müşahede imkânını bana verdiğinden dolayı, Çorum mahkûmiyetine minnettarım. Millî karakterimizin bu temizliğini ve yüksekliğini görmek için menfa zahmetine katlanmağa değerdi. "

Hüseyin Cahit, sürgün olarak bulunduğu Çorum'dan yazdığı mektup ile yapılan kanun değişikliğinden dolayı sürgün cezasının kalktığını İstanbul'da bulunan gazeteci arkadaşı Hakkı Tarık'a bildirir. Hakkı Tarik ile varılan fikir birliği neticesinde Hüseyin Cahit, bir dilekçe yazarak durumu hakkında mahkemeye başvurur. Dilekçeyi alan mahkeme heyeti onun durumunu inceler ve Hüseyin Cahit'in sürgün cezasının kaldırıldığına karar verir.[39] Cezası biten Hüseyin Cahit, İstanbul'a geri döner.

Sürgündeki Edebi Faaliyetleri:

Hüseyin Cahit Yalçın, Malta'da sürgündeyken Floransa'da bir kitapçıya mektup yazarak İtalyanca bazı romanlar ister.[40] Bundan amacı, yeni öğrendiği İtalyancasını daha da ilerletebilmek ve boş vakitlerini değerlendirmektir. Hüseyin Cahit'in hem Malta hem Çorum'daki esaret günlerinde en büyük uğraşı, kitap tercümesi olmuştur.[41] Ahmet Emin Yalman hatıralarında, onun bu durumunu şöyle özetlemiştir:

"Polverista'daki Cahit Bey hakkında derin bir saygı ve gıptadan başka bir his duymak imkân dışıydı. Hususi tartışmalarda zinde bir kafa, hür bir fikir, vatani bir hararetle konuşurdu, fakat çatışmalarla çok vakit kaybetmezdi. Günün birkaç saatini oyun kâğıtlarıyla öldürmek hemen herkesin yaptığı bir şey olduğu halde, Cahit Bey bu ihtiyacı da duymazdı. Sırf bedeni hareketli olarak biraz tenis oynar, sonra odasına kapanır, küçük bir tahta masa başında dar, sıkıntılı bir yerde geceli gündüzlü çalışırdı. Az zamanda İngilizce ve İtalyanca öğrenmişti. Üç dilden bir düzüne faydalı ve değerli eserleri dilimize çeviriyordu."[42]

Malta'da tercüme ettiği kitaplar gerek konu bakımından, gerekse sayı bakımdan küçümsenmeyecek bir mahiyettedir. Gerek izinli olarak dışarı kamptan çıktıklarında gerek Malta'nın en eski kasabası olan Al-Medine'de ailesiyle birlikte bulunduğu esnada Hüseyin Cahit'in en çok uğradığı mekân Malta Kütüphanesi olmuştur.[43] Ayrıca Ziya Gökalp'ın beraberinde getirdiği kitapları da bizzat Hüseyin Cahit tercüme etmiştir. Hüseyin Cahit, Joseph de Guignes'in "Hunların, Türklerin, Moğolların ve Daha Sair Garbî

---

[39] Ancak ertesi yıl İzmir suikastı davasında olayla ilişkili olduğu varsayılarak bir kez daha yargılanır. Ankara'da yapılan soruşturmada beraat etmiş, sürekli sürgün cezası da kaldırılmış ve Çorum'da kaldığı süre göz önüne alınarak serbest bırakılmıştı. (Şerafettin Turan, Türk Devrim Tarihi, C. III, Bilgi Yayınevi, Ankara-1995, s. 126).

[40] Hüseyin Cahit Yalçın, Edebiyat Anıları, s. 193.

[41] Hüseyin Cahit Yalçın, "Malta Adasında-Esaret Hatıraları", Yedigün, 10 Mayıs 1935, Nu. 109, s. 5.

[42] Ahmet Emin Yalman, Yakın Tarihte Gördüklerim Geçirdiklerim, C. 2, s. 569.

[43] Ömer Faruk Huyugüzel, Hüseyin Cahit Yalçın'ın Hayatı ve Romanları Üzerine Bir Araştırma, s. 27.

Tatarların Tarih-i Umumisi"ni, Hoffding'in "Psikoloji"ni, Deguignes'in Türk Tarihi'ni,[44] Durckheim'in, Dini Hayatın İptidai Şekilleri'ni Ziya Gökalp'ın isteği üzerine dilimize çevirmiştir.[45] Hüseyin Cahit'in menfada çevirdiği bu kitaplar arasında kendisini en çok etkileyen Annie Vivanti'nin "Yırtıcılar" adlı eseri olmuştur.[46] Malta sürgününde yaptığı tercümelerini Anadolu'ya döndükten sonra, kendi gazetesi Tanin'de "Oğlumun Kütüphanesi" adı altında 1923-1925 seneleri arasında önce tefrika etmiş, daha sonra bu tefrikaları kitap olarak yirmi sekiz cilt halinde bastırmıştır.[47]

Hüseyin Cahit, Ankara İstiklâl Mahkemesi'nde yargılandığı dönemde kaldığı Cebeci Hapishanesi'ndeki odasında "Siyasi Hürriyetlerimiz" adlı eseri ve Stuart Mill'in "Hürriyet" adlı eserini tercüme ederek, hapishane günlerinin vermiş olduğu sıkıntıyı hafifletmek istemiştir. Malta'da başladığı, Ankara Cebeci Hapishanesi'ndeki hücresinde sürdürdüğü tercüme faaliyetlerini Çorum'da zorunlu ikameti esnasında da devam etmiştir. Hüseyin Cahit'in Malta'da ve Çorum'da sürgün olarak bulunduğu zaman diliminde çevirdiği eserler şunlardır:

Sovyet Efsanesi ve Hakikat; Kızıl Rusya'nın İç Yüzü:[48] İlk olarak 1946 yılında Tanin'de tefrika edilmiştir.

Kavgam:[49] Yeni Sabah gazetesinde 1 Ekim 1939 - 12 Mayıs 1940 senelerinde Hüseyin Cahit tarafından tefrika edilirken, 1940 senesinde Muallim Ahmet Kitabevi (İstanbul) tarafından basılmıştır.

---

[44] "Ziya Gökalp, Polverista kampında bulunduğu sırada Umumi Kütüphane'ye giderek kitaplarla uğraşır. Ve bu kütüphanede umumi bir Türk Tarihi bulur. Deguignes'nin bu eserini daha sonra sürgün dönüşünde İstanbul'da Hüseyin Cahid'e tercüme ettirir. Gökalp'in eşi Vecihe Hanım'a yazdığı 6 Aralık 1920 Polverits tarihli mektupta bahsettiği, adı geçen eserin Türkçe tercümesi değil, Fransızca aslıdır; bu eser, Ziya Gökalp'ın teşvikiyle Hüseyin Cahid Yalçın tarafından dilimize çevrilmiştir." (Fevziye Abdullah Tansel, Ziya Gökalp Külliyatı-II, Limni ve Malta Mektupları, s. 504).

[45] Hikmet Tanyu, Ziya Gökalp'in Kronolojisi, s. 128; "Ziya Gökalp'in Malta'da sürgün iken yanında bulunan kitaplardan Hoffding'in Psikolojisi'ni Hüseyin Cahit Yalçın tercüme eder ve Tercüme Üzerine Müesses Psikoloji adıyla İstanbul'da Tanin Matbaası'nda 1924 yılında yayımlar." (Fevziye Abdullah Tansel, Ziya Gökalp Külliyatı-II, Limni ve Malta Mektupları, s. 69)

[46] Salvator kalesinde iken Annie Vivanti'nin İ. Divoratori adlı romanını okur ve dilimize çevirir. (Ömer Faruk Huyugüzel, Hüseyin Cahit Yalçın'ın Hayatı ve Romanları Üzerine Bir Araştırma, s. 28); "Malta'da kendi kendime okuduğumu anlayacak kadar İtalyanca öğrenmiştim. İtalya'da bir kitapçıya mektup yazarak birkaç roman istemiştim. Gelen eserlerden biri Annie Vivanti'nin I. Divoratori adındaki romanıydı. Bunu okurken duyduğum zevk her sayfada artıyordu. İstanbul'a dönüşte Tanin'i yeniden çıkarırsam bunu çevirmeye karar verdim. Ama bir türlü duramıyordum. Esere tutkunluğum öyle bir düzeydeydi ki İstanbul'a dönmeyi falan beklemeden hemen orada çevirmeye başladım. Artık içimde büyük bir yazı aşkı doğmuştu. Çevirilere başladım. İstanbul'a döndükten sonra da bunları sürdürdüm. Tanin'in ilk tefrikasını Yırtıcılar diye çevirdiğim o roman aldı." (Hüseyin Cahit Yalçın, Edebiyat Anıları, s. 193).

[47] "Artık içimde büyük bir yazı aşkı doğmuştu. Bu coşkunlukla Oğlumun Kütüphanesi'ni düşündüm. Ve kendim yaşayacak bir eser verememişsem, hiç olmazsa bilim alanında gençlere her zaman kaynaklık yapacak değerli eserlerden oluşan bir dizi sunmayı kararlaştırdım. Çevirilere başladım." (Hüseyin Cahit Yalçın, Edebiyat Anıları, s. 193).

[48] Arthur Koestler, Sovyet Efsanesi ve Hakikat: Kızıl Rusya'nın İç Yüzü, [Çev. Hüseyin Cahit Yalçın], Güven Basımevi, İstanbul 1947.

[49] Adolf Hitler, Kavgam, [Çev. Hüseyin Cahit Yalçın], Muallim Ahmet Kitabevi, İstanbul1940

Kürek Cehennemi:[50] İlk olarak, 25 Ekim 1934 - 14 Eylül 1935 senelerinde Fikir Hareketleri dergisinde tefrika edilip, 1937 senesinde kitabın birinci baskısı yapılmıştır.

Tanrılar Susamışlardı:[51] İlk defa 1924 senesinde fasiküller halinde dağıtılırken, kitap halinde ilk baskısı 1937 yılında yapılmıştır.

Yırtıcılar:[52] Eser iki ciltten ibarettir. Hüseyin Cahit'in sürgün olarak bulunduğu Malta'da çevirdiği bu eser, ilk olarak Tanin'de tefrika edilmiştir. Yırtıcılar, Remzi Kitabevi tarafından 1941 senesinde yayınlanmıştır.

En Güzel İtalyan Hikâyeleri:[53] 160 sayfalık bu eser, Muallim Ahmet Halit Kitabevi Yayınları tarafından 1938 yılında basılmıştır.

Türk Mektupları:[54] Remzi Kitabevi tarafından 1939 yılında yayınlanmıştır. 318 sayfadır.

Hususi Hayatlarında Hükümdarlar:[55] İki ciltten oluşan eser, Yedigün Neşriyat tarafından 1943 yılında basılmıştır. İlk cildi 117, ikinci cildi 133 olmak üzere toplam 240 sayfadır.

Büyük Katerina:[56] Yedigün Neşriyat tarafından 1934 yılında 116 sayfa olarak basılmıştır.

İslâm Tarihi:[57] Tanin Matbaası tarafından 1924-1927 senelerinde basılmıştır. Toplam olarak 4012 sayfa ve on cilttir.

Hunların, Türklerin, Moğolların ve Daha Sâir Tatarların, Tarih-i Umumisi:[58] Sekiz ciltten oluşan eser 3770 sayfadır. Tanin Matbaası tarafından 1923 -1925 seneleri arasında kitap olarak basılmıştır.

İngiltere Tarihi:[59] 1938 senesinde Kanaat Kitabevi tarafından iki cilt ve 737 sayfa halinde yayınlanan kitap, dört bölümden oluşmaktadır.

Kızıl Rusya; Tek Başına Bir Dünya:[60] Eser, ilk olarak 8 Eylül - 2 Aralık Eylül 1946 tarihleri arasında Tanin gazetesinde tefrika edilmiştir. 1948 yılında da 297 sayfalık bir kitap olarak Tanin Matbaası (İstanbul)tarafından basılarak yayınlanmıştır.

Ahlak Terbiyesi: Emile Durkheim'in eseri olup, Hüseyin Cahit Yalçın tarafından çevrilip, İstanbul Devlet Matbaası 1927 yılında basmıştır.

Tecrübe Üzerine Müesses Psikoloji:[61] 1924 yılında Tanin Matbaası tarafından basılmıştır. İki cilttir. İlk cilt olup, toplam 769 sayfadır.

---

[50] Tullio Murri, Kürek Cehennemi, [Çev. Hüseyin Cahit Yalçın], Remzi Kitabevi İstanbul 1937.

[51] Anatole France, Tanrılar Susamışlardı, [Çev. Hüseyin Cahit Yalçın], Remzi Kitabevi, İstanbul 1937.

[52] Annie Vivanti, Yırtıcılar, II C. , [Çev. Hüseyin Cahit Yalçın], Remzi Kitabevi, İstanbul 1941.

[53] En Güzel İtalyan Hikâyeleri, [Çev. Hüseyin Cahit Yalçın], Ahmet Halit Kütüphanesi, İstanbul 1938.

[54] Ogier Gihisalin de Buspecq, Türk Mektupları [Çev. Hüseyin Cahit Yalçın], Remzi Kitabevi, İstanbul 1939.

[55] F. Berkson, Hususi Hayatlarında Hükümdarlar, [Çev. Hüseyin Cahit], Yedigün Neşriyat, İstanbul 1943.

[56] Lucien Murat, Büyük Katerina, [Çev. Hüseyin Cahit Yalçın], Yedigün Neşriyat, İstanbul 1934.

[57] Leon Caetano, İslam Tarihi, X C. , [Çev. Hüseyin Cahit Yalçın], Tanin Matbaası, İstanbul 1924.

[58] Joseph de Guignes, Hunların, Türklerin, Moğolların ve Daha Sair Tatarların Tarih-i Umumisi, C. VIII [Çev. Hüseyin Cahit Yalçın], Tanin Matbaası, İstanbul 1923.

[59] Andre Maurois, İngiltere Tarihi, C. II [Çev. Hüseyin Cahit Yalçın], Kanaat Kitabevi İstanbul 1938.

[60] William Christian Bullit, Kızıl Rusya: Tek Başına Bir Dünya, [Çev. Hüseyin Cahit Yalçın], Tanin Matbaası, İstanbul 1948

Ruh ve Beden:[62]Tanin Matbaası tarafından 1927 senesinde basılan eser, 298 sayfadır.

Aile İçinde Terbiye, Ebeveynin Günahları, Oğullarımız; Aile İçinde Terbiye, Ebeveynin Günahları, Kızlarımız:[63] Tanin Matbaası tarafından 1923-1924 senelerinde basılmıştır. Toplam 493 sayfadır.

Hürriyet:[64] 1927 senesinde Akşam Matbaası tarafından basılan eser, 349 sayfadır.

Demokrasi:[65] Hüseyin Cahit tarafından yapılan 426 sayfalık tercümesi Kanaat Kütüphanesi Yayınları arasında 1931 yılında iki cilt halinde yayınlamıştır.

Siyasi Hürriyetlerimiz ve Menşeleri Tekâmülü ve Bugünkü Hali:[66] Kanaat Kütüphanesi Yayınları arasında 1931 tarihinde 2 cilt halinde yayınlamıştır. Toplam 767 sayfadır.

Sosyalist Meslekleri:[67] İki ciltten oluşan eser, Tanin Matbaası tarafından 1923 senesinde basılmıştır. İlk cildi 475 ikinci cildi ise 527 sayfadır.

Asri Demokrasiler:[68] 446 sayfalık eser, Tanin Matbaasıtarafından 1924 - 1925 yıllarında basılmış ve iki cilt halinde yayınlanmıştır.

Vatandaşın El Kitabı:[69] Kitap Kanaat Kütüphanesi Yayınları arasında, 1931 yılında yayınlanmıştır. 446 sayfadır.

İlim ve Din:[70] Akşam Matbaası tarafından 1927 yılında basılan eser, 512 sayfadır.

Din Hayatının İptidai Şekilleri:[71] Tanin Matbaası tarafından iki cilt halinde1923 - 1924 senelerinde basılmıştır. Eserin ilk cildi, 446, ikinci cildi ise, 408 sayfadır.

Demokrasi ve Mesâil-i İktisadiye:[72] 152 sayfalık eser, Kanaat Kütüphanesi tarafından 1925 yılında yayınlanmıştır.

---

[61] Harold Hoffding, Tecrübe Üzerine Müesses Psikoloji, II. C, [Çev. Hüseyin Cahit Yalçın], Tanin Matbaası, İstanbul 1924.

[62] Alfred Binet, Ruh ve Beden, [Çev. Hüseyin Cahit Yalçın], Tanin Matbaası, İstanbul 1927.

[63] Felix Thomas, Aile İçinde Terbiye: Ebeveynin Günahları, Oğullarımız, Kızlarımız, II C. ,1. baskı, [Çev. Hüseyin Cahit Yalçın], Tanin Matbaası, İstanbul 1924.

[64] Stuart Mill, Hürriyet, [Çev. Hüseyin Cahit Yalçın], Akşam Matbaası, İstanbul 1927.

[65] Etienne Vacherot, Demokrasi, II C. [Çev. Hüseyin Cahit Yalçın], Kanaat Kütüphanesi, İstanbul 1931.

[66] Maurice Caudel, Siyasi Hürriyetlerimiz ve Menşe´leri Tekamülü ve Bugünkü Hali, II C. , [Çev. Hüseyin Cahit Yalçın], Kanaat Kütüphanesi, II C, İstanbul 1931.

[67] Vilfredo Pareto, Sosyalist Meslekleri, II C. , [Çev. Hüseyin Cahit Yalçın], Tanin Matbaası, İstanbul 1923.

[68] Vistonte James Bryce, Asrî Demokrasiler, IV C. , [Çev. Hüseyin Cahit Yalçın], Tanin Matbaası, İstanbul 1924.

[69] Eduart René Laboulaye, Vatandaşın El Kitabı, [Çev. Hüseyin Cahit Yalçın], Kanaat Kütüphanesi, İstanbul 1931, s. 6.

[70] Emile Boutroux, İlim ve Din, [Çev. Hüseyin Cahit Yalçın], Akşam Matbaası, İstanbul 1927.

[71] Emile Durkheim, Din Hayatının İptidaî Şekilleri, II C. ,[Çev. Hüseyin Cahit Yalçın],Tanin Matbaası, İstanbul 1923.

[72] Arthur Twimimh Hadeley, Demokrasi ve Mesail-i İktisadiye, [Çev. Hüseyin Cahit Yalçın], Kanaat Kütüphanesi, İstanbul 1925.

İngiltere'nin Hükümeti:[73] Beş cilt,1925 sayfa olan eser, Akşam Matbaası tarafından 1927 senesinde basılmıştır.

Hürriyet-i Vicdan:[74] 352 sayfalık eser, Tanin Matbaası tarafından 1924 senesinde basılmıştır.

B. 2. İbrahim İsmet Efendi:(Müstecabizade)

Hayatı:

1868'de Balıkesir'de doğdu. Karasi İdadisi'ni bitirdikten sonra gittiği İstanbul'da Hukuk Mektebi'ni bitirdi. Dönemin gazete ve dergilerinde yazdığı yazılarla tanındı. Hıyâban isimli edebiyat dergisini ancak beş sayı çıkarabildi. 1901'de bir akşam saraya davet edilerek İttihatçılarla birlikte olmaması ve memleket menfaatine çalışması istendi. Bundan sonra da tasâud edilmeye başlandı. O zamanın hükmünce muzır addedilen evrakı ortadan kaldırdı. Aynı yıl beklenmedik bir şekilde yargılandı ve Bodrum'a kalebentlik cezası aldı. Bodrum kalesine kalebentliğe gönderilmesine rağmen daha sonra sürgün yeri Midilli oldu. Sürgünlüğü bitince İzmir'in Foça ilçesine yerleşti. Bilahare tütün reji idaresinde hukuk müşaviri ve İzmir İstinaf Hukuk Mahkemesi azalığına tayin oldu. Kısa bir süre serbest avukatlık yaptıktan sonra Isparta İstinaf Mahkemesi reisi oldu. 1917 (Recep 1335)'de Isparta'da vefat etti.

Sürgün Hayatı:

Bir iftira üzerine İbrahim İsmet Efendi'nin evi basıldı, kendisi de tevkif olundu.[75] Çıkarıldığı mahkeme tarafından beş sene müddetle Bodrum kalesinde kalebentliğe mahkûm edildi. Kalabentlik yeri olan Bodrum kalesine gitmek üzere arkadaşlarıyla birlikte yola çıktı. Bodrum'a varmadan önce beraberindeki arkadaşlarıyla birlikte, yol güzergâhı üzerinde bulunan İzmir'e uğradıklarında, zamanın İzmir valisi Kamil Paşa'yı ziyaret etti. Vali Kamil Paşa'dan menfasının Bodrum'dan Midilli'ye nakledilmesini talep etti. İbrahim İsmet Efendi'nin isteği üzerine vali Kamil Paşa aracı oldu ve menfası Midilli'ye tahvil edildi. Cezayir Bahr-i Sefid Valisi Abidin Paşa'nın yardımlarıyla sürgün hayatı hafif geçti. Mahkûmiyet müddeti bittikten sonra ilk önce Ayvalığa daha sonra İzmir'e gitti.[76]

Sürgündeki Edebi Faaliyetleri:

İbrahim İsmet Efendi sürgünde, Ömer Hayyam'ın rubailerinden 177 tanesini çevirdiyse de yayımlanmamıştır.[77] Ayrıca Uğur Kökten, Müstecabizade'nin kalebent

---

[73] Abott Lawrance Lowell, İngiltere'nin Hükümeti, V C. , [Çev. Hüseyin Cahit Yalçın], Akşam Matbaası, İstanbul 1927.

[74] Leon Marillier, Hürriyet-i Vicdan, [Çev. Hüseyin Cahit Yalçın], Tanin Matbaası, İstanbul 1924.

[75] Ali Kemal, onun gözden düşmesine sebep olan olayın; saraya söz vermesine rağmen Ebuzziya Tevfik gibi İttihatçı kimselerle irtibata geçmesine bağlıyor: "1901 yılında Konya'da sürgünde bulunan Ebuzziya Tevfik ve diğer bazı kişilerle haberleştiğinin saraya jurnal edilmesi, tutuklanıp yargılanmasına neden oldu. Yargılanması sonucunda Bodrum'da 5 yıl kalebentliğe hüküm giydi. " (Ali Kemal, Ömrüm, s. 198)

[76] İbnülemin Mahmut Kemal İnal, Son Asır Türk Şâirleri, C. 2, s. 716.

[77] Tanzimat'tan Bugüne Edebiyatçılar Ansiklopedisi, C. I, s. 445.

olarak Midilli'de bulunduğu dönemde eksik bırakılmış olan Lugat-ı Naci'yi tamamladığını ifade ediyor.[78]

KAYNAKÇA

Ali Kemal. [Haz: Zeki Kuneralp], Ömrüm, İsis Matbaacılık, İstanbul-1985.

AVCI, Zeynep. A'dan Z'ye Abidin Dino, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul-1999.

AYBARS, Ergün. İstiklâl Mahkemeleri, Milliyet Yayınları, İstanbul-1998.

BENGİ, Hilmi. Gazeteci, Siyasetçi ve Fikir Adamı Olarak Hüseyin Cahit Yalçın, Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Araştırma Merkezi, Ankara-2000.

BERKE, Fikret Baha. Yazı Hayatının 50. Yılında Kerim Sadi, Hilal Matbaası, İstanbul-1969.

Bursalı Mehmet Tâhir. Osmanlı Müellifleri, C. 2, Ahmet Remzî Akyürek Miftâhu'l-Kütüb ve Esami-i Müellifin Fihristi, Bizim Büro Basımevi, Ankara-2000.

CELAL, Metin. "Gezgin, Sürgün ve Şair", Hürriyet Gösteri, Temmuz-1991, Nu:128, s. 44.

ÇAĞDAŞ, Hami. "Edebiyatı Sürgünleri", Hürriyet Gösteri, Nu:193, Aralık-1996, s. 54.

ERDEHA, Kamil. Yüzellilikler-Yahut Milli Mücadele'nin Muhasebesi, Tekin Yayınevi, İstanbul-1998.

GEZGİN, Hakkı Süha. Edebi Portreler, (Haz. Beşir Ayvazoğlu), Timaş Yayınları, İstanbul-1999.

HİZARCI, Suat. Hüseyin Cahit Yalçın, Hayatı-Sanatı-Eserleri, Varlık Yayınları, Ankara-1969.

HUYUGÜZEL, Ömer Faruk. Hüseyin Cahit Yalçın'ın Hayatı ve Romanları Üzerine Bir Araştırma, Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İzmir-1984.

İNAL, İbnülemin Mahmut Kemal. Son Asır Türk Şâirleri, C. 2,Dergah Yayınları, İstanbul-1988.

İNAL, İbnülemin Mahmut Kemal. Son Asır Türk Şâirleri, C. 4, Dergah Yayınları, İstanbul-1988.

KABAAĞAÇLI,Cevat Şakir. Mavi Sürgün, Bilgi Yayınları, Ankara-1998.

KADİR, A. Mutlu Olmak Varken-Bütün Şiirleri, Can Yayınları, İstanbul-1994.

KEMAL, Mehmet. Acılı Kuşak, DE Yayınevi, İstanbul-1977.

KÖKTEN, Uğur. "Sürgün ve İktidar", Kitap-lık Dergisi, Yapı Kredi Yayınları, Güz-1998, Nu: 34, s. 175.

SÜLKER, Kemal. Anılara Yolculuk, Yazko Yayınları, İstanbul-1983.

ŞİMŞİR, Bilal. Malta Sürgünleri, Bilgi Yayınları, İstanbul-1985.

TANSEL, Fevziye Abdullah. Ziya Gökalp Külliyatı-II, Limni ve Malta Mektupları, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara-1989.

TANYU, Hikmet. Ziya Gökalp'in Kronolojisi, Ongun Kardeş Matbaası, Ankara-1981.

Tanzimat'tan Bugüne Edebiyatçılar Ansiklopedisi, C. I, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul-2001.

Tanzimat'tan Bugüne Edebiyatçılar Ansiklopedisi, C. II, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul-2001.

---

[78] Uğur Kökten, "Sürgün ve İktidar", Kitap-lık Dergisi, Yapı Kredi Yayınları, Güz-1998, Nu: 34, s. 176.

TBMM Arşivi, TBMM Reisliği Katib-i Umumiliği Kalemi Evrak Mahzeni, Esas Nu. 549, IV-3 B-1, *Ankara 2. İstiklâl Mahkemesi Karar Defteri*, Dosya Nu. 26, Esas Nu. 29, Sıra Nu. 30.

TURAN, Şerafettin. Türk Devrim Tarihi, C. III, Bilgi Yayınevi, Ankara-1995.

UÇAR, Ahmet. Siyasi Sürgünler, Tez Yayıncılık, İstanbul-2001.

US, Asım. Asım Us'un Hatıra Notları [1930'dan 1950 Yılına Kadar],Vakit Matbaası, İstanbul-1966.

YALÇIN, Hüseyin Cahit. [Haz: Rauf Mutluay], Edebiyat Anıları, İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul-1999.

YALÇIN, Hüseyin Cahit. "Malta Adasında-Esaret Hatıraları", Yedigün Mecmuası, Nu: 90, 93, 109, 119; 28 Kasım 1934/19 Aralık 1934/10 Mayıs 1935/19 Haziran 1935.

YALMAN, Ahmet Emin. Yakın Tarihte Gördüklerim Geçirdiklerim, C. II, Rey Yayınları, İstanbul-1970.

YETKİN, Çetin. Siyasal İktidar Sanata Karşı, Bilgi Yayınevi, Ankara-1970.

OĞUZ EPOSUNUN ATA SÖZÜ VARIYANTINDA GÖÇ KONSEPTİ: ARKAİK RİTÜEL VE SOSYAL BOYUTLARI

Halil AĞAVERDİ*

ÖZET

Türk kültüründe "göç" kosepti çok kapsamlı bir meseledir. Ozellikle "göç"ün farlklı anlamlarda kullanmasına Oğuz eposunda ve onun ata sözü varyantında karşılaşmaktayız. "Göç"ün halk düşüncesinde kazandığı ve zamanla ata sözlerinde yansımını bulduğu çok anlamlar vardır. Ata sözleri halkın dünya hakkında düşüncelerini sistemli bir biçimde yansıta bildiğinden onda bir çok konseptlerin bulunduğunu izlemekteyiz. Bunların içerisisinde "Göç"ün çok önemli bir yeri vardır. Göç harfi anlamda insanların bir yerden başka bir yere taşınması olayıdır. Bu olay arkaik ritüelde "öteki dünyaya göç etme"dir. Bunun halk edebiyatında, özellikle eposda ve onun ata sözü varyantında çeşitli yansımları ve sembolize olunması görülmektedir. Göçün eski ritüel anlamları ve sembolleri bu bağlamda, yani "öteki dünyaya göç etme" ile açıklana bilir. Ama bu basit bir mesele olmayıp kültürün derinliklerine kadar gide bilen eski bir inanc, tören ve kültür gerçekliğidir. Bunların içerisinde Tanrıya kurban verme arkaik ritüelinin de izlerini görebiliriz. Bu çağdaş kültüre taşınarken biçim, bilgi ve kod düzeylerinde bazi değişmelere maruz kalmıştır. Ama elimizde olan kalıntılardan eski düşünce ve kültür gerçekliği yeniden yapılandırıla bilir. Sosyal-kültürel bağlamda "Göç" insanların gerçek hayatlarında karşılaştıkları bir olaydır. Ata sözü bunu bir tarafdan gelenek olarak, diger tarafdan da halkın bu meseleye bakışlar sisteminin ifadesi ve kültürü gibi yansıtmaktadır. Ata sözlerinde göçün milli mental özellikleri de, genetik ve tipolojik boyutları da izlenilmektedir.

Anahtar Kelimeler: *Göç,konsept, ata sözü, Oğuz eposu, ritüel*

Halk kültürünü öğrenmek için Ata sözünün eşsiz bilgi kaynağı olması bellidir. Ata sözü Oğuz eposunun ifade olunduğu epik halk yaratıcılığı örneklerinin bir türü olarak içeriginde Türk dilinin ve düşüncesinin dünya manzarasını net bir şekilde yansıtmaktadır. Oğuzname geleneğinde ayrıca mevkiye sahib olan Ata sözü Oğuzların geleneksel görüşlerini, halk biliklerini yansıtmak açısından da önem taşımaktadır. Ata sözü gerek Oğuznamelerin içinde bulunan metinlere karışık bir şekilde olsun, gerekse de ayrıca tertiplenmiş bulunsun, epik yaratıcılığın, epik halk bilgilerinin bir variyantı olarak algılanabilir. Günümüze kadar gelib ulaşmış Oğuzname zincirinin içinde bir tek Ata sözlerinden oluşan "Mecmueyi-Emsali Memmedali" gibiorta asrlardan başlayarak derlenmiş ve tertiplenmiş elyazma kitapları da bulunmaktadır ki, bunların üzerinde çeşitli yönlerden ve farklı boyutlarda araştırma yapıla bilir. Çünki böyle toplulara zamanın zararı az dokunmuş, çağdaş düşüncenin baskısına maruz kalmamışdır. Bu nedenle de biz araştırma için örnekleri "Oğuzname"de bulunan ata sözlerinden almağı tercih ettik. Böylece üzerinde araştırma yapacağım kaynağı anlatmış oldum. Konumuz göçdür. Acaba göç ata sözünde nasıl bir şekilde gözüküyor? - bu soruyla konuya giriyoruz.

* Doç. Dr. , Azerbaycan Milli İlimler Akademisi.

Yazımın başlığında "Göç Konsepti" ifadesini kullandım. Konsept, birikmiş geleneksel düşünce ve manalar toplusudur (bir farklı deyilişle, kognitif strukturdur). Konseptdil ve düşünce dünya modelidir ki, o da kavramlar ve manalar unsurundan oluşmaktadır. Aynı konsept halkdan halka, dilden dile değişebilir. Ata sözü ise her bir halkın geleneksel görüşlerini sabit bir şekilde yansıtdığından Göç kavramına da buradan bakmamız daha doğru sonuclar alabilmemizi sağlar, deye düşünüyorum. Ata sözündeki göç halkın göç hakkındakı geleneksel görüşlerinin en doğru ve en zengin kaynağıdır.

Türk kültüründe yaşam tarzı olan, yani normal Göç arkaik ritüelle sık şekilde ilişgilidir. Zamanla sakral anlamını kayb etmiş ve sosyal bir olaya dönüşmüştür.

Orta çağ Oğuzlarında Göçebelik ve Yerleşiklik halk kültründe, dilde ve düşüncede kendi yansımını bulmuştur. Oğuzlar halkın Yerleşik kesimine Yatuk, Göçebe kesimine ise Yörük ve Türkmen demişler. Türk göçebeliği, elbette ki, basit bir kavram değil, çok zengin bir kültür olayıdr. Göçebe dünya modeli farklı bir düşünce ve dünya bakışıdır. Göçebe dünya modelinde evren insanın göre bildiği ufuklarla sonlanır. Bu nedenle göçebe insanı kendisini evrenin merkezinde görür. Bu bakımdan göçebenin varoluşu mekana pek fazla kayıtlı gözükmüyor. Çünki göçebe halkı hep sürekli hareket eder, geçer geder, "Kervan gibi konur, göçer". Her ne kadar Türk GöçebeliğineAtlı-Göçebelik denilirse denilsin,bunun içinde Orta çağda dünyaya düzen verenTürk Alplık, Erenlik, Fütuhat ve Hilafet ideyası vardır. Bu ideya sözle ve sözde ifade olunmuş, onda somutlaşmıştır. Böyle yaşam tarzının kültürü mekana sığmır ve daha çok hareket ve hareketlilik ritmlerinde, doğuyla iç-içe yaşam dinamizinde ve bunları modellere ve ideallere dönüştüren Ata sözlerinde ifade olunur.

Sosyal boyutda Göç Yurdiçi ve Yurddışı olmakla iki yere ayrıla bilir. Yurdiçi Göç konseptine Ev, Aile, Akraba, Konşu, El- Oba, Yurd gibi kavramlar dahildir. Yurddışı Göç konseptindeise Vatan ve Kurbet anlamları yer almaktadır.

Ata sözlerinde Ev-Vatan-Kurbet kavramları Göç Konseptinin unsurlari olarak geçmektedir. Ev-Vatan-Kurbet dil kültürü dominantları tüm etnik kültürlerde rastlanabilir ve bunun için de universal sayilmaktadır. Bu konsept çeşitli dil vasıtalarıyla ifade oluna bilir ve bu nedenle de ata sözünün kaynaklandığı etnik kültür gerçekliğini göz önüne alarak farklı bir yaklaşım gerektirmektedir. Vatan konseptikültürle süslenmiş, dilde ve kültürde cilalanmış,anlam ve göstergi açısından yeterince zenginleşmiştir. Göç Konsepti bağlamında Ev-Vatan-Kurbet kavramlarının konsepti oluşturan sahalarının derin sosyal-tarihi ve kültürel kökleri vardır. Burada metafora ata sözünün semantik merkezidir. Ata sözünde etnik kültür metaforasının katkısı ata sözünü mecazi yapıyor, bu da o dilde konuşan toplumların değerler sistemini yansıtıyor.

Göç Konseptini oluşturan esas unsurlar sırasına aşağıdakı binar oppozisyonlar ve kavramlar grubu dahildir: Yakın -Uzak, Kendi-Başkası, Doğma- Yabancı, Vatan-Kurbet, Vatan=Ev—El-Yurd. Göç ölçü ve mikyasına göre dörtesas istikametde görülür: Evden göçmek, Elden (obadan) göçmek, Vatandan göçmek, Dünyadan göçmek.

Göçata sözünde geniş kapsamlı bir konsept ve hatta konseptler grupuolarak görülmektedir. Eger biz Göçü tamamen sosyal boyutda algılamış olursak o zaman göç insanların bir yerden başka bir yere göçü, eski yerden ayrılma ve yeni yerleşim yerleri ile ilgili bir takım sorunlar, düşünceler ve duyğular olarak anlaşılacaktır. Ama ata sözü dil ve düşüncenin sabit dünya modeli olduğu için bu metinlerde ilişgiler sisteminin idealleri belirlenebilir. Ata sözündeki Göç Konsepti onun yapısını oluşturan temel ve ya dominant

kelmelere dayanarak da sınıflandırıla bilir. Böyle kelmelerden biri kendinde göç kavramını ifade eden göçmek fiilidir.

Göçmek.

Bazı ata sözlerinde Göç kelmesi açık şeilde geçmekdedir:

"Erte ***göçerin"*** deyü kösgin ocağı yagma (55).

Terziye ***göç*** demişler, sundusın beline sogmuş, arşının elene almış (85).

Göçdügün yurdun kadri konduğun yurtda biliner(168)

Göçene dad güç ile kökçeklik olmaz(172)

Yeyen işer, konan ***göçer*** (188).

Safer.

Safer,elbette ki, ayrıca olarak kullandığında ve ya harfi anlamda göç değildir. Ama her bir göç bir saferdir, bir yolculukdur. Geçici ve kalıcı yolculuklar ola bilir. Bunların çeşitli şekillrede kutlanması da arkaik ritüelin değişik bir şeklidir. Dünyaya gelmek, yaşayış yerini değişmek, dünyanı değişmek, öteki dünyaya gitmek, son menzile uğurlama,son safere yola salma gibi halk deyimleri de saferi Göç Konseptine dahil etmeğe katkı sağlamış olur.

Bazi ata sözlerinde Sefer kelmesi izlenilir:

Sefere çıganın içini Allah bilür(117)

Safer adama çog nesne öğredür(118).

Getmek

Bazi ata sözlerinde Getmek kelmesi Göçün ifadesi olarak kullanmışdır:

Üç günlük azıgla getmek gerek(84)

Turmayıb getmekle menzil doymaz (134)

El atdığı daş uzag geder (54)

Er geder, adı galır (37)

Sora sora Kebeye varırlar (126).

Gezmek

Bazi ata sözlerinde Gezmek kelmesi kullanılmıştır:

Çog yaşayan çog bilmez, çog gezen çog bilir (87).

Çog gezen çog görer (90).

Kaçmak

Bazı ata sözlerinde "Kaçmak" kelmesi kullanmıştır:

Bun deminde kaçmag da erlikdendir (82).

Burada arkaik ritüel unsuru (bun deminde kaçmak" ifadesinde izlenilir.

Ev

Bazi Ata sözlerinde Ev kelmesiaşağdakı anlamlarda izlenilmektedir:

Er adam evde oturmaz (66)

Ac eve gelür,yalıncıg aybana geder.

Ev alma, gonşı al (46)

Ulusın begenmeyen evine böş varır (50).

İnek ganda yügürürse yügürsün, tek evde buzlansın (51).

Ata sözlerindeki ev konseptimilli karakter taşıyan binar oppozisiyon (bir-birine zıdd olan çift kavramların birliği) sisteminden geçerek dil modelini yeniden yapılandırmağa yardım ediyor.

Ev konseptinde bay ve bayan oppozisyonunun da rolü görülmektedir. “Ata ocağı” kendisinde bay başlanğıcı, “Ana yuvası” ise kendisinde bayan başlanğıcı ifade etmektedir. Aynı zamanda “Bay-Bayan” oppozisyonunda(ev sahiplerinin karakteri), “Yukarı-Aşağı” oppozisyonunda (evin çatısının karakteri, mukaddes ve şaytan karakterleri),“Yaşlı-Genc” oppozisyonunda (evde oturanlar) incelene bilir. Bu çift kavramlar genel kültür niteliğine sahiptirler ve değer ilişgisine göre ayrılmıyorlar. Daha sonrakı oppozisyonlardakı unsurlardeğere göre farklı olabilirler. Ev konseptinde evin kapalı olması olumlu kıymetlendiriliyor. Çünki onda harmoiya ve bütünlük destekleniyor. Oppozisyonun diğer kısmi ise olumsuz kıymet alıyor (evin açık olamsı, onun boşluğu varolan bütünlüyü bozuyor).

Evin kapalı bulunması düşüncesi diğer önemli oppozisyona bağlı: “Kendi ve Başkası”. Evin kapalı bulunması “Kendi” mekanını korumayı sağlar, diğer insanlar, başkaları (“yabancılar”)bu kapalılığı bozar.

Ev kelmesi bulunan ata sözlerinde “Kendi ve Yabancı“ oppozisyonu başka bir anlam taşıyor. Evin yıkılmazlığı ve bütünlüyü düşüncesi burada relevant olarak sunulmuyor.

Bundan başka, ev insanın duyğusalve yaintellektüel yaşantısının bir parçası gibi dıkkatı çekiyor.

Ev için merkezi unsuru insan ve onun dünyası sevgisi, mutluluğu, rahatlığıoluşturmaktadır ve bunlar konseptin değer esası olarak belirtiliyor.

Göç konseptinin esas unsuru olan Ev gerçek dünyanın karakteridir. Burada insan toplumun bir üyesi olarak yaşıyor. Ev ahlaki yasaklar sistemi ile tanzimleniyor (ev konseptinin değer nüvesi). İçinde ev kelmesi keçen bazi halk deyimleri de böyle açıklanabilir. Genelde ev için onun şahsiyyet karakteri özgüdür. Ev insanın kendini “evdeki gibi” hiss etdiği yerdir, ev bir karakter olarak, bir model olarak şahsın bilincinde işlenerek hazırlanıyor.

El

Bazi ata sözlerinde El kelmesi kullanılır:

El ile gelen bela bayramdır(25)

El ile gelen gere gün dügündür (25)

El delisin aldatmaz (54).

Ele uyan övretin boşar (54).

Burada kullananan “bayram” ve “dügün” gibi kelmeler Ata sözlerinineski rituelle ilişgilerinin kırıntıları olarak izlenmektedir.

Yurd

Bazi ata sözlerinde Yurt kelmesi kullanmıştır:

Yurt yurtdan kutludur (191).

Göçdüğün yurdun kadri konduğun yurtta biliner(168).

Eyü dostuna yurd gösterme (50).

Sübaşı ile irişen yurtdan çıqar (117)

Ulus

Bazi ata sözlerinde Ulus kelmesi kullanmışdır:

Ulusun beğenmeyen evine boş varır(50).

Yol

Bazı ata sözlerinde Yol kelmesi kullanmıştır:

Yol eri yolda gerek(203)

Tağ ne geder yuca ise üzerinden yol aşar(134)

Uzag yoguşu yorgun bilür(31)

Bu sırada "Yakın-Uzak", "Tehlikesiz-Tehlikeli" oppozisyonu da önem taşımaktadır ki, bu da yol karakterinden geçerek açıklanıyor.

Bu karaktere bir takim çizgilerin karışması ikinci semanın farklı bulunması ile ilgili. Eger bir kişi evini terk ediyorsa evin bütünlüyü ve aile yıkılıyor.

Evi terk eden insanbazi ata sözlerinde evi insanın merkezi değerlerinden biri olarak değerlendiremediği içinyargılanır, mazemmet edilir, kınanır.

Yol karakteri, daha doğrusu, eve dönüş motifi real mekanın bozulamsının mümkün olduğu yerde insanın subjektif dünyasının bir parçası olarak ev karakterini açıklıyor.

"Göç yolda düzülür" anlayışı göç kültründe yolun önemini gösteriyor. Göçebe kaosa kalkıb yine yollara koyulmağa alışıkdır. Göçebenin hayatı sürekli olarak kaos-kosmos avezlenmesindedir. Göçebenin yaşam mücadilesi kaosdan çıkma çabası gibi değil,kaosa geçişdir. Yazlık ve Kışlık, Dağ ve Düzen, Sıcak ve Soğuk yerler arasındabir yol var ve bu yol göçebe için belli bir zaman ölçüleri çerçivesindedir. Bu yol yeni kosmosa keçişdir. Göçebe ise Doğa ile iç-içe, mevsimle bağlı yeni, geçici kosmosu kurur. Bu zaman o kendi geleneksel kosmos modellerini kullanır. Göçebenin kosmos üretimi hayatının sonuna kadar devam edir. Onun ruh halinin en önemli unsuru olan Sabr ve Tahemmül göçebenin iç dünyasını dengesini, onun kuvvet merkezini oluşturur. Bu unsurlar onu her zaman ayakta dutar ve kaosdan çıkışını sağlar.

Vatan

Bazı ata sözlerinde Vatan kelmesi kullanmıştır:

Vatanı sevmek imandandır, vay ana kim, içinde olmaya (183).

Vatan konsepti esasen aşağıdakı binar oppozisiyalarda özünü gösterir:

Öz-özge (Kimse kendi ayranına turş demez)

(Özü yıkılan ağlamaz)

(Özgeye kuyu gazan kendi düşür)

(Özge atına binen çabuk enir)

Yaxın-uzaq (Uzak yerin buğdayından yakın yerin darısı iyi)

Veten-qürbet (Vatana geldim, imana geldim)

(Kurbet cennet olsa da yine vatan iyidir)

(Zengin için kurbet de vatandır, yoksul için vatan da kurbetdir)

Orta çağ oğuz düşüncesinde veten konsepti üç esas anlayışla ifade olunur:

Ev (Ev bizim, sır bizim)

El (Eli ürküt aksağın al)

Yurd

Ev hem yaşayış üçün yerdir, hem de ailedir. Yalnız yaşayış mekanı anlam;nda yurd da kullanılır.

El ise hem halkdır, hem ülkedir, hem de dövletdir.

Göçebe dünyasında Vatan yurddur, el-obadır. Vatan kutsal anlam kazanmış mekandır, yerleşim yeridir. "Üze Gök Tenqri, asra Türk Idık Yeri, Suvı" ifadesinden de görüldüğü gibi Türkler üçün Yer mukaddes anlam taşımışdır. İşte vatanı diger yerlerden farklı yapan esas unsur da mukaddeslik, kutsallık ve sakrallıkdır. Yurd korunur, onunuğruna kurban gedilir ve bu yerin sakrallaşmasının ve Vatan anlamı kazanmasının esas koşuludur. Bu yüzden de Ata sözünde Vatan kutsal inancların en esas ve en dar çerçivesinde sünülmektedir.

Azerbaycan atalar sözlerinde vetenperverlik hisslerini ve ya düşüncesini ifadeeden nümunelere rast gelinir:

Kürbet cennet olsa da yene vatan yahşıdır;

Gezmeye kürbet ülke, ölmeye vatan yahşı;

Uzak yerin buğdasından, yakın yerin darısı yahşıdır;

Kürbetde bey olunca vatanında dilen gez;

Vatansız insan kanadsız kuş kimidir;

Vatana geldim, imana geldim;

Varlı üçün kurbet de vatandır,

Yoksul üçün vatan da kurbetdir;

Yadın yağlı tikesinden özününkünün kanlı yumruğu yahşıdır (DLT);

Tülkü öz yuvasına hürerse gotur olar (DLT).

Her kese öz vatanı azizdir;

Vatan mukaddesdir;

Bezi ata sözlerinde halkın hemreyliyi ifade olunur. Meselen:

Güc birlikdedir;

Tek elden ses çıkmaz;

El gücü, sel gücü;

Elle gelen bela toy bayramdır;

Yer

Bazı ata sözlerinde Yer kelmesi kullanmıştır:

Yer golayın yerlü bilür(208).

Ölecek cana yatacak yer gerek (54).

Bin il yerde yatan bir duaya möhtacdır(79).

Bin il yerde yatmagdan bir kere peygembere salavat getirmek yegdir(80).

Şeher-kend

Her kişiye kendü şeheri yeg gelür Bağdaddan (185).

Şeherin dövletsiz gızı köye gelin geder, köyün dövletli gızı şehere gelin geder(120).

Bereket ahır zamanda ya şeherde, ya ulu tağlarda gala(73).

Konşu

Konşu hakkı, Tanrı hakkı(145).

Konşun kim ise kardaşın oldur(146).

Konşunu konşudan sorarlar(145).

Gurd konşusun yemez (141).

Konşunun eşegin iki iste, senin üç olsun(144).

Kurbet-kariblik-ayrılık

Bilindiği yerde at ğeribdir, bilnmediği yerde er ğeribdir(70).

Her ulaşmağın ayrılığı var(184)

Deli başın ayağı geribdir(98).

Çog ağlayan ulusın bulmamışdır(90).

Kiyamet-Ahır zaman

Ben ne vakt ölürsem kiyamet ol gün kopar(71).

Türk düşüncesinde "Öteki dünyaya göç" de var. Halk deyimlerinde ölüme "göçüb gitmek" denilir. Oğuzlara göre "Uzun ömrün ahırı ölüm, sonu ayrılıkdır" ve "Fani dünya kimseye kalmır". Göç düşüncesinin verdiği acılar Türkün manevi değer küvvetleri ile, onların yaşam için seferber edilmesi pahasına tedavi edilir. Türk ruhunu acılardan, sıkıntıdan, göç ve ayrılık duyğusunun baskısından kurtarmak içinTanrı inancını korumuş, "Uçmak" felesefesine Ona göçmek, Onunla bütünleşmek gibi bir sakral anlam kazandıra bilmişdir.

Eski türk topluluklarında göçle ilgili törenler düzenlenmiş, göç kutlanmışdır. Eskiden Göç Toyları bile olmuşdur. Bunlar yerleşik hayata geçdikden sonra diger halk törenleri ve bayramlarına karışarak bir sintez oluşturmuştur. Bunun izleri "bayram", dügün" ve diger kelmelerin ata sözlerinde kullanmasında da görülmektedir.

Sosyal psikolojik bağlamdaGöç iki yere ayrıla bilir:

1) yaşam tarzı olarak Göç

2)zorunlu travmatik Göç;

Göç çok yönlü bir değişimdir. Birey ve çevre yaşamı boyunca bütünleşir. Kazanımlar ve kayplar göçde duyğusal kayıplar oluşturur.

Göçü biz iki boyutda izliye biliriz:

a)Horizontal Göç;

b)Vertikal Göç

Horizontal Göç ruhi duyğusal bağlamda vertikal göçe donüşür.

Aynı zamnda göç zamana ve mekana göre incelenebilir. Bu halda Göç sürecindeki sorunlar, kaygılar daha açık ve net bir şekilde gözüküyor. Mekandakı bunaltıcı göç duygusu zamanla tedavi olunur. Her kalbin göç duyğusu, kederi ve kami var, Göç düşüncesinin verdiği acılar yeni mekana uyum sağlama sorunu yabancı topluluğa ilişgide kendisini gösteriyor.

Göçmen ve yerleşik arasındakı ilişgiler bir takım sorunların esas boyutlarını ele almagı gerektirmektedir. Göçmen göç arzusu ve göç kaygusu göçün duyğusal boyutlarını yansıtmaktadır.

Köklü mekandan yeni mekana geçiş zamanı göçün getirdiği değişiklik maddi kayplarla yanı sıraumut ve kurtuluşu temsil eder.

Yeni yerleşim yerindeki geçimi sağlamak sorunu ilişgiler sistemini yenileştiriyor.

Türk dinamik yaşam tarzı onu arasız olarak yenileşmeğe teşfik etmiş, onudinamık bir toplum yapmıştır. Göçebelik tarzı toplumu her zaman ayakta olmağa, hareketli, dinamik ve aktif olmağa teşfik etmişdir.

Göçebe- hayvançı-savaşçı toplum olarak geldiğimiz bir sürecin giderek yerleşme, kendleşme ve bir uyarlılık arayışı içerisinde olmak ve nihayetinde kendine özgü bir biçimde islamlaşma-modernleşme yolunda olduğu görülmüktedir.

Göşebeliğin kendinin yaşam tarzı ve değerler sistemi vardır. Bu yaşam tarzı ve değerler sistemi türklerin var kalma mücadilesinde kimi topluluklar için kurtarıcı hale bele gelebilmiştir.

Göçebe yaşam tarzı ve değer sistemi en eski zamanlardan başlayarak topluma dinamizm, dayanıklılık, eşitlik ve dayanışma ruhu katmışdır. Eski toplumdakı yaşam tarzını tanzimleyen göç arkaik ritellerle, eski törenlerle kutlanmış, uğrlanmış ve bir kültür olayı haline gelmiştir. Arkaik ritüelden başlayarak sosiyal-kültürel olaya dönüşüme kadar geçdiği yolda göç bir takım değişikliklere maruz kalmış ve ritüel esasından ayrılmışdır. Bunun kırıntılarını Ata sözlerinde ve diğer halk yaratıcılığı örneklerinde izleğe biliriz.

KAYNAKÇA

Oğuzname. (hazırlayan S. Alizade), Bakı 1987.

GÖKA, Erol. Türk Psikolojisi. İstanbul 2008.

ALTUN, İ. , Kandıra Türkmenlerinde Doğum, Evlenme ve Ölüm. İstanbul 2004.

XELIL, A. Eski Türk Savlarının Semiotikası, Bakı 2006.

Kitabi-Dede Gorqud, (hazırlayan S. Alizade), Bakı 1988.

Divanü Lugat-it-Türk, (çeviren B. Atalay), Ankara 1985.

EKİNSEL AKTARIM ARACI OLARAK GÖÇ VE SONRASI YAŞANAN TOPLUMSAL DÖNÜŞÜM

Migration as a Tool for The Cultural Transfer and Social Transformaiton after Migration

Kamile AKGÜL*

ÖZET

Tarihsel süreçte istekli ya da isteksiz gerçekleşen göç gerçeğinin toplumsal ve geleneksel yaşamda neden olduğu dönüşüm, toplum katmanlarının devingenliği gerekçesiyle geçirdiği değişimden elbette büyük ölçüde farklılık içermektedir. Daha çok baskın ekinlerden esinle yaşanan ikinci tür değişim kendiliğindenlik ve gönüllük ilkelerine dayandırılabilirken, göçer toplumlara dayatılanların sözkonusu ilkelerle ilişkisinden sözetmek elbette olası değildir.

Göçün toplum üzerinde yaratabileceği etkinin olumsuzluğu, gidilecek yerin uzaklığıyla doğru orantılıyken, göç eden topluluğun sayısıyla ters orantılıdır. Topluluk sayıca kalabalık ve kendi kendine yetebilen bir nitelikteyse dönüşüme direnç daha uzun soluklu, geleneksel yapıya bağlılıksa daha özenli gerçekleşebilmektedir. Dış göçle karşılaştırıldığında toplumun hem etkilenim hem de uyumlanma süreçleri iç göçteelbette daha başa çıkılabilir niteliktedir. Gerek içe gerek dışa yapılan dönemsel göç süreçlerinde toplumun ekinsel değerlerinde köklü değişim olasılığı son derece düşükken, göç edilen yerden geri dönmemek üzerine kurulu göçte bu oran oldukça yüksektir. Bu durum göçer toplumun toplumsal onay ve ait olma güdüsünün bir sonucu olarak yansır. Bir yanda içgüdüsel olan bu gereksinimler karşılanırken, öte yanda bedele ilişkin kaçırılan ayrıntılar, köklü dönüşümü zorunlu kılar. Bu türde yaşanmış örneklerde kimileyin hangi geleneğin kime ait olduğuna ilişkin uzlaşmazlıklar doğabilmektedir.

Toplumsal hareketlilik, göç politikaları, iş ve eğitim olanakları, güvenlik beklentileri, nitelikli yaşam istekleri gibi gerekçeler göçün kaynağını oluşturan nedenler olarak sıralanabilirken, olası kültür şoku, ekinsel kimliğin vurgulanma gereksinimi, ekinsel uyarlanma sonucu oluşan yeni ekinsel biçimlenme, benzeşme eğilimine karşın yaratılmış ekinsel ayrışmalar da göçün sonuçları olarak sıralanabilmektedir.

Bu çalışma toplumsal ve geleneksel yaşamdaki dönüşüm düzeyini vurgulaması gerekçesiyle "Göç ve Göçün Neden-Sonuç İlişkisi" adlı genörnekle(modelle) desteklenmiştir.

Anahtar Kelimeler: *Göç, toplumsal dönüşüm, kültür*

ABSTRACT

The transformation in social and traditional life caused by the fact of migration, which takes place voluntarily or involuntarily, definitely bears a great deal of difference from the change linked to the dynamism of layers in the society. While the second type of change, which more often results from the inspiration of dominant cultures, could be based on the principles of spontaneity and voluntariness, it is certainly not possible to associate the principles in question with those imposed on nomadic societies.

Whereas the possible negative impact of migration on society is directly proportional to the distance of destination, it is inversely proportional to the number of immigrants. If the society is crowded and self-sufficient, resistance to change could last longer, and commitment to the

* Doç. Dr. ,Yeni Yüzyıl Üniversitesi İletişim Fakültesi, Halkla İlişkiler ve Reklamcılık, kamileakgul@yahoo.com

traditional structure could display a more elaborate pattern. Compared with external migration, processes of influence and adaptation in the case of internal migration certainly involve a more surmountable quality. While the possibility of a radical change in the cultural values of a society is extremely low in both processes of external and internal temporary migration, the possibility of such a change is quite high in the case of permanent migration. This situation reflects as a result of the social approval and belongingness motive inherent in the nomadic society. On the one hand, these instinctive requirements are satisfied; and on the other hand, missing details related to the cost make a radical change compulsory. In such experienced cases some disagreements may sometimes arise as to which tradition belongs to whom.

Social mobility, migration policies, education and job opportunities, security expectations, desires to achieve qualified living standards could be enlisted as the causes of migration, whereas the possibility of a culture shock, necessity of emphasis on one's own cultural identity, new cultural formation caused by cultural adaptation, cases of cultural marginalization against tendencies of homogenization could be marked as the consequences linked to migration.

This study has been supported by the modal titled "Migration and The Cause-Effect Relationship of Migration", considering the emphasis it places on the level of transformation in the social and traditional life.

Key Words: *Migratio, social transformation, culture.*

Giriş

Tarihsel süreç mercek altına alındığında insanlık tarihinin göç üzerine kurulu yapısal dönüşümü dikkat çekicidir. Toplumsal varlık insanoğlunun uyumlanma içgüdüsü, onun geleneksel değerlerini korumaya yönelik geliştirdiği direncin tersine, esnek bir yapı gelişimi ve dönüşümünü destekler nitelik taşımaktadır. Toplumsal hareketliliğin yansımasının bir sonucu dönüşüm, göçün yanısıra toplum katmanlarının devingenlik nedeniyle yaşadığı değişime ek olarak ayrı hızlarda ve yönlerde gerçekleşme olasılığıyla farklılıkların temelini oluşturmaktadır. Yaşanan başkalaşım sürecinde yalnızca geleneksellik anlayışı değişime uğramaz, insan davranışlar bütünü ekinsel yapı da değişim geçirir.

Ülküsel (ideal) olan, toplumsal geçişin doğal akışının bir nedensellik seyrinde gerçekleşmesidir. Toplumsal yabancılaşmanın önüne geçebilecek, ekinsel ve tinsel değerlerlerin korunabilme seçeneğini sunan ve bir bütünsellik içinde toplumsal varoluşa ortam yaratan da bu ayırıcı özelliktir.

Tarihsel süreçte istekli ya da isteksiz gerçekleşen göç gerçeğinin toplumsal ve geleneksel yaşamda neden olduğu dönüşüm, toplum katmanlarının devingenliği gerekçesiyle geçirdiği değişimden elbette büyük ölçüde farklılık içermektedir. Daha çok baskın ekinlerden esinle yaşanan ikinci tür değişim kendiliğindenlik ve gönüllük ilkelerine dayandırılabilirken, göçer toplumlara dayatılanların sözkonusu ilkelerle ilişkisinden sözetmek elbette olası değildir.

Göçün toplum üzerinde yaratabileceği etkinin olumsuzluğu, gidilecek yerin uzaklığıyla doğru orantılıyken, göç eden topluluğun sayısıyla ters orantılıdır. Topluluk sayıca kalabalık ve kendi kendine yetebilen bir nitelikteyse dönüşüme direnç daha uzun soluklu, geleneksel yapıya bağlılıksa daha özenli gerçekleşebilmektedir. Dış göçle karşılaştırıldığında toplumun hem etkilenim hem de uyumlanma süreçleri iç göçteelbette daha başa çıkılabilir niteliktedir. Gerek içe gerek dışa yapılan dönemsel göç süreçlerinde

toplumun ekinsel değerlerinde köklü değişim olasılığı son derece düşükken, göç edilen yerden geri dönmemek üzerine kurulu göçte bu oran oldukça yüksektir. Bu durum göçer toplumun toplumsal onay ve ait olma güdüsünün bir sonucu olarak yansır. Bir yanda içgüdüsel olan bu gereksinimler karşılanırken, öte yanda bedele ilişkin kaçırılan ayrıntılar, köklü dönüşümü zorunlu kılar. Bu türde yaşanmış örneklerde kimileyin hangi geleneğin kime ait olduğuna ilişkin uzlaşmazlıklar doğabilmektedir.

Geleneksel yapıda yaşanan hızlı ve kökten değişimlerin yaratabileceği giderilemeyecek büyüklükteki hasar, toplum değer yargılarını ve toplumsal geçişin doğal akışını bozarken, toplumsal yabancılaşmayı da beraberinde getirebilmektedir. Göç gerekçesiyle insan davranışlar bütünü ekinin dayatılan ekinsel yapılanmayla karşı karşıya getirilirken uğrayacağı kayıbın, baskın tarafça dikkate alınmayışı son derece olağandır.

Göç türlerinden dönemsel göç, varolan geri dönüş güvencesiyle uyumlanma gereksinimini azaltması ve olası dönüşümlerin geri dönüş ardından giderilebilmesi ayrıcalığıyla zorunlu göç türünden ayrılır. Dönemsel göçte topluluk, bu ayrıcalıkla kendini anlatımlayan toplumsal ve ekinsel değerlerinin sürekliliğini sağlamış olur. Artık dönüşüm hızı yavaşlamış ve kendiliğindenlik sürecine girilmiştir.

Göçer toplumla yerleşik toplum arasında iç içe yaşanmışlık sonucu zaman içinde oluşan ekinsel farklılıkların giderilmesine yönelik oluşan gelişme bir yanda toplumsal uyuma ortam yaratırken, öteyanda toplumların özgün kimliklerinin yitip gitme dokuncasını birlikte getirmektedir. Bu durum, yaratılmak istenen tektip dünya ekinini desteklerken, dünya üzerindeki öteki ekinsel renklerin hiçe sayılması anlamını taşımaktadır. Bu çerçeveden bakıldığında göç, toplumsal dönüşümün kimileyin olası toplumsal çöküntü ardından oluşumuna tanıklık etmektedir. Yaşanan böylesi üzgüsel sonlar çöküntüye uğramış topluluğun yeni yapılanmaya uyumlanma sürecinde oluşabilecek sorunsallarla başa çıkma zorunluluğunu kaçınılmaz kılar.

Gerçekte toplumsal yaşamı rahatlatıcı ve kolaylaştırıcı önlemlerin alınıyor oluşu iç göç kadar dış göçün de engellenmesine olanak yaratabilmektedir. Bu yatırımla önlenebilecek iç göç, yaşanabilecek olası konut ve alt yapı kaynaklı sorunların da katlanmasını önleyerek kentsel yaşam düzeyinde kötüleşmenin önüne geçebilecek niteliktedir.

Zorunlu durumlarda ülke nüfuslarının karşılıklı değişimini içeren yer değiştirme göçleri dışında dış göç sözkonusu olduğunda göç veren ülkeler genellikle ekonomik gelişmenin yavaşlığı nedeniyle iş olanaklarının azlığı sonucu iş gücü göçüne teslim olan ülkelerdir. Bu gerekliliğin giderilmesiyse ancak iş alanları açılarak ekonomik düzeyin yükseltilmesi ön koşuluyla olasıdır. Aynı ön koşul, mevsimlik göçler kapsamında yaşanan iç göçler içinde çözüm niteliğindedir.

Bu doğrultuda özellikle kırsaldan doğa olayları ya da can güvenliğine ilişkin çekincelerin başgösterdiği durumlar dışında, kentsel ve kırsal yaşayış biçimleri arasındaki sıradışı farkların yarattığı göç gerekçelerinin giderilebilme koşulu, kentsel yaşamın cazibesini azaltabilecektir. Kentte oluşabilecek sorunların çözümüne yönelik akıtılan giderin, kırsalın iş ve eğitim olanaklarına ilişkin yatırım beklentisinin karşılanmasına harcanması, sorunun oluşmadan giderilebilme olasılığını açığa çıkarmaktadır.

Gerçekte olası iç göç hareketlerinde toplumun her kesimine eşit olanakların sunulduğu durumlarda göç sonrası yaşanabilecek uyumlanma sorunlarından sözedilemeyecektir. Yaygın kitle iletişim araçlarının toplumun her kesimine ulaşabilme ayrıcalığı, yaşam biçimlerine ilişkin öngörü yaratırken, tanışıklığa da ortam

hazırlayabilmektedir. Bu tanışıklık kaynaklı deneyim, uyumlanmayı olumlu yönde etkileyebilecek bir üstünlük sunabilmektedir.

Göç, bireyin yaşamsal ve toplumsal deneyimlerine ilişkin köklü dönüşümü gerektirmesi anlamında, toplum psikolojisi üzerinde derin izler bırakma ayrımıyla belirir. Sözkonusu izler, iki farklı ekinin iki farklı yansıması sürecinde ençok nereye ait olduğunu algılayamayan ve yoğun bir ikilem yaşayan çocuklar ve gençler üzerinde daha etkin ve etkilidir. Çekici güçlerin albenisi karşısında direnç gösteremeyen bu yaş grubu, iki ekin arasına sıkışmışlıkla ne yazık ki, bedeli en ağır ödeyenler olmuşlardır.

"İtici ve çekici güçler göçü ve kentleşmeyi doğurur. Nüfusu köy dışına iten her türlü etmen itici güçlerdir. Çekici güçler ise şehrin sosyal ve ekonomik canlılığıdır."[1] Onu göçe zorlayan itici güçler sonucu göçe boyun eğen birey, bu kez göç ettiği yerde toplumun dışına itiştirilmiş olur.

Toplumları göçe zorlayan gerekçeler göçün nedenlerini oluştururken, olası beklenti gerekçeleri de göçün sonuçlarını oluşturmaktadır. Nedensellik üzerine kurulu bu toplumsal hareket, ekinsel göç kaynaklı oluşan ekinsel yayılma sonucu yeni bir kültürlenme sürecine tanıklık etmektedir.

Amerikan Sosyolog Pitirim A. Sorokin, "geliştirdiği besin sosyolojisinde göçlerin nedenini açlığa bağlamıştır. Sorokin'e göre göçler kıtlık yerlerden bolluk yerlere olmuş, tok toplumları aç toplumlar kaplamış ve dirençle karşılaştıklarında da savaşlar ortaya çıkmıştır."[2]

Göçün nedenleri de, sonuçları da; hem çok boyutlu, hem de içiçe geçmiş bir yapıya sahiptir. Göçün türüne ilişkin değişkenlik gösteren sonuçları birbirinden yoğun farklar içermektedir. İç göç ve dış göç karşılaştırması aşamasında göze çarpan en belirgin ayrım, dış göçün geri dönüş beklentisi üzerine kurulu oluşudur. Kalıcı olmayışı bu göç türünde bireyin sahip olduğu ekinsel bütünlüğü koruma eğilimini ve içe dönüklüğü beraberinde getirmektedir.

Bireysel göçte öne çıkan içe kapanıklık iç tepisine karşın, dönüşüm oranı yüksek ve şiddetlidir. Yalnızlık psikolojisine yenik düşen bireyin kısa soluklu direnci, ya hızlı bir uyumlanma sürecini ya da vazgeçme ve dönüş eğilimini tetiklemektedir.

Etkileşimin yoğun gerçekleştiği toplumsal yaşamda bireylerin denenmişlik üzerine edinimleri, toplumun öteki bireyleri tarafından önemsenmiş ve bilinmeyene karşı duyulan korkuyla başa çıkılabilmesine olanak yaratmıştır.

Bu etkileşimle gençlerin ergenlik çağına erişmiş olduklarını toplumsal çevrelerine duyurmak, toplumsal değişiklik gereksinimlerini karşılamak ve daha iyi bir gelecek tasarlamak amacıyla, göç kararı almaları olağan karşılanmış, bu etkileşimle kırsaldan göç edenlerin oranında önemli bir artış yaşanmıştır. Oluşan toplumsal hareketlilikle köylerin boşalması sonucu ekinsel değerlerin yaşatılması sürecinde bir tıkanıklık açığa çıkmıştır. 3

---

[1] İbrahim Balcıoğlu, (2002), (Editör), (2002), *Medikal ve Psikososyal Açıdan Göç Olgusu*, Alfabe Basım Yayın, İstanbul, s, 125.

[2] Sezgin Kizilçelik, Yaşar Erjem, (1992), Açıklamalı Sosyoloji Terimler Sözlüğü, Emre Grafik-Reklam, Konya, s. 185.

[3] Zeki Erdoğmuş, (1977), Kırsal Bölgelerden Ankara Kıbrıs Bayraktar İlkokulu Gecekondu Bölgesine Göç ve Göçedenlerin Kentlileşmesi, Hacettepe Üniversitesi Yayınları, Ankara, s. 3.

Gençlerin yeniliğe açık ve göçe eğilimli duruşlarının yanısıra işgöçlerinin vazgeçilmez kitlesi olmaları, onların toplumsal çevrelerinden kopuşlarına ortam yaratmıştır. Böylece düğünlerin önemli bileşenleri halk oyunları ve halk müziğinde gençlerin göçleriyle oluşan açık giderilememiş, örneğin köyün tek müzisyeninin yokluğu yeni arayışları zorunlu kılmıştır. [4]

Toplumsal dönüşüm yalnızca göç edenlerin edindikleri yoluyla değil, eşzamanlı olarak geride kalanların da gidenlerin yokluğuyla oluşan yeni yapılanma gerekçeli gelişmektedir. Örneğin kadının aile içindeki edilgenliği eşinin iç ya da dış göç gerekçesiyle yuvadan ayrılışıyla yerini etkin ve etkili bir tutuma bırakırken, sözkonusu etkinliğin toplumsal yaşama taşınması olasılığı da artmıştır.

Kimi dayanaklarla gerek sembolik gerek siyasal sınırların aşılması sonucu gerçekleştirilen göçün sonuçlarının etki alanında yalnızca göç eden topluluk yoktur. Göçü alan bölge insanı da eşzamanlı olarak etkilenir. Bu olasılık gelenlerin sayıca çokluğu aşamasında daha artış gösterir. Kendiliğinden başlayan etkileşim süreci yeni bir ekinsel göç sürecini başlatmış olur. Ancak sürecin sonu,herzaman ekinsel uyarlanmaya ortam yaratmayabilir. Göç eden topluluğun göç ettiği yerde karşılaşacağı ekinsel seçeneksizlik ya da seçeneklerin uygunsuzluğu, onun kendi değerlerine daha sıkı sarılması yoluyla ekinsel ayrışmaların vurgulanmasına neden olabilir.

Göç eden topluluğun uyumlanma süreci, kalıcı hareket bütünü göçün ardından zorunluluk düzeyine bağlı olarak hızlanmakta ya da yavaşlamaktadır. Yavaşlama, adeta zorunluluğa karşı oluşturulan bir çeşit ayak direme olarak yansırken, isteğe bağlı ve bireysel göçlerdeki uyumlanmada duyumsanan hızsaönyargının yokluğuna ilişkin bir sonuç olarak açığa çıkmaktadır.

Yavaşlama ekinsel kimliğin sürekliliğinin sağlanması aşamasında etkiliyken, hızlanma aitlik duygusunun öne çıkması gerekçesiyle halkın ekinsel değerlerinin korunması aşamasında etkilidir.

Dayatma merkezli dönüşüm zorundalığı, göçer toplumun ekinsel ve milli değerlerini olumsuz yönde etkileyebilecek ve yerli toplumla aralarında çatışma yaratabilecek bir gizil güçle(potansiyelle) varlık gösterebilecektir.

Kısa sürede zorunlu dönüşüm gerekçesiyle yaratılan toplumsal çatışma göçmenlerin yerlilere ve onlara özgü değerlere karşı önyargılı davranmalarına zemin hazırlayabilmektedir. Benzeri bir önyargı da tam ters yönde göçmenlere ve değerlerine ilişkin kendini hissettirebilmektedir. Yaşanabilecek dönüşüm oranı, göçün türü ve koşullarıyla doğrudan ilişkilidir. Göç edecek topluluğun göçe yaklaşımı ve yatkınlığı, göçün zorunluluğu ve gönüllülüğü dönüşüm oranının belirleyicileridir.

"Göçebe yaşamdan insanların, kimileyin değişimi benimseme ve uyum gösterme süreçleri onların yaşamsal deneyimlerinden kaynaklı daha hızlı gerçekleşebilirken, kimileyin olabildiğince yavaşlatılarak yaşam bulabilmektedir. Bir gerekliliğe dönüşen bu etkileşim türü, bireyin toplumsal kimlik kaynaklı çekincesiyle karşılık bulur. Göçün ardından

---

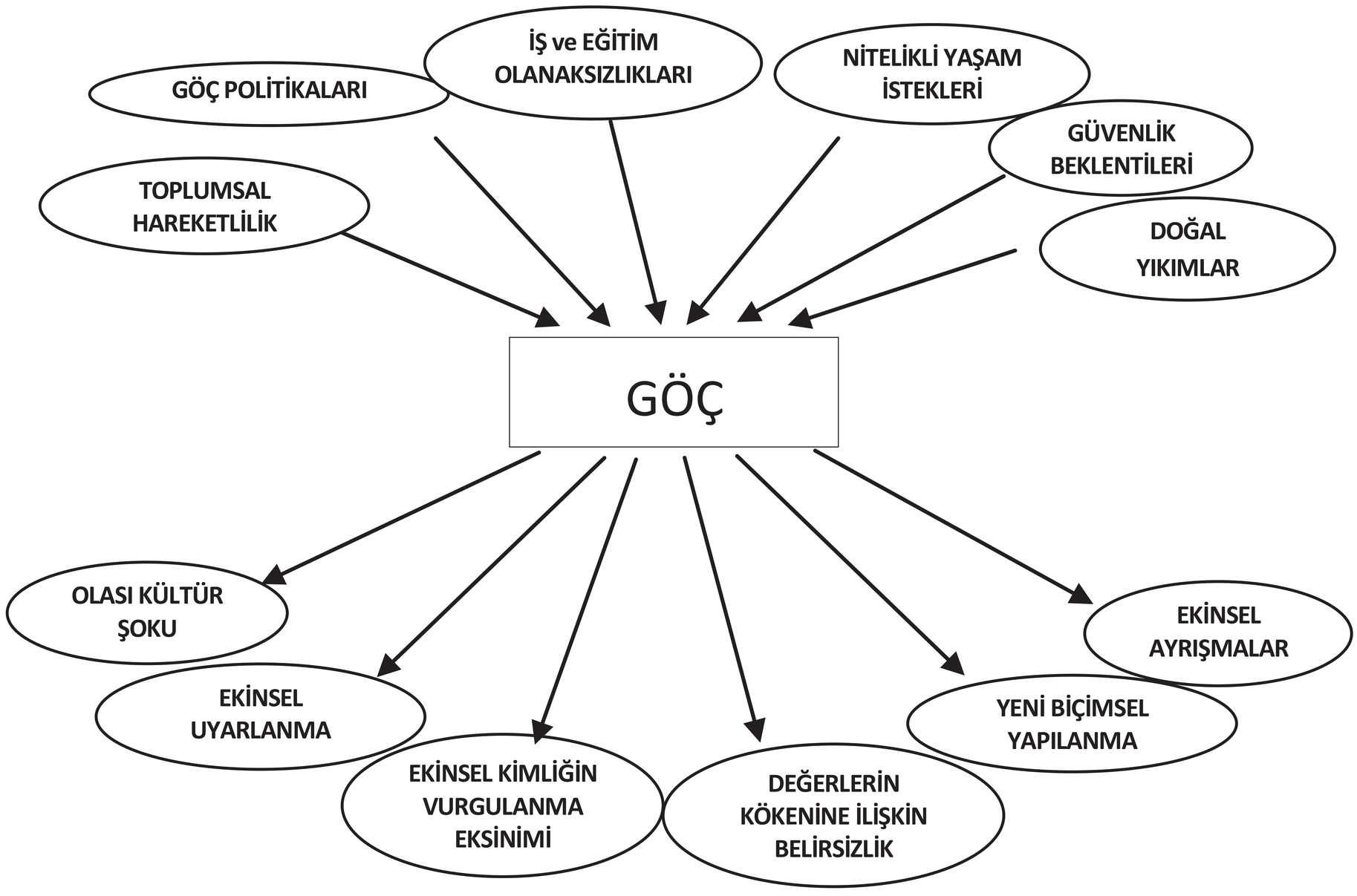
[4] Paul, J. Magnarella, (1997), *Bir Köyün Serüveni (Türkiye'deki Gürcüler Arasında Gelenek, Göç ve Değişim)*, Çev: Nurettin Elhüseyni, Sinatle Yayınları, İstanbul, s. 214.

toplumsal ve ekinsel yaşamın geçirdiği değişimle toplumların kendilerine özgü değerlerinin hızlı dönüşümü sonucu oluşabilecek toplumsal kimlik yozlaşması elbette ürkütücüdür."[5]

Tarihsel süreçte göçebe topluluklarının birbirlerinden ayrı yaşadıkları durumlarda bile ortak özellikleri bakımından bir "toplum" biçimi göstermeleri olanaklı iken,[6] sanayileşen ve gelişen koşullar ayrı yaşayanların benzerlikleri bir yana, içiçe yaşayanların bile benzeşemedikleri gerçeğine tanıklık eder.

Göç sonrası yaşanan toplumsal dönüşüm oranı farklı dönemlerde farklı oranlarda kendini hissettirmiştir. Türkiye'den Avrupa'ya yaşanan göç hareketinin sonucunda oluşan yapılar ve ilişkilerdeki durağanlık ve kapalılık, yerini hareketliliğe ve dışa açılmaya bırakmış, 80'li ve özellikle 90'lı yılarda, 60'lardan, 70'lerden farklı olarak oldukça dinamik yaşanmıştır.[7] Nüfusbilimsel değişimlerin yanında toplumsal, düşünsel, ekinsel, siyasal değişimleri de kapsamına alan bu süreç, kimliksizlik çekincesi içermektedir.

Ancak geçici vizelerle toplu olarak getirilen mevsimlik işçiler, geçicilikleri nedeniyle toplum dışında barındırılarak, toplumsal yaşamdan uzak tutulmaktadırlar. [8]



Şekil 1: Göç ve Göçün Neden-Sonuç İlişkisi Gen örneği

---

[5] Kamile Perçin Akgül, (2007), "Sanatsal Boyutta Farklı Yaşam Biçimleriyle Halk Çalgılarının Yapılanması", Halk Müziğinde Çalgılar Uluslararası Sempozyumu Bildirileri, Motif Vakfı Yayınları No. 8, İstanbul, s. 44.

[6] Ümit Hassan, (2000), Eski Türk Toplumu Üzerine İncelemeler, 2. Baskı, Alan Yayınları, İstanbul, s. 47.

[7] İbrahim Sevimli, (1993), Uzun Bir Göç Öyküsü (Halk, Göçmen, Azınlık ya da Ulus Olmak), Belge Yayınları, İstanbul, s. 44.

[8] Ali, S. Gitmez, (1983), Yurt Dışına İşçi Göçü ve Geri Dönüşler (Beklentiler...Gerçekleşenler), Alan Yayıncılık, İstanbul, s. 68.

Bu tür göçlerde dönüşümün yoğunluğu elbette duyumsanamayacak azlıktadır. Göç edilen bölge insanıyla iletişimi engellenmiş konuk işçilerin yaşayacakları değişim, farklı ekinsel, düşünsel ve tarihsel yapılardan gelmiş ancak aynı yazgıyı paylaştıkları öteki konuk işçiler kaynaklıdır. Öteyandan geçicilik ilkesi bir anlamda ekinsel yapının özgünlüğünün sigortası niteliği taşımaktadır.

Toplumsal hareketlilik, göç politikaları, iş ve eğitim olanaksızlıkları, nitelikli yaşam istekleri, güvenlik beklentileri, doğal yıkımlar(afetler) gibi gerekçeler göçün kaynağını oluşturan nedenler olarak sıralanabilirken, olası kültür şoku, ekinsel uyarlanma, ekinsel kimliğin vurgulanma gereksinimi, değerlerin kökenine ilişkin belirsizlik, yeni biçimsel yapılanma ve ekinsel ayrışmalar da göçün sonuçları olarak sıralanabilmektedir.

Göç sonrası yaşanan dönüşümdeki değişim, topluluğun ekinsel değerlerine ilişkin yıpranmayı simgelemektedir. Gelenek göreneklerin yaşatılmasına yönelik çabanın ortadan kalktığı bu süreç, toplumsal kimliğin yokoluşa sürüklenişin habercisi niteliktedir.

Alt kültürlerin yokoluşunu körükleyen göç olgusu mimariden dile, beslenmeden giyime, törelerden gelenek göreneklere uzanan bir genişlikte dönüşüme ortam yaratmakta ve gerçekte gerek ırksal gerek etniksel ayrımcılığı vurgulamaktadır. Öte yandan bu süreç, ekinsel, siyasal ve toplumsal düzlemlerde bilinçli yozlaştırmaların öne çıkarıldığı ve ötekileştirme sürecini başlatan yönüyle de oldukça etkindir.

Varsıllık yoksulluk kavramlarının anlamını yitirdiği eşit hak ve özgürlüklerin sunulabildiği genörnekler elbette ülküsel olandır. Bunu edinebilmenin yoluysa ancak ben olgusunun egemenliğinden uzak anlayışlarla olasıdır. Bu hedefin edinimi göçün kaçınılan ve kaygılandıran yönünü giderebilecek gizil güçtedir. Başlangıç olarak göçerlerin uyumlanma sürecinde uyumlanmalarını kolaylaştıracak eğitim yoluyla bilişsel düzeylerinin yükseltilmesi, varolabilecek ekinsel farklılığın giderilmesi ve kentleşme sürecine ilişkin güvenlik sorunlarının çözümlenmesi aşamalarında önem taşımaktadır. Uzun soluklu önlemler kapsamında göç; gerekli konut ve alt yapı sorunlarının giderilmesi, güvenlik ve yatırım beklentilerinin karşılanması, verimsizleşme, kuraklık ve çölleşme gibi doğa koşulları kaynaklı sorunlar dışında büyük ölçüde engellenmiş olacaktır.

KAYNAKÇA

AKGÜL, Kamile Perçin, (2007), “Sanatsal Boyutta Farklı Yaşam Biçimleriyle Halk Çalgılarının Yapılanması”, Halk Müziğinde Çalgılar, Uluslararası Sempozyumu Bildirileri, Motif Vakfı Yayınları No. 8, İstanbul.

GİTMEZ, Ali, S. , (1983), Yurt Dışına İşçi Göçü ve Geri Dönüşler (Beklentiler...Gerçekleşenler), Alan Yayıncılık, İstanbul.

BALCIOĞLU, İbrahim, (Editör), (2002), Medikal ve Psikososyal Açıdan Göç Olgusu, Alfabe Basım Yayın, İstanbul.

ERDOĞMUŞ, Zeki, (1977), Kırsal Bölgelerden Ankara Kıbrıs Bayraktar İlkokulu Gecekondu Bölgesine Göç ve Göçedenlerin Kentlileşmesi, Hacettepe Üniversitesi Yayınları, Ankara.

SEVİMLİ, İbrahim, (1993), Uzun Bir Göç Öyküsü(Halk, Göçmen, Azınlık ya da Ulus Olmak), Belge Yayınları, İstanbul.

MAGNARELLA, Paul, J. , (1997), Bir Köyün Serüveni (Türkiye'deki Gürcüler Arasında Gelenek, Göç ve Değişim), Çev: Nurettin Elhüseyni, Sinatle Yayınları, İstanbul.

KIZILÇELİK, Sezgin, ERJEM, Yaşar, (1992), Açıklamalı Sosyoloji Terimler Sözlüğü, Emre Grafik-Reklam, Konya.

HASSAN, Ümit, (2000), Eski Türk Toplumu Üzerine İncelemeler, 2. Baskı, Alan Yayınları,s, 47, İstanbul.

ERZİNCAN TÜRKÜLERİNDE GÖÇ KAVRAMI

Migration Concept in Folk Songs of Erzincan

Mehmet AKMAN*

ÖZET

Halk kültürü malzemelerinden biri olan türküler, Anadolu coğrafyasında önemli bir yere sahiptir. Türküler toplum içerisinde yaygın bir şekilde halk tarafından icra edilir. Türküler bireysel duygu ve düşünce paylaşımının yanı sıra toplumsal duygu ve düşünce paylaşımıdır. Geçmişten geleceğe aktarılan türküler, halk kültürünün canlı bir şekilde yaşatıldığı Erzincan ve çevresinde de önemli yere sahiptir. Erzincan, geçmişten günümüze hem geçim sıkıntısı hem deprem nedeniyle göç vermiş bir şehirdir. Bu toplumsal durum türkülere de yansımıştır.

Bu çalışmada Erzincan türkülerinde göç olgusu ve bu olguyu destekleyen ayrılık, gurbet, ölüm gibi temaların yansıması incelenmeye çalışılmıştır. İncelenen metinlerde göç kavramının ne anlama geldiği ve nasıl ifade edildiği belirtilmeye çalışılmıştır. İnceleme, basılı eserlerden faydalanılarak yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: *Folklor, Gelenek, Erzincan, Türkülerde Göç*

ABSTRACT

Turkus, one of the elements of folk culture, have an important place in Anatolia Geography. Turkus are executed spreadly by the public in society. Turkus are the share of social feelings and thoughts besides individual feelings and thoughts. The turkus from the past to the future also have an important place in Erzincan and its environment where folk culture is alived dominantly. Erzincan, from past to the future, is a city which has given migration because of both natural disaesters like earthquake and the life grief. This social situation reflects to the turkus.

In this study, the migration and the themes in Erzincan turkus which supports that facts like seperation, abroad, deathare tired to be studied. In this examned texts, it is tried to point out what the mean of migration is and how ıt is expressed. The study was done by using of printed works.

Key Words: *Folklore, Tradition, Erzincan, Migration in Folk Songs*

GİRİŞ

"Erzincan Türkülerinde Göç Kavramı" adını taşıyan bildirimizde Erzincan yöresinden derlenmiş türkülerin içerisinde geçen göç kavramının ne anlama geldiği ve türküyü yaratan düşüncenin "göç" kavramını algılayış biçimi ifade edilmeye çalışılmıştır.

Çalışmamızda TRT repertuvarında olan türkülerin yanı sıra TRT repertuvarında olmayan halk içinde söylenen ve kimi âşıkların kendi yaratmaları olan türküler de incelenmiştir.

* Bilim Uzmanı, Çankırı Selahattin İnal Anadolu Güzel Sanatlar Lisesi, m_akman09@hotmail. com

Türkçe Sözlük'te (TDK 2005: 2021) türkü " hece ölçüsüyle yazılmış ve halk ezgileriyle bestelenmiş manzume" olarak tanımlanmaktadır.

Boratav (Boratav 1973: 162)türkünün ne anlama geldiğini açıklarken; bir ezgi ile söylenen halk şiirinin her çeşidini göstermek için, âşık şiiri de dahil olmak üzere, kullanıldığını belirtmektedir.

Türkülerin genel olarak,konuları bakımından ve kullanıldıkları yerler, gördükleri vazifeler, söylemlerini şartlandıran durumlar bakımından iki grupta tasnif edildiğini görürüz.

"Konuları bakımından türküler:

Lirik türküler: a) ninniler, b) aşk türküleri, c) gurbet türküleri, askerlik türküleri, hapishane türküleri, ç) ağıtlar, d) çeşitli başkaca duyguluk konular üzerine türküler.

Taşlama, yergi ve güldürü türküleri

Anlatı türküleri: a) Efsane konulu türküler, b) bölgelere ya da bireylere özgü konuları olan türküler, c) tarihlik konuları olan türküler.

Kullanıldıkları yerler, gördükleri vazifeler, söylemlerini şartlandıran durumlar bakımından türküler:

İş türküleri

Tören türküleri: a) bayram türküleri, b) düğün türküleri, c) dinlik ve mezheplik törenlere değgin türküler, ç) ağıt törenlerinde söylenen türküler.

Oyun ve dans türküleri: a) Çocuk oyunlarında söylenenler, b) büyüklerin oyunlarında söylenenler. "(Boratav 1973: 163-164).

Türkünün ezgisi ve şekli ne olursa olsun anonim özellikler taşıdığı ve türküyü ezgiden bağımsız düşünmenin mümkün olmadığı belirtilmektedir. (Oğuz 2004: 269- 274).

"Ezgiden bağımsız bir şekilde düşünülemeyecek türküler, ezgileri bakımından da iki ana bölümde incelenmiştir:

Usullü türküler(Kırık havalar)

Usulsüz türküler(Uzun havalar). "(Oğuz 2004: 271).

Türküler olgu ve olaylar karşısında bireysel duygu ve düşüncenin kendine has bir ezgiyle toplum içerisinde ve giderek toplumsallaşan bir şekilde icra edilen halk edebiyatı ürünleridir. Türküler insanoğlunun duygu ve düşünce paylaşımlarıdır.

ERZİNCAN TÜRKÜLERİNE GENEL BAKIŞ

Erzincan türküleri üzerine Muzaffer Sarısözen, Pertev Naili Boratav, Ahmet Talat Onay, Enver Gökçe, Burhan Tarlabaşı, Mustafa Özgül, Fahri Taş, Salih Turhan çalışma ve derleme yapan araştırmacıların başlıcalarıdır. Türkülerin icrası üzerine Hafız Şerif, Salih Dündar, Ahmet Türkoğlu; icrası ve yaratması üzerine Âşık Davut Sulari, Âşık Daimi, Ali Ekber Çiçek gibi sanatçılar göze çarpar.

Erzincan türkülerinin derleme yerlerine baktığımızda Kemaliye (Eğin), Tercan, Çayırlı ilçeleri ile Erzincan merkez köy ve beldeleri yoğunluktadır. Eğin türkülerinin gurbet, sıla temalarını barındırmasıyla birlikte genelde olaya bağlı oldukları görülür. Tercan ve Çayırlı yörelerine ait türkülerin ise âşık tarzı olarak yaratıldığı ve icra edildiği görülür.

TÜRKÜLERDE GÖÇ KAVRAMININ İŞLENİŞİ

İncelediğimiz türkülerde "göç" kavramının ekonomik, sosyal ve coğrafi nedenlerden dolayı "bir yerden bir yere gitme, göç etme" durumuyla; düğünlerdeki "gelin göçürme" geleneğiyle ve insan hayatının geçiş evrelerinden olan "ölüm" konusuyla ilişkili olduğunu görürüz.

YER DEĞİŞTİRME ANLAMINDA GÖÇ

Kimi türkülerde göç yer değiştirme, yolculuk anlamına gelir. Göç kavramı gurbet ve sıla bağlamında hasret ve ayrılık temalarıyla türkülere yansır.

"Nesini sorarsın düşkün halimin
Çoktan beri yatar hastadır gönül
Alışmış gurbete göçmüş elinden
Abdala karışmış post'tadır gönül"(Taş 2004a: 612).
"Gurbete göç etmiş köyün atası
Böyleymiş demek ki alın yazısı
Burnumda tütüyor suyu havası
Bunun için sitem eder sözlerim"(Taş 2004a: 584).
"Pir Sultan Abdal göçelim
Pir elinden bad'içelim
İnkâr olandan kaçalım
İnkâr bir gün parelenir"(Taş 2004a: 661).

Erzincan türkülerinde gurbet teması bolca işlenir. Sosyo-ekonomik şartlardan dolayı Erzincan yöresi, civar ve büyük şehirlere göç vermiştir. Özellikle Eğin türkülerinde gurbet temasının çokça işlendiğini görürüz. "Gurbet, Eğin türkülerinde önünden kaçılmaz bir mukadder akıbettir. " (Boratav 1982: 355).

"Eğin viran olmuş bülbül ötmüyor
Viran bahçelerde güller bitmiyor
Ağam bu ayrılık serden gitmiyor
Tez gel ağam tez gel olma muhannet
Gurbet icat eden görmesin cennet. " (Gökçe 1982: 82).

Eğin türkülerinde geçim sıkıntısıyla İstanbul'a göç edildiği görülür. "Gurbetin müşahhas sembolünü İstanbul verir. Eğinliye göre İstanbul, pek vazıh bir tarifi olmayan meşum bir diyardır. "(Boratav 1982: 356). Türkülerde İstanbul ayrılık şehridir.

"Ağam İstanbullu, Eğinli misin?
Sılaya gelmeye yeminli misin?
İstanbul kurbüne meyilli misin?" (Boratav 1982: 356).

Eğin Türküleri üzerine yapılan derlemelere daha çok kadınların kaynak kişilik ettiği görülür. (Gökçe 1982: 42). Eğinli kadınlar erkeğine ağam diye hitap eder. Eğin türkülerinde ağam hitabı çokça kullanılır.

"Ağam sen gideli yedi yıl oldu,
Diktiğin ağaçlar meyveyle doldu,
Seninle gidenler sılaya döndü…"(Boratav 1982: 349).

Türkülerde gurbet ve sıla arasında ayrılığı, bekleyişi anlatan mektuplar da vardır. Mektup geçici de olsa hasreti gidermeyi amaçlar.

"Mektubumu yaz ayında yazarım,
Gelip seni bulanacak güz gelir.
Hasretliğin çektiğimi aramam,
Korkarım ki ecel günü tez gelir. " (Boratav 1982: 355).
"Ağam ırak yerde, elim yetmiyor.
Sayı tutam dedim, sayı gitmiyor. " (Boratav 1982: 350).

Gurbet, türkülerde mahrumiyetin tezahürü olup çöle benzetilmektedir. "Yine akşam oldu, gölgeler döndü,

Zalim dert üstüme yeni dert bindi.
Yine çöl gurbete düştü yolumuz,
Ya suyumuz çeker, ya toprağımız. " (Gökçe 1982: 23).

Gurbeti icat eden kötülenirken gurbetten sılaya dönmek cennet olarak kabul edilmektedir.

"Eğin'in ardından akan Fırat'tır
Ağamın bindiği demir kır attır
Sılaya gelmesi hayli murattır
Gel ağam, gel ağam olma hıyanet
Gurbet icat eden görmesin cennet. "(Onay 1996: 166).

"Eğinin üstünde gölgeli kaya
Şahinler oturmuş yapıyor yuva
Altı cennet misal üstü düz ova
Cennet misalidir sılanın yolu
Sılaya gel de görem boyunu"(Gökçe 1982: 81- 82).

Gurbete gitmeden önce gidecek kişi hasret gidermek ister. Çünkü bu ayrılık belki son görüşme olarak algılanır.

"Gurbete gidişimdir
Gonca gül derişimdir
Eğil eğil öpem yar
Belki son görüşümdür"(Tarlabaşı 1995: 93).

Gurbetteki kişi sıladaki ailesinin yanına gelmeyi murat olarak görür.

"Giden gitti, biz de kaldık burada
Kadir Mevlâm beneriştir murada
Yavrularım ıssız kaldı sılada
Yardan ayrı hasret çeken çoğumuş"(Uçar 1993: 246).

Gurbetin getirisi olan ayrılık acısı türkülerde ölüm hatta ölümden daha ağır bir durum olarak dile getirilir.

"Sen orada, ben burada olursam,
İster ölüm olsun, ister ayrılık. " (Boratav 1982: 352).
"Yârin hasreti çekilir değil,
Vadem yetmiyor ki ölem kurtulam. "(Boratav 1982: 352).

Türkülerde yâr hasretinin yanında ana- baba hasreti de kendini gösterir.

"Yeşil kurbağalar öter göllerde
Kırıldı kanadım kaldım çöllerde
Anasız babasız gurbet ellerde
Ya ben ağlamayım kimler ağlasın
Şu mahzun gönlümü kimler eğlesin"(Onay 1996: 168).

Şair aynı zamanda yârinden hep ayrıdır ve yârin diyarına göç etmek ister.

"Yârin diyarına düşeydi yolum
Bağladı boynuna uladı kolum
Soyumu sorarsan doğudur elim
Her yanın bürümüş duman Erzincan"(Taş 2004a: 355).

Büyük şehirlere göç etmenin yanı sıra yaylak ve kışlak hayatının gereği olarak da yapılan göçün türkülere yansıdığı görülür.

"Şu karşı yaylada göç katar katar
Bir güzel sevdası serimde tüter
Bu ayrılık bana ölümden beter
Geçti dost kervanı eyleme beni" (Taş 2004a: 707).
"Yayladan inerken göçüne vardım
Vay lele vay lele kurbanam lele
On iki güzelin içine vardım
Ben kime varayım dermana lele" (Taş 2004a: 741).
"Sökmüş çadırların göç etmiş leyli
Vardım ki boş kalmış viran bağları
Mesken etmiş çölleri biçare Mecnun
Akıtmış gözünden şol ırmakları of of" (Taş 2004b: 947).

Türkülerde Erzincan halkının doğal afetler nedeniyle göç ettiğini de görmekteyiz. Deprem türkülerde yer almasının yanında ağıt ve destanlarda da yer almıştır.

"Kan ağlıyor Erzincan'ın dağları
Viran oldu mor sümbül bağları
Sivas'a gidiyor kalan sağları
Ağladı ağladı ağladı Erzincan
Erzincan yeşil Erzincan"(Taş 2004a: 358).
"Henüz kış bitmeden hezanın çöktü
Anneler babalar gözyaşın döktü
Evsizler barksızlar buradan göçtü
Bu bayram gülmedi yüzüm Erzincan" (Kara 1993: 82).
"Dağı var, toprağı taşı yaralı
Bilirim ezelden bahtı karalı
Göçler başlayalı yollar havalı
Göçler diyarına döndü Erzincan" (Kara 1993: 19).

Depremde evlerin hasar görmesiyle barınmak için çadırlarda durulduğu görülür.

"Eski toprak bina yarılıp uçtu
Yaşlı, çoluk çocuk çadıra göçtü
En büyük tehlike ilk günü geçti
Şükreyle Mevla'ya canım Erzincan"(Kara 1993: 191).

GELİN GÖÇÜRME

Sosyal hayat içerisinde var olan evlenme adetlerinin bir bölümü olan gelin göçürme âşıkların dilinden türkülerde yerini bulmuştur. Buradaki göç varmak, ulaşmak anlamında olmayıp gelinin çeyizlerinin taşınması anlamındadır.

"Hosta'ya geçi geldi
El attım saçı geldi
Keşke atmaz olaydım
Arkadan göçü geldi" (Taş 2004a: 504).

Aşığın yârine kavuşamaması, kızın başkasıyla evlenecek olması hatta evleniyor olması âşıkta kavuşmak için hâlâ bir umut uyandırır. Ama gelinin çeyizlerinin gitmesi simgesel olarak artık aşığın yârinden ümidinin kestiği son noktadır.

"Ehnesor dere içi
Geçti gelinin göçü
Gettiğine yanmeyim
Gettiği Gâvur içi" (Taş 2004a: 335).
"Sabah seni göçürürler yurdundan
Anan, baban deli olur derdinden
Ağla kızım ağla bu gün günündür

Sağ yanından tutan ağa kaynındır" (Taş 2004a: 560).
"O yar gitti kavuşamam göçüne
Ahdetmiştim altın takam saçına
Aç üstün girem yatağın içine
Bahar yatam, yaz uyanam, güz kalkam" (Taş 2004b: 941).

ÖLÜM ANLAMINDA GÖÇ

Kimi türkülerde göç kavramı insan hayatının geçiş dönemlerinden olan ölüm olarak algılanmaktadır.

"Daimi konan göçüyor
Bahar geldi gül açıyor
Çirkin güzelden kaçıyor
Kargalara kalan dünya" (Taş 2004a: 108).
"Sabahın erinde göç tutulur mu
Üç haftalık gelin dul oturur mu
Ela gözlerini sevdiğim Bekir
Bekir'in üstüne yar tutulur mu" (Taş 2004a: 181).
"Bu dünya bir yalan dünya
Bir haraban hale benzer
Kimi gelir kimi göçer
İşte kervan yola benzer" (Taş 2004a: 237).
"Bu aşkın yurdundan her can göçemez
Sadık yar olmayan candan geçemez
Her âşık hüsnüne paha biçemez
Pahası biçilmez pir görünürsün" (Taş 2004a: 674).
"Bir gün şu dünyadan göçüp gidersem
Boşa gider gözyaşların ağlama
Yok olur benliğim çürürse beden
Boşa gider gözyaşların ağlama" (Taş 2004b: 902).
"Gönlümün devası Piri Piranım
Şu fani dünyadan göçtü de gitti
Gönlümün bağında suna ceylanım
Körpe kuzuların kaçtı da gitti" (Aydın 1999: 97).
"Takdir böyle yazmış ezel dünyada
Konan göçer elbet kalmaz dünyada
Yarene ahbaba etti elveda
Rumuzu hayal gibi geçti de gitti" (Aydın 1999: 97).
"Binalar gürledi bir kısmı çöktü.
Ağaçlar secdeyle yerleri öptü.
Akılda hayalde böyle şey yoktu.
Dünyadan ahrete göçtü Erzincan" (Kara 1993: 17).

Dünyadan göçmenin hayatın son bulması değil hayatın devamı,hayatın şekil değiştirmesi olarak algılanır. Dünyadan göçerek ölümden sonraki hayata geçildiği düşünülür.

"Daimi'yim asla kalmam gümanda
Er olanlar ölmez göçer bu handa
Sam yel esti güller soldu gülşanda
Bülbül bağımızdan uçtu da gitti" (Aydın 1999: 97).

SONUÇ

Mekân, Türk kültüründe mevcudiyetin ve mensubiyetin sembolü olarak görülür. Mekân hâkim olunan yerdir. Bu yerden istemeden ve elde olmayan nedenlerden dolayı ayrılmak, göç etmek kabullenilmeyecek bir durumdur. Erzincan türkülerinde göç kavramı ekonomik, sosyal ve doğal afetler nedeniyle ortaya çıkan duygulanmanın icrasıdır. Göç olgusunu içinde barındıran Erzincan Türkülerinde, kabullenilmeyen ve kabullenmek istenmeyen sıla özlemi, gurbet kahrı, sevdiğinden ayrılma ve ölüm temaları iç içe geçmiş olarak görülür.

KAYNAKÇA

AYDIN ORHAN, Yadigâr (1999), Âşık Dâimi Hayatı ve Eserleri, İstanbul: Can Yayınları.

BORATAV, Pertev Naili (1973), 100 Soruda Türk Halk Bilimi, İstanbul: Gerçek Yayınevi.

BORATAV, Pertev Naili (1982), Folklor ve Edebiyat, C. 2, İstanbul: Adam Yayınları.

GÖKÇE, Enver (1982), Eğin Türküleri, Ankara: Yaba Yayınları.

KARA, Ruhi (1993), Erzincan'ın Göz Yaşları (Deprem Ağıt ve Destanları), Ankara: Erzincan Sosyal Yardımlaşama ve Dayanışma Vakfı Yayınları.

OĞUZ, M. Öcal vd. (2004), Türk Halk Edebiyatı El Kitabı, Ankara: Grafiker Yayınları.

ONAY, Ahmet Talat (1996), Türk Halk Şiirlerinin Şekil ve Nev'i (Haz. Cemal Kurnaz), Ankara: Akçağ Yayınları.

TARLABAŞI, Burhan (1995), Eğin Havaları, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

TAŞ, Fahri- TURHAN, Salih (2004a), Erzincan Türküleri- 1, Ankara.

TAŞ, Fahri- TURHAN, Salih(2004b), Erzincan Türküleri- 2, Ankara.

Türkçe Sözlük (2005), Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

UÇAR, Mustafa (1993), Erzincan'da Giyim Kuşam Halk Oyunları ve Halk Türküleri, Ankara: Erzincan Sosyal Yardımlaşama ve Dayanışma Vakfı Yayınları.

YERLEŞİK HAYATTA BİR YAYLA GELENEĞİ: DÖLLÜK (KARAMAN-YEŞİLDERE ÖRNEĞİ) *

Alaattin AKÖZ**

Döllük (18 Mart-5 Mayıs)

Türk toplumunda hayvancılık en eski geçim kaynağıdır. Asya yaylalarından Anadolu bozkırlarına taşınmış ve asırlar boyunca büyük halk kitlelerinin en temel uğraşısı olmuştur. Anadolu'da Türk hakimiyetinin sağlandığı asırlarda Konar-göçerlerin birinci, yerleşik insanların ise ekinciliğin yanında ikinci geçimlik alanıdır hayvancılık. Konar-göçer Türkmen aşiretleri asırlardır, oluşmuş gelenekleri ve oturmuş kuralları ile yaylak-kışlak arasında hayatını sürdürürken, çeşitli zamanlarda gönüllü ya da devlet eliyle yerleşik hayata geçirilen Türk boyları da bir taraftan yeni düzene ayak uydururken, diğer taraftan eski geleneklerinisıkı sıkıya korumuştur.

Osmanlıdan Cumhuriyete devreden bu gelenek; yakın zamanlara kadar varlığını korurken, günümüzün değişen hayat şartları ve nüfusun büyük oranda şehirlere yığılması sonucunda artık yok olmaya yüz tutmuş olsa da bazı bölgelerimizde kısmen yaşatılmaktadır. Bu bölgelerimizden birisi de Karaman iline bağlı Yeşildere nahiyesidir. Bu bildiride: Bu yöremizin yaylacılık geleneği anlatılacaktır.

Bölgede yayla ya da yaylaya çıkmak karşılığında kullanılan tabir *Döllük*tür. Döllük, yatılı olarak yaylaya çıkmak suretiyle, yemden ve samandan kar etmek için hayvanları otlatmak, koyun ve keçilerden en yüksek döl verimini alabilmek demektir.

Döllüğe Çıkma Zamanı

Koyun sürülerinin ilk yavrulama dönemini (Şubat sonu Mart başı) kışlak diyebileceğimiz köy ve kasabalarında geçiren hayvancı aileler, Mart ayı ortalarından itibaren (genellikle 18-21 Mart arası) havaların ısınması ile birlikte göçü düzer, sürüleri önüne katar ve dualarla döllük (yayla) yollarına düşer. 18 Marttan geriye doğru 150 gün önce sürüye koç ve tekeler katılır, buna *koç katımı* adı verilir. Buna bağlı olarak ilk doğum normalde 18 Martta gerçekleşir. Bu yüzden bu tarihte döllüğe çıkılır. Fakat Çoğu kez koç katımından önce bazı koç ya da tekelerin sağmal sürüsüne karışmasından kaynaklı erken doğumlar olur. Bu kuzulara *kış kuzusu* adı verilir.

Döllüğe Çıkış

Döllüğe çıkmadan önce daha kış aylarında gidilecek ağılın bakımı yapılır. Yola çıkmadan bir gün öncesinde hazırlıklar yapılır. Döllükçünün temel ihtiyacı olan yiyecek, yatacak, serecek, yakacak gibi malzemeler ailenin durumuna göre ya eşeklere veya at arabalarına yüklenir, sabah erken saatte dualarla yola çıkılır. Hayvancı aileler, döllük için muhtelif yaylalara gidebilirler. Bu yaylaların kasaba merkezine uzaklıkları 3 ile 10 km. arasında değişir.

---

* Bu çalışma; ömrünü, yaylalarda, dağlarda hayvancılıkla ve bin çile ile geçirmiş olan anne ve babama ithaf edilmiştir.

** Doç. Dr. , Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü, aakoz@selcuk. edu. tr

Aynı yaylada, aynı ağıla gidecek ailelerin erkeklerinden bazıları göçlerle birlikte doğruca ağıla gidip, oranın düzenini oluştururken bir-iki erkek ise sürüleri güderek (otlatarak) döllüğe götürür. Mevsim yağış mevsimi olduğu için; karlı ve yağmurlu havalarda koyunlar ağılda kalıp güdülemeyeceğinden bir miktar yem ve saman ile bunların konulacağı oluklar (yemlik) da göç yükü arasındadır.

Döllüğe Gidenler

Gidilecek ağılın büyüklüğüne göre en az 5-6 aile birlikte döllüğe gider. Burada aileden söz edilse de aslında aile fertlerinden sadece kadınlar ile okula gitmeyen çocuklar döllüğe çıkarlar. Okula giden çocuklar babaları ile veya varsa evin en büyük kızı olan ablaları ile evde kalırlar. Hafta sonlarında büyük bir sevinçle annelerini ve kardeşlerini görmeye giderler.

Evin kadını için döllüğe gitmek hayatının değiştirilemez bir kuralı gibidir. Onlar için bir tercih söz konusu değildir. Döllük kavramının bir tarafında koyun ve kuzu varsa diğer tarafında da kadın vardır. İşin ilginci ise bu hayat tarzında belirleyici faktörün kadının içinde bulunduğu şartların değil, hayvanların şartlarının olmasıdır. Kadınların döllük anlatımlarında ilk sıralarda hep çile vardır. Mesela; "… filan çocuğumun kırkı çıkmadan döllüğe gittik", "kırklı çocuk sırtımda döllüğe gittik. . ", "hasta yatağımdan kalkıp gittim…" gibi anlatımlar hiç de eksik değildir. Çocuklardan yürüyemeyenler annelerinin sırtında, okula gitmeyenler ise etrafındadır.

Ailelerden başka bir de doğal olarak sürüyü güdecek olan çoban gider. Çoban ya belli bir ücret karşılığında kırk günlüğüne tutulur ya da sürü sahipleri "keşik" (nöbetleşe koyun otlatma) ile koyunları otlatırlar. Keşik sisteminde uygulanan yöntem genellikle 10 koyuna bir gün çobanlık yapmak şeklindedir.

Döllükte Mekân

Yaylaların hem insanlar, hem de hayvanlar için vazgeçilmez mekânı ağıllardır. Ağıl için tek bir tanımlama yapmak güçtür. Birçok yönü ve fonksiyonu itibariyle benzerlik göstermelerine rağmen farklı biçimde ağıllar vardır. Döllüğe çıkanlar, ya daha önceden bakımı yapılan koyun ağılının içinde bulunan "örtme" içerisinde (üç tarafı ve üstü kapalı tek cephesi açık yer) genellikle taştan, bazen ağaçtan yapılmış küçük bölümlerde; 3-5 metrekarelik odalarda her birinde bir aile olmak üzere kalırlar veya bazı ağıllarda bulunan müstakil biçimdeki odalarda iki aile bir odayı paylaşarak kalırlar. Her iki tip bölümde de kapı ya da kapı olarak kullanılan duvar boşluğunun karşısına gelen duvarda bir ocak ve onun iki yanında bazı önemli eşya ya da yiyeceklerin konulduğu bacalar yer alır. Bağımsız odası bulunan ağıllara döllüğe gitmek şüphesiz daha ayrıcalıklıdır. Çünkü bu odaların ısıtılması diğer oda tiplemesine göre daha kolay olacağı gibi bağımsız bölümü yiyecek peşinde olan evcil veya yabani bazı hayvanlardan korumak da daha kolay olacaktır.

Hayvancı aileler her ne kadar her yıl farklı kimselerle, farklı bir ağıla gitme imkânına sahip olsalar da büyük oranda aynı komşularla, aynı ağıla gitmek bir çeşit alışkanlık gibidir.

Ağıllardaki en özel mekânın adı "*çobansalık*"tır ve adından da anlaşılacağı üzere çobanın kullanımına tahsis edilmiştir. Çobansalık, ağılın hayvanların giriş çıkışı için kullanılan büyük kapısının hemen yanında yer alan, 8-10 metrekarelik bir odadır. Bağımsız bir ünite olan çobansalık dışarıya açılan penceresi ve kapısı ile oldukça ferah ve geniş bir odadır. Onun da karşı duvarında bir ocak ve onun iki tarafında bacaları vardır.

Bazı ağıllarda bu çobansalıkların içi ve dışı çamur sıva ile sıvanmış ve bölgeden temin edilen "ak toprak" ile badana edilmiştir.

Koyun sürüsü de aynı ağılın içinde, örtmede ve açık avlu kısmında kalır. Ağıllar genellikle hafif eğimli bir arazi üzerinde, çoğu kez harç kullanılmadan yapılmış olan taş duvarlarla çevrilidir. Ağılın büyüklüğü 500 ile 1000 metrekare civarındadır.

18 Marttan itibaren koyunlar yoğun bir şekilde kuzulamaya (yavrulamaya) başlar. Bu tarihten önce de bazı kuzular doğmuş olabilir. Bu kuzulara daha önce de belirtildiği gibi kış kuzusu, gecikmeli olarak Nisan sonu veya Mayıs başlarında doğanlara ise *emlik kuzu* adı verilir.

Ağılın örtme bölümünde 50-100 metrekare kadar bir alan ağaç, tahta vs. malzeme ile çevrilir. *kuzuluk* adı verilen bu bölümde büyük kuzular barınır. Yeni doğan kuzular ise *pin* de kalırlar. Pin; ağılın kuytu bir köşesinde 2 m. Eninde 3 m. Boyunda bir alanın yarım metre kadar kazılması, ağıl tabanından 1 metrelik bir duvar örülmesi ile oluşturulan bir mekândır. Bir tarafında küçük bir kapı, üst kısmında da kuzuların içerisine konulmasını sağlayan bir delik vardır. Ağıl zemininden kazılan toprak kısmına kuzuların üşümemesi için en kuru ve ince kısmından koyun gübresi serilir ve bu gübre sık sık değiştirilir.

Döllükte Gündelik Yaşam

Sabah ezanıyla koyunlar güdülmek üzere ağıldan çıkartılır. Fakat bunun öncesinde kuzuların doyurulması gerekir. Önce emlik (1-15 günlük kuzu) kuzular pinden çıkarılır. Bu kuzular annelerini bulup emdikten sonra tek tek toplanıp üstündeki delikten pine konulur. Veya okula gitmeyen çocuklardan birisi pine girer ve uzatılan küçük kuzuları alıp yere bırakır. Bu arada büyük kuzular bırakılmaz.

Çoban akşama kadar dönmeyeceği için azığını heybesine koyar, heybesini eşeğine yükler, köpeklerini de yanına alır ve koyunları otu bol tepelere, dağlara doğru sürer. Öğleyin otlatma mevkisinde bulunan bir çeşmeden koyunları sular ve akşam karanlık çökmeden tekrar ağıla döner.

Sabah saat 09. 00 civarında büyük olan kuzuları da ağıldaki kadınlar beraberce yakın çevreye gütmeye çıkarırlar. Kadınlar ağılın etrafında kuzuları güderken yakındaki buğday arpa tarlalarında yenilebilir ot (Nühütçe, hardal gibi) toplarlar. Böylelikle akşam yemeğini temin etmiş olurlar. Bundan başka kuzu güden kadınlar ya ip eğirir, ya da daha önce eğirip hazırlamış olduğu yün veya tiftik iplikten eşine ve çocuklarına çorap, kazak gibi giyecekler örerler.

Mevsimin ilkbahar olması sebebiyle sık sık yağmur yağması da kaçınılmazdır. Dolayısıyla kuzu otlatmaya giden kadınlar, birden başlayan sağanak yağmurla "dişten-tırnağa" ıslanırlar. Bu durumda yapılacak tek şey mümkün olan en kısa sürede ağıla dönerek ocağın karşısına geçebilmek ve varsa kıyafetlerden hiç olmazsa en ıslaklarını değiştirip, hastalanmamaya çalışmaktır

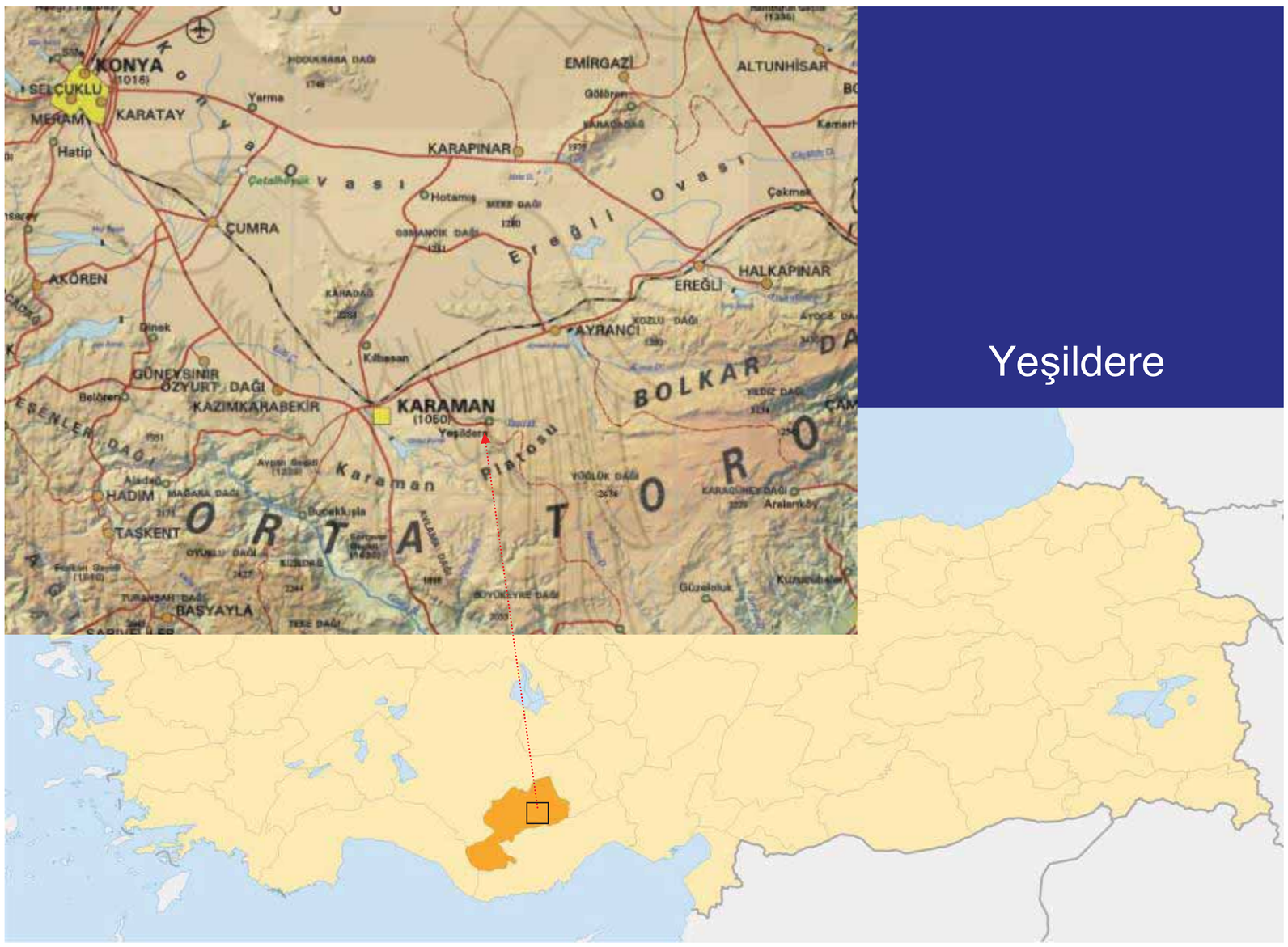
Akşam ezanıyla beraber çoban koyun sürüsünü ağıla getirir. Koyunu otlatırken dağda doğan kuzuları, ağıla geldiği zaman heybesinden çıkarır ve mal sahibine teslim eder. Bu sırada büyük kuzular ağılın avlusunda olurlar. Bu saatte koyun da içeri girer ve çığlık çığlığa meleme sesleriyle annelerini bulur. Hemen peşinden pinin kapısı da açılır. Böylece emlik kuzular da annelerini bulup emişirler. Emme işi bittiği zaman önce emlik kuzular pin'e atılır. Sonra büyük kuzuların seçimi yapılır. Ağıl kapısı açılır önüne bütün döllük sakinleri durur, koyun dışarıya çıkar kuzular aralarından seçilir. Kuzular avluda

kalır koyun dışarı çıkar. 1 saat kadar güdülür tekrar gelir ağıla bu esnada büyük kuzular da kuzuluğa girmiş olur.

Günlük işler bitince hemen her akşam döllükçüler, bir odada toplanır, gaz lambası altında ve Üç saç ayaklı saçtan yapılmış geniş, ağzı büyük, içine ne atarsan yanan, ısıyı dışarıya hızlı veren bir soba çeşidi olan "döllük sobası"nın etrafında sohbet ederler, eskilerden hikâyeler anlatırlar.

Döllükte erken yatıp erken kalkmak şarttır. Sabah aynı döngü devam eder. Arada bir pin dediğimiz küçük kuzuların barındığı yerin altı kuru kalması için "gığ" (koyun gübresinin çok kurumuş hali) atılır. Kuru kalması demek kuzuların sağlıklı olması demektir. Emlik kuzular 15 günü geçince büyük kuzuların içine bırakılır.

Havaların durumuna göre döllüğe çıktıktan 5-10 gün sonra davar *kuşluklamaya* başlar. Kuşluklama, koyunun öğleyin yaylımdan ağıla gelmesidir. Sabah namazı emlikler emişir sonra çoban koyunu gütmeye çıkar. Öğleyin koyun ağıla döner. Her koyun sahibi davarını az az sağar (yani ucundan alır). Sonra büyük kuzular, emlik kuzular hepsi bırakılır ve emiştirilir. Çoban yemeğini yer, istirahat eder. Emlik kuzular pine atılır büyük kuzular da aynı şekilde el birliğiyle seçilir. Büyük kuzular koyun gidince dışarı güdülmeye çıkarılır. Koyunu da çoban tekrar gütmeye götürür. Bu dönemden sonra artık koyun ağıla akşam vakti değil, gece saat10-12 arasında dönmeye başlar.



Resim 1: Çalışma Bölgesi

Kadınlar sağdıkları sütleri değerlendirmek için *değişik* (ödünçleşme - sıra sistemi) olurlar. Değişik: Her kadın sağdığı sütü helkeye (süt kovası) koyar, düzgün bir çöple sütün içine batırıp sütün bittiği noktayı bıçakla kerter ve ismini oraya yazar. Çöpü sütü alacak olan kadına verir sütü de ona verir tabiî ki. Geri alırken de aynı şekilde aynı helke ve aynı ölçüyle (çöple) geri alır. Süt bir kişide toplanır ve peynir, yoğurt, yağ gibi

gıda maddeleri yapılır. Buna da döllük peyniri denir. Diğer peynirlere göre daha az yağlı olur. Yeni doğum yapankoyunlardan sağılan ve *ağız* adı verilen süt ile normal sütün karışımından *bulama* denilen tatlı yapılır ve orada tüketilir.

Kuzuların ve döllük sakinlerinin su ihtiyaçları genellikle ağıl çevresinde bulunan kuyudan karşılanır. Ağıl etrafında kuyu veya çeşme yoksa "Sarınç" denilen depolar kullanılır. Bu sarınçlara; kar, yağmur suları birikir bu şekilde ihtiyaç karşılanır.

Döllükte günler böylece devam eder. Dağlar yemyeşil olur. Koyun ve kuzular iyi beslenirler, gelişirler.

Hıdırellezden 1 gün önce 5 Mayısta Yaz sürüsü durur. Yani yeni bir çobanla anlaşma yapılır ve bu çoban güze kadar sürünün sorumluluğunu üstlenir. Bu tarihte döllük sona erer. Tıpkı çıkılırken olduğu gibi yine dualarla döllükten köye inilir.

Sonuç olarak; Asya'da başlayıp, Anadolu'da devam Türklüğün bu en eski ve en köklü geleneği, varlığını yeni kuşaklarla bir kez daha tekrarlamış, Türk insanın kanı, canı ve en önemlisi de emeği ve alın teri ile vatan edinilmiş dağlarını, yaylalarını bir kez daha şenlendirmiş olur.

KARABAĞ'IN ARAN BÖLGESİNDE YAŞAYAN İNSANLARIN YAZ DÖNEMİNDE YAYLAĞA GÖÇMELERİ İLE İLGİLİ ÖRF-ÂDETLERİ

The Custums of People Living in Aran Region in Karabakh about to Migrate to Plateau in Summer

Tamilla ABBASHANLI-ALİYEVA*

ÖZET:

Azerbaycan Cumhuriyetinin Karabag bölgesi hem Dağlık, hem Düzenlikten (Aran) oluşur. Aran bölgesinde yaşayan insanlar hayvancılıkla uğraştıkları için yaz aylarında hayvanları yaylalara göçürürler. Göçe hazırlık Nevruz Bayramından sonra başlar. Karabag'da göçle ilgili çok sayıda örf-adetler vardır. Aynı zamanda burada yaşayan insanların dilinde göçle ilgili sözlü edebiyat örnekleri de vardır. Makalede hem bu örf-adetlerden, aynı zamanda göçle ilgili sözlü edebiyat örneklerine yer verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: *Karabağ, Aran, göç, yaylak, örf-âdet.*

ABSTRACT:

Karabag district of Azerbaijan has both plateau (Aran district) and highland. In Aran district people are occupied with stockbreeding. In summer they take their herds to the plateau. Preparation for the migration to plateau begins after Newroz. There are many traditions on migration to plateau in Karabag. Thus, the verbal literature of Karabag has many samples about migration. In this study traditions and samples from verbal literature will be analyzed.

Key Words: *Karabakh, Aran, migration, custom.*

Aziziyim, Karabağ,
Şeki, Şirvan, Karabağ,
Tahran cennete dönse,
Yaddan çıkmaz Karabağ.

Karabag hakkında söylenilen bu mani de bir tarihi olayla bağlıdır.

Bildiğimiz gibi, Karabağ Azerbaycan'ın bir parçası olmakla beraber kadim Türk toprağıdır. Karabağ'ın hem dağlık, hem düzenlik (Aran) bölgeleri vardır. Tabii şeraiti, güzelliği ile dünyada ünlüdür. Her güzelliğin bedeli olduğu için Karabağ'ın güzelliği her zaman başına bela olmuştur. Çok kadim dönemlerden sağında, solunda yaşayan nankör komşuları Karabağ'a hücum ederek onun güzelliğine sahip çıkmak istemişler. Bunların içerisinde Farslar, Ruslar ve Ermeniler özellikle daha önde gedmeye çalışmışlar. Bu işkâl bu gün de devam etmektedir. İki komşu -Farslar ve Ruslar gizli gizli Ermenilere yardım ederek bir atasözünde denildiği gibi "yılanı Seyit Ahmet"in eli ile" tutmuşlar. Kendileri

* Doç.Dr., Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Karşılaştırmalı Edebiyat Bölümü aliyevatamilla@ogu. edu. tr

arka cephede durmuş, Ermenilere öne vererek aynı zamanda onlara yardım ederek Karabağ'ın onlar tarafından işkâl edilmesine çalışmışlar ve buna da nail olmuşlar.

Karabağ hakkında küçük tarihi malumata dikkat yetirelim: "Azerbaycan Respublikasının Dağlık Karabag Özerk Vilayeti Küçük Kafkasların Güney-Doğu hissesinde yerleşir. Karabag dağlık ve düzen (Aran) olarak iki hisseye ayrılır. Her iki taraf-dağlık ve düzen (Aran) her zaman sıkı ve kırılmaz surette bir biriyle bağlı olmuş ve biri o birisiz yaşaya bilmemiştir"[1]

Azerbaycan'ın dünyaca ünlü tarihçisi İ. Aliyev'in yazdığına göre, Karabağ'ın iklimi sıcak, çok soğuk ve soğuk oluyor. [2] Karabağ'ın Aran bölgesi sıcak olduğu için yaz aylarında buranın ahalisi Karabag'ın da dağlarına göç ediyorlar. Örneğin, Kelbecer'deki Murov dağlarına,Kubatlı ve Lacın'dakı dağlara, Şuşa'ya yakın Kirs dağlarına vs. Bir de sadece tatile gidenler oluyor ki, bunlar da Kelbecer'de şifalı, sıcak suların etrafında çadır-alaçıkta yaşıyorlar.

Karabağ'ın düzen-Aran bölgesinde yaşayan insanlar hayvancılıkla meşgul olurdular. Tabii sohbet 60-70. i yıllardan gidiyor. Sovyetler dağılandan sonra asırlarca toprağımızda kendi toprakları gibi oturan, bu toprakların asıl sahibi Türkler tarafından "gözün üste kaşın var" ifadeni duymayan, her zaman Türkler arasında hoş münasebet gören Ermeniler yedikleri ekmeğe hıyanet ederek onları kızıştıran Kuzeydeki ve Güneydeki komşuların fetvası ve yardımı ile Azerbaycan'ın baş tacı, gözünün nuru Karabag'ı işkâl ettiler. Bundan sonra artık göç merasimi bitti. Unutmadan onu deyek ki, bugünkü Ermenistan'ın yerleştiği toprakların çogu Azerbaycanın Batı bölgesi, bazen da Batı Azerbaycan'dan adlanan bölge idi. Buradakı yaylak yerleri de Azerbayca'ın hazine toprakları idi. Ruslar Ermenilerin gece-gündüz "toprak istiyoruz, toprağımız yok" initilerine sabır ede bilmeyip bu yaylaları da zaman zaman Ermenilere verdiler, Azerbaycan'ın buradaki toprakları-yayları da Ermenilerin eline geçti. Bu toprakları-yaylaları kullanmayan Ermeniler Sovyetlerin "kardeşlik", "beynelmileçilik" "kurallarına uygun" yaz aylarında bu yaylara Azerbaycan Türklerinin gelmesine izin verdiler. Aslında bu da Ermenilerin Azerbaycan Türklerinden faydalanma siyaseti idi. Burada Cermuh adlı sıcak sular vardı. Bu sıcak sulara Azerbaycan Türklerinin gelişi Ermenistan'a çok fayda veriyordu. Aynı zamanda yaylalara göcen Türk nüfuzundan Ermeniler her taraflı fayda görüyordular. Hem yetiştirdikleri mahsulü onlara satıyor, aynı zamanda onlardan ucuz fiyata hayvan, yün, et, motal (tulum peyniri) vs. alıyordular. Böylece, her zaman olduğu gibi yüregi temiz Türkler yine onların dadına çatmış oluyordu.

Şimdi ise göç hazırlıkları hakkında. Göç hazırlıkları bütün sonbahar ve kış aylarında gidiyordu. İşi sadece hayvancılık olan köylüler kış uzunu yayladan yıkayıp getirdikleri yünleri eğirir, halı, palaz, hurcun, mefreş tokuyor, döşekler, yorganlar salıyordular. Nevruz bayramı biter-bitmez göç hazırlığı başlardı. Artık Nisanın 15-den sonra göçler yollara dizilerdi. Mefreşlerin içine yorgan-döşek, halı, palaz yıgılardı ve onları develerin, atların, eşeklerin üstüne yüklerdiler. Hurcunların içinde yol boyu kullanılacak eşyalar olurdu. Örneğin, çadır, kap-kaşık. Bazen yol boyu koyunların yavruları-kuzular doğardı. Onarlı da hurcunların gözüne koyardılar. Burada yeni doğmuş

---

[1] İgrar Aliyev (1989), *Dağlık Karabağ*, "Elm", Bakı, s. 3.

[2] İgrar Aliyev, a. g. e.

kuzunun yeri sıcak oluyordu, aynı zamanda aynı zamanda küçük olduğu için yürümek zorundan kurtarırdı. İlk yola çıkan destelerin içinde kadınlar olmazdı, çünkü ilk yolculuk zorlu oluyordu. Yağmur, dolu yağardı. Kadınlar ve çocuklar bazen kamyonlarla, bazen de atlarla geliyordular. Yol uzun olduğu için göç dinlene-dinlene gidiyordu. Geceler çadır kuruyor, sıra ile yatıp dinlenir, hava ışıklanmadan, güneş çıkmadan yola devam ediyordular.

Yaylağa ulaşırken ilk önce hayvanları yerbeyer ederdiler. Taşlardan ağıllar yapar, koyunları, kuzuları, iribaş hayvanları ayrı ayrı ağıllara doldur ardılar. Çadırlar suya yakın, ama sudan yüksek bir yerde, geniş düzenlikte kurardılar. Nehire yakın yerde çadır kurmak tehlikeli idi. Hem yukarıdan akan seller, hem de nehrin sürekli taşması tehlikeli olurdu. Göçler bir -birinden çok ta uzakta kurulmazdı. Bu tehlikeli zamanlarda bir birlerine yardım etmek için önemli idi.

Göçün kurallarından biri de böyle idi. Birkaç gün önce gelenler derhal yeni gelenlere hem “Hoş geldin”e gelir, hem de onlara yardım ederdiler. Hayvanları yerbeyer ettikten sonra derhal çadırlar kurulardı, çadır kurulmadan samovar kaynatılar, sofra açılar, bir yorgunluk çayı içilirdi. Aynı zamanda yolculuğun nasıl geçtiği, hayvanların durumunun nasıl olması, Arandaki durum önce gelenleri çok ilgilendirilirdi. Birkaç gün önce gelenler hem çadırları kururur, hem de yoldan gelenlerin yemek işlerine bakardılar. Hayvan kesilmeden önce sofraya penir, tereyağı, sıcak süt, yufka gelirdi. Çadırı kurmak için çubuklar ve direkler Arandan gelirdi. Önce direkler çok derine (sel yıkayıp götürmesin deye) pastırıldı, çubuklar da yere pastırılır, sağdan sola eğilerek bir birine bağlanırdı. Sonra üstüne geçe atılır, geçenin üstüne su geçirmeyen çadır atılırdı. Bunlar iyice direklere ve çubuklara bağlanırdı. Rüzgâr ve yağmur bunları bir birinden koparıp yere atmasın deye. Buna Azerbaycan Türkçesinde “Alaçık” derler. Alacığın içine -toprağın üzene çadır, üstüne geçe, palaz, palazın üstüne halı salınır. Toprak nem olduğu için bunlar yapılmasa insanlar hasta ola bilir, çünkü yataklar yerde salınır.

Mayıs ayının ortasında yaylakta alaçıkların say hesabı olmuyor. Buranın kendine göre örf-adetleri var. Burada bine kuranlar Çok zaman aynı köyden geldikleri için artık akraba olmuşlar, bir birlerin iyi tanıyorlar. Bir hafta hep bir birlerine baş çeker, “hoş geldin” yaparlar. Oğlunu, kızını evlendirenlere, yeni bebeği olanlara gözaydınlığına giderler. İlk önce getirdikleri hediyeleri verirler, bunlar olmadıkça yaylağın hediyelerinden vererler, örneğin, bir kuzu,bir kese yün ve ya bir tulum peyniri.

Yaylanın işi hiç bitmez. Bazen Aranda kalanlar bura gelen kadınlara “Ne mutludur ki, yeşil yaylada, bumbuz bulağın kıyısında yaz tatili yapıyor” derler, ama aslında hiç de böyle değil. Güneş doğmadan erkekler, kadınlar, delikanlılar, çocuklar bile ayaküstündedir.

Hayvanlar sağılacak, sonra yavruları-kuzular buzovlar annelerine verilecek, onlar da doyandan sonra ayrılacak, erkekler hayvanları otlatmağa götürecekler, kuzuları ve buzovları da çocuklar otlatmağa götürecekler. Öğlenler hayvanlar ve kuzular ağıllara doldurulacak, bir gün eğilende onları otlatmağa götürecekler. Yaylakçı kadınların işi hiç bitmez. Sütler büyük kazanlarda kaynayacak, peynir, katık mayalanacak, üstlerini sıcak şeylerle, bazen eski yorganlarla kapatılacak, nehreler (yayık) çalkanacak, akşamdan mayalanan peynirler keselere dökülüp agzı muhkem bağlanacak, tahtadan olan sacayağın üstüne konulacak, üstüne de ağır taş koyulacak. Katıklar nehrelere dökülecek, nehrenin içinde ki tereyağı alınacak, ayran büyük ten-cerelere dökülüb ocakta çürüdülecek, keselere

dökülür, bir ağaçtan asılacak, suyu süzülenden sonra iyice tuzlanacak, taze pendiri tuzladıktan sonra süzme katık, penir ve şor (lor) karıştırılarak motalın içine basılacak. Motal derisi özenle hazırlanır. En becerikli erkek hayvanın dersini çok özenle üzüyor. Deri bıçakla deşile bilmez, bütöv çıkmalıdır. Hayvanın ön ayakları, arka ayakları da zedelenmemelidir. Deri temiz kırkılacak, tüyü az olacak, önce ter temiz yıkanıp, tuzlanacak, kurutulacak, sonra içerisi penirle doldurulacak, doldurduktan sonra motalın ağzı iyice kapatılacak, sonra motalın üstü iyice tuzlanacak, bu olmasa sinekler onun üstüne konup, bu zaman ise motal kurtlayar. Motal serin yere konulacak, gelmesi için bekletilecek. Motal hazırlarken inanca göre ayağı yüngül (hafif), hayırlı, bereketli, uğurlu olan kadın, kız ve erkek çocuğu gelmeli ve demelidir:- İşiniz ireli. Allah hayır versin! Hayırlı işlerde kullanın! Ve ya:-Güzel günlerde, toylarda, nişanlarda kullanın-derler.

Haziranın evvellerinde koyunları kırkarlar. Bunu imece usulü ile yaparlar. Önce bütün oba yığılıp bir fermanın hayvanlarını kırkar. İlk hayvan kırkılırken üstüne yine ayağı yüngül, hayırlı bir çocuk geler ve der:- İşiniz ireli! Sağ salamat kırkasınız. Her yıl bura gelesiniz-der. Hayvanları kırkılan obanın yaşlı hanımı çocuğa ya para, ya bir gömlek, ya şeker hediye verer, aynı zamanda buradaki çocuklara şeker dağıtır. O gün bütün yemekler, çaylar hayvanları kırkılan fermadan ve obadandır. Sabah hayvanları kırkılan obanın en nüfuzlu erkeği bir koyun keser, şakkalyıp kadınlara verir. Kadınlar bu etten sac kavurma, bozartma, soğutma, sous pişirerler. Kebap olmaz, çünkü çalışan o kadar çok ki, bununla insan doymaz. Ama bu yemeklerle doyarlar. Hayvanları kırkmak için gelen erkekler (onlara yardım eden kadınlar ve çocuklar da) sabah kahvaltısını da bu obada yaparlar. İlk koyunu kırkmak isteyen çoban makasını koyunun yününe dokundurarak der:-Makas kesmiyor. O zaman koyunların sahibinin karısı bir hediye (ya havlu, ya yazma, ya çorap vs.) getirip koyunu kırkana verir, sonra çoban kırkmağa başlar. Bu imeceye çocuklar da gelir. Onlar büyüklerle beraber çalışırlar. Esas işleri koyunun üstünden yere dökülen yünleri keselere doldurmaktır. Nineler çocuklara koyunlarla ilgili maniler yani sayaçı sözleri söylemekle onları iş görmeye heveslendirirler. Örneğin:

Ninem, a şişek koyun,
Yünü bir döşek koyu,
Bulamanı bol eyle,
Kırıldı, uşak koyun.

Ve ya:

Ninem, a narış koyun,
Yünü bir karış koyun,
Çoban senden küsüptür,
Sütü ver, barış koyun. [3]

Bir başka kadın ninenin sözüne küvet verer:

[3] Vagif Veliyev (1970). *Azerbaycan Şifahi Halk Edebiyatı*, ADU Neşriyatı, Bakı, s. 98.

Koyunlu evler gördüm,
Kurulu yaya benzer.
Koyunsuz evler gördüm,
Kurumuş çaya benzer[4]

Gün uzunu çalışan insanlar akşam olunca deye-güle evlerine gederler.

Aileleriyle yaylaya gelen gençler bulak başına geden kızları uzaktan uzağa takip ederler. Onlara manilerle söz atarlar:

Bulak başı toz olar,
Üstü dolu kız olar.
Eğil desmalın götür,
Ben götürsem söz olar.

Bazen delikanlılar sevdikleri kızlara bacıları, teyze kızları ile haber gönderirler. Bazen ise mektuplarını bulağın etrafındaki taşların altına koyar, kız da gizlice o mektubu alır, okur. Âdete mektuplarda yazılan maniler bu sepkide oluyor:

Aziziyim, gül eyler,
Ocak yanar, kül eyler.
O gözler ki, sende var,
Adamı üzgün eyler[5]

Ağaçta sazım kaldı,
Üste kotazım kaldı,
Suya giden güzelin,
Gözünde gözüm kaldı[6]

Ay bulak, oyma bulak,
Suyundan doyma bulak,
Bura kızlar gelecek,
Gedmeye koyma bulak[7]

O tay, bu tay gün olsun,
Ala göz süzgün olsun,
O tayın güzelleri,
Bu taya süzgün olsun[8]

Bazen oğlanın ailesi yayla zamanı kızın ailesine gider, oğlunun onların kızını beğendiğini söyler. Eğer kız taraf razı olarsa bir şirin (tatlı) çay içer, nişanı göz geri

---

[4] Ehliman Ahundov (1978). Azerbaycan Halk Yazını Örnekleri. Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, s. 15.
[5] Bayatı (1985). Yazıcı, Bakı, s. 64.
[6] Bayatı (1985). Yazıcı, Bakı, s. 82.
[7] Bayatı (1985). s. 83.
[8] Bayatı (1985). s. 161.

dönerken Aranda yaparlar, eğer kız tarafı mutlaka bir yüzük isterse, kızın parmağını ölçer, oğlanın annesiyle babası yakın şehirlerden bir yüzük alıp (önemli değil ki, alyans olsun, her hangi bir yüzük) kızın parmağına takarlar. Böylece bu kız artık oğlanın nişanlısı sayılır. Yaylakta bu işi böyle yaparlar. Olguna kız alan anne bu bayatını söyler:

Azizim kızaranda
Tan yeri kızaranda
Analar cavanlaşar,
Oğluna kız alanda9

Eğer kiminse oğlu Aranda evlenip gelini yaylağa getirirse, yaylaktaki kadınlar gelin görmeye gederler. Kimin bohçasında ne varsa, geline hediye eder. Kayınvalide yemekler hazırlar, taze gelinle Birge misafirlere ikram ederler. Kadınlar der-güler, geline hayır-dua verir ve geri dönerler. Onlar gidenden sonra kayınvalide gelenlerin adının bir bir çeker, onların adına bir çimdik pamuk koparır, pamuğun üzerine üzerlik ve tuz koyar, bir demir tabakta yakar, tütsüsünü geline koklatır, onun başı üzerine döndürerek böyle der:- Gözü değenin gözü çıksın. Ve yanmış üzerliyin külünü gelinin alnına sürter. Böyle bir inanç var ki, gelin kutsaldır, paktır, daha hızlı nazar dokuna bilir. Ve ya:-Misafirlerin ç girip çıktığı kapının ağzındaki topraktan götürüp yine gelinin başına dönderer ve derler:- Gözü değenin gözü çıksın.

Her yaz el aşıkları yayladaki obaları gezerler. Buradaki insanlar el aşıklarını hasretle beklerler. Aşık imkanlı bir ailenin misafiri olur. Geniş bir çadırda aşıgı misafir ederler. Erkekler aşıgın etrafında otururlar ve onunla Birge yemek yeyerler. Sonra aşık el havalarında okuyar, aynı zamanda destanlar konuşardı. Bu destanları da sazın muşayeti ile söylerdi. Erkek çocuklar babalarıyla, dedeleriyle Birge aşıgı dinlerdiler. Kadınlar komşu çadırda kız çocuklarıyla aşıga kulak asardılar. Aşıkların okudukları el havalarının çoğu yaylakla, dağlarla, doğa ile bağlı olurdu. Örneğin, Göyceli Aşık Elesger'den "Yaylak" şiiri:

Gönlüm karankuş tek uçup koynuna,
Gezir her yamacı, her yanı yaylak.
Ruhum tazelenir, mest olur yürek,
Görende bu çağı, bu halı, yaylak!

Kekotu, kırkbugum, kaymakçiçegi,
Benövşe, kanteper, kızlar örpeyi.
Koyun meleşmesi, çoban tüteyi,
Çekir uzaklara hayali, dağlar.

Kırkız, Alakaya, Çilgöz, Narışlar,
Muroy, Uzunyohuş, Delidag, Koşkar.
Hangi oğul deyini Sizi unutar?
Düşermi el sizden, aralı dağlar?

---

[9] Bayatı (1985). s. 77.

Elesger, köynekten çıkarsın sazı,
Yine cuşa gelsin, eşgi, avazı,
Tarif etsin allı-yeşilli yazı,
Unutma bu büyük kamalı, yaylak![10]

Şairin daha bir "Yaylak" şiiri yaylakçıların çok sevdikleri el türküsüdür.

Güzeller seyranhısan,
Görüm seni var ol, yaylak!
Açılsın gülün, nergisin,
Taze mürgüzar ol, yaylak![11]

Aşık Elesgerin "Bu dağlar menim"12 ve "Dağlar"13 "Dolanır"14, "Sarı köynek"15 vs. el havaları yaylakçıların en fazla sevdikleri el havalarıdır. Yaylakçılar gelen aşıkları hediyelerle yola salarlar.

Yaylakta gelenlerin içinde sevdiği kız aranda kalan ve ya kocası şehirde kalıp işleyenler gelinler var. Onların her biri duruma uygun maniler üretirler. Akşamlar bulak başında sehenglerini suya ile dolduran kızlar, gelinler yollara bakarak maniler söylerler. Örneğin:

Azizim, yaza benzer
Boyu şahbaza benzer,
Gelip kapıdan girse,
Kış günüm yaza benzer[16]

Azizim, lale yalgız,
Gül goşa, lale yalgız.
Çıkaram dağ başına,
Çekerem nale yalgız. [17]

Azizim, ele geldi,
Çığalar tele geldi,
Yara bir mektup yazdım,
Dağ-taş da dile geldi[18]

---

[10] Aşık Elesger (1972). Aşık Elesger. "Elm" Neşriyatı, Bakı, s. 99.
[11] Bayatı (1985). s. 56.
[12] Aşık Elesger. a. g. e. s. 80.
[13] Aşık Elesger. a. g. e. s. 85.
[14] Aşık Elesger. a. g. e. s. 91.
[15] Aşık Elesger. a. g. e. s. 125.
[16] Bayatı. s. 47.
[17] Bayatı. s. 52.
[18] Bayatı. s. 62.

Aziziyim yaz gelsin,
Bahar gedsin, yaz gelsin.
Gözlerim yolundadır
Ahvalini yaz gelsin. 19

Yolunda gözüm kaldı,
Mangalda közüm kaldı,
Aylar geçti gelmedin,
Sinemde sözüm kaldı20

Yükü yığdım düzüne,
Çarşov çektim yüzüne,
Günde gördüğüm yarın,
Hasret kaldım yüzüne21

Yaylakta yeni evladı doğan varsa, kadınlar yığışıp gözaydınlığına giderler. Hem çocuğun ninesine, hem annesine, hem de çocuğa hediye götürürler. Nineye, anneye verilen hediyeler "gözaydınlığı hediyesi" adlanır. Yaşlı kadınlar, nineler çocuğu alıp öper, dualar okurlar. Örneğin; "Anneli-babalı büyüsün", "Nazardan uzak olsun", "Toyunu göresiniz", "Okusun büyük adam olsun" vs. Doğulan çocuk oğlan ve ya kızdırsa, ona uygun okşamalar söylenir. Örneğin;

Dağdaki atlar,
Atlar gök otlar,
Gökçek avratlar,
Bu balama kurban.

Tütsüsüz damlar,
Sarı bademler,
Tenbel adamlar
Bu balama kurban22

Eğer doğan çocuk kızdırsa böyle derler:

Elinde halça,
Çalır kemençe,
On dene honça,
Geler kızımçın.

---

[19] Bayatı. s. 69.
[20] Bayatı. s. 144.
[21] Bayatı. s. 144.
[22] Vagif Veliyev, a. g. e. s. 156.

Ağ maya eller,
Belinde kemer,
Kızıl düğmeler
Geler kızımçın[23]

Yayladaki erkek çocuklar zaman bulan gibi oyun oynarlar. Kızlar ise gündüzler annelerine yardım eder, akşamlar alaçıktan kenarda (10-12 yaşlı kızlar) oyun oynarlar, bir az büyük (14-16 yaşlı) kızlar ise oturup sohbet ederler. Oğlanlar en fazla "Motal-motal", "Benovşe", "Semender ay Semender"24 "Yoldaş seni kim apardı?", ""Gözbaglayıcı", "Sıçan-pişik" , "Dire göyme", "Gizlenpaç", vs. 25 Yaylakta 16-17 yaşlı kızları anneler gözlerinden kenara koymazlar. Bu yaşındakı kızlar artık ergen, yetişmiş kızlar sayılır. Bir de etrafdakı delikanlılar hep bu yaşta kızlarla ilgilenir. Anneleri kızlara ev işleri öğretir. Örneğin, motal peyniri nasıl hazırlanır, yün nasıl yıkanır, temizlenir, hangi yün yorgan için, hangisi döşek içindir. Yorganın yünü nasıl hazırlanır yorgan nasıl salnınır. Hangi yemek nasıl pişirilir, konak nasıl karşılanır. Bunlar yapılarak kızlara gösterilir. İmece işlerinde yün diderken yaşlı nineler nasihat verici hikâyeler, rivayetler, efsaneler konuşurken kızların bunlardan ders almasını saklarlar. Örneğin, "Şanapipik", "Turaç", "Pervane ile ateş" , "Benövşe" , "Lale", "Nergis" vs. 26

Gündüzler ise çocukların işleri vardır. Bunlar 14-17 yaşlı oğlan ve kızlara aittir. Oğlanlar kuzuları otlatmağa gidiyorlar, kızlar ise hem ev işlerinde, hem de Arana götürmek için şifalı otlar toplayır, onları özenle kurutur, torbalara yığıyorlar. Bu otların içinde önde keklikotudur. Sonra evelik, turşeng, bağayarpragı, dagnaanesi, çayotu, kaymakçiçeği, merze, yarpız, boymaderen, gicitken vs. toplayırlar. Yaşlı kadınlar bunların her birinin hangi derde derman olduğunu söylerler, kızlar da bunu kâğıtlara yazıp torbaların içerisine koyarlar. Eveligi ise soçhörmesi şeklinde hörüp çadırın çubuklarından asıp kuruturlar. Yaylakta soğuk değmeden hastalanan olursa, evelikten buğlama pişirip sıcak sıcağına hastaya yedirirler.

Yaşlı kadınlar iş görürken, örneğin, yemek hazırlarken, yun çırparken, yün diderken(çünkü nar çubuğu ile çırpılan yün döşek içindir, didilen yün yorgan içindir), çayın içinde keçe hazırlarken, nehre (yayık) çalkarken, saçta yufka pişirirken, yorgan ve döşek sırıyarken çok güzel, değerli sohbetler ederler. Bu sohbetlerin içinde nasihetvari öyküler, nasihatler, masallar, rivayet ve efsaneler oluyor. Kız çocuklarını işe celp etmek için hayvanlar hakkında bir şeyler sorarlar. Örneğin, Köpek kedinin üzerine cumarken kedi neden ona"fu, fu" yaparak karşılık veriyor. Çocuklar ceşitli cevaplar veriyorlari hiç hepsi yanlış. Ama çocukların merakı çok. Bu zaman yaşlı kadın der:-Sizi işe başlayın, ben anlatırım. Çocuklar hevesle işe koyulurlar ve kadın bu rivayeti anlatı: -Bir gün köpek terzi olan kediye bir deri getirir, şapka dikmesini ister. Ama her defa şapkanı isterken kedi der:-Dikmişim, üstüne su üflemeyim kalmış. O zamandan köpekle kedi bir birine düşmen. Görüşürken köpek şapkanı sorara, kedi de:-hazırdır, "püf" etmeyim kalmış. Sinirlenen köpek kedinin üzerine atlamak ister, kedi hep koşar. Bunu 1987 yılında

---

[23] Azerbaycan Klasik edebiyatı Kitaphanası, Halk Edebiyatı (1982). "Elm", Bakı, s. 476.
[24] Vagif Veliyev, a. g. e. s. 414-415.
[25] Ehliman Ahundov, a. g. e. , s. 199-202.
[26] Azerbaycan Klasik Edebiyatı Kitabhanası. s. 36–44.

Beylegan'da yaşaya, ama aslen Karabağ'ın Ağdam kentinden- Gervent köyünden olan II. Dünya Savaşı elili Sadi Mahmudov'dan dinlemiştim. Yine yaşlı kadın çocuklardan sorara:- Arı neden vız-vız eder? Onunla ilgili efsane konuşur. Ve ya:-İnsanlar kırlangıcı neden seviyorlar? Şanapipik kuşunun neden başında tarağı var? Vs.

Dertli anneler iş görürken derdine uygun maniler söyler. Oğlunu ve kızını genc iken kayıp eden anneler on uygun ağıt-maniler söylerler. Son yıllarda Karabag'da Ermenilerin eliyle çok sayıda gençler şehit oldu. Bununla ilgili anneler iş görürken ve ya yaylak ölen evlatlarına ehsan yemeği dağıtırken ağıt-mani okurlar. Örneğin;

Azizim, kanlı dağlar,
Kadalı, kanlı dağlar.
Yigit helak olanda,
Gelip kanlı da ağlar. [27]

Ve ya:

Aziziyim gerçekten,
Ben ölürüm gerçekten.
Yad geler yalan ağlar,
Annem aglar gerçekten[28]

Azizim, tiken oldu,
Söken de tiken oldu.
Toy patları istedim,
Kefene büken oldu[29]

Oğlu ve kızı gurbette olan anneler dertleriyle baglı maniler söylerler. Bazen de yaylakla ilgili maniler söylerler. Örnek:

Aşık o günde meni,
Zülfün düyünde meni.
Kuşlar da kanat salar,
Görse bu günde meni.

Aşık, bu gün hezinem,
Gemle dolup hazinem.
Ben ele oklanmadım,
Bir de duram gezinem. 30

---

[27] Bayatı. s. 67.
[28] Bayatı. s. 68.
[29] Bayatı. s. 73.
[30] Bayatı. s. 9.

Ben aşık sabah sensiz,
Sübh sensiz, sabah sensiz.
Geceler ile dönüp,
Açılmır sabah sensiz.

Azizim balabanı
Asta çal balabanı,
Her kesin balası geldi,
Bes benim balam hanı.

Aziziyim bu dağlar
Bu derlere, bu dağlar,
Meni yalgız koymusan,
Yalgız kalsın bu dağlar. [31]

Dertli analar dertlerini dağlara söylerler. Söyledikleri maniler de dağlarla bağlı oluyor. Sanki onların derde-kama batmasında suçlu bu dağlardır. Evladı Aran'da kalan anne, sevgilisini özleyen kız, kalbi dertli insanlar-bir sözle, her kes derdini ağıtlarla bölüşür. Genel olarak, yaylakta dağla bağlı çok mani söylerler:

Dağlar, a hanı dağlar,
Gördüm vefanı dağlar.
Bir tarlan itişmişim,
Gezirem onu, dağlar.

Dağlar, genceli dağlar,
Dibi yoncalı dağlar.
Ana baladan ayrı,
Nece dinceli, dağlar.

Dağlar, temaşa, dağlar,
Bezen kumaşa, dağlar.
Yarum sende gezibdi,
Dönesen taşa, dağlar.

Dağda maral hoş meler,
Hoş inilder, hoş meler.
Menim ahü zarımdan,
Dağ sızıldar, taş meler. [32]

---

[31] Bayatı. s. 10.
[32] Bayatı. s. 121-124.

Hayvancılıkla bağlı bazı örf-adetler, inançlar var. Örneğin, hayvanın doğuştan sonraki sütüne "deleme" derler. Birinci süt, ikinci süt vs. isimleri vardır. Örneğin, doğuştan sonraki ilk süt "bulama" adlanır. Hatta böyle de derler:

Bulamanı buluyorum,
Buladıkça yalıyorum.

Bulamanı kâselere döküp komşulara veriyorlar. Onlar da kâselere şeker döküp geri veriyorlar. Eğer komşu gen eğilen zaman komşuya maya için yoğurt istemeye giderse, yoğurtun için sönmüş kibrit tanesi koyup verirler. İnananca göre, bunu yapmasalar, evin bereketi tükenir. Komşu komşunun hayvanlarını överken "maşallah", "Tırnağı berk olsun", "Damazlığı artsın" demese, komşunun kalbine dokunmuş olur ve komşu üzülür ki, hayvanlarıma nazar deyecek. Bazıları da bunu açıkça bildirirler ve derler:-Ay bacı, sen Allah, hiç olmasa "maşallah" de. Ve ya "maşallah" sözü çıksın ağzından.

Ekim ayından başlayarak göç yaylaktan Arana döner.

Dönüş zamanı her bir yaylakçı dağlara, kayalara bakar, kövreler, Nisan ayından sıcağına, soğuğuna, yağmuruna, dolusuna alıştıkları, barını-bereketini tattıkları, onlara arka-dayak olan dağlardan ayrılmak istemiyor, gözleri yaşla doluyor, dillerinden şairlerin şiirlerinden mısralar süzülür:

Belki bu yerlere bir de gelmedim,
Duman, selamet kal, dağ selamet kal.
Dalımca su sepir yoksa bulutlar,
Leysan, selamet kal, sağ, selamet kal.

Kıy vuran kartallar yok oldu çende,
Nergisler soluktu şehli çimende,
Ey karagöz peri, dalımca sen de,
Boylan selamet kal, bak, selamet kal. [33]

Kadınlar da göçenler gibi doluksunmuş dağlara bakar der ki:

Kış geldi, bağda ne var,
Meyvesiz bağda ne var.
Yayda yaylağa gittik,
El göçüp dağda ne var. [34]
Sözüm sözülü kaldı,
Düzüm düzülü kaldı,
Oba göçtü, yar kaldı,
Elim üzülü kaldı[35]

---

[33] Memmed Araz, (1992). Daş Harayı. Yazıcı, Bakı, s. 250.
[34] Bayatı. s. 118.
[35] Bayatı. s. 167.

Önce genç kadınlar, gelinler, çocuklar kamyonlarla köye giderler. Kamyonlar eşyalarla dolu olar. Hazırlanmış motallar, yeni yapılmış keçeler, yorgan-döşekler, kurutulmuş şifalı bitkiler, küplerle dolu kavrulmuş etler, eritilmiş kuyruk yağları, bal vs. köye geler. Yaşlı kadınlar ve erkekler hayvanlarla birlikte soğuk düşmemiş Arana inerler. Yolculuk birkaç gün davam eder. Köye gelen yaylakçılara köydekiler, akrabalar ziyarete gelerler. Yaylakçılar da onlara dağlardan getirdikleri mahsullerden vererler. Konum-komşular, akrabalar onarlın evini bağ bagatlarını temizler, yardım ederler.

Böylece, Karabağ'ın Aran bölgesinde yaşayn insanların dağlara göç merasimini anlatmağa çalıştık. Bunları yazarken bize yardımcı olan Karabağ'ın Fuzuli kentinden olan ve bu gün Masallı kentinde kaçkınlık hayatı yaşayan Melek Muradova'ya (70 yaş), Telman Muradova (73 yaş), Beylegan kentinin Daşburun kasabasında yaşayan Naile Kahramanova'ya (74 yaş), Eliş Kahramanova (82 yaş), Anadolu Üniversitesinin (Eskişehir) hocası Prof. Dr. E. Şamilov'a (67 yaş) teşekkürümü bildirirem.

KAYNAKÇA

Aliyev, İgrar (1989), *Dağlık Karabağ.* "Elm", Bakı.

Veliyev, Vagif (1970). *Azerbaycan Şifahi Halk Edebiyatı.* ADU Neşriyatı, Bakı.

Ahundov, Ehliman (1978). *Azerbaycan Halk Yazını Örnekleri.* Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.

Bayatı. Yazıcı, Bakı.

Aşık Elesger (1972). *Aşık Elesger*. "Elm" Neşriyatı, Bakı.

Azerbaycan Klasik edebiyatı Kitaphanası,Halk Edebiyatı (1982). , "Elm", Bakı.

Araz, Memmed (1992). *Daş Harayı*. Yazıcı, Bakı.

AZERBAYCAN GÖÇMENLİK BAYATILARI VE KARABAĞ HARAYI

Azerbaijan "Bayatı"s Related to Immigration and Qarabag's "Haray"

Metanet Azizgızı ALİYEVA*

Giriş: Konunun Teorik Boyutları

Ansklopedide kavram olarak; göç, kişinin, yerini koşullara daha iyi uyum sağlaya bilmek amacıyla ya da doğal, ekonomik, siyasal ve b. zorunluluklar sonucunda, yaşadığı toplumu deyiştirmesi olayına verilen genel addır. [1]

Ayrı ayrı göçler toplumsalsomut olaylar olarak gözüksede, genel anlamdagöç, zaman ve mekandan asılı olmayan soyut bir olgudur. Genel göç, ilk insanın dunyaya gelişinden son ahiretine kadar mevcut olmuş ve olacaktır. İlk olarak dünyayı görmek merakından doğsa da, Neolitik devrimde insanların tarıma geçişinden yön deyişmiş ve dünyaya sahiplenmek düşünceleri doğurmuştur. Bu sabepden de, göçün kültürü oluşturan ve sahiplenme duygularını geliştiren ilk faktör olduğu da danılmazdır.

Farklı göçler insanlarda ortak ve farklı izler burakıyor. Göçün insan psikolojisine etkileri çok ve çeşitlidir. Bir yanıyla dinamizm, hareket, güc kazanma, diger yanda kopuş, kaçış, yalnızlık, yabançılık. Dinamizm değişmenin ve gelişmenin temel ögelerinden biri olduğu için göçler deyişim, dönüşüm, karışıklık olmakla aynı anda yeniliyin de kaynağıdır. Daha iyiye ulaşmak yönündeki arayış göç olgusunun da insanlık tarihinin her aşamasında önemini korumuş ve dünyanı küçük bir kent haline getiren küreselleşmenin de, dinamiyi olarak korumaktadır. Yani, bir yerde genel göç sona verilmişse, o toplum eriyor demektir.

Göçlerin ortaya çıkışı iki sabepten oluşuyor; isteye bağlı, zorunlu.

Her iki halde göç, *göç edenlerle-göçmenlerle* gerçekleşir. Şuna bakmayarak *göçmen*, tüm uluslar arası hukuk belgelerinde sayılan siyasi kriterler nedeniyle değil de sırf ekonomik nedenlerle, daha müreffeh bir hayat standardı yakalayabilmek için vatandaşı olduğu ülkeden başka bir ülkeye göç eden kişiye denir. [2]

Belgeden de gördüyümüz gibi siyasi kriterler göçmenden farklı olan yeni kavramların da ortaya çıkışına izn veriyor. Şunu yapılandıran ise siyasi, dini ve b. nedenlerle zülüm ve baskıdan dolayı ülkeni terk etmek, ülkesine dönme halinin de kişi için riskli olması durumu olan irtica olaylarıdır.

Yani, genel göç adı altında bu gün dünyada bir çok göçler mevcut olsa da, bunların bazıları genel göç adına uyum sağlamıyor ve bunlar irtica olaylarıdır. İrticadan göç edenlerin ulislararası belgelerde göçmenden farklı kavramla ifadesi Azerbaycan toplumundakı "kaçkın" kavramına uyum sağlıyor. Göçmenin daha iyiye ulaşmak

---

* Araştırmacı, Azerbaycan Devlet İktisat Üniversitesi.

[1] "Göç Maddesi", Ana Britanica Genel Kültür Asklopedisi, İstanbul 1986, cilt 9, s. 571.

[2] Taner Kılıç, "Bir İnsan Hakkı Olarak İltica", Uluslararası Göç Sempozyumu- 8-11 Aralık 2005, Zeytinburnu Belediyesi, İstanbul, 2006, s. 177.

arayışından farklı olarak irticaya maruz kalmış kaçkın kendini savunma düşüncesine bağlı oluyor.

Başka göçmenlerden farklı olarak Azarbaycan göçmenleri yabançı ülkelere deyil kendi ülkesine büyük göçler yapmıştır. Toprakları zaman zaman sömürülen Azarbaycan türkleri arazinin bir bölgesinden digerine kovulmuş, boşaltılan topraklarda ise Ermenistan, Gürcüstan gibi devletler kurulmuş, Rusyanın ve İranın arazisi genişletilmiştir. Azerbaycandakı buiç göç ise hukuk belgelerinde yerini bulamamıştır.

Bu sabeptende haman göçler siyasi veya genel anlamda dini karakterli olarak zorunlu göçler oluyor. Ama meraklısı odur ki her iki halde (isteye bağlı veya zorunlu) göç, kültürde yeni faktörlerin gelişimini sağlıyor. Yani seyahatla başlayan, iş gücü göçlerine dönen ve yeni kültür arayışında olan göçlerden farklı olarak zülme maruz kaldığı için yaşamını sürdüremeyerek yurdunu terk eden gruplar-kaçkın[3], diderginler ve mecburi köçkün[4] de, yaşamına uyğun şifahi veya yazılı bir kültür nümuneleri (şiir, resm eserleri, mimarlık veb) oluşturuyorlar.

Azerbaycan halkının bir çok uyesinin yaşadığı göçmenlik hayatı irticadan doğan bir hayat olduğundan bu hal, halk kültürüne yansımakta ve ya kültürünü zenginleştirmektedir. Her yüzyılda yeraltı ve yerüstü zengin kaynakları elde etmeye çalışan hegemen güclerin etkisi ve baskısı altına girerek bölüştürülen Azerbaycandan göç eden halk kayp etdiklerini kültürün bir cok çeşitli unsurları ile ifade etmekle kendine teselli vermiştir. Her zaman Azerbaycanın bölüştürülmesinde hegemen güclerin yardım etdiyi kiçik halkların devletleşme sürecine girmesi ve ya hegemen komşu devletlerin arazisini genişletmesi Azerbaycan türklerinin göçleri hesabına başa geldiyi için, bu halk çaresizlik girdabında üzerek dertlerini en çok şifahi olarak bayatılar, ağılar, rubailer veb biçimlerde ifade etmeye çalışmışlar.

Halkın bir biriyle yardımlaşma geleneyi olduğu gibi, manevi destek geleneyi de vardır ki, bu da söze bağlıdır. İnsanlar gönlündeki ağrı acıyı, düşüncelerindeki arzu, isteyi samimi olarak ifade edince bu sözler “halk yaradıcılığı” denen bir hazine oluşturmuştur. Bu hazine bayatı, rubai, ata sözleri, alğışlar, karğışlar nağıl-masal ve b. şelillerde de, kendini göstermiştir. Böylece umutsuzluk ve istek, iztirap ve sevinc, hakk ve haksızlık, yigitlik ve düşmanlık, mertlik ve sapıklık(namertlik), haberleşme veb. duygularla dolu düşünceler bayatı diliyle anlatılmaya çalışılmış ve ya iletilmiştir.

Bu farklılığı daha aydın görmek için Azerbaycan halk diline-bayatılara muracaat ediyoruz.

Göç Motifinin Sosyal Semantiyi

1828 yılından başlanan ve XX yüz yılın sonlarına kadar(XXI yüzyılın ilk illeride dahil) devam eden Azerbaycan topraklarının bölüştürülmesi süreci bu halkı ve topraklarıbeş bölüm haline getirmiştir. Bu durum, bölünmüş halk statüsü alamayan Azerbaycan türk toplumunun her bir üğesinin psikolojisine zarerli etgisi olan en büyük faktör olmuştur.

---

[3] Hadi Recepli, Sosyal Terminlerin Izahli Lügeti, Baku 2000, s. 11.

[4] Hadi Recepli, Sosyal Terminlerin Izahli Lügeti, Baku 2000, s. 53.

Vatandan vatana göç halk ise topraklarının ne zamansa geri alacağına umutunu kayp etmemiştir. Böyle haksızlıkla bölünmeyi halk aşağıdakı bayatılarla dünyaya iletilmiştir.

Men aşikem bizdedir,
Al laleler düzdedir.
Iki yere bölündük
Yarımız Tebrizdedi[5]
Tebriz'im, can Tebriz'im,
Sene kurban Tebriz'im,
Düşmene boyun eyme,
Merd ol, dayan, Tebriz'im

Evleri Hoy'da kaldı,
Merend'de, Hoy'da kaldı.
Oğul, kız elden gétdi
Gözüm o tayda kaldı .

İravan'da yurt izi,
Bizi gözleyir, bizi,
Çeksin merd erenler,
Koç Kôroğlu neresi. [6]

Azerbaycan bayatılarında başka devletlerin arazisine dönüştürülen yurtlar için umutsuzluklar boyle ifade edinmesi aşağıdakı bayatıda daha aydın gözükmektedir.

Ben gittim bine kaldı,
Merhemet dine kaldı.
Birde sennen görüşmek
Kiyamet güne kaldı. [7]

Hegemen güclerin eliyle komşulukta yapılan devletlerin bu arazilere "kendi toprakları" statüsünü vererek Azerbaycan ismini bu topraklar üzerinden silmesi faciyeli bir hayata burakılan halkımızı kaçkın ve didergin ağılarıyla baş başa burakmıştır.

Ezizim kara bağı,
Şirvan'ı, Karabağ'ı
Yağılar elindedi,
Behtimin kara bağı

---

[5] *Azerbaycan Folkloru Antologiyası Zengezur Folkloru*, XIX kitap II. Cild, Bakı-Nurlan 2009, s. 102.
[6] http://neriman-eyyub. azeriblog. com/2009/05/20/neriman-eyyub-veten-kitabindan-sheirler-bayatilar-3-ci-hisse Neriman Eyyub "Veten" kitabından şeirler-bayatılar 3-ci hisse Yazar: nerimaneyyub
[7] Azerbaycan Folkloru Antologiyası Karabağ Folkloru, V. Kitap, Bakı-Nurlan 2009 s. 16.

Ezizim olan hanı,
Etdiler talan, hanı?
Derbederdi el-oba,
Vetende kalan hanı?[8]

Ocağın daşı yandı,
Kazanın aşı yand,
Seni bu günde gördüm,
Gözümün yaşı yandı

Son yakın geçmişde 1988 yılında ise tüm dünyanın gözü karşısında Ermenistan adlanan devletdeki arazilerimizden 200.000 göçmen tarihi yurtlarından ülkemize kovularak geldi. Bu geliş de halkın şiir dilinde kendini gösterdi[9]:

Gökçe Gölü derindi,
Suyu yaman serindi,
Adatepe'ye çıktım,
Ağrı Dağı göründü .

Ne at var, ne üzengi,
Kana batdı bu Zengi,
Harayım éşiden yoh,
Kim çalacak bu zengi?

Bayatıları Karabağ Motifi

1990 yılından Azarbaycanın 20%toprakları ve Karabağ eyaleti ermeni-rus birleşmiş koşünu ile işkal edilirken 1.500.000 göçmen yine Azerbaycanın başkenti Bakuye ve diger ilçelere kovuldu. Bu irticadan doğan göç de, Vatan derdini agılar,rubayiler ve bayatılarla ifade etdi[10]:

Ben aşik elde fanar,
Tutmuşam elde Fanar.
Karabağın derdine,
Ah çeksem yürek yanar.

Karabağa kan düştü,
Bahtıma hicran düştü.
Dağlara gülle deydi,
Başımdan düman tüştü.

---

[8] *Azerbaycan Folkloru Antologiyası Zengezur Folkloru*, XIX. Kitap, II. Cild, Bakı-Nurlan 2009, s. 101.
[9] http://neriman-eyyub. azeriblog. com/2009/05/20/neriman-eyyub-veten-kitabindan-sheirler-bayatilar-3-ci-hisse Neriman Eyyub "Veten" kitabından şeirler-bayatılar 3-ci hisse Yazar: nerimaneyyub
[10] *Azerbaycan Folkloru Antologiyası Zengezur Folkloru*, XIX. Kitap, II. Cild, Bakı-Nurlan 2009, s. 3190-331.

Karabağdan yol geler,
Bölüner kol-kol geler.
Sevincim kasat olup,
Kanlı haber bol geler.

Eziziyem bu derdi,
Yüreyi verem bağlar
Derya derdi, su derdi,
Karabağdan gen düştüm,
Çekemmedim bu derdi.

Bu dereden çay geldi,
Bahar gitti, yay geldi.
Sınık gönlüm gülmemiş,
Karabağdan hay geldi.

Başdan ayağa, ağrı, kederden ibaret olan bayatılarda halkın bir toplum gibi sosyal hayat tarzı ifade edinmişdir. Bu sabepten haman bayatılar göçmenleri gücsüz, çaresiz varlıklar gibi taktim ediyor. Lakin aslında bile deyildir. Türk ruhu ve bu ruhu ifade eden bedii-estetik medeniyyet dünya kadar büyüktür. Sadece kendi aklının ve kolunun gücüyle imperatorluklar kurmuş türk, onun kutsal dünyasından kopan itkiye değerli şekilde yas tutmayı da başarmıştır. Bu acıdan bayatılara, bir azdan coşacak türkün savaş önceki hüznü, kaderi gibi bakmak gerekir. O, göz yaşlarıyla etnik gücünü ayakta tutuyor ve Karabağın her ilçesinden bir harayı kopararak bayatı diline dönüştürüyor:

Eziziyem talana,
Düşman oda kalana.
Koyuplar eli hasret,
Vatanım Zengilana.

Ezizim sona batdı,
Bu gölde sona batdı.
Bir gecenin içinde
Hocalı kana batdı.

Ezizim haşa düşer,
Hayım dağ-daşa düşer.
Cennetmekan aktarsan,
Yadıma Şuşa düşer.

Men aşık karda kalıp,
Yağışda, karda kalıp.
Çağırın Nebi gelsin,
Kubadlı darda kalıp.

Ezizim, açın kelek,
Yolları açın gelek.
Istemirik cemnneti,
Bizlere Laçın gerek.

El bu derde gayıldı,
Yatanları ayıldır.
Düşmen elinde kalan
Doğmaca Cebrayıldı.

Unutma sen elini,
Doğma ana dilini.
Kaşki, azad eyleyek
Düşmenden Fizulini.

Ezizizyem gül dere,
Gülü gelip el dere.
Ne vahtacan kalacak
Yad elinde Ağdere.

Eziziyem arandı,
El-oba nigarandı.
Gözü yollarda kalan
Virane Esgerandı. 11

Aşığam Karkara ben,
Tertere, Karkara ben.
Yarım toy üste gitti,
Boyanmışam kara ben.

Ezizinem Ağdama
Bu yol gider ağdama.
Yarı benden edenin
Gözlerine ağ dama.

Ben aşık kışında ben,
Dağında taşında ben
Gezeydim Karabağı
Kalaydın başında ben. 12

---

[11] Azerbaycan Folkloru Antologiyası Zengezur Folkloru, XIX. Kitap, II. Cild, Bakı-Nurlan 2009, s. 100-101.
[12] Azerbaycan Folkloru Antologiyası Karabağ Folkloru, V. Kitap, Bakı-Nurlan 2009, s. 15-31.

Karabağda talan var,
Zülfün yüze salan var,
Ben burda çok eylendim,
Gözü yolda kalan var.

Ezizinem Karabağ,
Şeki, Şirvan Karabağ.
Dünya cennete dönse,
Yaddan çıkmaz Karabağ.

Insanlar kayp etdikleri İrevanı, Zengezuru, Vediyi, Karabağı, Garayazıyı, Borçalıyı, Derbendi sadece gönüllerde yaşatma ve ne zamansa bu topraklardakı yurtlarına dönme umudi ile yaşamış, Tebrizde, Erdebilde, Merende veb kentlerde kalan akrabalarıyla ne zamansa buluşma fursatı beklemişler. Gönüllerde olan bu umutlar ve beklentiler ise dille ifade edinmiş ve vatan hasretli bayatılar böylece oluşmuştur

Ezizim baldı vatan,
Ağzımda dildi vatan.
Umut et, birde gördün,
El sana geldi, vatan[13]

Bülbül uçup, gül ağlar,
Sonası yok, göl ağlar.
Vatana döne bilmir,
Hasret-hasret el ağlar.

Ezizinem gülerdim,
Ağlamazdım, gülerdim.
Kaşki, gelen bu bahar
Vatan sana gelerdim.

Ezizim vatan sarı,
Yaramı, vatan sarı!
Tabutumu kaldırıp,
Gönderin vatan sarı.

Şeh gülümser gül üstde,
Nur oynayar tul üstde.
Gederem, heç olmasa,
Vetene son nefesde.

[13] Azerbaycan Folkloru Antologiyası Zengezur Folkloru, XIX. Kitap, II. Cild, Bakı-Nurlan 2009, s. 102.

Göçmenlerle aynı zamanda kadarına göçmenlik bile nasip olmayan insanlarımız da vardır ki onları ermeniler esir (girov) olarak götürdüler. Sayları bu günkü statistic bilgilerden fazla olan bu esirlerin kaderi işgence, zülm ve ölüm oldu. Hocalı genositi ermeni-rus birleşmelerinin lekeli tarihini yazdı. Tüm bu faciyayı yaşayan Azerbaycan insanlarının ise zorunlu olarak kişilik deyerleri kayp edildi. Esir (girov götürülen) götürülen insanlar ne göçmen, ne de kaçkın olarak değerlendirilemedi. Onların hayatları gibi isimleri de kavram olarak yerini bulamadı. Halk düşmana esir düşmüş insanlarımızı ise bu kelimelerle bu günde hatırlarlar:

Kan ağlar,
Günde kalbim kan ağlar.
Esir düşenlerimin,
Ürekleri kan ağlar.

Son umutları tükendikde girov-esir hayatı yaşamaktan ölümü şerefli bilen insanlarımızın durumunu anlatan bayatılar ise insanın yaşam ve ölüm karşısında nasıl seçim koyduğunu anlatmaktadır:

Dağdan keçen de oldu.
Düz yol seçen de oldu.
Ölüp kurtarmak üçün
Zeher içende oldu.

Akşam arada kaldı,
Peykan yarada kaldı,
Yığılan kohum-kardaş,
Meyidi arada kaldı.

Dağlar dağladı beni,
Gören ağladı beni.
Zencirde tab etmezdim,
Kabir bağladı beni.

Bu dağlar kerem dağlar,
Gülü çok derem dağlar.
Bacı kardeş demekten,

Yağıların zülmüne maruz kalıp körpesini(çoçuğunu) itiren ana ise

Çay daşar, geler, ağlar,
Daşları deler, ağlar.
Körpem beşikde kalıb,
Süd deyib meler, ağlar

feryadıyla çoçuğuna kavuşmak için yardım ister. [14]

Sosyal Adaletsizliklere Karşı İsyan Motifleri

Halk dünyanın hegemen güclerinin görmek istemediyi ve yardım etdiyi bu haksızlığı, yine dünyaya duyurmak için harayınıve itirazlarını bayatılara dökmüşler:

Ezizinem dan yeri
Söküldükde dan yeri.
Yol yohdu doğru desen
Hekiketi dan,yeri

Ağırdı göz ağrısı,
Sağalmır söz ağrısı.
Günbegün ağırlaşır
"Sebr eyle", "döz" ağrısı.

Düşmen el atır zora,
Od tökür, geldi hara.
Her yana hay-küy salır,
Özü kan sora sora

Yanmadı özü üçün,
Öcağı, közü üçün.
Başı min bela çekdi
Hakk sesi, sözü üçün.

Yaş üste geldikce yaş,
Gözlerimde dondu yaş.
Dünyanın iç -üzünü
Görüb sarsıldı çok baş.

Bayatılarda Düşman Karakterinin Bedii Özellikleri

Göç motifi Karabağ bayatılarında Azerbaycan insanının gerçekliye bakışını bir bütün olarak yansımasıdır. Bu yönden dert ve ağrı ile dolu olan bu bayatılar hiç bir zaman türkün duşman karşısında korkusunu ifade etmiyor. Türkün hoşgörülüyünü, onur ve büyüklüyünü gösteriyor. Düşmanımızın bize dost gibi görünüp düşmanlık yapması ise hiç bir ahlaka sığmıyor. Bu ahlaka uymayan hareketleri de bayatılarda seslenmeyi halk unutmamıştır:

Ezizim karı düşman,
Yarı dost, yarı düşman.
Gözlerim pünhan ağlar,
Görmesin barı düşman.

---

[14] Azerbaycan Folkloru Antologiyası Zengezur Folkloru, XIX. Kitap, II. Cild, Bakı-Nurlan 2009, s. 333.

Ezizim düz çöreyi
Süfreye düz,çöreyi.
Naşiyla kesme çörek
Ayaklar düz- çöreyi

Yad yurdumda gül ekti,
Ne ağac, ne gül ekti.
Zalım dünya sineme
Dağ dağ üsten dağ çekdi.[15]

Keyli-kala düşür kelb,
Haldan-hala düşür kelb.
Od-alovun içinde
Yan-yana üşüyür kelb.

Ezizim Karabağda,
Gül ektim Karabağda.
Özüm dere bilmedim,
Derdi yad, Karabağda.

Kaçkınların Gönül Duyguları

Azerbaycana ilan olunmamış Ermenistan savaşından yaranan irtica olayları dünyada göç olgusu gibi kabullense de, halk sosyal, siyasi ve ilmi kavramlardakı aynılığı farklılandırmak için kendi düşüncesiyle durumuna yakışan kelimeleyi de kavramlaştırma çabası göstermiştir. Böylece “kaçkın”,“didergin” ve yamecburi köçkün kavramı ortaya çıkmıştır.

Biri vurub baş yardı,
Biri hay-küy kopardı.
Didergin dam-daşının
Külünü yel apardı.

Men aşık, karlı dağlar,
Güclü vukarlı dağlar.
Kaçkın düşüb yatağa,
Düşmen güler, dost ağlar. [16]

Hakk-nahakk kana batmaz,
Halala haram katmaz.
Kaçkın çoh şey arzular,
Eli heç neye çatmaz.

---

[15] Azerbaycan Folkloru Antologiyası Zengezur Folkloru, XIX. Kitap, II cild, Bakı-Nurlan 2009, s. 96.
[16] Azerbaycan Folkloru Antologiyası Zengezur Folkloru, XIX. Kitap, II. Cild, Bakı-Nurlan 2009, s. 95-99.

Ana dilek diledi,
Ahu kimi meledi.
Diderginin başına
Derd -fikir od eledi.
Elemi bu dar beni,
Hem sıhar bu dar beni.
Kurbetde kalan canım
Her yeten budar beni.

Sosyal Yaşantıların Bedii Sembolleri

Karabağda, Şuşada Harıbülbül adlı bir çiçek bitiyor. Çiçeye aşık olan olan Bülbül, çiçegine kavuşmak için kendini çiçeyin dikanlarına kurban vermiş ve şehadeti ile meşukuna kavuşmuştur. Sevginin bu halı Azerbaycan türkünün ebedi yaşam semboluna dönüşmüştür. Bülbül kendi çiçeyinden ayri yaşaya bilmediyi gibi Azerbaycan türkü de Karabağsız yaşaya bilmez. En meraklısı ise Harıbülbülün en değerli özelliyi ise diderginlerle birge göç etmesidir. Her ıklıma uymayan bu çiçek çok az yere göç etmiştir ki bu yerlerden biri de, Hızır peyğembere bağlı olan Hıdır-Zinde dağ piridir. Bu yönden bayatılarda Harıbülbül, Azerbaycan ruhunda vatan sevgisinin sonsuza kadar mevcutluğunu ve canlılığını ifade eden etnik simvoldur.

Ezizim, yarı bulbul,
"Yarı gül-yarı bulbul".
Doğmalardan ayrılıb,
Solubdu harıbülbül.

Bülbül Karabağdadı,
Okur karabağdadı,
"Öldü" deye bilmerem,
Odu Karabağdadı

Ben aşık sarı bülbül
Okuma zarı bulbul.
Kürbetde bir bağ saldım
Bitmedi harı bülbül
Dağ hasretli bayatılar

Dağ, türk bedii düşüncesinde yurda bağlılığın semboludur. Mitoforik düşüncede dağ, insanın ecdadıdır. Çoçuğu olmayan kadınların dağ-taş pirlerine giderek çoçuk istemesi, haman mitolojik düşüncenin yinede guncel düşünce vey a hayat biçimi olduğunu ispatlar. Bu acıdan bayatılarda dağ motifi vatançılık düşüncesinin ana sembolunu korumaktadır. Bu sabepten de, el-oba için en çok dağların hasret çektiyini anlatan bir çok bayatılar da vardır:

Men aşik, ana dağlar,
Durub yan-yana dağlar.
Düşmanın taptağında
Batıb al-kana dağlar

Dağlara duman geldi,
Yel esdi, tufan geldi.
Ağladı gece-gündüz,
Gözlerine kan geldi.

Sazla bağlı bayatılar

Türkün kutsal değerlerinden biri de Saz'dır. nifret etdiyi düşmanın(yağının) elinde kopuz görürken, onları af eden Oğuzların torunları Saz'ı da, aynı şekilde sevmektedir. Türk milletinin en zor anlarında Saz'la derdini boluşmek anenesi bayatılarımızda da, kendini gösteriyor:

Bu sazı alan gelmez,
Ohuyub-çalan gelmez
İgidi öldürseler
Diline yalan gelmez.

Anam ozan olubdur
Derde dözen olubdur
Haktan bağlanan dilim
Nakış düzen olubdur

Yurt-vatan hasretli bayatılar

Vatan, türk için ezel baştan Ana olmuştur. Üstünde gezdiyi zemine ana toprak diyerek hitap eden türk, onu candan artık sevmiş. Bu söze adi meteforik kelimeler gibi yanaşmak doğru olmaz. Aslında bu ifadenin türkün vatançılık ilkesi yaşadır. Bu acıdan ne kadar ki türkler "Ana Vatan" kelimesini kullanırlar, onda yurdun kaderinden endişelenmemek gerekir. Çünki, türk, kendi anasını kimseye satmaz, güzeşte gitmez. Bu ruhu bayatılarda da aydın görmekteyiz:

Çoh batdı kana toprak,
Yığıldı cana toprak.
Basdı şehid oğlunu
Bağrına ana torpak.

Ezizim göz anamdı,
Sızlayan saz amandı.
Deymeyin koy ağlasın,
*Ağlayan öz anamdı. **

Men aşık sönesidi,
Üfürme sönesidi,
Karabağın nenesi,
Nenemin nenesidi.[17]

Vatana sevgi bayatıları

Vatan toprağının her yerden değerli olduğunu yaşadığı hasretle ifade eden halk, aynı zamanda bu darbeyi vuranlara da, bu hasretin ne olduğunu anlatmağa çaba göstermişler:

Kaldı,
Vedimin adı kaldı.
Ermeni deyişdirdi,
Kelbimde adı kaldı.

Dağ başında kara bah,
Üstün alan sara bah,
Alem cennete dönse,
Mene hoşdür Karabağ
Men aşikem Karabağ,
Şeki, Şirvan, Karabağ.
Tehran gülüstan olsa,
Yaddan çıhmaz Karabağ.

Toprağın hala sahibini beklediyini ve hakın bir gün kalip geleceyini aşağıdakı gibi ifade etmişler.

Karabağda talan var
Zülfünüze salan var
Gedirsen tez gayıt gel
Gözü yolda kalan var

Yigitlik ve şehitlik bayatıları

Vatanı koruyacak gücün ise oğullar olduğunu ve bir gün vatan için candan gecerek düşmandan bu toprakları alacağına analarımız inanarak böyle söylemişler:

Durna sanınnan keçer,
Öter, sanınnan keçer,
İğid vatan yolunda
Öler canından keçer.

Ezizim, kurban dedim,

[17] Azerbaycan Folkloru Antologiyası Zengezur Folkloru, XIX. Kitap, II. Cild, Bakı-Nurlan 2009, s. 100- 319-331.

Can eşitdim, can dedim.
Vetene kovuşmakçün
Canımı kurban dedim.

Arzu ve istekler

Arzu isteklerinin çin-gerçek olmasına inanan halk vatan göylerinde kuş gibi süzmeyi(uçmayı) arzular ve halkımızın hiç zaman sömürgeçi ve zalim olmadığını soylerler:

Ezizim, tuş olaydım,
Üzüyü kaş olaydım.
Vetenin göylerinde
Bir kızılkuş olaydım.

Yad et gözel günleri,
Salamla gel günleri.
Yuharı Karabağın
Döner ezel günleri.

Şer, bohtan işden yan geç,
Halk kalip geler tez-gec.
Bizim ulu halkımız
Kana susamamış heş.

SONUÇ

Hukuk belgelerinden farklı olarak, halk dilinde “göç” motifinin bayatılarla çeşitli yönleri yapılandırmıştır ki bunları kaçkınlık -diderginlik, yurt hasreti, hasret, aile problemleri, kayp etmek(ait olduklarını), düşman, dost, uyku, sevgi veb. gibi sıralamak mümkündür. Böylece ilmde farklı kavram olduğu gibi halk dilinde de, genel göç ayrı ayrı faktörlerinin ifadesiyle irticadan oluşan göçlerden farklandırılmıştır.

Göçler hukuk belgelerinde mahiyyetine gore farklı isimlerle kullanılsaydı, bu gün dünyadakı siyasi ve dini irticalar kendi isimleri ile belgelerde yer alar ve olaylara bakış bir manalı olurdu. Bakış bir manalı olunca bu olayın insana etkisi kolay anlaşılardı. Daha iyiye ulaşmak yönündeki göçlerin insanda sağladığı kişilikle, irticanın insanda sağladığı kişiliyin farkıı ayırt edilirdi. Bir göç olayını araştırmak demek, hem del göç ve irticanın insan psikolojisinde oluşturduklarını ve etkisini araştırmak gibi ortaya çıkardı. Göç olgusundakı oluşan faktörlerin hankı deyişime uğraması ile, irtica olgusundakı faktör deyişimi arasındakı benzer ve ya farklı taraflar mukayisa yapılarsa iki olgunun insan hayatında buraktığı izler daha aydın görüne bilirdi.

Özgür olmayan insanın ve ya toplumun kişilik faktörlerini koruya bilmesi yalnız milli ve dini inanc sistemine bağlı olacaktır. Milli inanclar dini inanclarla aynı deyer oluşturuyorsa bu zaman daha güclü egilime malik olcaktır. Zaman zaman toplumu bölünmüş, toprakları sömrülmüş, irticaya maruz bir milletin kişilik faktörlerini yaşatması da mehz milli ve dini inancdan gelen ahlak sistemine dayanmıştır. Şamanizmden süzülüp gelen İslamda biten inanc sistemine ait ahlak katikorileri milletin varlığını sürdürmeye

yardım etmiş, erimekten korumuştur. Yani ideoloji devlet prenseplerle eğitilen insanların bir de gizli eğitim sistemleri olmuşdur. Bu system de Türk ahlakı yapılandırılanhalk folklore ile İslamı deyerlerin bir araya geldiyi Türk-İslamkültür sistemidir.

KAYNAKÇA

"Göç Maddesi", *Ana Britanica Genel Kültür Asklopedisi*, Cilt 9, İstanbul 1986, s. 571.

Azerbaycan Folkloru AntologiyasıKarabağ Folkloru, V. Kitap, Bakı- Nurlan 2009.

Azerbaycan Folkloru Antologiyası Zengezur Folkloru, XIX. kitap II. Cild,Bakı-Nurlan 2009.

http://neriman-eyyub. azeriblog. com/2009/05/20/neriman-eyyub-veten-kitabindan-sheirler-bayatilar-3-ci-hisseNeriman Eyyub "Veten" kitabından şeirler-bayatılar 3-ci hisse Yazar: nerimaneyyub

KILIÇ, Taner, "Bir İnsan Hakkı Olarak İltica", *Uluslararası Göç Sempozyumu- 8-11 Aralık 2005*,Zeytinburnu Belediyesi, İstanbul 2006.

RECEPLİ, Hadi, Sosyal Terminlerin Izahli Lügeti, Baku 2000.

TÜRK HALK HİKÂYELERİNDE (KEREM İLE ASLI, ŞAH İSMAİL İLE GÜLİZAR, HURŞİT İLE MAHIMİHRİ, CİHAN VE ABDULLAH) GÖÇ

Migration in Turkish Folk Romances (Kerem and Asli, Şah İsmail and Gülizar, Hurşit and Mahimihri, Cihan and Abdullah)

Ali Berat ALPTEKİN*

ÖZET

İlk edebî ürünlerimizden olan destanlardan bu yana anlatılan ve yazılan metinlerin büyük bir çoğunluğunda göçün önemli bir yeri olup bu anlatılardan birisi de halk hikâyeleridir. Bir dönemin roman ihtiyacını gören bu anlatmalar, aynı zamanda kültürel değerlerimizin toplandığı bir kültür bankası gibidir.

Bildirimizde bugün sayısı yüzlerle ifade edilen halk hikâyelerinden dördü (Kerem ile Aslı, Şah İsmail ile Gülizar, Hurşit ile Mahımihri, Cihan ve Abdullah) metin merkezli araştırma yöntemine göre değerlendirilmiştir.

Bütün bu araştırmaların sonucunda, halk hikâyelerinde göçer hayatın somut ve soyut kültür değerleri örneklerle ortaya çıkarılmıştır.

***Anahtar Kelimeler**: Göç, halk hikâyesi, ocaklık taşı, mektup*

ABSTRACT

Since our first literary products, legends, migration has had an important place in the majority of written and oral texts and one of these is folk romance. These expressions that have compensated the need of novel in a period are like a bank that collects our cultural values.

In our report, four of our folk romances (Kerem and Aslı, Şah İsmail and Gülizar, Hurşit and Mahımihri, Cihan and Abdullah) have been evaluated according to the text-based research method.

As a result of all this research, tangible and intangible cultural values of the nomadic life in folk romances are revealed through examples.

***Key Words:** Migration, folk romance, hearthstone , letter.*

Göçebe dönemden yerleşik hayata geçişle birlikte halk hikâyesi adını verdiğimiz nazım-nesir karışımı, diğer halk anlatmalarına göre daha uzun, meddah, âşık ve hikâyeci gibi özel anlatıcıları olan metinler oluşmuştur. Bu metinler sadece "bir sevgiliyi elde etme yolundaki aşk macerası" değildir. Bu anlatmalar bir milletin hayat tarzıdır. Her anlatıldığı dönemde devrinin olayları ile kendisini yenilenmiş, aynı zamanda eski hayat tarzının izlerini de tekrarlayarak geçmişle günümüz arasında bir köprü görevi görmüştür.

Kerem ile Aslı, Tahir ile Zühre, Emrah ile Selvi Han, Âşık Garip, Arzu ile Kamber, vb. büyük halk hikâyelerinde göç işlenmiştir. Çünkü bu tür hikâyeler göçer hayatla

* Prof. Dr. , Selçuk Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu Eğitim Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Eğitimi, abalptekin@yahoo. com

yerleşik hayatın mücadelesi gibidir. Hikâyenin asıl kahramanlarından erkek şehir kültürü içerisinde yetişmiş ve üst düzey yöneticilerden oluşurken, kızlar daha aşağı seviyeden ve göçer hayatı izlerini taşımaktadırlar. Ancak bu metinlerdeki göç çok sebeplidir. Biz bütün halk hikâyeleri yerine bunlardan dördündeki göç olgusunu ele almak istiyoruz. Bunlardan birincisi Kerem ile Aslı hikâyesidir.

Kerem ile Aslı hikâyesi Türkiye'nin dışında Türk soylu ve Türklere komşu halklar arasında bilinmektedir. Hikâye, din farklılığı üzerine kurulmuştur. Isfahan Şahı ve hazinedarının çocuğunun olmaması, ikilinin birlikte gurbete çıkmaları, bunlara dervişin elma vermesinden sonra dünyaya gelen iki çocuğa Mehmet ve Meryem adlarının verilmesi, ikilinin kendilerine Kerem ve Aslı mahlaslarını takmalarından sonra âşık olmaları, Aslı'nın istenmesi üzerine Keşiş'in bir Müslüman'a kız veremeyeceğini düşünerek "yükte hafif pahada ağır" eşyalarını alarak Anadolu coğrafyasına göçmesi etrafında oluşmuştur. Kerem ve Aslı'nın birbirlerini sevmeleri ve hatta bazı anlatmalarda badeli (Hak âşığı) olmaları göçün takibini gerektirmektedir. Yanına arkadaşı, sır ortağı Sofu'yu da alan Kerem Kars, Ağrı, Erzurum, Van, Muş, Erzincan, Sivas, Tokat, Kayseri, Osmaniye, Hatay, Halep yolculuğunda pek çok zorlukla karşılaşır, zaman zaman da çeşitli sınavlara tabi tutulmak zorunda kalır. Aslında Kerem ile Aslı hikâyesinde göçten ziyade bir kovalamaca söz konusudur. Bu kovalamaca da Kerem ağlayan, sızlayan bir yapıyla ortaya çakarken, yol arkadaşı Sofu dik duruşu ve sabrıyla öne çıkmaktadır. Zaten bu hikâyede Sofu, Kerem'in yol arkadaşından öte akıl hocasıdır. Bir başka söyleyişle onun,destanlarımızdaki ak saçlı ihtiyardan tek farkı genç olmasıdır.

Aslı ve ailesinin göçü sırasında Kerem'in ruh hâlinde baba ocağına dönme düşüncesi öne çıkar gibidir. Ancak onun badeli (Hak) âşık olması, Hazreti Hızır'ın yardımları onu yoluna devam ettirmektedir.

Kerem, hikâyenin başlangıcında normal bir insanın vasıflarını gösterirken ilerleyen zamanlarda keramet gösterebilecek bir seviyeye gelmiştir. O, bu uzun ince yolculuğunda aşk ateşiyle yanarken, "çiğdik, piştik elhamdüllilah. " der gibidir.

Masal kaynaklı bir halk hikâyesi olan Şah İsmail hikâyesi üzerinde pek çok çalışma yapılmıştır.

Şah İsmail hikâyesi anlatıldığı coğrafyalarda halk masallarına etki etmiş, hatta kendisi de masallaşmıştır.

W. Eberhard - P. N. Boratav, Typen Turkischer Volksmärchen, adlı tip kataloğunda 247 numaralı tip Şah İsmail'e ayrılmıştır. Eberhard-Boratav ikilisi buraya masallaşmış Şah İsmail hikâyesini almışlar, bu masalın motifleri ile tipin yayıldığı alanı da göstermişlerdir: Niğde, Harput, Sivas, Halk Bilgisi Mecmuası (İstanbul), Ankara-Elvan, M. Tezel (İstanbul) ve Kars (Eberhard-Boratav 1953: 301-304). Daha sonraki yıllarda Umay Günay'ın Elazığ Masalları (Günay 1975: 97-99, 341-350) Ali Berat Alptekin'in Taşeli Masalları (Alptekin 2002: 446-448), Esma şimşek'in Yukarıçukurova Masalları'nda (Şimşek 2001: 236-244) da hikâyenin masallaşmış metinlerine yer verilmiştir.

Nebahat Çetin'in yapmış olduğu bir masal derlemesinde de Şah İsmail hikâyesinin kadın kahramanı Arabzengi, (Çetin 1968: 5013-5017) ve İgnacz Kunoş'un hazırladığı Türk Halk Edebiyatı adlı kitapta hikâyemizin kahramanı Arapzengi bir masal kahramanı olarak karşımıza çıkmaktadır (Kunos 1994: 84).

Şah İsmail hikâyesi büyük ölçüde Hazar Denizi'nin batısında anlatılmaktadır. Hikâye üzerinde Azerbaycan ve Türkiye'de pek çok bilimsel çalışma yapılmıştır. Ayrıca

yine Hazar Denizi'nin batısında onlarca derleme yapılmıştır. Burada yeri gelmişken şu hususu da belirtmemizde yarar vardır, her masal kitabında olmasa bile büyük bir kısmında Şah İsmail hikâyesine rastlanmaktadır. Örnek olması açısından son yıllarda yayınlanan Denizli, Ahıska, masallarından küçük bir örneği aşağıya alıyoruz.

Bi vamış bi yokmuş. Bi padişahın oğlu vamış. Dağdaki bi yörük gızına aşık olmuş. Gitmiş bubasına:

"Bene o gızı alıvecesen. " demiş.

Bubası da:

"O bi Yörük gızısene mehel mi? Benim gelinim bi yörün gızı mı olcek?" demiş. Oğluna gızmış. Yörük yerinde galkıp gidmiş. Gız giderken bi cizim kâğıt yazmış bi daşın altına gomuş. Bene bulsun diye hana yolculuğa çıhmışla. " (Arslan 2008:245)

***

Vezir:

"Padişahım, Şah İsmail'in başından bir aşk macerası geçmiş. Şehzademiz, Yörük Beyi'nin kızına âşık olmuş.

"Ondan kolay ne var. Yörük Beyi'nden kızını isteriz, olur, biter" demiş.

Bu sırada Yörük Beyi de Kandehar'a gelmemiş mi?"

Padişah:

"Ağam! Seni gökte ararken yerde buldum. Bizim oğlan sizin kıza âşık olmuş, yanıp tutuşuyor. Allah'ın emriyle kızını istesek ne dersin?" demiş.

Yörük Beyi:

"İnşallah sultanım. " demiş demesine demiş de, hemen obasına dönmüş, çadırlarını toplatmış, nesi var nesi yok alıp, çekip gitmiş. "(Önal 2004: 307-308).

Kerem ile Aslı doğdukları andan itibaren birbirlerini tanımaktadırlar. Oysa Şah İsmail ile Gülizar, Hurşit ile Mahımihri, Cihan ve Abdullah hikâyelerinde ise birinci derecede kahramanlar başlangıçta birbirlerini tanımamaktadırlar. Şah İsmail ve Hurşit Gülizar ve Mahımihri'yi av sırasında görmüşlerdir. Her iki kahraman da üst düzey ailelerin çocuklarıdır. Oysa Gülizar ve Mahımihri göçer ailelerin kızlarıdır. Aileler arasındaki bu sosyolojik fark gençlerin birbirlerini sevmelerine engel değildir. Ancak kızların aileleri kendilerinin göçer olmasından rahatsız olmuş olacaklar ki işi kaçmada aramaktadırlar.

Göçer ailelerin çocukları evliliğin başlangıcı diyebileceğimiz ilk tanışmalarında eğer bu işte birbirlerine "varız!" diyorlarsa ilk işleri hediyeleşmektir. Benzer bir husus Şah İsmail ile Gülizar hikâyesinde de görülmektedir.

Gıza Şah İsmail bir mendil vermiş. Gız da oğlana bir darak vermiş. Hatıra olarak birbirlerinden bunları alırlar ve ayrılıp gederler (Alptekin 2002: 446).

Görüldüğü gibi kız oğlana mendil, oğlan ise kıza tarak vermektedir. Erkek için mendil değerlidir. Burada şu hususu da belirtmemizde yarar vardır; kızın verdiği mendil koklanmak ve ceketin iç cebinde taşınmak içindir. O, bir amaç için kullanılmaz. Tarak bir kız için son derece önemlidir. Kız, günlük hayatının başlangıcından sonuna kadar tarağıyla birlikte olup elini saçına attığı her anda onu kullanır. Bize kalırsa bu hediyeleşmenin arkasında bir ant (yemin)laşma da vardır. Göçer kültüründe kız aile

baskısı sonucunda başka bir gence verilirse, mendil düğün öncesi herkesin göreceği bir yere (çeşme başı) asılır ki bunun anlamı toplum fertleri arasında da pek hoş karşılanmaz.

Üç hikâyede de kıza dünür olunmaktadır. Ancak Şah İsmail hikâyesinde dünüre gitme yerine Türkmen Beyi şahın ayağına çağırılmaktadır. Göçer kültüründe ayağa davet edilme pek hoş olan bir davranış değildir. Oğlan tarafı ne kadar zengin olursa olsun, kim olursa olsun Allah'ın emri kız evinde anılmalıdır. "Ha gelmişken bir da sana dünür olalım. " demek pek hoş bir davranış değildir.

Babasına varan Şah İsmail der ki:

"Baba böyle bir dünya güzeli gız gördüm, onu bana isdeyeceksin ve bitireceksin. " demiş.

Gızı isdemeye gelmişler, o aşiret de demiş ki:

"Ben bu gızımı bu padişaha vermem, ben gızımı başga bir adama vereceğim. " der.

Fakat padişahdan gurtulamayacağını anlayınca yörük, hayvanlara göçünü yükletmiş, develerine atlarına neyse o memleketden gaçmış. (Alptekin 2002: 446).

Yukarıda Şah İsmail hikâyesinden alınan metinde baba ile oğul çok rahat konuşabilmektedirler. Oysa göçer kültüründe oğlanın "Baba beni evlendir. " demesi oldukça zordur. Bize kalırsa burada Şah İsmail'in rahat görümünün sebebi anlatıcı ile ilgili bir problem olsa gerektir.

Benzer bur husus Hurşit ile Mahımihri hikâyesinde de görülmektedir.

"Allah'ın emriyle sizin bacınızı istemeye geldik. " diyeller.

"Ey, Allah'ın emrine canımız gurban" derler. Aileler vereller.

Kırk gün tamam olsun, siz de ekseğinizi görün, biz de düğünümüzü kurak" derler.

Adamlar geri geler, Hurşit bazı geler, bazı gider durur. Bir gün de Nur Tepesi'ne çıkar ki, heç çadır çepme yok. Abare gider yaylaya gezer tozar, bir şey yok. Bele ocağın daşını karıştırırken ordan bir kâğıt çıkar. Diyüb biraz ağlayub şimdi kalkdı:

Alub eline bakdı, hâl keyfiyet böyle, yenile aşkı alev idüb kâğıdı önüne koyub, kâğıda bakalum kız ne dimiş. "Ben bunu aramaya gideceğim"

Her iki alıntımızda da kız babaları dünürlerine tereddütsüz "evet" demektedirler. Göçer kültürüne bu hususta ters düşmektedir. Hiçbir göçer kızını ilk gelişte "verdik gitti. " demez. Eğer kızlarını vermeyi arzu ediyorlarsa; "Hayırlısı ise olsun!", "Biz yakınlarımıza bir danışalım", "Büyüklerimizle görüşelim. " denilir.

Yine göçer kültürüne ters bir husus dünür faslından sonra verilen sözden dönülmesidir. Oysa Türk ahlakına göre; "Söz ağızdan bir kere çıkar. " ve "Söz namustur. " Bu sebepten metinlerin ikinci kısmı diyeceğimiz göçme faslı göçer aile yapısına ters düşmektedir.

Bir başka varyantta kız isteme işi gerçekleşmesine karşılık aile zordan kurtulabilmek için kızlarını vermek zorunda kalmışlardır. Bu da toplumdaki güç dengelerinin insanlar üzerinde ne kadar etkili olduğunu delili olsa gerektir. Zaten hikâye anlatıcısı da onu;

"Sen koca bir padişahsın, sen bizim bacımızı isteyesin de biz vermeyelim, hiç olur mu?"

Şah İsmail, bu cevabı duyunca ağlıya ağlıya gitti yattı. Yedi kardeşler sabahleyin kalktılar, padişahın evinden ayrıldılar. Gittiler çadırlarını söktüler, bacılarını alıp oradan kaçtılar.

Bunlar gittikten sonra, Şah İsmail de yola çıktı, gitti baktı çadır da yok kız da yok. O yana gezdi bu yana geçdi, atının ayağına bir taş takıldı, taşın altından bir kâğıt buldu. Kâğıdı aldı baktı, Gülizar yazmış:

"Şah İsmail, eğer beni istiyorsan kırk güne kadar gel, kırk güne kadar gelmezsen kardeşlerim beni emmim oğluna verecekler. "

Bu oğlan evine geldi, anasına babasına dedi ki:

"Ana, baba, ben gideceğim. "

"Oğlum gitme, eyleme işte sana kızı da istedik" (Günay 1975: 343).

Kız üç hikâyede (Şah İsmail, Hurşit ile Mahımihri, Cihan ve Abdullah) göçtükleri yeri yazdığı bir mektupla bildirir. Pekiyi bu mektup gençlere nasıl ulaştırılacaktır. Göçer kültüründe bu iş çok kolaydır, ne postacıya, ne ulağa, ne de tatara ihtiyaç vardır. Bu durumda ocaklık taşının altı göçerin izinin sürüleceği yerdir. Hikâyelerimizin kahramanları da öyle yapar.

Göçer kültüründe taş çok önemlidir. Çünkü bıçağını, keserini, baltasını bileyleyeceği taşı kendisi bulur ve buna kösüre taşı der.

Diri vaziyette eve getirilen tuzunu inceltmek için yine kendi buluşu tuz taşını kullanır. Tuz taşı iki kısımdan ibaret olup alt taş sabit ve büyüktür. Bu sabit taşın üzerine tuz konulduktan sonra "enik" veya "üstün" adı verilen küçük taş hareket ettirilerek tuz inceltilir.

Göçer, çorbalığı olan yarmayı evindeki değirmen taşında yarar.

Düğününde, mevlidinde yapacağı keşkek yemeğini köy meydanındaki dibek taşında döver. Bununla da kalmaz hayvanlarına su verdiği tekneleri büyük kayalardan oyar. Yine hayvanlara tuzu, say adı verilen taşlar üzerinde verir. Göçer insanın sağlığında da taşın önemli bir yeri vardır, dağda bulunan taş eve getirilir ve ısıtılarak ağrıyan bölgelere konulur.

Göçerin hayatında küçüklerin ve büyüklerin oynadığı oyunda da taştan yararlanılır. Beş taş ve seksek oyununda olduğu gibi. Yasan adı verilen bir çeşit dama oyununda da düz taşlardan yararlanılır. Taşın üzerine kömür ve otla çizilen çizgilerde küçük taşlardan yararlanılır. Göçerin defin töreninde, taşın dışında bir ürün kullanılmaz. Cenaze gömülürken üzeri say adı verilen düz taşlarla kapatılır. Ölen insanı sin kurdundan koruyabilmek için mezarın başına dikilen taşın üzerine pise (katran) damlatılır.

Göçerlerde olduğu gibi Türk halkının tamamınca kutsal kabul edilen yerler vardır, bunların başında ocak gelmektedir. Göçer hayatında çadır kurulduktan sonra ilk inşa edilen ocaktır. Kıbleye gelecek şekilde inşa edilen ocak daha sonra ak toprakla sıvanır. Tencerenin altına, sacın altına ise üç taş konulur. Bu üç taştan ikisi sabit olduğu gibi hareketli de olabilir. Her yemek pişirme ve ekmek atmadan sonra mutlaka bu üç taş bozulmalıdır. Aksi takdirde şeytan bu ocakta yemeğini pişirecek, ekmeğini atacak veya suyunu ısıtacaktır. Zaten göçer hayatında bu taşlardan sabit olmayanın yerine sacayağı kullanılır ki işin bitiminden sonra onun yeri bellidir. Günümüzde şeytanın ocaktan yararlanmasını engelleme düşüncesi İslam öncesindeki bir âdettir. Orada da ocakta

yemek yapıldıktan sonra kötü ruhların kullanmaması için ocaktaki taşlardan birisi yerinden oynatılmaktadır. Burada sabit duran taşa ocaklık taşı denilmektedir.

Göçerin hayatında ocaklık taşı haber bırakılan, anahtar veya kıymetli eşyaların konulacağı yerdir. Üzerinde durduğumuz üç hikâyede de kızlar (Gülizar, Mahımihri, Cihan) gittikleri yeri ocaklık taşının altına bıraktıkları mektupla bildirirler.

Hurşit ile Mahımihri hikâyesinin Ankara Millî Kütüphane'de bulunan bir cönkten alınan yazmadaki mektubu bir göçerin hayat tarzına uygun şekildedir:

"Acep benim Mahi'm şunda gezdi mi, buna eli değdi mi?" diyüb gezerken, meğer kızı alub götürürken ellerini bağlayub götürmüşler, kız tenha olunca bir nâme yazub içine üç beş beyit söyleyüb kime vereceklerin bildirüb ocak taşının altına götürmüş idi. Bâbûcûn içinde, şimdi Hurşid gelüb:

"Aceb benim nazlı Mahi'm burada ocak taşına elini sürdi mi?" diyüb eline alınca bakdı, bâbûc içinde yaglık, yaglık içinde mektûb…" (Sakaoğlu-Duymaz 1996: 111-112).

Hurşit ile Mahımihri hikâyesinin bir başka varyantında ise mektubun bırakıldığı yerdeki taş "patadak" düşüyor:

"Gakıyor buna biniyor, çekiyor eğerini bobası da buna bi altın gatıyor, terki heybesine. Oğlan heybeyi atın üstüne atıyor, yolu revan çöl gahraman oluyor. Gele gele geliyor Yörük Beği'nin evine, yurdunda gargalar ötüyor. Hurşit Bey bi bakıyor ki kimseler yok. Ocaklıkdan başga bi yer belli değil. Ta o zaman oğlan alıyor:

Gene duman oldu dağların başı

Akıttım gözümden gan ile yaşı

Emanetim sende yok mu ocaklık daşı

Şurdan benim Mahım geçdi gördün mü?

Deyince ocaklık daş patadak düşüyor. Açıyor mektubu bi bakıyor (gız bi mektub yazmış).

Her nere gedersem sevgili mahabbetli yâr isen arayıp bulasın beni. "

Ordan oğlan mektubu cebine gatıyor. Biniyor atına yolu revan çöl gahraman oluyor. Oğlan yolda hele birde dağlara daşlara sorayım, benim Mahı'mdan haber yok mu?" (Alptekin 1983: 9-10).

Yukarıda da belirttiğimiz gibi göçerin hayatında mektubun konuluş şekli birinci anlatmaya uygundur. İkincisinde ise işin içerisine biraz keramet girmiş gibidir. Göçer bu şekle pek itibar etmez, onun ilgi göstereceği tarz birinci şekildir. O haberin nereye bırakılacağını zaten bilmektedir. "Taşın patadak" düşmesi ise anlatıcının ruh hâlinin hikâyeye yansımasından başka bir şey değildir.

Şah İsmail hikâyesinde ise mektup zarfa (Behçet Mahir anlatması) konulduktan sonra ocaklık taşının altına bırakılmaktadır. Bize göre burada anlatıcının günlük hayatı hikâyeye yansıtılmıştır. Aksi takdirde bir göçer kızı olan Gülizar'ın mektubu zarfa koyması söz konusu olamaz.

Ocak mukaddestir, tükürülmez, işenmez, küfür edilmez…

Ocak mukaddestir, ateş hiçbir zaman söndürülmez. Ocağın sönmesi demek hayatın bitmesi demektir. Göçer kültüründe "ocağı sönmeyesice" ve "ocağı sönesice"; "ocağı batasıca", "ocağı batmayasıca", vb. dua ve beddualları da bunun güzel örnekleri arasındadır.

Metinler içerisinde geçen bazı kavramlar da bugün unutulmuştur. Bu sebepten bu tür anlatmalar dil araştırmaları için de son derece önemlidir. İlgimizi çekecek kavramlardan bazıları aşağıdadır:

Ayağına daş dakıl-: Tökezlemek, düşmek

Babıç: Pabuç, ayakkabı

Gızı alıver-: Oğlunu evlendirmek

Kızı bitir-: Dünürü olumlu şekilde tamamlamak

Patadak düş-: Birdenbire düşmek.

Yağlık: Mendil

Göçer kültüründe mektup yazma yerine gizli dillerle anlaşma vardır. Göçer hayatında âşık ve maşuğun birbiriyle görüşmesi zor olduğu için haber getirip götüren insanlar da büyük ölçüde bu gizili dilleri konuşurlar.

Üzerinde durduğumuz üç hikâyede de haberleşme mektupla olmaktadır. Hatta yazılan mektupların tamamına yakını manzum olup şairanedir. Bize göre mektup yazma biraz abartılmış gibidir. Yukarıda da belirttiğimiz gibi mektubun yerine gizli dillerle anlaşılacak bir şey konulur ki bunu dilini çözümlemek oldukça zordur. Bilhassa baba, ağabeyler bu durumu hiç anlamamalıdırlar. Aksi takdirde sonuç kız açısından hiç iç açıcı olmayacaktır. Ancak bu hikâyelerden anlıyoruz ki göçer hayatında okuma-yazmaya önem verilmektedir. Gerçekte böyledir, pek çoklarının iddiasının tersine göçer çocuğunu okutmaktadır.

Hurşit ile Mahımihri hikâyesi büyük ölçüde Anadolu coğrafyasında bilinmektedir. Hikâye üzerinde bilimsel çalışmaların yanı sıra pek çok de derleme yayımlanmıştır. Bazı kaynaklarda hikâyenin musannifi olarak Dadaloğlu gösteriliyorsa da bu doğru değildir. Hikâye başlı başına bir göçer ailesinin hayatı işlemektedir. Çadırlar, sürüler, yaylalar, pınarlar, vb.

Hurşit ile Mahımihri hikâyesinin kadın kahramanı Mahımihri şiir söyleme özelliği olan birisidir. Nitekim mektup en güvenilir yer olan ocaklık taşının altına bırakılmıştır. Bu sebepten aşağıdaki şiir çok anlamlıdır.

Kâğıdı eline alır ki Mahi yazmış oraya koymuş:
Giydim karaları döktüm kumaşı
Akıttım gözümden kan ile yaşı
Amanatın sakla ocağın taşı
Kolu bağlı uğrattılar yollara

Mahimihri ikinci dörtlüğünde de göçer için son derece önemli olan yaylaya seslenmekte ve âdeta bir zamanlar sen beni mutlu etmiştin, şimdi ne oldu da benim sevdiğimi elimden aldın der gibidir. Bilindiği gibi Türk halk şiirinde en çok dağlara, turnalara şiir söylenmiştir. Oysa bir göçerin hayatında yayla bunlardan çok daha önemlidir. Yaylada, güzellik vardır, kavuşma vardır, coşkun akan sular vardır, süt, yoğurt, peynir ve en önemlisi elma yanaklı güzeller vardır.

Bir zaman şad ettin şimdi şaşırdın
Aman yayla ne diyara aşırdın
Ciğerimi aşk oduna düşürdün
Hani yayla hani senin melekin" (Sakaoğlu-Duymaz 1996: 139).

Hurşit ile Mahımihri hikâyesinin yazma bir metninde ise farklı bir atışma şekliyle karşılaşmaktayız. Hurşit, önce Mahımihri tarafından yazılan mektuptaki şiiri vekâleten okumakta, daha sonra da ona cevap vermektedir.

Bir kendüden, bir kızın kâğıdından, bakalum ne dimiş:

Beyt, kız:

Ben de kalkup gider oldum şu yerden
Gayri suna gelür konar göllere
Örtülü gezdim kimse bilmezdi
Yaman oldı düşdük dilden dillere

Aldı Hûrşid:

Gene yeni başdan düşdüm otlara
İçimde tutuşub yanub ağlarım
Nâzlı Mâhî'm göç eylemiş yurdundan
Yüriyi gördüm inanıb ağlarım (Sakaoğlu-Duymaz 1996: 112).

Cihan ve Abdullah hikâyesi 16. yüzyılda yaşadığını zannettiğimiz Abdullah adlı bir âşığın hayatı etrafında oluşmuştur. Sadece Doğu Anadolu ve Azerbaycan sahasında bilinir. Yaşamış ve yaşadığı rivayet edilen âşıkların hayatı etrafındaki ilk halk hikâyesi olması bakımından son derece önemlidir.

Cihan ve Abdullah hikâyesinde yine ocaklık taşının altında bulunan manzum mektupta Ardahan ağzının dil özellikleri ve hikâye anlatma üslubu öne çıkarılmaktadır. Aşağıda bunun güzel bir örneğini görüyoruz. Aslında bu şiirin koşma biçimindeki ilk kısmında Cihan meramını bildirmekte, bayatı kısmanda ise sonuç belirtilmektedir.

Aman kâğıt sen Mevla'yı seversen
Söyle benim için yarsa da gelsin
Ne uyufdu fani dünya malına
Fikri ben fakirde varsa de gelsin

Gemi geldi
Gemiynen hamı geldi
Ağlasana gözlerim
Ayrılık gami geldi

Aşağıdaki bilhassa birinci mısra son derece önemlidir. Âşık yazı yaylaya gönderirken, kışı kendi koynunda saklamaktadır. Bir ölçüde göçer hayatının bir bölümü bu mısraya dökmüş gibidir. Kışın soğuktur, çadırdan, ağıldan çıkmak zordur, bu sebepten hep sıcak bir köşe arzulanmaktadır ki burası sevgilinin koynudur.

Yaz yaylakta kış koynumda kışlasın
Eğer yarsa bennen henek (şaka) başlasın
Her ne suçum var ise bağışlasın
Benim onun vefadarı de gelsin

O gün eyler
O kuzeyler, o güneyler
Dost dostunu görende
Bayramı o gün eyler

Aman kâğıt birce bildir o yarı
Her ne taksirim var koy desin barı
Böyle m'olur sevişmenin ilgarı (sözleşme, ikrar)
Cihan oldu dert ummanım de gelsin

Söz tamama erişti. Kâğıdı ocak taşının altına kaldırdı koydu. Bunlar gafle gatıra ağlıya ağlıya Cihan Hanım bindi çekip gitti. Ama Abdullah'ın ocağı battı gitti (Türkmen-Cemiloğlu 2009: 67-68).

Doğu Anadolu Bölgesi hikâyelerinde hikâyelerin birinci derecede kadın kahramanlarının yardımcıları vardır. Bu husus diğer yörelerin hikâye anlatma tekniğinde pek görülmez. Örnek olması açısından hikâyenin birinci derecede kahramanları Cihan ile Gülşah konuşmasından kısa bir bölümü almak istiyoruz:

"Çadırlar sökülsün!"

Gafle gatır geldi. Çadırlar söküldü. Bunlar yola düştüğünde biçare Cihan Hanım:

"Kız Gülşah!"

"Ne var?"

"Hele bir kâğıt kalem al bu ocağı batmışın oğluna bir name yazalım diye. "

Bakalım nasıl der, ne yazar:

Şah İsmail hikâyesinde de Gülizar yazdığı mektubu ocaklık taşının altına bırakmaktadır. Ünlü hikâyecimiz Erzurumlu Behçet Mahir anlatmasında mensur mektubun güzel bir örneği verilmiştir. Behçet Mahir okur-yazar değildir. Öyle zannediyorum, tanıdığı ve güvendiği birine mektup yazdırırken uyguladığı tavrı Gülizar'ın ağzından yazdırdığı mektupta da sergilemek istemektedir.

"Ey benim sevgilim Şah İsmail,

Eger benim üzümü görmek isdersen babam senin gılıcından el aman ederek beni aldi, kösmenini göçürdi. Beni bulursan Hind'de, Yemen'de bul, peşime gel" diyib bu zarfa iki satır yazıyi yazdı. Ocak daşının arasına goyan Gülizar Türkman Beyi'nin emri ile hevdec içine aldılar. Gızın bu üzünden bu gadder gan tökuldügüni Türkman Beyi biliyordi. " (Sakaoğlu vd. 1997: 176-177).

Üç hikâyede de kızlar tarafından yazılan mektuplar sevdiklerine ulaşmıştır. Zaman zaman da hikâyenin erkek kahramanlarının ocaklık taşıyla söyleşmesinde anlatıcının performansı ölçülebilmektedir. Üç hikâyeden ikisinde şiirsel bir söyleyişle karşılaşıyoruz.

Ocaklıkdan başga bi yer belli değil. Ta o zaman oğlan alıyor:

Gene duman oldu dağların başı
Akıttım gözümden gan ile yaşı
Emanetim sende yok mu ocaklık daşı
Şurdan benim Mahım geçdi gördün mü? (Alptekin 1983: 9-10).

"Hind'e, Yemen'e dogri Türkmen Beyi meşveret gılmış gidecek" diye yazida yazmışdi:

Bir suval sorayım dağlara daşa
Bir suvalım vardır göydeki guşa
Dağlar daşlarGüllizar'ı gördüz mi?

Bilmem Hind'e getdi, bilmem Yemen'e
Bir suval sorayım burada çayır-çimene
Çayır-çimen Güllizar'ıgördüz mü?

diyib böyle zari zari haykırırken bir bâd-ı sabak ülüzgâri çıkdi. Ese ese iki daşin arasından zarfi Şah İsmail'e dogri getirdi. Şah İsmail ağladığı yerde gülerek:" (Sakaoğlu vd. 1997: 177).

Yukarıda adlarını verdiğimiz halk hikâyelerinde göçün sebebi birbirlerine çok benzemektedir:

Aslı'nın ailesi Kerem'e kızlarını vermemek için göçmek zorunda kalmıştır.

Aileler, Gülizar'ı, Şah İsmail'e; Mahımihri'yi Hurşit'e; Cihan'ı Abdullah'a vermemek için göçmek zorunda kalmıştır.

Kerem ile Aslı hikâyesinin dışındaki göçlerde, göçen ailenin kızı ocaklık taşının altına bıraktığı mektupta sevdiği genci bilgilendirmektedir.

Göçer hayatın izleriyle oluşan hikâyelerden birisi (Şah İsmail) Türkiye ve Türk dünyasının tamamında bilinirken Hurşit ile Mahımihri, Güneydoğu Anadolu Bölgesi'nde, Cihan ve Abdullah ise Doğu Anadolu Bölgesi ve Azerbaycan'da anlatılmaktadır.

Dört hikâyeden birincisi (Kerem ile Aslı) Türk dünyasının tamamında, diğer üçü ise daha dar bir çevrede anlatılmaktadır. Yine hikâye anlatıcıları anlattıkları metinlerde göçer hayatının izlerini (çadır, deve, kösmen, vb.) anlatılara eklemişlerdir.

Bildirimiz metin merkezli araştırma yöntemine bağlı kalınarak hazırlanmıştır. Çünkü bu metinlerin tamamı yazılı kaynaklardan tespit edilmiş ve değerlendirmeler de yine elimizdeki metinlere bağlı kalınarak yapılmıştır.

Sonuç olarak diyebiliriz ki, göçer hayatının izleri halk hikâyelerinde hem maddi (çadır, ocak, ocaklık taşı) hem de manevi kültür açısından yaşamaya devam etmektedir. Temennimiz sadece gözleme veya ankete dayanan yöntemlerle değil, metin merkezli araştırma yöntemleri de esas alınarak çalışmaların değerlendirilmesi doğrultusunda olacaktır.

KAYNAKÇA

ALPTEKİN, Ali Berat (Mayıs 1983), "Hurşit ile Mahımihri 2", *Türk Folkloru* , (46), İstanbul.

ALPTEKİN, Ali Berat (2002), *Taşeli Masalları*, Ankara: Akçağ Yay.

ARSLAN, Mustafa (2008), Denizli Yöresinden Derlenmiş Masallar (İnceme-Metin), Denizli: Zirve Yay.

GÜNAY, Umay, *Elazığ Masalları (İnceleme)*, Erzurum: Atatürk Üniversitesi yay.

SAKAOĞLU, Saim-Ali Duymaz (1996*), Hurşit ile Mahımihri*, Ankara:

SAKAOĞLU, Saim- Ali Berat Alptekin-Yurdanur Sakaoğlu-Esma Şimşek, *Meddah Behçet Mahir'in Bütün Hikâyeleri I*, Ankara: AKM Yay.

TÜRKMEN, Fikret-Mustafa Cemiloğlu (2009), *Âşık Şevki Halıcı'dan Derlenen Halk Hikâyeleri*, Ankara: TDK Yay.

ÇETİN, Nebahat (1968), "Elazığ Yalnız Köyü Masalları: Fatmacık'ta Arab-ı Zengi", *Türk Folkloru Araştırmaları Dergisi*, 11 (228), Temmuz, 5013 - 5017.

KUNOŞ, İgnacz (1994), *Türk Halk Edebiyatı*, (çev. Prof. Dr. Tuncer Gülensoy), İkinci Baskı, Kayseri.

ARADA KALMIŞ MEKÂNSALLIĞIN ÜSTÜ ÖRTÜLÜ KURBANLARI: KENTLİ HANIMEFENDİLERİN KÖYLÜ KADIN HİZMETÇİLERİ

The Implict Victims of Spatial Caught in The Middle: The Peasant Maids uf Urban Ladies

Yonca ALTINDAL*

ÖZET

Bu çalışmada köyden kente göç sonrasında kentte tutunabilmek adına informel emek piyasasında gündelikçi ya da hizmetçi olarak çalışan kadınların işveren konumundaki kentli kadınlarla iş ilişkileri sürecinde yaşadıkları sömürü ve cinsiyetçi ayırım deneyimi ele alınmaktadır.

Çalışmada göçmen kadınların yaşamış oldukları bu deneyimlerin, ataerkil ideoloji ve cinsiyet rejimi olguları çerçevesinde ne anlama geldiği problem edinilmiştir. Bu problem çerçevesinde konuya ilişkin kuramsal literatür ile araştırma literatürü gözden geçirilerek, araştırma bulguları ile kuramsal literatür arasındaki bağlar irdelenmiştir. Bu çerçevede, bir yandan alt sınıfa yönelik ayrımın yanı sıra cinsiyetler arasındaki ayrımı da pekiştirici yönde, öte yandan kentsel mekânlarda kendi evinin dışında, ancak başka bir evin içinde görülen ve geleneksel işbölümü rollerini üstlenen kır kökenli hizmetçi kadın ile eril bir patronaj rolü çerçevesinde 'işveren' kentli kadın arasında yaşanan eşitsizlik örüntüsünü mekânın cinsiyeti bağlamında feminist bir yaklaşımla analiz edilerek ortaya konulmuştur.

Anahtar Kelimeler: *Gündelikçi kadın, informel emek piyasası, geleneksel işbölümü, cinsiyet rejimi, ataerkil ideoloji*

ABSTRACT

In this study we approach to the exploitation and sex discrimination that women experienced when they work as peons or maids in informal labor market to survive in the city after the rural-urban migration in their business relations with urban ladies that are in the position of employer.

What those experiences that immigrant women went through mean in case of patriarchal ideology and gender regime is acquired as problem. In that problem frame, the theoretical literature and research literature are reviewed and the relations between research findings and theoretical literature are examined. In this context, on one hand the reinforcement of sex discrimination effect ofdistinction that is intended to lower classon the other hand in frame of thepatronage of the masculine rolepeasant maids who are seenin urban sites, out of their own housesbut in some other housesandundertake the roles of the traditional division of labor and pattern of inequality withurban ladies that are in the position of employer are analyzed with a feminist approach in the context of space sex and put forth.

Key Words: *Peons, in informal labor market, traditional division of labor, gender regime, patriarchal ideology*

* Araş. Gör. Balıkesir Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü

GİRİŞ

Göç olgusu, terk edilen ve özellikle de göç edilen mekânlarda meydana gelen değişiklikler nedeniyle toplumsal dönüşümün en önemli göstergelerinden birini oluşturmaktadır. Türkiye'nin kitlesel anlamda göç olgusu ile tanışması ise 1940'lı yıllara denk gelmektedir. Bu yıllarda İstanbul ilk olarak ülke içi göçle tanışmışsa da, bu göçün geçici bir olgu olduğu var sayılarak, göçmenlerin bir süre sonra geldikleri yerlere geri dönecekleri düşünülmüştür. Bu nedenle ilk gecekondulaşmalar, fazlaca dikkat çekmemiş, sonraki yıllarda büyük kentsel sorunlara yol açabileceği endişesi gündeme gelmemiştir. Sosyolojik anlamda göçün, sadece kırdan veya küçük kentlerden büyük kentlere aktarılan nüfusun yer değiştirilmesi ile sınırlandırılmaması, bunun yanında, ekonomik, toplumsal, kültürel ve politik düzeydeki değişim ve dönüşümleri de içinde barındıran bir olgu olarak ifade etmek gerekli gözükmektedir.

Kırdan kente göç sonrasında özellikle gözden kaçırılan bir nokta, göçmen kadınların profiline dairdir. Kentte iş bulabilmek adına informel sektörde istihdam edilmekte olan bu kadınlar, genellikle güvencesiz, sigortasız ve oldukça düşük ücretler karşılığında çalıştırılmaktadırlar. İşin ilginci bu kadınların işverenleri ise kentin orta ve üst sınıfına mensup kadınlardan oluşmaktadır. Bu kadınlar, genellikle kendi evlerinde göçmen kadınları, gündelikçi ya da temizlikçi olarak ataerkil ideoloji ile hiçbir şekilde ters düşmeyen hegemonik güç ilişkileri etrafında çalıştırmaktadırlar.

Bu çalışmada, ne köyü ile tüm bağlarını koparabilmiş, ne de kente tam anlamıyla uyum sağlayabilmiş göçmen kadınların arafta kalmış ilişki ağlarını; göç, kentleşme, kirlenme olguları ve ataerkil ideoloji kalıplarındaki görüngüleri ile ilişkilendirerek tartışılacaktır.

Kentte Tutunma Mekânları Olarak Gecekonduların Evrimi

Kentin taşıyabileceğinden daha fazla nüfus barındırmasının mekân boyutuna yansıyan sorunlarının başında gecekondu sorunu gelmektedir. Keleş'e göre gecekondu "bayındırlık ve yapı kurallarına aykırı olarak, gerçek ya da tüzel, kamusal ya da özel kişilerin toprakları üzerine, toprak iyesinin istenç ve bilgisi dışında onarımsız olarak yapılan, barınma gereksinimleri devletçe ve kent yönetimlerince karşılanamayan yoksul ya da dar gelirli ailelerin yaşadığı barınak türü" (Keleş, 1993:382) şeklinde ifade edilmektedir. Keleş, Türkiye'de her üç kişiden birinin gecekonduda yaşadığını söylemektedir (1996:386). Gecekondulaşma kavramı bu bakımdan, Türkiye'de kırsal alanlardan büyük kentlere doğru emek hareketliliğinin bir sonucu olarak çıkan; hem mekânsal, hem de toplumsal anlamda oluşum ve dönüşüm sürecini belirtmek için kullanılmaktadır. Bu göçmenler, barınma gereksinimlerini karşılamak için kendi konutlarını özellikle kentlere yakın kamu arazilerine gecekondu inşa ederek gidermişlerdir. Ancak göçlerin yoğunluğundan dolayı zaman içerisinde gecekondu alanları genişleyerek, bu alanlarda enformel ilişki ağları kurulmuş ve yeni gecekondular yapılmıştır.

İşin ilginç olan noktası, mutlak suretle devlet eliyle yıkılması gerekli görülen gecekondular, kimi zaman özellikle de genel seçimler öncesi verilen sözler doğrultusunda devlet eliyle uygulanan popülist politikalar etrafında göçmenlere tapu verilerek yasallaştırılmıştır. Bu bağlamda, gecekondulaşma olgusunun Türkiye'de oldukça hızlı bir şekilde gelişim göstermiş olduğunu söylemek mümkündür. Bu

doğrultuda gecekondulaşma olgusunun, ilk gecekondulaşmanın başladığı yıllarda sanıldığının aksine geçici bir süreç olmayıp, kır ile kent arasında belirli bir dönem içerisinde görülen geçiş döneminin ürünü ve kentleşme sürecinin yapısal bir dinamiği olarak ele alınması gereken bir olgu olduğu anlaşılmaktadır. Burada Türkiye'de gecekondu olgusu, esas olarak bütünüyle kıra da, kente de ait olmayan, geçiş dönemindeki değişimin ürünü olarak dengeleyici bir rolü üstlenen bir 'tampon mekanizma' olarak öne çıkan bir olgu özelliği nedeniyle sosyolojik değerlendirme konusudur. Bu bağlamda, tampon mekanizmalar "değişmenin bunalımsız olmasını sağlayan, çözülmenin önüne geçen ve her iki sosyal yapıya da ait olmayan yeni beliren kurumlar, ilişkiler, değerler, fonksiyonlar" (Kıray, 2000. 20) olarak tanımlanmaktadır. Dolayısıyla gecekondulaşma bütünüyle köye de, kente de ait olmayan, kentte yer almakla birlikte kentin ürünü olmayan özellikleri nedeniyle değişim ve dönüşümlere olanak tanıyan toplumsal bir olgudur. Bu özelliği ile gecekondulaşmayı, Türkiye'de kentin ve kentleşmenin doğal bir parçası olarak değerlendirmek mümkündür. Gecekondular bu yönüyle üretim ilişkilerinin yaratmış olduğu çelişkilerin mekâna yansıması olarak tanımlanabilir. Ancak Tekeli'nin de belirttiği üzere gecekondu bölgeleri 'modernitenin meşruiyet kalıpları' dışında (Tekeli, 2007: 466) görülen ve uzun yıllar boyunca 'dışlanmışlık' yaftası ile eş tutularak yaşanan bir toplumsal olgu özelliği taşımıştır. Kentleşmede önemli bir dinamizm sağlayan, ancak devlet ve piyasanın, bir yandan olumsuz olarak nitelendirip, öte yandan görmezden geldiği gecekondulaşma sürecinde takınılan bu ikircikli tutumunu, Işık ve Pınarcıoğlu, "gecekondu hem formel konut piyasasının, hem de devletin dışladığı kesimlere yönelik piyasa dışı bir çözüm olarak ortaya çıktı. En başından beri gecekondunun işlevi, devlet ile piyasa arasında kalan o geniş boşluğu doldurmak idi. Başka bir deyişle, gecekondunun en başından itibaren çok net bir sınıfsal içeriği vardır. Kente yeni gelen, kentte tutunmaya çalışan ve devlet ile piyasanın unuttuğu, yok saydığı kesimlerin konutu olmuştur gecekondu" (Işık, Pınarcıoğlu, 2001: 112) şeklinde ifade etmişlerdir.

İlk kuşak gecekonduların temel özelliği, göçmenlerin kentin çevresinde yer alan hazine arazileri üzerinde esas olarak kendi emekleri ile bir gecede oluşturmalarıyla gerçekleştirilmiş olmasıdır. Kentleşmenin ilk dönemlerinde ortaya çıkan gecekondulaşmanın bir başka özelliği de değişim değeri olmasından çok, kullanım değeri için üretilmesidir. Işık ve Pınarcıoğlu'na göre; bu ilk dönem gecekonduların genel yapısına bakıldığında, gerek gelir düzeyi, gerekse kentte yaşadığı deneyimleri dalgalanmalar gösterebilen bir kesimin konutu olarak ifade etmek mümkün gözükmektedir (Işık, Pınarcıoğlu, 2001: 112). Ancak zamanla gecekondu bölgeler hukuki meşruiyet kazanmıştır. Popülist seçim propagandaları etrafında, gecekondu sahiplerine tapu verilmesi gündeme gelmiş ve 'gecekondu afları' yaşanmıştır. Böylece gecekondular devlet eliyle illegallikten çıkarılarak legal bir statüye kavuşurken, izlenilen bu politika, gecekondulaşma sorununu çözmemesi bir yana, gecekondulaşma hızını arttıran önemli bir etken olmuştur (Keleş, 2008). Çarpık kentleşmenin ortaya ve kırsal alandan kente yapılan göç sonucu oluşan gecekondular, kent çevresini sarmal olarak kuşatan özellikleri ile sıra dışı bir kent mekan tipi olarak yer almışken popülist politikalar ile sonrasında imar afları ile bir kent gerçeği olarak hukuksallık kazanmışlardır. Devletin gecekonduya ilişkin ilk resmi tepkisi olan 1966 tarihli 775 sayılı Gecekondu Kanunu ile gecekondu alanlarına yönelik yasallaştırma işlemlerine gidilirken, bu alanların imara açılması sırasında, devreye 'yapsatçılar' girmesi ve 'gecekondulardan temizleme' işleminim piyasa

mekanizmasına verilmesi ilginç bir tablo olarak literatürde yerini almıştır (Işık, Pınarcıoğlu, 2001). Gecekondularda yaşayan göçmenler ile zamanla yapsatçılara kat karşılığında satmaları sonucunda apartmanlarda yaşamaya başlamış iseler de, yine de eski kentliler tarafından öncesinde kenti kirlettikleri noktasında dışlamalar bu sefer de 'apartmanda yaşayan köylüler' şeklindeki ötekileştirici ifadelerle etiketlenmelerine yol açmıştır. Türkiye kentleşmesindeki bu sınıflar arasındaki olumsuz tablo, olumlu anlamda değişmenin gerçekleşmesi için akıllarda soru işaretlerini barındırmaktadır

Gecekonduda görülen değişmeler, birçok araştırmacının kısaca 'ticarileşme' olarak adlandırdıkları türden değişmelerdir. Gecekondu yapım süreci, temel evrelerinden başlayarak oldukça fazla oranda ticari ilişkiler kapsamına girmiştir. Bu noktada arsa elde edilmesi sürecinde gecekondulaşmanın ilk evrelerinden oldukça farklı bir süreç izlenilmesi oldukça şaşırtıcıdır. Gecekondulaşmanın ilk evrelerinde kente yakın çeperlerde kamu arazilerinin kullanıcılar tarafından üzerine gecekondu yapmak amacıyla işgal edilmesi arsa elde etmenin tek yolu iken, özellikle patronaj ilişkilerin en yoğun şekilde görüldüğü mafyavari ilişkilerin devreye girmesiyle hisseli tapu gibi yeni biçimler ortaya çıkmıştır. İlk kuşak gecekondularda konutun sahibi ile yapanın aynı kişi olması anlayışı değişerek, başka gruplar tarafından yapılan ve kullanıcılara satılan meta haline dönüşmüştür. Böylece gecekondulara hizmet eden inşaat piyasası da gelişmiştir.

Gecekondu alanlarında kişilerin birden fazla konut sahibi olmasıyla, gecekondu eski masumiyetini yitirtmiş ve ticarileşerek, yeni göç eden yoksul kitlelerin ancak 'kiracı' konumunda yerleşebildikleri bir özellik kazanmıştır (Erder, 1996) Tüm toplumsal olgular devingen özellikler taşımalarından dolayı, toplumsal bir olgu olan gecekondu kavramı da olağan süreçte Türkiye özelinde tarihsel ve politik arka planda değişmeye de evrime uğramıştır. Gecekondunun tarihsel ve toplumsal bağlamdaki dönüşümüne bakıldığında, 1950'de demokrat partinin genelde köylerin ve kentlerde de özellikle gecekondu kesiminin oylarını alarak iktidara gelmesi, gecekondunun evrim sürecinde birinci kırılma noktasını oluşturmuştur. 1940'lı yıllarda gecekondu bölgelerinde dağınık bir barakalaşma ve yoksulluk hâkimken, 1950-1960 yıllarını, 'mahalleleşme', ve kente 'yerleşme' dönemi olarak değerlendirmek mümkündür. 1960'ların başından itibaren 'ekonomik mekânda ithal ikame' modelinin yaygınlaşması, gecekondu nüfusu için bir diğer kırılma noktası olarak kabul edilebilir. Bir dönemde iç pazardaki arz ve taleplerin düşmemesi, özellikle yurtdışından gelen döviz desteği ve kırsal kesimin sübvansiyonu yanında, gecekondu nüfusunun kentle bütünleşebilme amacıyla yeni 'enformel' dağıtım kanalları kurarak, kentli tipi tüketime yönelmesi ile sağlanabilmiştir. Tüm bunların dışında, ekonomik sektörlere ucuz işçi getirilmesi yanında, kırdan transfer edilen sınırlı sermaye, iç borçlanmalar ve ilişki ağları ile yeni kentlilerin yeni mekândaki yerleşmesini güçlendirip yenilemiştir. (Şenyapılı, 1998).

Şenyapılı'nın 1992'de yapmış olduğu çalışmadan, gecekondulaşmanın niteliğinin 1980'li yıllarla birlikte bu tarzda bir değişim ve dönüşüme uğradığı, İstanbul Zeytinburnu'nda, gecekondusunun bulunduğu arsayı işgal yoluyla elde edenlerin oranı %11 iken, arsalarını hisseli satış yoluyla özel şahıslardan elde edenlerin, oranının %52. 4 olduğu anlaşılmıştır (Şenyapılı, 1992) Ancak gecekondulaşmanın dönüşümündeki esas belirleyici faktör olarak piyasa ilişkileri ve metalaşma ve enformel kapitalizm olmakla birlikte, bunun yanı sıra 12 eylül askeri darbesi ve Özal'ın başbakanlığı döneminde dolayısıyla devlet tarafından çıkartılan af yasalarının da etkisi yadsınamaz. Klasik

anlamıyla gecekonduların dönüşümü ve evrimine Alpar ve Yener tarafından (1991) yılında gecekondu araştırmasının bulgularına bakıldığında, mevcut gecekondu alanlarında arsalarını işgal yoluyla elde edenlerin, İstanbul'da %20 Ankara'da %36, İzmir'de %33 oranında, olduğu ve azınlık durumuna düştüklerini göstermektedir. "Çok katlı toplu konutlar, apartmanlaşan gecekondular, yoksullaşıp viraneleşen gecekondular, bütün bunlar ve başka biçimler gecekondu mahallesi sakinlerinin yerleşme biçimlerinin farklılaştığını gösterir. Küreselleşmenin maddi ve kültürel etkisi, kapitalist tarzda farklılaşma türlerinin ortaya çıkması yönünde olmuştur" (Keyder, 2000. 190).

Günümüzde gecekondu alanlarında meydana gelen önemli değişimlerden biri de, önceleri yoksul kesimin barınma gibi masum gerekçelerle yaptığı gecekonduların, artık günümüzde bir rant paylaşım alanı özelliği kazanması ve bu paylaşımın büyük hızla devam etmesidir. Bu nedenle, artık kente göçenler kamu ya da özel kişi arazileri üzerinde gecekondular yapamamaktadırlar. 1980 öncesi kente gelen gecekondulular, sosyo-ekonomik durumları iyileştiğinde, daha iyi semtlere taşınmakta, gecekondularını satmakta ya da kiralamaktadırlar. Yine gecekondularını müteahhitte vererek karşılığında apartman daireleri almak ve bunları kiralamak ya da satmak diğer yoldur. Son göç dalgası olarak kabul edilen 1980 ortalarından itibaren göç edenler, biline klasik şekliyle (kamu ya da özel kişilerin arazileri üzerinde) gecekondu yapmamakta kentin rant paylaşım kavgası içinde mağdur olmaktadır. Çok kötü konutlara yüksek kiralar ödenmektedir. Eğitim sınırlılığı, işsizlik, zorlaşan yaşam koşulları sonucu yoksulluk artmakta, gecekondular gettolara dönüşmektedir. Kentlerin çevresinde oluşan barakalarda yaşayan ve çöplüklerden geçimini sağlamaya çalışan insan görünümleri, gittikçe daha sık karşılaşılan görüntüler haline gelmektedir.

Öteki Mekânların Sözde Özneleri

Eski kentli kadının kirlenme olgusu etrafında yeni kentliye dair olumsuz tavrının altında yatan aslında madun olan alt sınıflara karşı takındığı tavır içerisinde bir ideolojik semptomu barındırdığı söylenebilir. Kentli hanımefendiler gündelikçi olarak çalıştırdıkları köyden göç etmiş kadınlar üzerinde geleneksel işbölümü uyarınca kadınlara atfedilen özel alandaki yapılması gereken iş ve sorumluluklardan bir derece olsun adeta bir 'ferahlama kanalı' olarak tahakküm kurmaktadırlar. Bu bağlamda kentli kadın kocasının mesleğinden kaynaklanarak evinin hanımefendisi olmaktadır. Dolayısıyla kadın olarak tek başına etken olmadığı bu ilişki ağında edilgen pozisyonu ile birlikte var olabilmektedir. Böylelikle kentli hanımefendi olarak üzerinde kurulan hegemonik güç karşısında ikinci bir ezilen kesim olmamak adına başka bir kadının üzerinde yani kente yeni gelmiş köylü gündelikçi/hizmetçi kadın üzerinde baskı kurmaktadır. 'Eviyle evli' kadınlar bu şekilde evinin içerisinde dışarıdan gelen ancak yine bir başka şekilde başka özel alana giren, bu özel alanda 'ötekinin ötekisi' olarak çalıştırılmaktadır. Temeli eşitsizliğe dayalı ataerki, erkeğin kadın, kadının da bir başka kadın üzerinde hâkimiyet kurmasını, kapitalist ekonomik sistem ile de pekiştirerek içerisinden çıkılamayacak bir hala getirmektedir.

Köylü kadınların kente göç etmesi ile birlikte gündelikçi olarak iş olanağı sağlanıldığı böylece ekonomik anlamda köydekinden daha iyi bir konumda yer alabileceği varsayılmaktadır. Ayrıca kentte çalışarak sosyalleşeceği de savunulmakta ve böylece evinin dışına çıkmış olacağı belirtilmektedir. Ancak bu yeni kentli kadın üzerinde gerçekleşen değişim olumlu bir içerim taşımamaktadır. Öyle ki göçmen kadın, bir başka

kadının işçisi durumuna gelmiştir. Kadınların çalıştırılmasındaki temel amaç ise kentlerde Özbay'ın da belirttiği üzere "erkek egemenliğinin kıt olması kentlerde de kadın emeğinden yararlanmayı gerektirmiştir" (Özbay, 1995:142). Bu bakımdan kadınların çalıştırılmasının gerekli olması tamamıyla kentte geçinebilmenin zorluklarından kaynaklanmaktadır. İşin diğer ilginç ve acımasız noktası, temizlik ve evin bakım işinin kadına ait olduğu gerçeğinin hanımefendiler için üzeri örtülürken, bu görevlerin sorumlusu olarak alt sınıf kadınlara dayatılmasıdır. Apartmanda da kapıcılar hep erkekler iken, evlere temizlik işi ile çalıştıranların daima gündelikçi ya da apartmanı temizleyenlerin kapıcıların eşleri olan kadınlardan oluşmakta olduğu bir başka vahim noktayı gözler önüne sermektedir. Kapitalist pazarda ataerkil ilişkilerin varlığına kanıt olarak gündelikçi kadınların profiline bakıldığında, Ecevit'in de özellikle belirttiği gibi "emek pazarındaki ataerkil ilişkiler, kadınların ev içinde ücretsiz emek kullanıcıları olarak alıkonulmaları" (Ecevit, 1995:125) söz konusudur. Bunun yanı sıra ücretini evinin dışında ancak başka evin içerisinde kazanarak aslında ataerkil sistemin denetimini bir kez daha yeniden üretmesi ile karşı karşıyadır. Ev içinde kocası, evin dışında evin sahibi olan 'beyefendi' ve başka bir kadın olan 'hanımefendi' karşısında tüm yaşamı kontrollerle kuşatılmıştır. Bu bağlamda, köylü kadının kentte yaşamış olduğu bu ilişki ağları ve mekanizmalar ile cinsiyet rejiminin sürekliliğine yol açmakta olduğunu belirtmek mümkündür.

SONUÇ

İnformel sektörün hızlı kentleşme süreci ile birlikte yaygınlaşması ile birlikte para kazanma ve çoğunlukla kentte tutunabilme adına güvencesiz, sigortasız ve günü kotaran işlere yönelmeyi zorunlu kılınmıştır. Dolayısıyla özel alanın sorumlulukları kentteki görünümü demokratik bir ülke olduğunu dillendiren Türkiye cumhuriyetinin kent ortamında kadın ve erkeğe eşitlik sorunsalı bağlamında roller tanımaktan uzak olumsuz bir tablo çizmektedir. Erkek gene sırf kamusal alan ile kadın kısmen kamusal alan ile eşleştirilmekle birlikte özel alanı da ihmal etmeyecek ancak özel alandaki cinsiyetine yüklenen rolleri bir başka statüsü düşük kadına yükleyerek 'ataerkil pazarlık' seyrinde yoksul kadın aleyhine işlemeyecek ve sistemin dışına taşmayacak rolde görevlerini gerçekleştirmektedir.

Cinsiyet rejimi bağlamının yanı sıra sınıf açısından irdelendiğinde de özellikle altının çizilmesi gerek nokta kömürlükte ya da kapıcı dairesi gibi 'özel' bir adla tanımlanan mekânlarda kapıcı ve ailesinin yaşaması, buna karşılık alt sınıf olduğunu özellikle mekânsal olarak da yinelemek adına orta ya da üst sınıfların belirtisi olarak apartmanların zemin ya da giriş katını tercih etmeyip üst katlarda yaşamakta olduklarının belirtilmesinin önemine değinmek gerekmektedir. Aşağı sınıfların aşağı katlarda, üst sınıfların üst katlarda yaşaması, aradaki sınıf ayrımını da yaşamınızı idame ettireceğini düşündüğünüz mekânlarda bile önceden denetim kurulduğunun açıkça göstergesidir.

Evin temiz ve düzenli olması normalleştirilen iktidar yapısıyla birebir ilişkilidir. Bu toplumsal baskı gündelikçi kadının görünmeyen emeği ile mümkün olmamaktadır. Ekonomik ve kültürel sermaye ile birlikte alt sınıf üzerinde ciddi anlamda sosyo-kültürel baskı söz konusudur. Bu kadın cinsiyeti ve emek süreci açısından bütünüyle keskin hiyerarşiye dayalı yapılanma, ataerkil ideolojinin varlığı ile gündelik yaşam pratiklerinde belirgin anlamda hissedilmektedir.

Bir yandan köyünden kopamayan, öte yandan kentte var olma uğraşısı arasında boğuşan göçmen kadın deneyimleri ve öyküleri aslında görünüşte kentli hanımefendilerin bakış açısıyla yaklaşıldığında oldukça ironi taşımaktadır. Bir yandan Urry'nin kavramlaştırmasıyla kirlenme olgusu ile mekân ve o mekâna dair yaşayanlara atfedilen kirli ve tehlikeli oldukları varsayılan olumsuz sıfatlar kullanılmasına bakılacak olduğunda, kirli kadınların beyefendi ve hanımefendilerin kirlenmiş evinin temizliğinden sorumlu tutulması da uygulanan paradoksu gözler önüne sermektedir. Kirli göçmen kadına karşın bu kirlilikten arınmış kentli hanımefendinin tavrı erkeğe oranla sınırlı olmakla birlikte 'erk'e sahip olmanın koşulsuz güveni içerisindedir.

Kapitalizm ve erkek egemen yapını flörtünün kadın üzerinden her daim artan sömürü ve iktidar görünümleri cinsiyet rejimi bağlamında sorgulanmadığı ve bu bağlamda emekçi kadın lehine politikalar üretilmediği sürece eşitsiz ve bağımlı ilişkilerin devam edeceğini söylemek mümkündür.

KAYNAKÇA

ALPAR, İ. Yener, S. (1991) *Gecekondu Araştırması,* DPT, Sosyal Planlama Dairesi, Ankara.

ECEVİT, Y. (1995) "Kentsel Üretim Sürecinde Kadın Emeğinin Konumu ve Değişen Biçimleri", *1980'ler Türkiye'sinde Kadın Bakış Açısından Kadınlar,* İletişim Yayınları, İstanbul.

ERDER, S. (1996) *İstanbul'a Bir Kent Kondu: Ümraniye*, İletişim Yayınları, İstanbul Devlet İstatistik Matbaası, 1997, Ankara.

IŞIK, O. - M. M. Pınarcıoğlu, (2001). *Nöbetleşe Yoksulluk Sultanbeyli Örneği*, İletişim Yayınları, İstanbul.

KELEŞ,R (1993) *Kentleşme ve Konut Politikalar,* 2. Baskı, İmge Yayınevi, Ankara.

KELEŞ,R (1996) *Kentleşme Sürecinde Türkiye*, no: 1, Kosiad yayınları, İzmit.

KELEŞ, Ruşen (2008) *Kentleşme Politikası*, İmge Kitabevi, Ankara.

KIRAY, Mübeccel B. (2000) *Ereğli -Ağır Sanayiden Önce Bir Sahil Kasabası-*, Bağlam Yayınevi, İstanbul.

ÖZBAY, F (1995) "Kadınların Ev İçi ve Ev Dışı Uğraşılarındaki Değişme", *1980'ler Türkiye'sinde Kadın Bakış Açısından Kadınlar,* İletişim Yayınları, İstanbul.

ŞENYAPILI, T. (1992) "A New Stage Of Gecekondu In Istanbul", *Development Of İstanbul Metropoliten Area And Low Cost Housing*, ILUA, İstanbul, ss. 182-209.

ŞENYAPILI, T. (1998) "Cumhuriyet'in 75. Yılı, Gecekondunun 50. Yılı", Yıldız Sey (Der.), *75 Yılda Değişen Kent ve Mimarlık, Türkiye Ekonomik ve Toplumsal Tarih Vakfı,* İstanbul, ss. 301-316

TEKELİ, İ. (2007) "Türkiye'nin Göç Tarihindeki Değişik Kategorileri", *Kökler ve Yollar Türkiye'de Göç Süreçleri-*, Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.

1923 TÜRK-YUNAN ZORUNLU NÜFUS GÖÇÜ "MÜBADELE" ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

An Interpretations on 1923 Turk-Greek Compulsory Populations Migration "Population Exchange"

İsmail ARSLAN*

ÖZET

Türkiye ve Yunanistan arasındaki nüfusun zorunlu mübadelesine ilişkin şartları belirleyen sözleşme 30 Ocak 1923'te imzalanmıştır. Türk-Yunan nüfus mübadelesi, ülkemizdeki literatürde ortaya konulmuş çalışmalarda genellikle ders alınacak bir örnek ve bir başarı hikâyesi olarak sunulmuştur. Bununla birlikte şaşırtıcı bir şekilde literatürde mübadelenin iki ülke halkları üzerindeki toplumsal, kültürel, siyasi ve ekonomik yönden çok yönlü ve uzun süren etkileriyle ilgili çok az çalışma yapılmıştır. Bu çalışmada 1923 Türk-Yunan zorunlu nüfus göçü ile ilgili Türkiye'de tarih yazımında mübadeleye nasıl bir bakış açısı getirildiği değerlendirilmiştir. Ayrıca üzerinden 80 yılı aşkın bir süre geçtiği halde mübadeleye getirilen olumlu ya da olumsuz değerlendirmelerin neler olduğu ve mübadelenin kaderlerini geri dönülmez bir şekilde değiştirdiği mübadillerin hayatlarındaki göç algısı üzerine bir literatür değerlendirmesi yapılmıştır. Son olarak, toplumsal hafızada mübadelenin uzun vadede yarattığı etkilerin ortaya çıkarılması için bundan sonra yapılacak çalışmalara ilişkin bir öneri getirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: *Türk, Yunan, mübadele, göç*

ABSTRACT

The agreement which defines conditions of compulsory population exchange between Turkey and Greece was signed on 30 January 1923. In Turkish literature this populations exchange is generally presented as an exemplary success story. However, surprisingly there are only a few studies on the long lasting and multiple sociological, cultural, political and economic effects of the population exchange upon people of the both countries. In this study, what kind of an approach towards 1923 Turk-Greek populations exchange in Turkish history writing has been analyzed. Moreover, a literature review on what are the positive and negative interpretations of the exchange and in the perceptions of immigrants upon the concept of migration that changed their lives in a unreasonable way forever has been done. At the end, a suggestion is brought forward in order to reveal the effects that, in the long run, have been created in the common memories of both societies by the population exchange.

Key Words: *Turk, Greek, population exchange, migration.*

Giriş

1923 yılında İsviçre'de göl kıyısında bir kent olan Lozan'da imzalanan, karşılıklı ve zorunlu nüfus göçünü esas alan "Mübadele" sözleşmesi uzun ve karmaşık 19. -20.

* Dr., Balıkesir Ünv. Necatibey Eğitim Fakültesi Tarih Eğitimi Anabilim Dalı. e-mail: iarslan2000@gmail.com

yüzyılların trajedisinin bir parçasıdır. Avrupa merkezli başlayan modernleşme süreci, imparatorlukların çözülmesine ve sonrasında da dağılmalarına neden olmuştur. Yaşanan bu süreç, homojenleştirilmiş ulus devletleri hazırlayan koşulları da beraberinde getirmiştir. Modern ulus devletlerin inşası 19. yüzyıl sonları ve 20. yüzyıl başlarına damgasını vurmuştur. İşte Lozan'da 30 Ocak 1923 tarihinde Türkiye ve Yunanistan arasında imzalanan *Yunan ve Türk Halklarının Mübadelesine İlişkin Sözleşme ve Protokol* her iki ülkenin homojen bir ulus devlet oluşumunun önemli bir merhalesidir. Bu sözleşme İstanbul dışında Türkiye topraklarında yerleşmiş Rum-Ortodoks Türk uyrukları ile Batı Trakya dışındaki Yunanistan topraklarında yerleşmiş Müslüman ve Yunan uyruklarının 1 Mayıs 1923'ten başlayarak, zorunlu mübadelesini (değiş-tokuşunu) içeriyordu. İmzalanan bu protokol Ege'nin iki yakasında yaklaşık olarak 1,5-1,6 milyon insanın hayatını doğrudan etkilemiştir. Buna göre yaklaşık 450-500.000 Müslüman Yunanistan'dan Türkiye'ye göç ettirilmiş; en az 1,2 milyon Rum Ortodoks Hristiyan da Türkiye'den Yunanistan'a gitmiştir. Protokolün birinci maddesinde mübadeleye tabi tutulan bu kişilerin sırasıyla Türk Hükümetinin ve Yunan Hükümetinin izni olmadan Türkiye ve Yunanistan'da yaşamak üzere geri dönemeyeceği kati bir ifadeyle ve mübadillere seçme hakkı tanımadan belirtilmiştir. Aslında göçün büyük bir kısmı mübadeleden önce gerçekleşmişti. 1912 Balkan Savaşı'nın başlangıcından 1922 yılı sonuna kadarki on yıllık savaş döneminde iki milyon civarında Müslüman ve Ortodoks karşılıklı olarak göç etmek zorunda kalmıştı. Sözleşme ve protokolün 3. maddesi, 18 Ekim 1912 tarihinden itibaren topraklarını bırakıp gitmiş olan bu insanları da Mübadele kapsamına almıştır (Soysal 1983: 117-183).

Lozan Antlaşması'na bağlı bir dizi hukuki belgeden biri olan bu mübadele sözleşmesi, uluslar arası politikada bir emsal teşkil etmiş ve azınlıklar sorununu çözmek için siyaset üretenlere mübadele fikri daha sonraki süreçte dünyanın pek çok yerinde gerçekleşen toplu nüfus ihraçlarında bir yöntem olarak kullanılmıştır. 1937 yılında İngiltere, Filistin üzerindeki mandasının sona ermesinden sonra bölgenin geleceğini şekillendirmek isterken, Rum mültecilerin yerleştirilmesinde tecrübe sahibi bir bürokratın başkanlığındaki bir hükümet komisyonu marifetiyle Araplar ile Yahudiler arasında Lozan tipi bir mübadeleyi hararetle savunmuştur (Clark 2008: XV). Yine 1944'de Polonya ve Sovyetler Birliği arasında yapılan mübadele antlaşması ve 1946'da Çekoslovakya ile Macaristan arasındaki nüfus mübadelesi, Türk-Yunan modeli örnek alınarak gerçekleştirilmiştir (Yıldırım 2006: 13).

Literatürde Mübadele

Türkiye için çok önemli olmasına rağmen hakkında çok az şey bildiğimiz 1923 nüfus mübadelesi karmaşık bir olaydır. Mübadeleyi tam olarak anlamak ve yorumlayabilmek için daha fazla araştırmaya ihtiyaç vardır. Çünkü Türkiye'de mevcut literatürde mübadele konusu üzerine araştırmalar son derece yeni ve var olan araştırmalar da bir giriş niteliği taşımaktadır. Üniversitelerde yeterince konu üzerine araştırma yapılmadığı gibi; var olanlar kamuoyuna mal edilememiştir. Nüfusunun neredeyse %50'si doğrudan veya dolaylı olarak göçle ilgili sorunları yaşamış olan bir toplumda zorunlu göç, mübadele konusuna gerek Türkiye'de tarihçilerin gerekse siyasi erkin son derece duyarsız ve bir o kadar ilgisiz kalmış olduğu görülmektedir. Bu durumu Justin Mc Carty, yeni kurulan Türkiye Cumhuriyeti'nin önceliklerine, tercihlerine ve yaklaşımlarındaki köktenci değişmelere bağlamaktadır. Türkiye tarihinin son yüz elli yılı

Batı'ya karşı mücadeleyle geçmiş ve bu mücadele sonucunda Türkiye'yi kuran kadrolar, köklü bir batıya yöneliş stratejisi başlatarak, iki toplum arasındaki var olan güvensizlikleri ve düşmanlıkları gündemde tutacak yaklaşımları sergilemek yerine, geçmişe bir sünger çekmeyi gerekli görmüşlerdir. Bunların dışında konuya dair ilgi eksikliğinin sebepleri arasında toplumu ve bireyi ilgi alanlarından dışlamayı alışkanlık haline getirmiş olan Türkiye'deki geleneksel tarih anlayışı da vardır (Arı 2005: 389). Türkiye'deki durumun aksine mübadele Yunanistan'da daha ilk günlerden kamuoyunun gündemine oturmuş, mübadillerin yerleştirildiği neredeyse her şehirde dernekler kurulmuş ve sonrasında da konuyla ilgili akademik çalışmalar başlatılmıştır. Yunanistan'da mübadeleyle ilgili yapılanlardan en önemlisi ve kayda değeri, on binlerce sayfayı bulan sözlü tarih çalışmalarıdır (Akdağ 2005: 14). Ve bugün bu kayıtlar Atina'daki Küçük Asya Arşivi'nde araştırmacıların hizmetine sunulmuş vaziyettedir.

Türkiye'de mübadele konusuna akademik anlamdaki ilginin 1990'lı yılların ortalarında Kemal Arı (1995)'nın hazırladığı Büyük Mübadele adlı kitabıyla başlamış olduğunu söylemek hiç de abartılı olmayacaktır. Bu kitaptan sonra Mehmet Çanlı (1993), Ayhan Aktar (2000), Nedim İpek (2000), Mehmet Ali Gökaçtı (2002), Emin Akdağ (2005), Onur Yıldırım (2006), Mihri Belli (2006), Cahide Zengin Aghatabay (2007) gibi araştırmacılar tarafından yapılan çalışmalar sayesinde mübadele konusu yakın dönem Türkiye tarihinin gündemine girmiştir. Bunlardan başka Baskın Oran'ın mübadele konusundan ziyade azınlıklar sorunu üzerine yoğunlaşan, ilk baskısını 1986 yılında yapan ve 1991'de genişletilerek tekrar yayınlanan Türk-Yunan İlişkilerinde Batı Trakya Sorunu adlı çalışmasını da burada anmak gerekir (Oran 1991).

Ülkemizde mevcut literatürde bugüne kadar yapılan çalışmalarda mübadele, genellikle "ders alınacak bir örnek" ve bir "başarı hikayesi" olarak sunulmuştur (Yıldırım 2006: 13). Mübadelenin yol açtığı pek çok ekonomik ve sosyal sorun ve her iki tarafın da azınlık nüfusunun büyük bir çoğunluğunu göçmene dönüştürerek bir bakıma cezalandırmasını, insanların yurtlarının ve geçim yollarının kaybını içeren büyük acılar ve sosyal, ekonomik ve kültürel bağlarının tahribatı şaşırtıcı bir şekilde ikinci plana atılmıştır (Yıldırım 2006: 9). Diğer yandan Diplomasi ve Göç Türk-Yunan Nüfus Mübadelesinin Öteki Yüzü adlı çalışmanın sahibi olan Onur Yıldırım, Türk-Yunan nüfus mübadelesinin sebep ve sonuçlarının ayrıntılı bir şekilde ele alındığı çalışmalarda iki önemli kusura dikkatleri çekmektedir. İlk olarak, Yunanlıların/Rumların ve Türklerin Osmanlı yönetimi altında yüzyıllar boyunca neredeyse tamamen barış içinde bir arada yaşamış olduğu gerçeği göz ardı edilerek, Mübadele Antlaşması'nın kapsamında olan Anadolu Rumlarının ve Yunanistan Müslüman/Türk nüfusunun birbirlerine karşı sürekli etnik temelli bir şiddet uyguladıklarının farz edilmesidir. İkincisi ise, genel olarak Mübadele Antlaşması'nın koşulları yerine getirilirken, mülklerin tasfiyesi ve göçmenlerin kayıplarının tazmin edilmeleri sorunlarını da içeren konuların, antlaşma tarafından öngörüldüğü gibi gerçekleştirildiğinin varsayılmasıdır (Yıldırım 2006: 19).

Literatürde mübadelenin iki ülke halkları üzerindeki toplumsal, kültürel, siyasi ve ekonomik yönden çok yönlü ve uzun süren etkileriyle ilgili çok az çalışma bulunmaktadır. Türkiye'de konunun bu yönlerini işaret eden akademik çalışmaların ise 2000 Kasımında ikinci kuşaktan beş mübadilin başlattığı "Büyük Mübadele Çocukları Çağrısı"na cevap veren 23 kişinin girişimiyle kurulan "Lozan Mübadilleri Vakfı"nın çabalarıyla başladığı bir gerçektir (Belli 2006). Lozan Mübadilleri Vakfı'nın on yıllık

çalışmaları sonrasında mübadele denilen tarihsel olay, kamuoyunun ve akademik dünyanın gündemine getirildi. Yunanistan'dakinin aksine Türkiye'de zorunlu göçün üzerinden 77 yıl geçtikten sonra mübadillerin kendilerini açıkça ifade edebildikleri bir derneğin ve bu derneğe bağlı şubelerin kurulabilmiş olması olayın hazin bir tarafıdır. Yine 17 Ağustos 1999 Marmara ve birkaç hafta sonrasındaki 7 Eylül Atina depremlerinin mübadele edilmiş halkları karşılıklı olarak harekete geçirmesi ve bu duyarlılığın sonrasında Türkiye'nin bu konudaki ilk etkin sivil toplum kuruluşu olan Lozan Mübadilleri Vakfı'nın temellerinin atılması da olayın bir başka hazin tarafını oluşturmaktadır.

Mübadeleyi ve yakın tarihimizi araştırmak ve belgelemek, mübadillerin geride bıraktıkları insanlık mirası olan kültür varlıklarının korunması için çaba göstermek, Türkiye ve Yunanistan halkları arasındaki dostluk, sevgi ve işbirliğini geliştirmek Lozan Mübadilleri Vakfı'nın asıl amaçlarıdır. Vakfın çalışmaları sayesinde 2000 yılından bu yana mübadele hem kamuoyunda hem de akademik çevrelerde daha sık dile getirilen bir kavram haline gelmiş, konuyla ilgili yurt içinde ve yurt dışında çok önemli yeni bazı çalışmalar yayınlanmıştır. Yine 2002 yılına kadar mübadeleyle ilgili yayınlanmış ve yayınlanmamış çalışmaları kapsayan geniş bir bibliyografya çalışması Müfide Pekin ve Çimen Turan (2002) tarafından Lozan Mübadilleri Vakfı yayınları arasından çıkmıştır. Bu çalışmada altı dilde 1100'den fazlası kitap ya da tez, 600'den fazlası makale ya da tebliğ olmak üzere toplam 1700'ü aşkın kaynak yer almaktadır. Bu çalışma mübadele üzerine ilk defa çalışma yapmayı düşünen araştırmacılar için bir başvuru kitabı niteliğindedir.

Mübadeleyle ilgili özellikle iki toplantı, mübadele konusunun tarihçilerin gündemine girmesinde dönüm noktası olmuştur. İlki Oxford Üniversitesi Mülteci Çalışmaları Merkezi'nde 1998 yılında birçok araştırmacının katıldığı bir sempozyumdur (Hirschon 2005). Bu sempozyumun devamı niteliğinde geniş katılımlı bir diğer sempozyum mübadelenin 80. yılında Lozan Mübadilleri Vakfı'nın öncülüğünde 2003'te İstanbul'da yapılmış ve her iki sempozyumda sunulan bildiriler Bilgi Üniversitesi Yayınları tarafından yayınlanmıştır (Pekin 2005).

Mübadele konusunda hem yurt içinde hem de yurt dışında konunun kamuoyu gündemine geldiği son yıllarda sözlü kaynaklara ve saha araştırmalarına dayanan yüksek lisans ve doktora tezi niteliğinde çalışmaların yapılıyor olması ise ayrıca sevindirici bir gelişmedir. Burada Türkiye'de mübadele konusundaki literatüre farklı bir bakış açısı getiren üç çalışma üzerinde durulacaktır. İlk olarak Renée Hirschon (2000)'un Mübadele Çocukları, ikinci Bruce Clark (2008)'ın İki Kere Yabancı ve son olarak da Kemal Yalçın (2008)'ın Emanet Çeyiz adlı çalışmalarına değinilecektir.

İlk olarak Tarih Vakfı Yayınları arasında Türkçeye çevrilmiş olan Renée Hirschon (2000)'un Mübadele Çocukları adlı çalışmasıdır. Literatürde önemli bir yere sahip olmakla birlikte bu çalışma, Yunanistan'da Mübadele'den 50 yıl sonra 1970'lerde Pire'nin yoksul bölgelerinden olan Kokinya semtindeki Anadolulu Hristiyanlar yani Mikrasiates üzerine yoğunlaşmış olması sebebiyle tek taraflı bakış açısını yansıtmaktadır. Buna karşı bir antropolog olarak Hirschon'un çalışması, 17 ay boyunca mülteci mahallesinde sürdürdüğü yoğun bir antropolojik alan çalışması döneminin ardından, yerlerinden sürülmüş bu insanların yerleşim ve uyum sağlama sürecindeki deneyimlerini kaydetmek suretiyle ortaya çıkmış boylamsal bir çalışmadır. Mülteciler buraya iki dalga hailinde gelmişlerdir. İlki 1922 yazında Yunan ordusunun Türkler karşısında yenilmesi sonrasında panik içinde kaçanlardan, ikinci dalga ise 1923 Mübadele sözleşmesinin

koşulları gereği zorunlu göçe tabi tutulan mübadillerden oluşmaktadır. Yunanistan'ın toplam nüfusunun %25 kadar bir artışa neden olan muazzam bir insan grubunun ani göçünün, Yunanistan'da büyük sorunlara yol açtığı gerçeği üzerinden hareket eden Hirschon, çoğunluğu savaş kurbanı olarak kaçan, çok yoksul ve travma geçirmiş bu insanların koşulları ve yerli halkla bütünleşme sorunlarını Kokinya semti örneğinde ele almıştır. Mübadeleden elli yıl geçtiği halde yaşam tarzları ve davranışlarında yerli Yunanlılarınkine zıt bir havanın hakim olduğu, evlerinde Türkçenin kullanılmaya devam edildiği ve 1923'ten önceki dilin konuşulduğu, hepsinden önemlisi farklılık fikrinin inatçı belleklerde yaşadığı ve sonraki kuşakları bile etkisi altında tuttuğu kültürel motiflerin direngenliği ve halen süregelen "yurt" yani "Anadolu" sevgisi Hirschon'un çalışmasının önemli bulgularındandır.

İkinci olarak, Balkanlar'da uzun yıllarını geçirmiş Kuzey İrlanda doğumlu bir gazeteci olan Bruce Clark, Bilgi Üniversitesi Yayınları arasından İki Kere Yabancı adıyla Türkçeye kazandırılan çalışmasıyla literatürde mübadele konusuna tarafsız bir şekilde nasıl yaklaşılacağını göstermiştir. Popüler bir çalışma olmasına karşın bu kitap, Türkiye ve Yunanistan dışında konuyla ilgili yayımlanmış en önemli çalışma olarak kabul edilmektedir. Clark'ın Kitlesel İnsan İhracı Modern Türkiye'yi ve Yunanistan'ı Nasıl Biçimlendirdi? Alt başlığını taşıyan kitabı, bu zorunlu göçün hatırası tamamen silinip yok olmadan Lozan Antlaşması'nı ve onun mirasını araştırmak, anlaşmanın bu iki ülke siyaseti, ekonomik yaşamı ve kültürü üzerindeki etkilerini görmek için Yunanistan'a ve Türkiye'ye yapılmış bir dizi seyahatte mübadillerle gerçekleşen sözlü tarih çalışmalarına dayanarak ortaya çıkmıştır. Clark'ın, Yunanistan ve Türkiye'de yaşayan ve kitlesel göçü hala hatırlayan Ortodoks Hristiyan ve Müslüman kuşakların daha uzun süre bizimle olamayacakları gerçeğinden hareketle bu çalışmaya giriştiği anlaşılmaktadır. Çünkü mübadeleyi hatırlayacak kadar güçlü bir belleğe sahip olan 21. yüzyılı görmüş kişiler, eğer bu dünyadan göçmemişlerse, en azından doksan yaşında olduğu; anne-babası göçü yaşamış ikinci kuşakların bile artık yaşlandığı dikkate alınırsa bu çıkış noktasının ne kadar isabetli olduğu görülecektir. Kitapta, mübadeleden etkilenmiş her yerde gerek fiziksel çevre gerekse sıradan halkın bilincinde birbiriyle çelişen kanıtların katmanlarına ulaşılmaya çalışılmıştır. Mübadillerle yapılan kişisel görüşmelerle eski sakinlerinin gönderilip yerine yenilerin yerleştirildiği tüm Yunan ve Türk köylerinde, kasabalarında, şehirlerinde halkın kafasındaki ve yüreğindeki karışık hatıralar ve duygular tarafsız bir gözle ortaya konulmaya çalışılmıştır. Elbette ki mübadillerin bazıları bu kişisel görüşmelerde inandıklarını tekrarlarken, bazıları da gerçek yaşanmış anılarını aktarmışlardır. Clark'ın çalışması, Türkiye ve Yunanistan'ın 20. yüzyıl tarihine dair geniş açılımlar sağlamasının yanı sıra, Lozan'a ve mübadeleye değinmeden çağdaş Yunanistan ve Türkiye'yi anlamanın mümkün olamayacağı gerçeğini göstermiş olması sebebiyle ayrı bir öneme sahiptir.

Son olarak Kemal Yalçın'ın Emanet Çeyiz adlı 1998'de Belge Yayınları arasında yayımlanan ve bugüne kadar 9. baskıyı yapan, Yunanistan ve Türkiye'de mübadillerle kişisel görüşmeye ve saha araştırmasına dayanan kitabı üzerinde duracağız. Emanet Çeyiz, Denizli Honaz'da yaşayan bir Rum ailenin, sürgüne gönderilirken Müslüman komşularına bıraktığı kızlarının çeyizinin, yaklaşık seksen yıl sonra aileye geri veriliş öyküsüdür. Kemal Yalçın çalışmasında, dedesine emanet edilen çeyizi teslim etmek üzere Honazlı Minoğlu ailesinin izini sürerken, on beş Rum ve on beş Türk mübadilin yaşam öyküsünü ve duygularını kendi ağızlarından aktarmaktadır. Olayın kısa hikayesi şöyledir:

Mübadele sırasında Denizli'nin Honaz ilçesinde Rum aileler yıllarca birlikte yaşadıkları Türk komşularıyla vedalaşırlar. Minoğlu ailesinin küçük kızları Sofiya (ya da Honazlıların deyimiyle Safiye) ile büyük kızları Eleni'nin yanlarına alamadıkları;

"4 dokuma ipek havlu, 2 kuşak (güve yemiş), 2 döşek çarşafı (erimiş, parçalanmış), 1 yataklık örtüsü (lekelenmiş, güve yemiş), 4 işlemeli yorgan çarşafı, 5 karanfilli para kesesi, 5 menevşeli para kesesi, 1 el dokuması ipekten güvüllü göynek (erimiş), 2 işlemeli sofra peşkiri, 1 işlemeli sofra altı, 2 fıta peştamal, tığ oyaları (sümbül oya-menevşeli-selvili-karanfilli-taçlı-papatyalı-güpeli-örümcekli), 2 işlemeli ipek mendil, 6 Buldan işi asmalı çember, 2 Buldan işi sırma işlemeli örtü (Yalçın 2008: 172-173). "

Den oluşan çeyizlerini iki çuvala koyarak komşuları Gacaroğlu Aşa (Ayşe)'ya: "Abacığım, biz gidiyoruz. Amma döneceğiz, amma dönemeyeceğiz! Ne olacağımız belli değil! Bunlar kızlarımın çeyizleri! Size emanet! Gidip gelememek, gelip görememek var! Gelirsek verirsiniz kızlarıma. Dönemezsek ver bir fukaraya hayrımız olsun! Yeyip içtik birlikte… Çok yardım ettin bize. Hakkını helal et!" diyerek bırakırlar. Ancak bir daha dönemezler. Aradan 78 yıl geçer. Gacaroğlu Ayşe'nin torunu Kemal Yalçın, Yunanistan'da beş yıl Sofiya ve Eleni'nin torunlarını arar. Sonunda Volos şehrinde Minoğlu soyundan Yannis Minoğlu ile eşine çeyizi teslim eder. Olay, günlerce Yunanistan'ın en fazla konuşulan konusu olur. İşte Yalçın, emanet çeyizin sahibini bulmak için ortaya koyduğu mücadeleyi ve mübadele edilen insanların dramlarını "Emanet Çeyiz Mübadele İnsanları" adıyla kitaplaştırır. Kitap çok sayıda ödül almıştır. Kitaptan ilgi çekici bir pasaj vermek gerekirse:

"… Sinop-Ayancıklı Baba Yorgo. Baba Yorgo'nun evi deniz kenarında, yeşillikler içindeydi. Bahçe kapısından seslendim: 'Yorgo Baba! Yorgo Baba!' Birinci kat merdiven başına bir ihtiyar çıktı: 'Bre kim gelmiş, bre kim gelmiş!' Gittim elini öptüm. Evin içindeki çocukları, damadı, gelini, oğlu da dışarı çıktılar. 'Gördünüz mü elimi öptü. Türktür. Bizde adettir. Büyüklerin eli öpülür dedi. Buyur ettiler… Baba Yorgo ile bu uzun konuşmadan sonra, Platamona'da kaldığım 10 gün içinde dört kez daha görüştüm. Deniz kıyısında hem yürüdük hem de konuştuk. Birinde: 'Baba Yorgo, bunca acıya, zorlu yaşama karşın, yaşın 88 olmuşken hala ayakkabı tamir ediyorsun. Nasıl böyle dinç kalabildin?' diye sordum. Çakır gözlerinin içi güldü. 'Bana Baba Yorgo, oğlundan daha dinçsin. Bunun sırrı nedir?' diye soruyorlar. 'Bre ben Karadeniz'in suyunu avuç avuç içmişim. Karadeniz'in suyu şifalıdır. Onun için dinç kaldım, onun için sağlam duruyorum' cevabını veriyorum. 'Baba Yorgo, dinç kalmanın sırrını öğrendim. Peki Türkçeyi nasıl oldu da unutmadın, böyle güzel konuşuyorsun?' Deniz kıyısında yürüyorduk. Birden durdu, gözlerimin içine baktı. Yanıtı kısa ve özdü: 'Türkçe, benim vatanımın dilidir, unutmam!'(Yalçın 2008: 123,131)"

Bir başka pasaj ise şöyledir:

"… Muhittin Yavuz 1902, … Vraşno doğumlu… Anlatmaya Balkan Savaşı'ndan başladı: 'Yanya'da Türklerle Yunanlılar arasında muharebe devam ediyor… Dağlarda eşkıyalar vardı… Bizim köyün ileri gelenlerinden bir heyet ile Vraşno yakınındaki Pista Köyü heyeti arasında Vraşno'da şöyle bir anlaşma yapıldı: 'Eğer Balkan Harbi'ni Türkiye kazanırsa, siz bizi koruyacak, yardım edeceksiniz. Yunanistan kazanır, yönetime gelirse biz sizi koruyup yardım edeceğiz. ' Bu anlaşmadan birkaç ay sonra yakınımızdaki Türk köyü Kastro'yu Rum çeteleri bastı. Camide 72 kişiyi öldürdü. Köyü yakıp yıktı. Ertesi gün bizim Vroşno'ya da geldiler. Bizim köyü de yakıp yıkmak istediler. 'Hepiniz evlerinizden

çıkın, evleri ateşe vereceğiz!' diye tehdit ettiler. Biz de çoluk çocuk, kadın kız evlerden çıktık. Yalnız bizim dayıyla hanımı çıkmadı. Evin penceresine oturdular: 'Biz evimizden çıkmayız, yakarlarsa yaksınlar!' dediler. O an bir papaz geldi. Aynen gözümün önünde şimdi. Görüyorum… Beyaz bir kısrağa binmiş, kapıdan içeri girip geldi: 'Ulan ne yapıyorsunuz?' diye sordu çetelere. 'Bu evi yakacağız!' 'Cehennem olun gidin! Haydi, derhal defolup gidin! Ne suçu var bu köyün?' Pista Köyü'nün papazı sözünde durmuş, Vraşno'nun basıldığını duyar duymaz yardıma koşmuştu. Papazın sözü üzerine cehennem olup gittiler. Pista Köyü'nün papazı kurtardı bizi (Yalçın 2008: 193). "

Yalçın'ın çalışmasından ayrıca Türkiye'den göçen Rum mübadillerin çoğunun Yunanistan'da Türkçe olan soyadlarını değiştirmediklerini öğrenmiş bulunuyoruz. Örneğin Denizli Honaz'dan Minoğlu Yunanistan'da soyadının Rumcaya çevrilmesini istememiştir. "Ben Denizlili Minoğlu olarak geldim, Denizlili Minoğlu olarak gideceğim!" demiş ve öyle de vefat etmiştir. Sadece Minoğlu ailesi değil pek çok mübadil aynı şekilde davranmıştır. İstanbullu Hristo Samoğlu, Eskişehirli demirci Petro Kabasakaloğlu, Burdurlu Tanasis Bakırcıoğlu, Kayserili Karabaş, Bursalı Nikos Karayanakiyadis (Karayanaklı) verilebilecek sadece birkaç örnektir. Mübadiller gittikleri yerlerde sadece soyadlarını değil, bıraktıkları şehirlerin adını da yaşatmışlardır. Gittikleri yerlerde terk ettikleri yerlerin adlarını koymuşlar. Örneğin Nea Efesos (Yeni Efes), Nea Mudanya (Yeni Mudanya), Nea Malkara (Yeni Malkara), Nea Fokea (Yeni Foça), Nea Kalvari (Gelveri, şimdiki adı Güzelyurt), Nea Sinosos (Ürgüp'e bağlı Mustafapaşa beldesi).

Mübadele üzerine yukarıda ele aldığımız üç çalışmanın dışında; son yıllarda sayıları gittikçe artan birinci veya ikinci kuşak mübadillerin hatıratlarına da kısaca değinmek gerekir. Bunlar arasında İsmail Hakkı Okday (1975)'ın *Yanya'dan Ankara'ya*, Tahmisci-zade Mehmet Macid (1977)'in *Girit Hatıraları*, Mustafa Hatipler (2003)'in *İnsan Ziyanlığı Selanik'ten Edirne'ye*, Reşat D. Tesal (1998)'ın *Selanik'ten İstanbul'a: Bir Ömrün Hikayesi*, Yannis Manglis (1998)'in *Ağanın Çocukları: Adalardan Bodrum'a*, Yahya Koçoğlu (2001)'nun *Azınlık Gençleri Anlatıyor* ve Kobakizade İsmail Hakkı (2009)'nın *Bir Mübadilin Hatıraları* adlı anıları, isimleri zikredilmeye değer çalışmalardır. Bunlar arasında "İnsan Ziyanlığı Selanik'ten Edirne'ye (gözyaşı, hicran ve büyük mübadele)" adlı çalışma günlerce süren zorlu kara yolculuğuyla Selanik'e, Kavala'ya, Kandiye'ye gelen, buralarda günlerce bekleyen insanların, sonra da Gülcemal, Akdeniz, Reşit Paşa, Kızılırmak, Şam, Giresun, Ümit, Gülnihal ya da Dumlupınar vapuruyla Selanik'ten Tekfurdağı, İstanbul ve Mudanya'ya; Kavala'dan İstanbul, Zonguldak, Sinop, Samsun, Ordu, Giresun, İzmit, Tekfurdağı, Gelibolu, Bandırma ve Burhaniye'ye; Girit ve Kandiye'den Mersin, Silifke, Marmaris, Bodrum, Gökabad, Göllük, Ayvalık, Çanakkale ve Erdek'e giden ve yine oralarda da günlerce limanlarda bekleyerek çile çeken insanların öyküsünü anlatmaktadır. Yine bu çalışma, yeni geldikleri yurtlarında dil bilmedikleri için meramını, derdini anlatamayan ve bu sebeple sadece toprağa, camiye ve kıraathaneye sığınan insanların sessiz çığlığını; ellerindeki mal beyanı listelerinin hiçbir anlam ifade etmediği gerçeğini gördükten sonra, beyan kağıtlarıyla birlikte hayallerini, ümitlerini, beklentilerini yakan; Rumeli'de kocaman çiftliklerini bırakıp yeni yurtlarında otuz dönüm tarlaya muhtaç olan, bin-bin beş yüz baş koyunu bırakıp üç-beş keçiye muhtaç olanların; evlat acısıyla, kardeş acısıyla yüreklerine inen ağrılarını bir araya geldiklerinde yanık meleket türküleri söyleyerek dağıtmaya çalışan insanların hazin hikayesini anlatmaktadır.

Sonuç

Çağdaş Türkiye Cumhuriyeti'nin oluşumunda çok önemli bir yere sahip olan mübadelenin, literatürde bugüne kadar daha çok diplomatik yönden ders alınması gereken bir örnek veya bir başarı hikayesi olarak ele alındığı görülmektedir. Konu üzerine yapılmış mevcut çalışmaların ise, çoğunlukla mübadelenin gerçekleştiği 1923-25 yılları üzerine yoğunlaştığı, mübadeleden önce olan bitenler ile mübadiller Türkiye'ye geldikten sonra yaşananların pek fazla mercek altına alınmadığı görülmektedir. Mübadillerin gelip yerleştirildikleri bölgelerde mübadele antlaşmasının öngördüğü mal ve mülklerin adil bir şekilde bu ailelere verilip verilemediği, malların dağıtımında eşit bir paylaşım gerçekleşmemişse bunun nedenlerinin neler olduğu literatürde konunun eksik kalan taraflarıdır. Konunun diğer bir eksik yönü de gerek mübadele öncesinde gerekse mübadele sonrasında Türkiye'ye gelen Sabetaycıların, yani Yahudilikten Müslümanlığa avdet edenlerin literatürde birkaç çalışma dışında hemen hemen hiç konu edilmemiş olmasıdır. Son yıllarda Ilgaz Zorlu (2001), *Evet Ben Selanikliyim* adlı kitabında Sabetaycılar hakkında en çarpıcı ve detaylı açıklamalar yapmıştır. Bunun dışında Mehmet Ali Gökaçtı ve Emin Akdağ çalışmalarının bir bölümünü Sabetaycılara ayırmıştır. Ancak Türkiye'de mübadele ile gelen Yahudi avdeti sayısı kesin olarak bilinmemektedir. Literatürde bu durum, mübadelenin ayrıca aydınlatılmayı bekleyen yönüdür.

1923 Mübadelesi'nin daha iyi anlaşılabilmesi için literatürde bundan sonraki çalışmalardan beklenen, kitlesel zorunlu göçün her iki ülkeyi nasıl etkilediğinin daha detaylı bir şekilde ortaya konulmaya ve bunun ötesinde de her iki ülkede çok farklı yerlere yerleştirilmiş mübadilleri kapsayacak şekilde alan araştırmaları yapılarak mübadelenin uzun vadede halklar ve halkların kültürü üzerindeki etkilerinin ortaya çıkarılmaya ihtiyaç vardır. Bunun yapılabilmesi için de bugüne kadar büyük ölçüde ulusal sınırlar içinde hapsolmuş bilgilerin yeniden gözden geçirilerek mübadele konusunun tekrar ele alınması gerekir. Türkiye'de hayattan geçmekte olan birinci kuşak mübadillere ulaşılarak bir an önce sözlü tarih çalışmalarının, bütün geç kalınmışlığa rağmen tamamlanması gerekmektedir. Bu çalışmaların daha hızlı yürütülebilmesi için ise, mübadillerin yoğun olarak yerleştirildiği Karadeniz, Batı Anadolu veya İç Anadolu bölgelerinde bazı üniversitelerde Mübadele Araştırmaları Merkezleri kurulabilir. Sonuç olarak Türkiye'de mübadele, en az Yunanistan'daki kadar, hak ettiği ölçüde ve detaylı bir şekilde hala incelenmeyi/ele alınmayı bekleyen bakir bir konu olarak akademik dünyanın karşısında durmaktadır.

KAYNAKÇA

AKDAĞ, Emin (2005). *Unutulan Büyük Göç*, İstanbul: Zaman Kitap.

AKTAR, Ayhan (2000). *Varlık Vergisi ve "Türkleştirme" Politikaları*, İstanbul: İletişim Yayınları.

ARI, Kemal (1995). *Büyük Mübadele*, İstanbul: TVYY.

BELLİ, Mihri (2006). *Türk-Yunan Nüfus Mübadelesi Ekonomik Açıdan Bir Bakış*, (Çev.) Müfide Pekin, İstanbul: Belge Yayınları.

CLARK, Bruce (2008). *İki Kere Yabancı*, (Çev.) Müfide Pekin, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

ÇANLI Mehmet (1993). *Milli Mücadele Döneminde Türk-Yunan Esirleri ve Mübadelesi (1920-1923)*, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayımlanmamış Doktora Tezi, 326 s.

Ege'yi Geçerken 1923 Türk-Yunan Zorunlu Nüfus Mübadelesi (2005). (Der. Renée Hirschon), İstanbul: Bilgi Üniversitesi yayınları.

GÖKAÇTI, Mehmet Ali (2002). *Nüfus Mübadelesi Kayıp Bir Kuşağın Hikayes*i, İstanbul: İletişim Yayınları.

HATİPLER, Mustafa (2003). *İnsan Ziyanlığı Selanik'ten Edirne'ye*, Edirne: Assos Yayınları.

HİRSCHON, Renée (2000). *Mübadele Çocukları*, Çev. Serpil Çağlayan, İstanbul: TVYY.

İPEK, Nedim (2000). *Mübadele ve Samsun*, Ankara: TTK Yayınları.

KOBAKİZADE İSMAİL HAKKI (2009). *Bir Mübadilin Hatıraları*, İstanbul: YKY.

KOÇOĞLU, Yahya (2001). *Azınlık Gençleri Anlatıyor*, İstanbul: Metis yayınları.

MANGLİS, Yannis (1998). *Ağanın Çocukları: Adalardan Bodrum'a*, (Çev.) Osman Bleda, İstanbul: Belge Yayınları.

OKDAY, İsmail Hakkı. (1975). *Yanya'dan Ankara'ya*, İstanbul: Sebil yayınları.

ORAN, Baskın (1991). *Türk-Yunan İlişkilerinde Batı Trakya Sorunu*, 2. baskı, Ankara: Bilgi Yayınevi.

PEKİN, Müfide-TURAN, Çimen (2002). *Mübadele Bibliyografyası*, İstanbul: LMV Yayınları.

SOYSAL, İsmail (1983). Türkiye'nin Siyasal Andlaşmaları I. Cilt (1920-1945), Ankara: TTK Yayınları.

YALÇIN, Kemal (2008). Emanet Çeyiz Mübadele İnsanları, 9. Baskı, İstanbul: Birzamanlar Yayıncılık.

Yeniden Kurulan Yaşamlar 1923 Türk-Yunan Zorunlu Nüfus Mübadelesi (2005). (Der. Müfide Pekin), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

YILDIRIM, Onur (2006). *Diplomasi ve Göç Türk-Yunan Mübadelesinin Öteki Yüzü*, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

TAHMİSCİ-ZADE MEHMET MACİD (1977). *Girit Hatıraları*, (Yay. Haz. İsmet Miroğlu-İlhan Şahin), Tercüman 1001 Temel Eser.

TESAL, Reşat D. (1998). *Selanik'ten İstanbul'a: Bir Ömrün Hikayesi*, İstanbul: İletişim Yayınları.

ZENGİN AGHATABAY, Cahide (2007). *Mübadelenin Mazlum Misafirleri Mübadele ve Kamuoyu 1923-1930*, İstanbul: Bengi Kitap yayınları.

ZORLU, Ilgaz (2001). *Evet Ben Selanikliyim*, İstanbul: Zvi-Geyik Yayınları.

TÜRK HALK EDEBİYATINDAGÖÇ VE GÖÇERLİĞİN SEMBOLÜ OLARAK DEVE

Migration in Turkish Folk Literature and Camel as a Symbol of Nomadism

Mustafa ARSLAN*

ÖZET

Türklerin sosyo-kültürel hayatına bağlı olarak ortaya çıkan göç ve göçerlik halk edebiyatında değişik boyutlarıyla yansıtılmış ve işlenmiştir. Bu yansımaların en belirgin simgelerinden biri de "deve" etrafında şekillenmiş kavram ve ifadelerle gerçekleşmiştir. Çeşitli halk edebiyatı örnekleri dikkate alındığında Türkler arasında deve, ulaşım vasıtası, etinden ve yününden faydalanılan ekonomik ve nesnel bir kaynak olmanın ötesinde bizatihi yaşanılan hayatın öznel ve temel unsurlarından biri şeklinde algılanmış ve anlamlandırılmıştır. Bildiride göçün ve göçerliğin ifade edilişindeki ana motiflerden biri olarak deve ve deveyle ilgili örnekler yapı, anlam ve işlev bakımından ele alınacak; elde edilen bulgulardan hareketle göçerlik etrafında şekillenen kültürel yapının temel değerleri, insan-çevre, insan-eşya, insan-nesne konularındaki anlamlandırma ve şekillendirmeye ilişkin zihnî arka-planı tartışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: *Göçerlik, Türk halk edebiyatı, deve sembolü*

ABSTRACT

The socio-cultural life of the Turks mainly emerged and based on the life style of migration and nomadism, are reflected in to the some extend to folk literature. One good example of this reflection is the "camel". In this study, it was determined that samples taken by various people as a symbol of the camel and the meaning of the utilisation of the camel were also investigated. This symbol usage of camel has been used as means of transmission and basic expressions of pleasant time. Their usage ranged from the origin myths about the beliefs, migration and nomadism cases relating to social life and perception, courage and strength, good or lover, individual or social criticism, separation and longing feelings, artistic and aesthetic concerns of the entertainment. Moreover, the meaning of the camel in the migratory life as nomadhoused cultures and functions are introduced, the data obtained in the framework of recommendations relating to cultural identity were also indicated.

Key Words: *Nomadism, Turkish folk literature, Camel symbol.*

İnsanın merak ve bilme ihtiyacını karşılamak üzere sorduğu ilk evrensel sorulara, algı ve tecrübe dâhilinde bulduğu cevaplar, ilk kabullerini ve zihinsel tasarımlarını oluşturur. Bu kabul tasarımların oluşmasında, düşüncesinin şekillenmesi, evrenin algılanması ve anlamlandırılmasında çevre şartlarının ve nesnel dünyanın önemli bir yeri ve etkisi vardır. İnsanın, tanımladığı evrende kavradığı nesnelerin imgeleriyle kurduğu zihinsel tasarımlar, hem kendisinin hem de evren/dünyanın bir modelidir. Bu modele bağlı olarak,

* Doç. Dr. , Pamukkale Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Denizli-Türkiye, marslan@pau. edu. tr.

"bilinmeyen"e ilişkin her ayrıntıyı açıklayan bir bilgi sistemi ortaya çıkar. Zihinsel-kültürel alan olarak ifade edilebilecek bu sistem içinde insan-tanrı, insan-eşya, insan-çevre, insan-nesne ilişkisi gibi her türlü evrensel olay, bir anlam ve açıklık kazanarak kozmik düzenliliğe kavuşur. Yani adsız, anlamsız, bilinmeyenlerle dolu karmaşıklık ve düzensizlik, anlamlı ve şekilli bir düzen haline gelir. Türk sosyal ve kültürel hayatı bu düzenlilik çerçevesinde ele alındığında, Sibirya ormanlarında başlayan, Asya'nın geniş bozkırlarında devam ederek çiftçilik ve yerleşik hayat ile günümüze kadar uzanan çizgide şekillenen, değişen ve dönüşen anlamlar dizgesinin yapılandırdığı bütüncül bir yapı karşımıza çıkar. Bu yapının temelinde yer alan mitik düşünme ve bilinç düzeni, bir yandan temel değerler sistemi halinde anlamlı zihinsel kalıplaşmaları, diğer yandan ses, işaret, hareket gibi sembollerle anlamlı somut kültürel görüntüleri meydana getirir. Bu noktada zihinsel kalıplaşmaların somut göstergelere dönüşmesinde bitki ve hayvan unsuru önemli bir yere ve etkiye sahiptir. (Roux; 2005) Bunu avcılık ve hayvancılık merkezli hayat tarzının şekillendirdiği göç ve göçerevli kültürünün tabii bir sonucu olarak da değerlendirmek mümkündür. Çünkü göçerevli kültür yapısındaki temel algı, insan hayatı ile özellikle hayvan hayatını birbirine bağlar ve tasarımlar çeşitli hayvanlar üzerinden yansıtılır. Bu kültürel yansımaların en belirgin simgelerinden biri de "deve" etrafında şekillenmiş kavram ve ifadelerle gerçekleşmiştir. Fakat bugüne kadar devenin Türk kültürü ve edebiyatı içindeki yeri yeterince ele alınmamış ve tartışılmamıştır.

Ulaşım vasıtası, etinden ve yününden faydalanılan ekonomik ve nesnel bir kaynak olmanın ötesinde, kültürel bağlam içinde anlam kazanan sembol unsurlardan biri olarak Türk kültüründe devenin yeri nedir? Deve hangi özellikleriyle Türk sosyal hafızasında önem taşımakta ve yaşamaktadır? Bunun sözlü edebiyata yansıyan göstergeleri nelerdir ve ne anlam ifade eder? Kanaatimizce bu ve benzeri sorulara cevap aramak gereklidir. Bildiride bazı cevapların saklı olduğunu düşündüğümüz kültür ve edebiyat göstergelerinden örnekler ele alarak, bunları sosyal ve kültürel bağlamlar çerçevesinde değerlendirmeye çalışacağız.

Ortalama ömrü otuz beş-kırk yıl olan deve, insanlık tarihinde evcilleştirilmiş olan ve fiziki ihtiyaçların giderilmesinde bazı özelliklerinden faydalanılan hayvanlardan biridir. Asıl kullanım amacı eti, yünü, sütü ve özellikle gücünden istifade etmektir. Et üretimi için yetiştirilen develerin ideal kesim yaşları iki buçuktur. Bu yaşta vücudun yüzde ikisi yağ iken; üç buçuk yaşında yüzde beş, yirmi yaşında yüzde yirmidir. Devetüyü, battaniye ve giyim eşyası yapımı için oldukça kalitelidir. Tüy rengi kızıl, siyah, beyaz ve sarı olabilir. İlkbaharda develer tüylerini döker. Bu dönemde tüyler taranarak asıl kaliteli olan ince kısa tüyler on, on beş santimetre uzunluktaki uzun tüylerden ayrılır. Yük taşımacılığında kullanıldığında bir deveye beş yüz kilo yüklenebilir. Sırtlarında yer alan ve elli ile yüz elli kilo arasında yağdan oluşan hörgüçleri en belirgin fiziki özellikleridir. Bu yağ deposu sayesinde yaklaşık üç hafta bir şey yemeden durabilirler. Ayak tabanlarında yer alan yağ yastıkları ve iki parmağı arasındaki deri kıvrımları sayesinde kumda batmadan süratle yol alabilirler. Devenin gözleri iki kat kirpiklidir. Kirpikler, kapan gibi iç içe geçerek gözü; şiddetli kum fırtınalarına karşı tam bir korumaya alır. Ayrıca burun deliklerini de kum girmesini engellemek için kapatabilirler. Vücut ısısını gündüz kırk ile kırk bir derece; gece otuz üç ile otuz dört derece arasında ayarlayabilirler. Bu sayede buharlaşma yoluyla kaybedecekleri günde yaklaşık olarak beş litre sıvıyı kaybetmemiş olurlar.

Develerin değişik ırkları çiftleştirilerek farklı isimler alan melezler elde edilir. Anadolu' da güreş için Suriye kökenli tek hörgüçlü dişi deve (hecin-aneze) ile çift hörgüçlü erkek devenin (buhur) çiftleşmesinden doğan erkek develer yetiştirilir. Erkek develer ilk dört yaşta 'dorum'; dört ile altı yaş arası 'daylak'; erişkinliğe ulaştığı altı yaşından sonra 'tülü' adını alırlar. Bu çiftleşmeden doğan dişi deveye ise 'maya' denir. Yavruların gözleri on beş gün kapalıdır. Bu sürede ahırlarda bakılır. Altı ayda sütten kesilirler.

Kısaca verilen bu bilgilerden hareketle devenin göçerevli kültür ve hayvancılığa bağlı ekonomik sistem içinde temel ihtiyaçlara bağlı vazgeçilmez bir nesnel unsur olduğu açıkça ortaya çıkmaktadır. Yani insan, zor yolculukların üstesinden gelmek ve yükünü taşıtmak maksadıyla devenin gücünden ve dayanıklılığından, temel besin kaynağı olarak etinden ve sütünden, bedensel rahatlıklar için yününden faydalanmakta ve deveyle özne-nesne ilişkisine dayalı somut bir bağ kurmaktadır. Öte yandan insanın, evreni algılamak, anlamlı ve şekilli hale getirmek üzere ürettiği tasarımlar çerçevesinde özne-nesne ya da içteki-dıştaki arasındaki sınırlandırmayı başka bir şekilde gerçekleştirdiği ve sınır çizgilerini empirik-nedensel bilgi formundaki yerinden daha başka bir yere yerleştirdiği belirtilmektedir. Dolayısıyla düşüncenin şekillendirdiği zihinsel vurgu değişimi sayesinde, olgunun ve varlığın bütün temel nitelikleri de değişmektedir. (Cassirer; 2005: 260)

Bu bakış açısından ele alındığında deve, özellikle Doğu Altaylarda, Orta Asya'nın güney ve batı bölgelerinde ve Anadolu'da yaşayan Türk boyları arasında, temel ihtiyaçların karşılanmasında ilişki kurulan nesnel bir unsur olmanın ötesinde, ortak yaşam alanının ve canlı oluşun öznel bir unsurudur. İnsanla özdeştir, akrabadır, insana rehberlik eder, insanı korur. Bahaeddin Ögel, devenin eski Türklerde, Selçuklu ve Osmanlılarda halk ve devlet ile benzeşmiş bir hayvan olduğunu ifade eder. (Ögel; 1995: 538) Tabii olarak bu algı, göçerevli insan ile devenin hayatını duygusal yönden de birbirine bağlar. Bu bağın en açık göstergelerini ise, Türk sözlü kültürü ve edebiyatı içinde bulmak mümkündür.

Deveye yüklenen farklı algı ve anlamlara ilişkin ilk göstergeler, mitik tasarımlarda görülür. Araştırıcılara göre, diğer pek çok hayvan gibi deve de, alplık sembolü ve bir ongun olarak kullanılmış, özellikle "buğra" denilen erkek develer töz (ongun) olarak çeşitli tasvirlerde yansıtılmıştır. (Çoruhlu; 1999:165) Asya'nın kuzeyinde yaşayan Türk boylarının halk edebiyatında, develerin koruyucu bir ruha sahip olduğu, Tanrı'nın bir ak deveye sahip olması ve onun sütünün hastaları iyileştirmesi, sekiz deve ve sekiz gelin dileği, gelinin deve yavrusu kaynananın kart deve olması gibi motifler yaygın olarak kullanılmaktadır. (Ögel; 1995: 539-540) Altay Türkleri arasındaki bir köken mitine göre, "Ülker yıldızı bir zamanlar dünyada yaşayan bir hayvandır, deveyle öküz onu toynaklarıyla ezmek ister ve üzerine ayağını basan öküz olur, ezilen hayvanın kalıntıları öküzün toynağı arasından geçer ve göğe savrulup yedi yıldıza dönüşür. " (Roux; 2005: 86) Uygurlarla ilgili "Göç Destanı"nda, diğer hayvanlarla birlikte deve de zor durumdaki insanlara rehberlik eder ve onları korur. Fakat konuyla ilgili daha açık bilgiler IX. Yüzyıla ait bir fal kitabı olan Irk Bitig'de karşımıza çıkar. Hayvanlarla ilgili altmış yedi kısa falın yer aldığı Irk Bitig, Türkler arasındaki hayvan simgeselliğinin en önemli belgelerinden biri niteliğindedir. Eserde deveyle ilgili, "Ben Buğrayım, beyaz köpüğümü saçarım, üstte göğe değer, altta yere girer, uyuyanları uyandırarak yatanları kaldırarak yürürüm. O kadar güçlüyüm. "(Orkun; 1987: 270) şeklindeki örnekte buğra, insanlara rehberlik eden

kutsalın yansıtıldığı bir gösterge durumundadır. “Beğ er, atlarına doğru varmış, ak kısrağı tay doğurmuş, altın nallı aygırlığa yarar. Develerine doğru varmış, beyaz dişi devesi erkek yavru doğurmuş, altın bodulluk buğralığa yarar” şeklinde geçen bir başka örnekte ise, kutsalın kut ve bereketine mazhar oluşa ilişkin bir sembolik yansımadan söz etmek mümkündür. (Orkun; 1987: 266) Yine aynı eserde, “Kaplan geyik avlamak isteyerek varmış, orta yerde mayaya rastlamış, esri maya sarp kayaya çıkıp ölümden kurtulmuş” (Orkun; 1987: 277) şeklinde geçen örnek, kanaatimizce, devenin göçerevli kültür içinde kazandığı farklı anlam ve işlevlerin zihinsel kalıplaşmalarındaki temelleri ortaya koyması bakımından önemlidir. Çünkü insanın bir hayvanla kurduğu ittifak, hayvanın yaptıklarını örnek alması ve onlarla eşzamanlı hareket etmesi, kozmosla uyum halinde olmak için tercih edilen yöntemlerden biridir. Kişisel davranışlar, hayvanın davranışları doğrultusunda yönlendirilir, bir norm olarak kabule sebep olur (Roux; 2005:130)ve söz konusu hayvan sosyal bellekte bir model-sembol konumuna erişir. Bütün toplumlarda örnekleri görülen hayvan merkezli köken mitleri, bu temel kabullerin sonucu olarak ortaya çıkar. Eski Türk inanç sistemi içinde kurt, boğa, arslan, kuğu gibi deve de hayvan merkezli büyük köken mitine ilişkin ana döngülerden biri olarak kabul edilir. (Roux; 2005)

Üzerinde çeşitli tartışmalar olmakla birlikte damızlık-erkek deve anlamının yaygınlık kazandığı Buğra adının, köken mitinin dönüşümüne bağlı olarak kalıplaşan bir model-sembol şeklindeki temel göstergeleri, özellikle Karahanlı hükümdar sülalesine verilen unvanlarda görülür. Satuk Buğra Han, Buğra Han Hatun, Musa Buğra Han, Muhammed Buğra Yusuf gibi adlarda Buğra sembolünün İslam etkisine rağmen, köken mitine ilişkin atanın anısına duyulan saygı çerçevesinde kullanıldığı, bunun Dede Korkut Kitabı’ndaki anlatmalara da yansıdığı ifade edilmektedir. (Roux; 2005: 333)

Türk sosyo-kültürel hayatını en geniş boyutlarıyla yansıtan Dede Korkut Kitabı, tabii olarak deveyle ilgili algı ve tasarımlara da yer vermektedir. Göçerevli kültürün en önemli taşıma aracı olarak, “kaytabandan kızıl deve ver bu oğlana, yüklet olsun” veya ayrılık ve hasret duygularını dile getirmek için “Biserek biserek develerin katarından o zalim ayırdı” şeklindeki ifadelerle deveden söz edilir. Boğaç Han hikâyesinde, Bayındır Han’ın bir boğası ve bir de buğrası olduğu, bunları yaz ve güz aylarında savaştırdıkları anlatılır. Genç kahraman meydana salınan boğa ile mücadele eder ve onu yenerek Boğaç adını alır. (Ergin; 1964: 6) Hikâyeyi kurgulayan zihinsel tasarım, bir anlamda, genç kahramanı buğranın yerine koyarak boğanın karşısına çıkarmış ve Boğaç Han’ı, buğraya ilişkin köken mitinin sembolik bir döngüsü ve yansıması olarak sunmuştur. Aynı sembolik anlama sahip olduğunu düşündüğümüz temel gösterge, Köroğlu Destanı’nın Türkmen benzer-metinlerinde (Arslan; 1997) de görülür. Köroğlu Kırat’ını tarif ederken; “İner dek mes bolar yedi yaşında/ Yetse ganımları koymaz karşında,/ Şahin gibi gözü dövre daşında,/Kıratın avazı, sesi bellidir” diyerek, atının yedi yaşında ner, yani erkek deve gibi güçlü olacağını ve düşmanla savaşacağını söyler. Aynı şekilde, yiğitlerinden Handan Batır’a, “siz benim gözümün güvenci, sırtımın dayancısınız. “Katarda ner varsa, yük yerde kalmaz” derler. Sizin gibi nerlerim (yiğitlerim) varken, ben bu dünyada hiçbir şeyin sıkıntısını çekmem” şeklinde seslenirken, güç ve cesaretin sembolü olarak erkek deve göstergesinden faydalanmaktadır. Köroğlu’nun düşmana saldırısı da “Göroğlu ner gibi çırpınıp kükreyip, kurt gibi daldı” ifadeleriyle tasvir edilir.

Geçmişe ait kayıt ve eserlerin dışında Anadolu’daki göçerevli kültür içinde yaşayanların hayat tarzı ve zihinsel-kültürel üretimleri bağlamında da deve önemli bir

yere sahiptir. “Yoz, Tülü ve Buhur” olmak üzere üç çeşit deve vardır ve bunların yavrusuna “köşek”, bir yaşına girince “Dorum” denir. Yoz devenin dişisine “Daylak” veya “Kayalık”, erkeğine “Kirinci-Kilinci”, bu türün safkan olanına ise “Lök” adı verilir. Tülü[1] devenin dişisi “Maya”, erkeği “Beserek”tir. Tülü deve, tüylü, kafası büyük, dizleri iri ve kemiklidir. Soylu ve safkan sayılır. Develerin en güçlüsü ve değerlisidir Buhur ise çift hörgüçlü damızlık deve olup, genellikle yük vurulmaz. Göçerler arasında koyun ve keçi toplulukları sürü kelimesiyle ifade edilirken, develer için genel olarak “katar” kelimesi kullanılmaktadır. Bir katar en az beş yetişkin deveden oluşmakta, bunların başında bir “tülü” bulunmaktadır. Katarbaşı olacak tülü yoksa yerine lök deve katarbaşı yapılır.

Yürüyen hayat ve kültürde son derece önemli olan devenin göç sırasında süslenmesi, ihtiyacın dışında göçerler için ayrı bir haz alma duygusunu sembolize eder. Devenin sırtına vurulan “havut” keçenin en iyisi ile kaplanır, üzerine boncuklar dizilir, ağaçtan yapılan “hatap” ustalar tarafından işlenir, yular özenle dokunur ve süslenir, takılan çanlar ve ziller haz alma duygusunu doğal bir ezgiyle bütünleştirir. Değişik renk ve desenlerdeki halı-kilimlerin örtülmesiyle sağlanan bütünlük, göçer insan ile devenin ittifakıyla oluşan ortak dünyaya bir kimlik verir.

Anadolu Yörükleri ve Tahtacı Türkmenleri arasında devenin yararlı ve kutsal sayılan bir gücü olduğuna, deve öldüğünde bile bu gücün onun derisinde ve kemiklerinde sürdüğüne inanılır. Genellikle nazardan korumak amacıyla devenin boynuna “hamaylı-hamayıl” adı verilen muska asılır. Ayrıca devenin özellikle göğsünün altından alınan tüyler muska ve nazarlık yapmak için kullanılır ki, asıl koruyucu olanın tülü devenin tüylerinden yapılan olduğuna inanılır. (Roux; 1970: 236)

Anadolu göçerevli kültür çevresinde yaşayan insanların bu tasarım ve inançları, onların ortaya koyduğu türkü, mani, atasözü, bilmece gibi sözlü edebiyat ürünlerine de yansımıştır. Bu kültürün en başta gelen söz ustalarından Karacaoğlan, güzelleri tasvir ederken; “Kötü ile asla eyleme pazar/ Hamaylılar takın değmesin nazar/ Ağca ceren gibi çölde ne gezer/ Tülü maya gibi sallan gez gelin” diyerek, tülü maya sembolünden yararlanır. Veya “Bir bölük turna suya döküldü/ Karşısına yavru şahin dikildi/ Güzelim kervanı şarka çekildi/ Katarlandı tülü maya baş ölen” ifadeleriyle ayrılığı ve gurbeti dile getirir. Onun; “Yedeğinde bir Puhur’u çekerek/ Sayasının topuğuna basarak/ Sevdiğine ela gözü kısarak/Aşar gelir yaylasından bir güzel. ” (türküdostları. net: 2010) şeklinde devam eden ve Karacayurt aşiretinin göçünü anlattığı şiirinde, güzelin yedeğinde bir Buhur’u çekerek yol alması, göçerler arasında “yaylaya varıldığında düğünü yapılacak olan kızın kataran başında gitmesi” âdetinin bir yansımasıdır.

Dadaloğlu da şiirlerinde, göç ve göçerliğin güzelliklerini dile getirirken deve sembolünü kullanmıştır. Bunun yanında o, “Aşağıdan akça kuğum ötünce/ Katar başım mayaları sökünce/ Şahtan ferman Türkmen eli göçünce/ Daha da hey Osmanlı’ya aman mı” (Güney; 1980:103) şeklindeki söyleyişleriyle göçerevlilerin merkezi yönetimle olan sıkıntı ve çatışmalarından söz ederken de aynı sembolden faydalanır.

---

[1] “Tülü” kelimesinin köken ve anlamıyla ilgili yapılmış detaylı bir çalışmaya rastlayamadık. Fakat kelimenin “tüy, tuğ” kelimeleriyle alakalı olduğunu, “tuğlu” anlamında mitik ve sembolik bir anlam taşıdığını; “tülü deve, tülü maya” söyleyişlerinin de yukarıda ifade edilen köken mitiyle ilişkilendirilebilir olduğunu düşünmek mümkündür.

Türkmenlerin göçünü anlatan sözlü üretimler Anadolu halkının belleğinde oldukça yaygın ve canlıdır. Bu üretimlerde kullanılan sembol kavramların ortaklığı elde edilen metinlerde önemli benzeşmelerin ortaya çıkmasına sebep olmaktadır. "*Bir katar deve tülü beserek*" şeklinde başlayan ve farklı yörelerden eş-metinleri derlenmiş olan türkü de, Türkmen sosyal hafızasının göçerlikle ilgili tasarımlarının sembolü olarak deve merkezli algının günümüze taşıdığı örneklerden biridir. "Derbent Deresi" ve ya "Musa'nın Türküsü" adıyla yaygın olarak bilinen bir başka örnek, yedi deveden oluşan katarıyla tipiye yakalanıp hayatını yitiren yeni evli Musa ile dul kalan genç eşinin duygusal bağını "tülü mayalar" bağlamında yansıtması bakımından aynı sosyal hafızanın bir göstergesi şeklinde düşünülebilir.

Orta Anadolu ve Çukurova bölgelerinde yaygın olarak bilinen ve Topuz Bey'in ölümü üzerine söylenen ağıtlardan birinde (Kemal; 1997:162-165), göçerlik, deveyle ilgili kullanılan farklı ifadelerle yansıtılmaktadır: "Art devesi sandal yüklü/ Ön devesi girgin löklü/ Topuzun göçü geliyor/ Tülü maya tör daylaklı. Ak maşatın kelileri/Av ediyor delileri/ Dengi haral, bürgüz atlas/ Yorgun gelmiş tülüleri. Ceyhana sürek gezdirir/ Katara tülü dizdirir/ Şöhret için beyin kızı/ Firenk atlası bozdurur. " Halil Atılgan tarafından derlenmiş olan "Bebek Ağıtı"nda (kanalkultur. com. 2009); deve çeşitlerine verilen adları, onlara ilişkin süsleri ifade etmenin yanında, bebeğin daylağa emanet edilmesini ve özellikle yavrunun yitirilmesi durumunda insanla devenin özdeşliğini vurgulayan göstergeler mevcuttur: "Yekin kara daylak yekin/ Dört yanına ziller takın/ Ağ bebeğim daldan sakın/ Ninni ağ bebeğim ninni. Öte yaka kaya gibi/ Beri yaka maya gibi/ Bozulattın kahpe felek/ Köşeği ölmüş maya gibi. " Talip Özkan'dan alınan kına havası formundaki Denizli türküsü de, yukarıda belirtilen ortak hayatın ve özdeşliğin yansıtıldığı örneklerden biridir: "Deveci deveci develerin boşanmış/ Develer, dorumlar gıvgıdı guşak guşanmış/ … Deveci deveci sür deveyi engine/ Gızları verisnler sevdiğine dengine. "

Toplumun göçerlik dışındaki bazı zihinsel algı ve tasarımlarının dışa aktarımında da, deve sembolünden yararlanılmıştır. Atasözleri ve deyimler, deveyle ilgili farklı anlamları yansıtan göstergelere sahip en zengin sözlü üretim formlarıdır. Türk dünyasının farklı bölgelerinden tespit edilen örneklerde (Çobanoğlu; 2004: 207-210), deve, Türk ortak zihniyetini ve kültür bütünlüğünü ortaya koyan temel göstergelerden biridir. Ayrıca, "*Deve ahu gibi boynuz ararken iki kulaktan da olur*", "*Hardan büyük at var, attan da deve, deveden de büyük fil var*", "*Deve gördün mü dese kimse sana, Köşeğin dahi görmedim de ana*", "*Deveyi yardan uçuran bir tutam ottur*", "*Deve yerine deve çöker*", "*Kindar olan dindar olmaz, deve gibi kinciliği terk eyle*", "*Hecin devesi gibi oturma*" (Dilçin; 2000) gibi pek çok örnekte de devenin, kişisel ve sosyal eleştiri mekanizmasının bir ifadesi olarak kullanıldığı görülür.

Konuyla ilgili örnekleri çoğaltmak elbette mümkündür. Bir bildiri çerçevesinde yeterli olacağını düşündüğümüz verilen örneklerden de anlaşıldığı üzere deve ve onun etrafında şekillenmiş ve anlam kazanmış olan zihinsel tasarımlar, Türk sözlü edebiyatında farklı duyguların ve düşüncelerin yansıtılması bağlamında kullanılan temel sembollerdendir.

Sonuç olarak bu sembol kullanım;

- Köken mitine ilişkin inançların,
- Göç ve göçerlik olgusuna ilişkin sosyal hayat ve algısının,
- Cesaret ve gücün,

- Göçerevli kültür içinde güzel veya sevgilinin,
- Bireysel veya toplumsal eleştirinin,
- Ayrılık, gurbet ve hasret duygularının,
- Sanat ve estetiğe ilişkin endişenin,
- Eğlence ve hoş vakit geçirmenin, temel ifade ve aktarım vasıtası olmuştur.

Bu vasıta günümüzde başta turizm amaçlı bazı faaliyetlerle yaşatılmaya çalışılsa da, yerleşik hayatın, teknolojinin ve küresel alışkanlıkların tetiklediği hayat şartları karşısında gittikçe kaybolmaya yüz tutmuş görünmektedir. Bu sebeple mitik dönemden günümüze kadar zihinsel ve kültürel Türk kimliğinin şekillenmesinde ve anlam kazanmasında önem taşıyan temel kodlardan biri olan deve sembolünün, daha detaylı araştırmalarla ele alınması, değişen şartlar içinde yeni üretimlerde kullanılması, toplumsal hafızada bir farkındalık yaratılarak yaygınlaştırılması gerekmektedir. Kanaatimizce küreselleşmenin şekillendirdiği dünyada kimlikli bir ulus olarak yer alabilmenin gereği de budur.

KAYNAKÇA

ARSLAN, Mustafa (1997); *Köroğlu Destanı'nın Türkmen Versiyonu Üzerinde Mukayeseli Bir İnceleme*, Ege Ünv. SBE. , (Basılmamış Doktora Tezi), İzmir.

CASSİRER, Ernst (2005); *Sembolik Formlar Felsefesi-II Mitik Düşünme*, Çeviren: Milay Köktürk, Ankara.

ÇOBANOĞLU, Özkul (2004); *Türk Dünyası Ortak Atasözleri*, Ankara.

ÇORUHLU, Yaşar (1999); *Türk Mitolojisinin ABC'si*, İstanbul.

DİLÇİN, Dehri (2000); *Edebiyatımızda Atasözleri*, Ankara.

ERGİN, Muharrem (1964); *Dede Korkut Kitabı Metin-Sözlük*, Ankara.

GÜNEY, Eflatun Cem (1980); *Halk Şiiri Antolojisi*, İstanbul.

KEMAL, Yaşar (1997); *Ağıtlar*, İstanbul.

ORKUN, Hüseyin Namık (1987); *Eski Türk Yazıtları*, Ankara.

ÖGEL, Bahaeddin (1995); Türk Mitolojisi (Kaynakları ve Açıklamaları ile Destanlar), II. Cilt, Ankara.

ROUX, Jean-Paul (1970); Les Traditions des Nomades de la Turquie Méridionale, Paris.

ROUX, Jean-Paul (2005); *Orta Asya'da Kutsal Bitkiler ve Hayvanlar*, Çevirenler: Aykut Kazancıgil-Lale Arslan, İstanbul.

www. turkudostları. net

www. kanalkultur. com

ÇUKUROVA AĞIT SÖYLEME GELENEĞİNDE "GELİN GÖÇÜRME AĞITLARI"

Erman ARTUN*

Ağıt terimiyle bir törene bağlı olsun olmasın, acıklı bir olayı konu alan ve metni de bu olayı hatırlatmaya, bütün yoğunluğuyla yaşatmaya elverişli türkülerin bütünü anlaşılmaktadır (Boratav, 1982:444). Ağıtlar insanlığın ortak acısını canlı şekilde anlatan edebi metinlerdir. Ağıt, bir ölüm üzerine belli bir geleneğe uyularak yapılan törenlerde yakılmış ve söylenmiş bir de böyle bir törende yakıldığı halde daha sonra da hatıralarda yaşayan türkü olarak iki anlama gelir (Boratav, 1982. II:471).

Ağıt yakmanın Türk toplumunda çok eski bir geçmişi vardır. Eski Türklerin üç önemli töreni vardır. Bunlar "sığır", "şölen" ve "yuğ"dur. İslâmiyet'ten önceki dönemde ünlü bir kişinin ölümünden sonra yapılan ve yuğ adı verilen dinsel yas törenlerinde "sagu" denen şiirler söylenirdi. Bu şiirlerde ölünün iyilikleri, yaşarken yaptığı işler anlatılırdı. Bugün elimizde ünlü yiğit Alp Er Tunga için söylenmiş bir sagudan parçalar vardır.

Anadolu Türkçe'sinde ağıt, bozlak, Azerbaycan dilindeki ağı ile eş anlamlıdır. Kökeni ağlamak, bozlamak fiiline dayanır. Yas kelimesi ise Arapça "keder" anlamına gelen "ye's" ten gelir (Boratav,1982:444). Ağıta Türkmenler "ağı, tavşa" derken, Nogaylar, "bozulamak", Müslüman Kerkük Türkleri "sazlamağ", Hıristiyan Kerkük Türkmenleri "madras", Kırım Türkleri "tagmag" demektedirler (Uludağ,1988:471). Ağıt kavramına verilen isimler birbirinden farklı olmakla birlikte, kavramın ifade ettiği değerler detaylarda görülen küçük farklılıkların dışında genelde ortaklık göstermektedir. Örneğin; Kerkük Türklerinde ağıt söyleme yaygın bir gelenekken, erkekler ağıt söylememektedir. Gagavuzlarda da ağıtı ellerinde kalın mumlar yanan, cenazenin biri ayak, biri başucuna oturmuş kadınlar hediye karşılığında söylemektedir (Görkem, 2001:187).

Türkiye'de genellikle ağıt olarak kullanılan bu söz, bazı yörelerde farklı şekilde de kullanılabilmektedir: Bayatı (Kars), deme (Sivas), deşet (Adana), deyiş (Malatya), deyişet (Samsun), dil (Doğanşar-Sivas), lâvik (Kırşehir), ölgülü (Burdur), sau (Muş), sızılama (Doğu Anadolu), şin (Elazığ), şivan (Diyarbakır), yakım (İçel-Isparta), yas (Antalya, Balıkesir, Burdur, Karaman, Muğla) (Kaya,1999: 245).

Sözlü gelenekte gerek töreni gerekse çağrılan metni ve onun ezgisini adlandırmak için özel deyimler vardır; ancak bu deyimlerde bir anlam kesinliği yoktur. Ağıt yerine kimi zaman acıklı türkü, deme, bozlak, gelin ağıtı, gelin yası, ölüm acısı gibi deyimler de kullanılır (Boratav, 1982:444). Ağıtlar acı bir olayın özellikle de ölüm olayının ardından söylenen türküleridir.

Kişi ya da topluma acı veren her konu, ağıt konusu olmuştur. Ağıtlar incelendiğinde, ağıt söylemenin temel noktasını ölüm kavramının oluşturduğu görülmektedir. Türk kültürü içinde defin, yas ve ağıt söyleme geleneği birlikte var

* Prof. Dr. , Çukurova Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü.

olmuştur. Defin, yas ve ağıt törenleri İslâmiyet öncesinde uygulanan şekil ve inanç biçiminin, İslâmiyet'le sentez oluşturarak varlığını koruduğu dini geleneklerdir (Uludağ, 1988:472).

Ağıtların içeriği ve ezgisi toplumun ortak yaratma gücüyle zenginleşir. Bazılarının hangi kişi ya da olay için ve kim tarafından söylendiği bilinse de ağıtın temelde sözlü bir gelenek olması ve ağızdan ağza geçerek yayılması nedeniyle bu bilgiler hiçbir zaman kesinlik kazanamamıştır. Bu yüzden ağıtların yarı anonim folklor ürünleri arasında sayılması gerekir (AB, 1987, C. 1: 188).

*Çukurova Ün. Fen-Ed. Fak. Türk Dili ve Ed. Böl. Öğr. Üyesi. ADANA

Türkülerin bir kısmı konu itibariyle ağıttır. Bu durum ağıtların zamanla türkü haline dönüştüğünü göstermektedir. Kıtaların arasında bazı âşıkların şiirlerinden, türkülerinden parçalar bulunan ağıt örnekleri de vardır. Ağıt bir nazım biçimi değil, bir nazım türüdür (Kudret,1980:265).

Ağıtlar belli bir ezgiyle söylenir. Ölüm, acı vb. konularda söylenen türkülerle benzeşirler. Ancak ezgileriyle ayrılırlar. Ağıtlar hece vezniyle söylenmekte ve mâni, koşma, türkü, destan şekillerinde olmaktadır. Ağıtlar çeşitli yörelere göre 7, 8, 11 li hece ölçüsüyle söylenirler. Bazı yörelerde ağıt, ezgiyle mani kıtalarının art arda gelmesiyle söylenir. Bazı olaylar üzerine yakılan ağıtlar önce türkü haline gelir, ninni ezgisiyle ninni şeklinde de söylenir.

Ölüm Dışı Söylenen Ağıtlar

Ağıtlar, eski ayin karakterli dinî törenlerin birer kalıntısıdır. Ağıtların icrası cenaze, evlenme, askere yollama gibi geçiş dönemleri sırasında olmaktadır. Ağıt söyleme geleneği kültürel değişim ve gelişime göre incelenmelidir. Sözlü kültürde yaşayan ağıtlar çağlar boyu değişerek günümüzdeki şeklini almıştır. Değişen, gelişen toplumla birlikte ağıtların da değiştiğini gözlemleyebiliriz (Görkem, 2001:16).

Ağıtlara yas adı da verilir. Ölünün arkasından yakılmasının yanı sıra gelin çıkarken, kına yakılırken, asker uğurlanırken de ağıt söylenir. Önceleri yalnızca ölülerin ardından söylenen ağıtlar çeşitli konularda söylenmeye başlanmıştır. Zamanla dünyanın faniliği, ömrün kısalığı, ihanet, kıskançlık, sadakatsizlik, feleğe sitem de ağıta konu olmuştur. Yurdun istilâ görmesi, kaybedilen toprakların uyandırdığı acı, ağıt yakılan konular arasında yer almıştır. Zelzele,yangın, sel gibi afetler ağıtla dile getirilmiştir.

Genç yaşta dul kalan kadının sıkıntıları, kına yakma törenlerinde baba evinden ayrılmanın hüznü, yavrusunu kaybeden anneler, geyikler, koyunlar ve leyleklerin başlarına gelen olaylar vd. ağıtların içeriğine yeni boyutlar kazandırmıştır.

Evlenme törenlerinin belli bir yerinde geline kına yakarken yapılan birtakım işlemlerle söylenen türkülere -tümüyle- "gelin ağıtı", "gelin yası" denir. Aslına bakılırsa bunlara vesile olan olaylarda ölüm acısı niteliğinde bir yön yoktur. Yalnız iki vesilede, ölüm ve evlenme hallerinde, ağıt bir tören ögesi olur (Boratav, 1982: 444).

Kına gecelerinde ve düğünlerde de gelin ağlatmak için ağıtlar yakılmaktadır. "Kız ağıdı, gelin ağıdı, ağıt havası, gelin ağlatma havası, gelin savusu, savu sağnık, gelin türküsü, gelin yası ve okşama" adı verilen ağıtlardır. Ölüm acısı yerine ayrılık üzüntüsü vardır. Gelin ağıtları gelinin ağzından ya da yakıcıların ağzından söylenir (Şenel, 1988:473).

Çukurova Gelin Göçürme Ağıtları

Ağıt söyleme geleneği Çukurova'da çok yaygındır. Hatta bu konuda uzmanlaşmış özel ağıt söyleyicileri vardır. Bu kişiler acıklı olaya konu olan kişiyi tanımasalar bile çevreden edindikleri bilgilere dayanarak, klâsikleşmiş ağıt tekniği ile olay hakkında duyguca yüklü ağıtlar söyleyebilirler.

Bazı âşıklar, toplumu derinden sarsan olaylarla ilgili destanlar yazarlar ve bunları, kendileri veya sesi güzel olan diğer kişiler, köy, kasaba ve şehirlerde söyleyip satarlar. Düğünlere "kınacı" giden âşıklar, meraklıların isteklerini yerine getirmek için, saz eşliğinde yörenin çok bilinen ağıtlarını söylerler.

Çukurova'da düğünlerde kına gecelerinde söylenen ağıtlar "kına ağıtı, baş övme, duvak ağıtları, gelin alma" olarak bilinir. Kına ağıtları, Çukurova Bölgesi düğünlerinde kına gecesinde, geline kına yakarken söylenen ağıtlardır. Ağıt söylemede usta ağıtçı kadınlar özel olarak çağrılırlar. Kına gecesi söylenen ağıtlar, genellikle gelinin ağzından söylenir. Kına gecesi gelin kızın ağlaması adettendir. Ağlamayan gelin adayı ayıplanır; çünkü bu, ana-babasını tez unutacağı şeklinde yorumlanır. Bu nedenle gelin kız hem ağlar hem güler, istese de istemese de âdeti uygular. Diğer yandan kına gecesi gelin kız için bir tür bekârlığa veda gecesidir.

Kına ağıtları, tıpkı ölüm ağıtları gibi belli bir tören unsuru taşıyan ağıtlardır. Bu ağıtlarda, ölüm ağıtlarındaki gibi bireysel ağıtlara rastlanmaz. Kına ağıtlarının hepsi anonimdir ve yalnızca kadınlar tarafından, gelin kıza kına yakılırken ve genellikle sessiz, çalgısız söylenir. Yakımcı, yörede ağzı bu işe yatkın, olaya uygun söz düşürmesini bilen, orta yaşlı bir kadındır. Yakımcı yetenekli birisiyle, ağıtını o anda kız evi ile oğlan evinin durumlarına uygun söyleyişlerle süsler. Şayet yetenekli değilse, daha önce kına gecelerinde söylediği dörtlüklerle de ağıtına giriş yapabilir.

Çukurova gelin göçürme ağıtları, incelememizde yer verdiğimiz malzemelere dayanılarak

1. Geline Kına Yakma Ağıtları,
2. Gelin Ağzından Söylenen Ağıtlar,
3. Gelinin Annesinin Ağzından Gelin Uğurlama Ağıtları,
4. Gelinin Kız Kardeşinin Ağzından Gelin Uğurlama Ağıtları,
5. Gelin Göçürme Ağıtları,
6. Gelin Başı Övme Ağıtları olarak altı bölüme ayrılmıştır.

Bu sınıflandırmalardan hareketle gelinin, güveyin, ailesinin ve çevrelerinin evlilik ve evlenen kişilerle ilgili duyguları, düşüncelerini görebilmekteyiz. Ağıtlar bir tür duyguların ifadesine aracılık etmektedir.

1. Geline Kına Yakma Ağıtları

Kına gecesinde, kına yoğrulurken ağıt yakmak, gelini ağlatmak Anadolu'nun pek çok bölgesinde rastlanan bir gelenektir. Kına gecesi gelin evinde düzenlenen son gecedir. Deplek (darbuka) eşliğinde oyunlar oynanır, yatsı vaktinde geline kına yakılırken dağıtılan "kına çerezi" yenilir. Geceye katılanlara da kına yakılır ve bir parça kına da güveye gönderilir. Kına ağıtları Çukurova halk edebiyatında önemli bir yer tutar.

Geline kına yakma ağıtları (GGA 1 - GGA 10) kına eğlenceleri sırasında bu konuda yetenekli olan kişiler, gelinin ya da damadın arkadaş ve akrabaları ağzından

söylenirler. Genellikle gelinin annesinden, evinden, köyünden ayrılmasının güçlükleri anlatılır.

Bu ağıtlarda gelinin annesine, babasına, emmisine seslenilir. Geline dua niteliğinde sözlerdir.

2. Gelin Ağzından Söylenen Ağıtlar

Gelin ağzından söylenen ağıtlara (GGA 11 - GGA 27) bakıldığında, gelinin üzüntülerinin, yalnız, kimsesiz kalma korkusunun, evinden ayrılmasının burukluğunun gelinin ağzından anlatıldığı görülmektedir. Bu ağıtlarda gelinin babasına, ağabeyine ya da akrabalarına da sitem ettiği görülür.

Anneye sitem, babaya kardeşlere yalvarma niteliklidir. Gelin bu ağıtlar aracılığıyla aile bireylerine, evine, çevresine veda etmekte, helallik istemektedir.

3. Gelinin Annesinin Ağzından Gelin Uğurlama Ağıtları

Bu ağıtlarda annenin duyduğu üzüntüyü, kızına olan sevgisini, kızına gelecekle ilgili hayırdua etmesini, kızına nasihatlerini görmekteyiz. Kına gecesinde ya da oğlan evi gelini almaya geldiğinde söylenmektedir.

4. Gelinin Kız Kardeşinin Ağzından Gelin Uğurlama Ağıtları

Kına gecesinde ve gelin uğurlamada söylenen bu ağıtta (GGA 31) gelinin kız kardeşlerinin, evlenen *kardeşlerine sevgisi, nasihatleri ifade edilmektedir.*

5. Gelin Göçürme Ağıtları

Gelin göçürme ağıtlarını (GGA 32- GGA 33), damat tarafının gelin kınasını almaya geldiklerinde söyledikleri ağıtlar oluşturmaktadır. Genellikle damadın bir yakınının ağzından söylenen ağıtlardır. Bu ağıtlarda gelini almaya geldik, gelini göçürmeye geldik, gelin artık gidici vb. sözler yer almaktadır. Kına gecesinin sonuna gelindiği de bu ağıtlardan anlaşılmaktadır.

6. Gelin Başı Övme Ağıtları

Gelin oğlan evine getirildiğinde, iki kadın gelinin iki tarafına dikilip, yüzü örtülü bir şekilde sandalyede oturan gelini överler.

Gelin başı övme ağıtları damadın annesi ya da yakın akrabaları tarafından söylenen türkülerdir. Bununla beraber gelinin annesi de gelin başı övme ağıtları söyler. Gelinin annesinin, kızını özleyeceği belirtilirken damadın yakınları tarafından söylenen ağıtlarda gelinin yeni hayatında mutlu olacağı vurgulanır.

Bu tür ağıtlar kaynananın ağzından, güveyin kardeşinin ağzından söylenmektedir. Kaynana ağzında söylenen ağıtlarda geline nasihat, gelinin giyim kuşamı, gelinin soyluluğu, güveyi övme vardır. Ayrıca bu ağıtlarda geline yeni yuvasını ve eşini sevmesi öğütlenir.

Geline Kına Yakma Ağıtları

Geline çevresindeki kişiler tarafından söylenen ağıtlardır

GGA 1. Geline Kına Ağıtı

Kız anası kız anası
Başında mumlar yanası
Kız anası kız anası
Hani bunun öz anası

Çattılar kazan taşını
Bozdular kızın başını
Kız gelin olmuş gidiyor
Çağırın gelsin kardaşını

Kız anası kız anası
Başında mumlar yanası
Kız anası kız anası
Hani bunun öz anası

Biner atın karasına
Gider yolun doğrusuna
Kız gelin olmuş gidiyor
Çağırın gelsin dayısına

Kız anası kız anası
Başında mumlar yanası
Kız anası kız anası
Hani bunun öz anası

Atladım geçtim haneyi
Vurmayın kır ata kınayı
Kız gelin olmuş gidiyor
Ağlatmayın sefil anayı

Kız anası kız anası
Başında mumlar yanası
Kız anası kız anası
Hani bunun öz anası

Biner atın dorusuna
Gider yolun doğrusuna
Kız gelin olmuş gidiyor
Çağırın gelsin komşusuna

Kız anası kız anası
Başında mumlar yanası
Kız anası kız anası
Hani bunun öz anası

Biner atın kabasına
Gider yolun obasına
Kız gelin olmuş gidiyor
Çağırın gelsin babasına

Kız anası kız anası
Başında mumlar yanası
Kız anası kız anası
Hani bunun öz anası

Biner atın alasına
Gider yolun dengi sıra
Kız gelin olmuş gidiyor
Çağırın gelsin anasına

Kız anası kız anası
Başında mumlar yanası
Kız anası kız anası
Hani bunun öz anası

Kütük attım karıncalı
Yanı çifte görümceli
Kız gelin olmuş gidiyor
Hem analı hem bacılı

Kız anası kız anası
Başında mumlar yanası
Kız anası kız anası
Hani bunun öz anası

Biner atın iyisine
Gider yolun kıyısına
Kız gelin olmuş gidiyor
Çağırın gelsin emmisine

Kız anası kız anası
Başında mumlar yanası
Kız anası kız anası
Hani bunun öz anası (K. 1).

GGA 2. Geline Kına Ağıtı

Aşağıdan gürül gürül göç gelir
Gelir amma gürültüsü geç gelir
Kız anadan ayrılması güç gelir

Al gelin almaya, geldik almaya
Alıp da dönmeye, geldik dönmeye

Aşağıdan gelir gelin alıcı
Önüne tutarlar yalın kılıcı
Biz de biliyoruk eller alıcı

Al gelin almaya, geldik almaya
Alıp da dönmeye, geldik dönmeye

Sabah seni indirirler yollara
Al kına yakarlar beyaz ellere
Sakın kızım sakın, düşme dillere

Al gelin almaya, geldik almaya
Alıp da dönmeye, geldik dönmeye (K. 13).

GGA 3. Geline Kına Ağıtı

Tarlaya bostan ekerler
Dibine çizik dikerler
Gurbete giden kızın
Gözüne sürme çekerler

Atladı geçti eşiği
Sofrada kaldı kaşığı
Büyük evin yakışığı

Kız eşim kınan kutlu olsun
Vardığın yer mutlu olsun

Bir incecik ark akıyor
Haydin bizde bakalım
Bir öksüzce kız çıkıyor
Haydin kınasını yakalım

Kız eşim kınan kutlu olsun
Yarelim ağzın tatlı olsun
Vardığın yer mutlu olsun

Bahçede kavak kurusu
Dibinde keklik sürüsü
Gelin bacılar ağlayalım
Bu da ölümün yarısı

Kız aman kutlu olsun
Vardığın yer mutlu olsun (K. 2)

GGA 4. Geline Kına Ağıtı

Yazıya biber ekerler
Kökünü güzün sökerler
Gurbet ele giden kızın
Eline kına yakarlar

Kız anası kız anası
Başında mumlar yanası
Kız anası kız anası
Çağırın gelsin öz anası (K. 4)

GGA 5. Geline Kına Ağıtı

Ak bakırlar susuz kaldı
Yüksek evler ıssız kaldı
Anacığın ıssız kaldı

Sen uyu bülbül ben uyanayım
Sen şakı bülbül ben yanayım

Vurun kızın kınasını
Çağırın gelin anasını
Ağlatmayın yavrusunu

Sen uyu bülbül ben uyanayım
Sen şakı bülbül ben yanayım (K. 15)

GGA 6. Geline Kına Ağıtı

Kız anası kız babası
Başında mumlar yanası
İşte koyup gidiyorum
Hani bunun öz anası

Kurdular ocak taşını
Yaptılar yemek aşını
Kız ağlatma kardaşını
Silin bunun göz yaşını (K. 15)

GGA 7. Geline Kına Ağıtı
Eşref saat çıktık yola
Selam verdik sağa sola
İşimiz hayırlı ola

Kalk buyur bize gidelim
Boynuna altın dizelim

Evimizin önü kuyu
Kuyudan alırlar suyu
İyidir ağanın huyu

Kalk buyur bize gidelim
Boynuna altın dizelim

Evimizin önü basma
Kaldır kaftanın basma
Benim ağam senden yosma

Kalk buyur bize gidelim
Boynuna altın dizelim

Az ovaya gider yollar
Mevlâ'm büyük, bizi kollar
Değmesin hatalı diller

Kalk buyur bize gidelim
Boynuna altın dizelim (K. 3)

GGA 8. Geline Kına Ağıtı

Çağırın gelin anasını
Vuralım gelinin kınasını
Anası der ben vuramam

Ben vuramam hem kıyamam
Hizmetine ben doyamam

Çağırın gelin yengesini
Vuralım mı kınasını
Yengesi der ben vururum

Hem vururum hem kıyarım
Hizmetine ben doyarım(K. 3)

GGA 9. Geline Kına Ağıtı

Çıktım küllüğün başına
Çağırdım dudu kuşuna
Doğan ayın on beşine

Kız anası kız anası
Hani bunun öz anası

Çıktım kavak yarısına
Balta vurdum kurusuna
Üç güzelin birisine

Kız anası kız anası
Hani bunun öz anası

Evlerinin önü kavak
Kavaktan dökülür yaprak
Elim kına yüzüm duvak

Kız anası kız anası
Hani bunun öz anası(K. 5)

GGA 10:Geline Kına Ağıtı

Kız anası kız anası
Başında mumlar yanası
Kız sabahtan gidici
Hani bunun öz anası

Çattılar ocak taşını
Kurdular düğün aşını
Çağırın öz gardaşını
Kız sabahtan gidici

Atladım geçtim Tuna'yı
Kır ata vurun kınayı
Ağlatmayın sefil anayı
Kız sabahtan gidici

Baba ekinin bitti mi
Gardaş ekmeğin yetti mi
El kızı keyfin yetti mi
Kız sabahtan gidici

Atladım geçtim eşiği
Sofrada kodum kaşığı
Büyük evin yakışığı
Kız sabahtan gidici

Tuz torbasını tuzsuz koyan
A bakırı susuz koyan
Büyük evi ıssız koyan
Kız sabahtan gidici(K. 6)

2. Gelin Ağzından Söylenen Ağıtlar

GGA 11. Gelin Ağzından Söylenen Ağıt

Gerek bu kıza bir ana
Ağlaşalım yana yana
Canım ana gülüm ana

İşte koyup gidiyorum
İlinize ne diyorum

Gerek bu kıza bir baba
Ağlaşalım kaba kaba
Canım baba gülüm baba

İşte koyup gidiyorum
İlinize ne diyorum

Gerek bu kıza bir bacı
Ağlaşalım acı acı
Canım bacı gülüm bacı

İşte koyup gidiyorum
İlinize ne diyorum(K. 7)

GGA 12. Gelin Ağzından Söylenen Ağıt

Baba kızın yok mu idi
Bir kız sana yük mü idi
Kör olası emmilerim
Hiç oğlunuz yok mu idi(K. 7)

GGA 13. Gelin kız ayrıca arkadaşlarına da şunları söyler:

Yunak yuduğumuz taşlar
Gölgelendiğimiz ağaçlar
Gelin oldum gidiyorum
Unutmayın arkadaşlar

Arkamı verdiğim dutlar
Elimi yuduğum arklar
İşte geldim gidiyorum
Silip süpürdüğüm yurtlar (K. 8)

GGA 14. Gelin Ağzından Söylenen Ağıt

Ağlayı ağlayı kör oldu gözlerim
Yürüyü yürüyü yoruldu dizlerim
Gece gündüz annem seni özlerim
Arayıp da bulamadım ne çare seni
Aşağıdan gelene ne oldu
Vurdu kolumu kırdı
Yavrum sana dayanamam derdi
Attı beni gurbet ile

Evlerinin önü kavak
Kavaktan dökülür yaprak
Elim kına, yüzüm duvak
İşte geldim gidiyorum

Yele gitti yele gitti
Boz bulanık sele gitti
Kınamayın eller beni
Gelin anam gelmez yola gitti(K. 8)

GGA 15. Gelin Ağzından Söylenen Ağıt

Eğim eğim olmuş dutun dalları
Kırılmış gelin anamın belleri
Çok uzak imiş gurbetin elleri
Bulamadım anam seni(K. 8)

GGA 16. Gelin Ağzından Söylenen Ağıt

Yüce dağlara karlar yağmış
Fidan ağaçlar boynunu eğmiş
Esen yeller bize mi değmiş
Ne diyeyim anam sana

Gider oldum el başıma derilir
Gitme diye annem boynuma sarılır
Bizim kısmet de gurbet elden verilir
Ne diyeyim anam sana

Ala kilim attım dala
Gün görmedim güle güle
Ben gidiyorum gurbet ele
Ne diyeyim anam sana (K. 8)

GGA 17. Gelin Ağzından Söylenen Ağıt

Atım gelir seke seke
Ayağımda gümüş toka
Ben annemden ayrılmazdım
Ayırdılar çeke çeke

Gurbet ele gurbet ele
Dayanamam gurbet ele
Kurban olam canım anam
Verme beni gurbet ele
Gurbet elden kına geldi
Dertler yüreğimi deldi
Uyan anam uyan
Bu ayrılık bize geldi

Kız anam kınam yoğrulmuş
Âleme böyle buyrulmuş
Şu görüneni ekin sandım
Ekin değil burçak imiş(K. 7)

GGA 18. Gelin Ağzından Söylenen Ağıt

Atladım geçtim eşiği
Sofrada koydum kaşığı
Kız ananın yakışığı
İşte koyup gidiyorum

Çul yuduğum yaslı taşlar
Gölgelendi bak ağaçlar
Ben anamdan gidiyorum
Selam söylen uçan kuşlar

Yeldirir kır at yeldirir
Yelkesini yel kaldırır
Yabancıya vermen kızı
Kaynana gelin öldürür(K. 7)

GGA 19. Gelin Ağzından Söylenen Ağıt

Evimizin önü kavak
Dalım kırdığım ufak ufak
İşte ben de gelin oldum
Elim kına yüzüm duvak

Baba kızın çok mu idi
Bir kız sana yük mü idi
Kör olası hısımlarım
Hiç oğlunuz yok mu idi(K. 5)

GGA 20:Gelin Ağzından Söylenen Ağıt

Bu kıza gerek bir ana
Ağlayalım yana yana
Canım ana gözüm ana
Salma beni gurbet ele

Gurbet ele gurbet ele
Dayanılmaz kötü dile

Bu kıza gerek bir baba
Ağlayalım yana yana,
Canım baba gözüm baba
Aha bindim gidiyorum

Gidiyorum gidiyorum
Komşulara ne diyorum

Bu kıza gerek bir emmi
Ağlayalım yana yana
Canım emmi gözüm emmi
Salma beni gurbet ele

Gurbet ele gurbet ele
Dayanılmaz kötü dile

Bu kıza gerek bir dezze
Ağlayalım geze geze
Canım dezze gözüm dezze
Aha bindim gidiyorum

Gidiyorum gidiyorum
Komşulara ne diyorum

Bu kıza gerek bir bacı
Ağlayalım acı acı
Canım bacı gözüm bacı
Salma beni gurbet ele

Gurbet ele gurbet ele
Dayanamam kötü dile,

Kapımızın önü dutlar
Ürüşüyor bütün itler
Silip süpürdüğüm yurtlar
Aha bindim gidiyorum

Gidiyorum gidiyorum
Komşulara ne diyorum

Atladım gittim eşiği
Sofrada buldum kaşığı
Koca evin yakışığı
İşte bindim gidiyorum

Gidiyorum gidiyorum
Komşulara ne diyorum(K. 10)

GGA 21. Gelin Ağzından Söylenen Ağıt

Kınayı getir aney
Parmağın batır aney
Misafirim yanımda
Bu gece yatır aney

Kavak kavak çekerler
Dibine su dökerler
Uzak yoldan geleni
Terli terli öperler

Evlerinin önü marul
Sular akar harıl harıl
Sabahleyin kalk annem
Kızım diye bana sarıl(K. 9)

GGA 22. Gelin Ağzından Söylenen Ağıt

Çattılar ocak taşını
Kurdular düğün aşını
Çağırın gelsin kardaşını
Bağlasın gelin kuşağını

Baba kölen olayım
Sakalının teli olayım
Verme beni yad ellere
Kapında kulun olayım(K. 8)

GGA 23. Gelin Ağzından Söylenen Ağıt

Samenim geldi duruyor
Heral kına yakıcılar
Yeni ümidim kesildi
Heral beni vericiler

Evimizin önü kavak
Kavaktan dökülür yaprak
Sanki ben de gelin mi oldum
Elim kına yüzüm duvak

Ana kızından ayrılmaz
Gider gurbet ele gelmez
Vermen beni yabancıya
Eloğlu kıymetim bilmez

Şu görünen ekin sandım
Ekin değil burçak imiş
Kız anadan ayrılması
Yalan değil gerçek imiş

Evimizde vardı sobam
Toplanmış hep elim obam
Ver de elini öpeyim
Beni gelin veren babam

Çattılar ocak taşını
Kurdular düğün aşını
Kız kınayı yaktırmıyor
Çağır gelsin kardeşi(K. 7)

GGA 24. Gelin Ağzından Söylenen Ağıt

Kapınızda çöp müydüm?
Bacanızda ot muydum?
Bu yıllık da dursaydım
Üstünüzde yük müydüm?

Çattılar çatı taşını
Kurdular düğün aşını
Çağırın gelsin öz kardaşını
Silsin gözünün yaşını

Arkamı dayadığım duvar
Elimi yuduğum pınar
Verdi kardaşım gönülsüz
Evde kaldı dokuduğum çuval(K. 9)

GGA 25. Gelin Ağzından Söylenen Ağıt

Altın tasta al kınalar ezildi
Uyku geldi ela gözler süzüldü
Atlı geldi gözeneye dizildi
Aman ağlatmayın kızlar anamı.

Elinizden elinizden
Kurtulayım dilinizden
Yeşilbaşlı ördek olsam
Sular içmem gölünüzden(K. 9)

GGA 26. Gelin Ağzından Söylenen Ağıt

Bir incecik çay bulanır
Çocuklar dört dolanır
Ana besler el gönenir
Giderim anam giderim
Yüreğine dert ederim.

Yuduğum yassı taşlar
Gölgelendiğim ağaçlar
Aha koydum gidiyorum
Beni unutman gardaşlar.

Baba baba kölen olam
Sakalının teli olam
Beni verme yad ellere
Gapında kölen olam.

Çattılar ocak taşımı
Gurdular düğün aşımı
Çağırın gelin gardaşımı
Çeksin atımın başını
Silsin gözümün yaşını(K. 5)

GGA 27. Gelin Ağzından Söylenen Ağıt

Hoşça kalın sevdiklerim
İşte bindim gidiyorum
Hakkınızı helal edin
İşte bindim gidiyorum

Anam, babam, kardeşlerim
Yiyip içtiğim dostlarım
Konu komşu yoldaşlarım
İşte bindim gidiyorum

Anacığımın kucağından
Sıcak baba ocağından
Evimizin bucağından
İşte bindim gidiyorum

Mevlâ'm yazmış bu yazıyı
Kalbimdeki bu sızıyı
Anadan ayırın kuzuyu
İşte bindim gidiyorum

Üzerimde ak gelinlik
Gözüm yaşlı bağrım yanık
Ciğerlerim bölük bölük
İşte bindim gidiyorum

Yakın kızlar al kınayı
Çok ağlatmayın anayı
Uçurdu gözden sunayı
İşte bindim gidiyorum

Al kuşağı bağlayınız
Dertli dertli söyleyiniz
Hakkın helal eyleyiniz
İşte bindim gidiyorum

Acı basmayın kornaya
Arkamı döndüm sılaya
Sıcak bir yuva kurmaya
İşte bindim gidiyorum

Yeter gayri deme sözü
İçimize döktün sızı
Istıraplar dizi dizi
İşte bindim gidiyorum(K. 10)

3. Gelinin Annesinin Ağzından Gelin Uğurlama Ağıtları

GGA 28. Gelinin Annesinin Ağzından Gelin Uğurlama Ağıtı

Koca evleri ıssız koydun
Ak güğümleri susuz koydun
Yavrum beni sensiz koydun
Uğurlar olsun yavrum sana

Kil ağacı boğum boğum
Gül yaprağını döktü bugün
Ayrılığın günü doğdu bugün
Uğurlar olsun yavrum sana

Çekin atını şöyle dursun
Çağırın yavrumu oda görsün
Bunların muradını Allah'ım versin
Uğurlar olsun yavrum sana

Kara kalem aldım elime
Düştüm gurbetin yoluna
Selâm söyleyin beni çifte geline
Uğurlar olsun yavrum sana

Yakın kızın kınasını
Çağırın gelsin kardaşını
Mevlâ'm yapsın bunların binasını
Uğurlar olsun yavrum sana

Ağaçlarda giymiş donunu
Kuşlarda arttırır ününün
Saya saya bitiremedim gününü
Allah'a emanet ol sen yavrum

Yata yata Çukurova yurt olur
Her sineğe bir alıcı kurt olur
Sen gidersen içerime dert olur
Uğurlar olsun yavrum sana

Bir âh desem karlı dağlar erir
Gözümün yaşı değirmeni yürütür
Bu ayrılıkta iflah etmez çürütür
Uğurlar olsun yavrum sana

Genç yaşımda giydim karayı
Ciğerime açtın derin yarayı
Doktorlarda bulamamış çareyi
Ne diyeyim yavrum sana

Aşağıdan yukarıya gelinmez
Kimin ölüp kimin kaldığı bilinmez
Ölsem gurbette gözüm yumulmaz
Ne diyeyim yavrum sana(K. 10)

GGA 29. Gelinin Annesinin Ağzından Gelin Uğurlama Ağıtı

Karlı dağlara karlar yağmış
Kürümeye kürek ister
Esen yeller bize değmiş
Dayanmaya yürek ister

Çayırınız çimsiz olsun
Pınarınız kumsuz olsun
Gurbet ele giden kızın
Saçı da simsiz olsun

Aşağıdan gelen eller
Develeri kilim sallar
Gurbetteki yaban eller
Nemiz olur yavrum bizim

İğde çiçek açmış dalı götürmez
Yollar butrak olmuş kervan oturmaz
Anasının kuzusu da nazlı kahır götürmez
Üzmeyin benim kuzumu(K. 3)

GGA 30:Gelinin Annesinin Ağzından Gelin Uğurlama Ağıtı

Sis kapladı yüce dağlar
Yeşillendi bahçe bağlar
Kızım gelin olmuş gider
Gözlerimden yaşlar çağlar

Kızım kızım ceylan kızım
Ben kimlere edim nazım

Lale sümbül açılacak
Kokuları saçılacak
Ayrılıp da gidiyorsun
Sensiz nasıl göçülecek
Kızım kızım nazlı kızım
Durmaz ağlar iki gözüm

Ekin ektim dermek gerek
Hasretini çekmez yürek
Kederlenme nazlı kızım
Yoklayacam etme merak
Kızım kızım selvi kızım
Geçti bahar gelmez yazım

Böyle kızım bizde töre
Buna yoktur hiçbir çare
Kızım gelin olmuş gider
Ciğerlerim pare pare
Kızım kızım selvi kızım
Töremize yoktur sözüm

Dinle kızım nasihatim
Şeref namus haysiyetin
Ömür boyu sana gerek
Ezan bayrak hem kitabın
Kızım kızım nazlı kızım
Budur senden tek niyazım

Gören der ki ağlamayın
Karaları bağlamayın
Böyle gelmiş böyle gider
Ciğerleri dağlamayın

Kızım kızım nazlı kızım
Mevlam olsun kılavuzun(K4)

4. Gelinin Kız Kardeşinin Ağzından Gelin Uğurlama Ağıtları

GGA 31. Gelinin Kız Kardeşinin Ağzından Gelin Uğurlama Ağıtı

Pencerenin tıkırdısı
Kız evinin zıkırtısı
Bacım Havva düğün kurmuş

Yok kardaşına okuntusu
Gelmedi bana okuntusu

Anaların sancısı
Baş soğanın acısı
Gelin olup gidiyor
İki kardaşın da ortanca bacısı oy oy

Yok kardaşına okuntusu
Gelmedi bana okuntusu

Taksilerin hızına
Aslan bacımın kızına
Kötü söze kulak verme
Sen bak dayının sözüne

Her söze kulak verme
Sen bak ananın sözüne)(K. 11)

5. Gelin Göçürme Ağıtları

GGA 32. Gelin Göçürme Ağıtı

Kalk gelin yukarı deşir şeşini
Emmi dayı bitirsinler işini
Çok ağlama sil gözünün yaşını
Al gelin almaya geldik almaya

Gelinin kınası çamurdan mıydı
Gözünün sürmesi kömürden miydi
Ananın yüreği derinden miydi
Al gelin almaya geldik almaya

Gelinin izarın almış kurdan
Bunu böyle emreylemiş yaradan
Sabah seni göçürürler buradan
Al gelin almaya geldik almaya

Beline bağlamış yelpe kuşağı
Ardına düşürmüş mektep uşağı
Oturduğun kızım huri döşeği
Al gelin almaya geldik almaya

Tepecik tepecik görünen taşlar
Babanın damının taşı değil mi
Simirce simirce yağan yağmurlar
Babanın gözünün yaşı değil mi(K. 12)

GGA 33. Gelin Göçürme Ağıtı

Aşağıdan gürül gürül göç gelir
Gelir amma gürültüsü geç gelir
Kız anadan ayrılması güç gelir

Al gelin almaya, geldik almaya
Alıp da dönmeye, geldik dönmeye

Aşağıdan gelir gelin alıcı
Önüne tutarlar yalım kılıcı
Biz de biliyoruk eller alıcı

Al gelin almaya, geldik almaya
Alıp da dönmeye, geldik dönmeye

Sabah seni indirirler yollara
Al kına yakarlar beyaz ellere
Sakın kızım sakın düşme dillere

Al gelin almaya, geldik almaya
Alıp da dönmeye, geldik dönmeye(K. 13)

6. Gelin Başı Övme Ağıtları

6. 1. Kaynananın Ağzından Gelin Başı Övme Ağıtı

GGA 34. Kaynananın Ağzından Gelin Başı Övme Ağıtı

Giydiğin hara gelinim
İnme pınara gelinim
Allah onara gelinim

Sen sefa geldin gelinim
Ağzın tatlı olsun

Tokada ceviz gelinim
Kırarım govuz gelinim
Eloğlu yavuz gelinim

İn sefa geldin gelinim
Sen sefa geldin

Kapıda mazı gelinim
Mazının özü gelinim
Kaynanan cazı gelinim

Sen sefa geldin gelinim
Dilin tatlı olsun

Giydiğin atlas gelinim
İğneler batmaz gelinim
Yalınız yatmaz gelinim

Sen sefa geldin gelinim
Dilin tatlı olsun

Giydiğin çizme gelinim
Ökçesin büzme gelinim
Obayı gezme gelinim

Sen sefa geldin gelinim
Dilin tatlı olsun

Halburda kepek gelinim
Ağzında kapak gelinim
Nişanlın köpek gelinim

Sen sefa geldin gelinim
Dilin tatlı olsun

Kapıda soku gelinim
İçinde koku gelinim
Nişanlın fakı gelinim

Sen sefa geldin gelinim
Dilin tatlı olsun

GGA 35. Kaynananın Ağzından Gelin Başı Övme Ağıtı

Maraş'ta kına gelinim
Okkası ona gelinim
Sevdiğin suna gelinim
Ağzın tatlı olsun

Kapıda söğüt gelinim
Verdiğim öğüt gelinim
Sevdiğin yiğit gelinim
Ağzın tatlı olsun

Sen sefa geldin gelinim
Gelmen kutlu olsun
Yarenim, yoldaşım, bacım
Ağzın tatlı olsun

Çarşıda nişe gelinim
Okkası beşe gelinim
Sevdiğin paşa gelinim
Ağzın tatlı olsun

Sen sefa geldin gelinim
Gelmen kutlu olsun
Yarenim, yoldaşım, bacım
Ağzın tatlı olsun(K. 8)

GGA 36. Kaynananın Ağzından Gelin Başı Övme Ağıtı

Dilin tatlı olsun
Kınan kutlu olsun
Elin çullu olsun
Dilin ballı olsun

Mazı mazının közü
Bu kimin kızı
Mehmet Efendinin kızı
Gelinim sen sefa geldin.

Giydiğin telli incecik belli
Gelinim gurbet elli
Rafta kepek nişanlın köpek
Gelinim sen sefa geldin.

Biner atın iyisine
Sürer yolun kıyısına
Selam söyleyin dayısına
Gelinim sen sefa geldin(K. 9)

GGA 37. Kaynananın Ağzından Gelin Başı Övme Ağıtı

Giydiği çiçekli
Yanı bıçaklı
Yanı çifte köçekli
Gelinim sen sefa geldin.

Giydiğin çizme
Ökçesin büzme
Ellerle gezme
Gelinim sen sefa geldin.
Çarşıda şişe
Okkası beşe
Kız gelin Eşe
Gelinim sen sefa geldin.

Çarşıda ceviz
Kırdırdım kavuz
Nişanlın yavuz
Gelinim sen sefa geldin.

Payas'tan aldım kına
Okkası ona
Gelinin adı Döne
Gelinim sen sefa geldin (K. 2)

GGA 38. Gelin Başı Övme Ağıtı

Kapıda söğüt gelinim, kapıda söğüt
Verdiğim öğüt gelinim, verdiğim öğüt
Sevdiğin yiğit gelinim, sevdiğin yiğit

Sefa geldin gelinim, gelmen kutlu olsun
Yarenim, yoldaşım, bacın: ağzın tatlı olsun

Çarşıda şişe gelinim, çarşıda şişe
Okkası beşe gelinim, okkası beşe
Sevdiğin paşa gelinim, sevdiğin paşa

Sefa geldin gelinim, gelmen kutlu olsun
Yarenim, yoldaşım, bacın: ağzın tatlı olsun

Giydiğin çizme gelinim, giydiğin çizme
Ökçesin büzme gelinim, ökçesin büzme
Komşuyu gezme gelinim, komşuyu gezme

Sefa geldin gelinim, gelmen kutlu olsun
Yarenim, yoldaşım, bacın: ağzın tatlı olsun (K. 13).

GGA 39. Kaynananın Ağzından Gelin Başı Övme Ağıtı

Gelin, gelini övelim; gelin, gelini
Saçına sırma örelim, saçına sırma
Anası var mı soralım, anası var mı?

Sen sefa geldin gelinim, gelmen kutlu olsun
Yarenim, yoldaşım, bacım dilin tatlı olsun

Giydiğin kara gelinim, giydiğin kara
İnme pınara gelinim, inme pınara
Allah onara gelinim, Allah onara

Sen sefa geldin gelinim,gelmen kutlu olsun
Yarenim, yoldaşım, bacım dilin tatlı olsu

Kapıda mazı gelinim, kapıda mazı
Güveyin kuzu gelinim, güveyin kuzu
Ağanın kızı gelinim, ağanın kızı

Sen sefa geldin gelinim, gelmen kutlu olsun
Yarenim, yoldaşım, bacım dilin tatlı olsun

Giydiğin atlas gelinim, giydiğin atlas
İğneler batmaz gelinim, iğneler batmaz
Yar sensiz yatmaz gelinim, yar sensiz yatmaz

Sen sefa geldin gelinim gelmen kutlu olsun
Yarenim, yoldaşım, bacım dilin tatlı olsun (K. 14).

6. 2. Güveyin Kardeşi Ağzından Gelin Başı Övme Ağıtı

GGA 40:Güveyin Kardeşi Ağzından Gelin Başı Övme Ağıtı

Küçücük pul iğnesi
Geliyor motor sesi
Ben ağabeyimi tanırım
Lacivert elbisesi

Cici pabucum cici
Bastığım çimen içi
Öyle bir gelin aldık
Kavrulmuş fındık içi

Kırmızı şalvar kızarmış
Mavi şalvar bozarmış
Boşasın benim babam
Gerdandan da kız almış

Yumurtanın sarısı
Yere düştü yarısı
Babam gelin alıyor
Üç kardeşin bacısı

Ay doğar sini gibi
Sininin dibi gibi
Öyle bir gelin aldık
Buranın gülü gibi

Dam üstünde puşular var
Işıl ışıl ışılar
Abim damat oluyor
Ayı ayıl komşular(K. 14)

KAYNAK KİŞİLER

K. 1. Ayşe Kurmuş, 50, Ev Hanımı, İlkokul

K. 2. Güllü Şahin, 43, Ev Hanımı, İlkokul

K. 3. Ali Temiz, Kadirli, 45, İlkokul Mezunu, memur

K. 4. Elif Kurmuş, 76, Ev Hanımı, Öğrenimi Yok

K. 5. Ayşe Aslan, 95, Ev Hanımı, Erdemli, KöypınarıKöyü,1995

K. 6. Ummuhani Durakçı, 1942, Hiç Okula Gitmemiş, Ev Hanımı, Saimbeyli/Adana,

K. 7. Muhammer Güneş, Yaş: 44, Ev Hanımı, Anberinarkı Köyü, Kadirli,1995

K. 8. Kamile Pangal, Yaşı 69, Öğrenimi Yok, Yeniyayla Köyü, 1997

K. 9. Abdullah Bay, 60, Çiftçi, İlköğretim

K. 10. Hacı Mehmet Ballı, Yaşı 96,1995 Adana-Bahçe

K. 11. Türkan Yazıcı, 48, Ev Hanımı, İlkokul

K. 12. Hanifi Can, Öğretmen, Kadirli/Karatepe

K. 13. Enver Bulut, Emekli, İlkokul Mezunu, Evli

K. 14. Kezban Bulut, Ev Hanımı, İlkokul

K. 15. Döndü Okyay, Osmaniye, 1337, Okur Yazar Değil,Evli,Göçmen Değil

KAYNAKÇA

Ana Britannica (1987), “Ağıt Maddesi”, C. 1, Ana Yayıncılık, İstanbul.

BORATAV, Pertev Naili (1982), *Folklor ve Edebiyat I-II*, Adam Yayınları, İstanbul.

GÖRKEM, İsmail (2001), *Türk Edebiyatında Ağıtlar*, Akçağ Yayınları, Ankara.

KAYA, Doğan (1999), *Anonim Türk Halk Şiiri*, Akçağ Yayınları, Ankara.

KUDRET, Cevdet (1980), *Örneklerle Edebiyat Bilgileri*, İnkılap ve Aka Basım, İstanbul.

ŞENEL, Süleyman (1988), “Türk Edebiyatında Ağıt”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, C. 1, TDV Yayınları, İstanbul.

ŞİMŞEK, Esma (1993), *Kadirli ve Osmaniye Ağıtları*, Tesfa Yayınları, Antakya.

Türkçe Sözlük (1988), “Ağıt Maddesi”, C. 1, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.

ULUDAĞ, Süleyman (1988), “Ağıt Maddesi”, TDV İslâm Ansiklopedisi, C. 1, TDV Yayınları, İstanbul.

İNSAN HAYATINDA "GÖÇ" OLGUSU VE HALK TÜRKÜLERİNE YANSIMASI

Migration of Human Life and Reflection Of Migration in Folk Songs

Göktan AY*

ÖZET

Bilim adamlarının araştırmalarına göre, ilk insanlar milattan 6 milyon yıl önce Afrika'da ortaya çıkmışlar. Bu insanların birbirleriyle konuşup bir biçimde iletişim kurabilmeleri için ise, 4 milyon yıl geçmiş. Milattan 1. 8 milyon yıl önce, bu insanlar yayılmaya ve dünyanın başka yerlerine gitmeye başlamışlar.

İlk Türk göçünün, zorunlu olarak Ergenekon'dan (Ergene; Sarp kon: kayalık) başladığını biliyoruz. Eski kaynaklara göre, ilk insanların yayılmaları öncelikle Ortadoğu'ya, sonra da Anadolu'ya olmuştur.

Bugün göç olgusunu ülkemizde incelediğimizde; sürgün- sanayileşme-iş bulma, kan davaları-kız kaçırma-toprak kavgaları, köylerin boşaltılması-terör, eğitim, atama-tayin gibi nedenlerden meydana geldiği anlaşılmaktadır.

Göç her alanda değişimi/etkileşimi de beraberinde getirmiştir… Göçler, yetenekli insanlar tarafından sanatın her alanında işlenmiştir. Özellikle "halk türküleri" incelendiğinde sayfalar dolusu anlam içerdiği görülmektedir. Bestelerde de göç sıkça kullanılmıştır.

Çünkü göç; ayrılık, hasret, gurbet, özlem, uyuşum, farlılık, zorlanma, sevinç, hüzün v. b. birçok öğeyi içinde barındırmaktadır. İnsanın iç dünyası sürekli bir göç duygusuna ayarlıdır. Bu duygunun kendini her insanda aynı şiddette duyurması mümkün değildir.

Bu bildiride; göç, ayrılık, gurbet üçlemesinin insanüstündeki etkilerine yer verilecek, bu etkilerin halk türkülerine yansımaları üzerinde durulacaktır.

Göç eski olduğu kadar da güncel- sosyal bir olgudur ve insanlık tarihi ile yaşıttır. Göç'ü insanlık tarihiyle eş tutan bilim insanları, göçlerin sebeplerini şu başlıklarda toplamaktadırlar. Göçler; siyasi, ekonomik, ekolojik, gelenek ve göreneklerin etkisi ile yapılmaktadır.

Dolayısı ile göçler; bazen suç, bazen bereket, bazen güç, bazen değişiklik, bazen folklorik, bazen de zorunluluk olarak karşımıza çıkmaktadır. Asırlardır köyler-kentler-şehirler göçler yolu ile büyümüşlerdir. Ancak, her büyümenin sosyolojik bir açıklaması mutlaka vardır. Göçler;yaşantıyı bir yerden bir yere taşımakta, gittiği yerde tohum atarak yeşermekte, çoğalmaktadır. Demek ki göç, nereden nereye olursa olsun, her yönüyle beşerî/insani bir meseledir, insanın derdine bir çaredir, basit bir yer değiştirme hadisesi asla değildir. Dolayısı ile herkesi yakından ilgilendirmektedir.

* *Yrd. Doç. Dr. , İstanbul Teknik Üniversitesi Devlet Konservatuarı Sanatçı Öğretim Üyesi.*

Osmanlı Devleti'nin yıkılması, Balkanlar'da meydana gelen siyasi, askeri ve ekonomik krizler ile Kafkaslar, Ortadoğu ve Orta Asya'daki kültürel ve rejim baskıları, buradaki soydaşların Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluşu ile, Türkiye'ye göç etmelerini sağlamıştır. Kaynaklara göre, Anadolu tarihinin son 200 yılında yaklaşık 3. 5 milyon civarında göçmen, bugünkü Türkiye Cumhuriyeti sınırları içine yerleşmiştir.

Elbette her göç'ün meydana getireceği/getirdiği sorunlarda olmuştur. Bunlar;

1/ Taşınan/varılan yerdeki ihtiyaçlar,

2/ Taşınan/varılan yerdeki topluma entegrasyonu,

3/ Taşınan/varılan yerdeki toplum tarafından nasıl karşılandığı,

4/ Geride bıraktıklarıyla, yeni kazandıkları arasında denge kurma,

5/ Kimlik problemi,

6/ Asayiş olarak toparlanabilir.

Ayrıca her yaşayan organizmada var olan canlılığını koruma içgüdüsü, kültürlerde de vardır. Özellikle, göçmenlerin, değişen, ama bitmeyen/yok edilemeyen kültürlerini yeni yerlerde nasıl yaşatacakları da önemlidir. İnsan hakları evrensel bildirisine göre; göçmen kültürlerin yaşaması, dünya kültürünün renkliliği ve zenginliği için de bir teminat olarak görülmektedir.

"Göçebelikle bağlantılı sözlü kültürün en önemli mahsurları arasında mutlaka düşünce hayatına ve bilimsel düşünceye ilişkin olanlar da sayılmalıdır. Her ne kadar Türklerin ortak özelliklerini sıralayan Roux, yöneticilerimizdeki bilim ve sanat hamiliğine vurgu yapsa da biz bunun Türklere özgü olmaktan ziyade imparatorluk veya devlet geleneğiyle ilgili olduğunu düşünüyoruz. Zira düşünce hayatı ve bilimin de doğrudan doğruya yerleşik-yazılı kent kültürüyle ilişkili olduğunu görüyoruz. Bu nedenle büyük devletler kurup uygarlıklar, dinler, diller arasında aracılık eden, bilim ve sanat hamiliğiyle tanınan Türkler, devlet örgütlenmesi ve hukuk alanında her zaman beklenen atılımları yapma yeteneğini haiz olsalar da, mimari, musiki ve şiir alanında daima başarılı ürünler verseler de, bilim ve felsefe alanlarında ileri gidememişlerdir. " (Göka, 2010)

Ülkemizde son aylarda Roman vatandaşların, oturdukları yerlerden, daha ferah-kullanışlı-yaşam seviyesi yüksek yerlere taşınması düşüncesi, geri tepmiş, göç etmek zorunda kalan vatandaşlar tekrar eski yerlerine dönmeye başlamışlardır. Bunda Romanların kendi ***kültürlerini yeni yerleşim yerlerinde devam ettiremememe / yaşatamama endişesi*** önemli bir etken olmuştur. (Ortaylı)

"Göçmenlerin yerleşim yerlerine uyum ve uyumsuzlukları yönünde yerli halkla olan etkileşimleri de önemli bir olgu olarak görülmektedir. Bu konuda da yeterli bilgi bulunamamaktadır. Gözlemlere dayanan bazı bilgilere göre yerli halkın üretim biçimi, üretim araçlarının kullanımı, el sanatları, zanaatkârlık, ev döşeme, ev yapım ve ev araçlarının kullanımı gibi konularda göçmenlerin yaşamlarından büyük ölçüde etkilendikleri anlaşılmaktadır. " (Doğanay, 1996)

Osmanlı imparatorlarının aylar-yıllar süren seferlerini unutmayalım. Dönülüp dönülmeyeceği belli olmayan uzun seferler/yolculuklar…Neler yaşanmış, neler söylenmiştir? Fazla bilemiyoruz. Her göçün; iyi bir yaşam şekli ve umutla dolu başladığını, peşinden ayrılığı ve gurbeti getirdiğini görüyor, tarihimizde ilk önemli ve büyük göçün Ergenekon'dan çıkış olduğunu biliyoruz.

Ülkemizde ekonomik sıkıntılar ve zorunluluklar nedeniyle 2000 yılı itibariyle 4. 5 milyon kişi bulunduğu yeri terk ederek göç etmek zorunda kalmış ve en çok göç veren yer ise Samsun olmuş...

AB istatistik kurumu Ejrostat'tan yapılan açıklamada, "birliğe en çok göç edenin 140 bin kişiyle Faslılar olduğu, ikinci sırayı 100 bin kişiyle Çinlilerin aldığı kaydedildi. Avrupa merkezli bir yardım kuruluşu, 2008 yılında dünya genelinde savaş veya insan hakları ihlalleri nedeniyle 26 milyon insanın kendi ülkesi içinde göç ettiğini, 16 milyonun ise başka ülkelere göçmek zorunda kaldığı"belirtiliyor.

Merkezi İsviçre'nin Cenevre kentinde olan İç Göç İzleme Merkezi'nin yayımladığı raporda, yayımlanan rakamlara göre; "Türkiye içinde 954 binle 1. 2 milyon kişinin, özellikle bölücü örgüt nedeniyle göç etmek zorunda kaldığı, büyük şehirlerin dışında varoşlarda yaşadıkları ve birçok sosyal problemle karşılaştıkları" yer alıyor. Ayrıca; "2008'de hükümetin hâlâ bir ulusal göç planı olmadığı, konunun Van Faaliyet Planı dahilinde ele alındığı, bunun da kaynak yetersizliğinden uygulanmasında sorunlar yaşandığı" kaydediliyor.

Devlet Planlama Teşkilatı'nın internet sitesinde yayınlanan 'Türkiye'de göç edenlerin nitelikleri 1965-2000' raporuna göre; göç edenlerin büyük bölümünü bekâr ve boşanmış insanlar oluşturmaktadır.

"Kelaynakların başarıyla yerlerine ulaşması amacıyla bu yıl uluslararası koruma yöntemi geliştirdiklerini belirten "Doğa Derneği" Şanlıurfa Bölge Sorumlusu Turan Çetin, güzergâh üzerindeki ülke yetkilileriyle iletişim halinde olacaklarını bildirdi. Tecrübeleri doğrultusunda göç yolundaki iklim değişikliği ve tehlikeler hakkında bilgi sahibi olduklarını anlatan Çetin, şunları söyledi: "2 yıl önce sırtlarına GPRS (uydu takip cihazı) takılan kuşları izledik. Bir noktada hareketsiz kaldılar. Suriye'deki Doğa Derneği yetkililerini arayıp yerlerini söylediğimiz kuşlardaki cihazları kontrol etmelerini istedik. Bu yıl daha farklı bir çalışma yapacağız. 2 veya 3 kuşu tekrar göçe göndereceğiz. Artık göç rotasını öğrendik. Şimdi türü daha iyi nasıl koruyabiliriz'in çalışmalarını yapıyoruz. Şu anda Birecik'teki Üretme İstasyonu'nda kafeslerde tutulan ve sayıları 100 civarında olan kelaynaklar, bu ay içerisinde doğal ortama bırakılacak. Ağustos ayına kadar üreme ve diğer faaliyetleri teleskop yardımıyla gözlemlenecek. Daha sonra tekrar kafeslere alınacak kelaynakların 6 aylık süreçte yaşadıkları gelişmeler Doğa Derneği yetkililerince analiz edilecek. " (Gezer, 2010)

Artık "göç" konusu dünya çapında, disiplinler arası ve disiplinler ötesi araştırma alanı olarak kabul görüyor. Ülkemizde incelediğimizde göçün; sürgün- sanayileşme-iş bulma, kan davaları-kız kaçırma-toprak kavgaları, köylerin boşaltılması-terör,folklorik, eğitim, atama-tayin gibi nedenlerden meydana geldiği anlaşılmaktadır.

İnsan hayatında, "ahrete kavuşmakta" göç olarak algılanmaktadır. Hatta bu dünyanın geçici olduğu, öbür dünyanın asıl olduğunu, hesapların orda verileceğini kutsal kitaplar belirtmektedir. Demek ki; duygudan duyguya ve düşünceden düşünceye hicret olduğu gibi, davranışlardan davranışlara da hicretler olmaktadır.

Kuşlarda da içgüdüsel olan yer değiştirmeler/göçler görürüz, sıcak iklimden soğuk iklime doğru. . En çok bilineni ve bekleneni de leyleklerdir doğal olarak… Tabiatta; ilkbahar dirilişin, sonbahar can çekişmenin, kış ise ölümün zamanı olarak kabul edilmektedir. . Göç; dış göçler ve iç göçler diye ikiye ayrılmaktadır.

Bunun dışında tam göç sayılmayan, geçici süreli yapılan göçlere "folklorik" açıdan bakmaya çalışalım; Yayla göçü

Ülkemizin birçok yerleşim yerindeyaylaya baharla birlikte çıkılmakta, güzün dönülmektedir. Yaylaya çıkan köylerimizden edinilen bilgiye göre yaylaya; merkezlerde hayvancılığın gereğiolanyeterli miktarda otlak ve meranın olmaması, hayvanların ekili alanlara zarar vermesinin önlenmesi, kışlık yiyeceklerin hazırlanması ve hayvancılık için yaylaların daha rahat ve elverişli bir ortama sahip olmasından" dolayı göç edilmektedir.

İlk çağlardan günümüze kadar, her devrin kendine özgü koşulları vekültürü içerisinde değişme ve gelişme gösteren "yaylacılık", ülkemizdehala sürdürülmektedir.

Anadolu' da yüzyıllardır geleneksel olarak sürdürülen yaylacılık, -bir turizm hareketi olarak son yıllarda gündeme gelmeye başlamıştır- değil, tarım ve hayvancılık üretimine yönelmiş bir faaliyet olarak yapılmaktadır.

"Yayla" kelimesiOrhun Kitabelerinden"Yaylag" olarak yer alırken, Anadolu Türkçesindeyayla olarak yumuşamıştır. Yaylag, kışlag karşılığındamana bularak, yazın çıkılan yer anlamında kullanılmaktadır.

Yaylaya göç hazırlıkları önemlidir ve heyecanlıdır. Çoğu yerleşim yerlerimizde, yaylaya çıkma hazırlıkları 15 gün öncesinden başlar,hanelerden görevlendirilenler, kışın evlerde ve ağıllarda, ahırlarda yaptığı tahribatı kontrol ve tamir için yaylayagiderler. Bu arada yaylada ihtiyaç duyulacak malzemeler, yiyecekler, içecekler, yatak, yorgan gibi eşyalarv. b. eşyalar hazırlanır, eksikler götürülür.

Koyun- kuzu- inek-dana, yoz mal yani tosun ve dügetakımı gruplar halinde sürülür. Genç kızlaren renklikaftanlarınıgiyerler, atlarınen iyilerine binerler, nakışlı heybeler, atların süslü koşumları, al, yeşil yazmalı kızların gruplar halinde yaylaya doğru yol aldıkları görülür. Eskiden arkadanöküz arabalarının çektiği "köç"yani kağnıya yüklenen ev eşyaları ve evin yalıları için hazırlanan oturulacak yerler itana ile hazırlanırdı, günümüzde ise yerini motorlu taşıtlar (traktör, kamyon, kamyonetlerle) almıştır. Çoban sesi, gece kuşlarınıncıvıltısı, hayvan sesleri ve at kişnemeleribirbirinekarışır. Temiz havada akseden sesler, insanın kulağına keskin bir kılıç gibi çarpar.

Eski kaynaklarda, yaylaya çıkma törenlerinden bahsedilmekle beraber, günümüzde tören ve uygulamalara fazla rastlanılmamaktadır. Yaylaya çıkarken söylenen türküler çoktur, Karadeniz'de "yol havası" teke yöresinde "gurbet havası" olarak adlandırılır, genellikle gençlerin yörede bilinen türküleri çalıp söyledikleri/ halk oyunları oynadıkları görülmektedir. Dağlara yakılan türküler, yayılır köşe bucak en yakından en uzağa kadar herkes büyük bir sükûn ile dinler. Yaylaya erken giden atlı kızların yaktıkları ateşin dumanları yükselir. Dumanlar bir tepeden öbürüne kıvrılıp gider.

Özellikle, göçleri ve doğayla bütünleşmiş yaşamlarıyla birçok araştırmaya konu olan "Yörükler" iyi araştırılmalıdır. Antalya nüfusunun önemli bir bölümünü oluşturan "Yörük"lerin büyük çoğunluğu Anadolu'yu yurt tutmuş, kışlak yurtları ile yaylalar arasında konup göçen, dolayısıyla "yürümek" fiilinden ad alan, zamanla aynı yaşam tarzında biçimlenmiş değişik boyların üyeleri olarak bilinmektedir. . Bu nedenle; "Yörük" adlandırmasının kaynakları, Antalya Yörüklerinin kim oldukları ve hangi coğrafyadan geldikleri, göç kültürleri, doğaya bakışları, insan ilişkileri, boğaz (gırtlak) çalma örnekleri, çalgı çeşitleri v. b. kültür değerleri üzerinde önemle durulmalıdır.

Yaylalarda şenlik olarak çok özel bir şey yapılmamakla beraber, yaylaya çıkıldığı günlerde boğa güreşleri ve değişik şenlikler ve eğlenceler tertip edilmektedir.

Yaylalarda konaklama yerleri genellikle iki tip olup, çadır ve kelikşeklindedir. Çadırınbirmetreyüksekliğinde sade taştan harçsız örülü duvarı ve üzerinde çadırı tutabilecek ağaçlardan çatısı vardır. İçerisi derinlemesine yaklaşık otuz santim kazılarak rahat hareket etme imkânı sağlanır. Ayrıca içerisinde buzağıların kalabileceği bölme de bulunur. Kelik ise, Duvarları sade harçsız taştan örülü baraka usulü üzeri çatılı ve kiremit, çadır veya naylonlakaplıdır, her hangi bir mimari özelliği yoktur. İçerisinde küçük buzağılarınkalabileceği bölmeler vardır. Çadıra göre daha geniş ve daha yüksektir. Dolayısıyla sıcak havalarda çadıra göredahaserin, soğu havalarda ise daha soğuk olur.

Son yıllarda belediyeler ve ilgili kuruluşlar tarafından yerleşim için tek katlı yerler yapılmaktadır. Ayrıca, vatandaşlar yayla evlerine daha önem vermekte, eksiklerini gidermeye çalışmaktadır.

Yaylada sığır ve manda gibi hayvanlardan alınan sütlerle her hafta yayık dövülür, tereyağı-peynir, çökelek yapılır… Yaylaya çıkıldıktan sonra 15-20 gün sonra köy halkının tamamı şenlik için yaylaya gider, yeni elbiseler giyilir. Evde sadece ihtiyarlar bırakılır.

Yaylada bulunanlara da yeni elbiseler alınır. Bunun yanı sıra yiyecekihtiyaçlarına takviye götürülür. Yaylaya genellikle Nisan-mayıs ayı içerisinde çıkılır. Köydeki işlerin durumunagörevegelişen şartlara göre ağustos ve en geç eylül ayı içerisinde yayladan inilir. Dönüş hazırlıkları olarak özellikle koyun ve keçiler daha önceden kırkılır, hayvanlar ve yünleriderelerdeyıkanır. Eşyalar ve çadırlar toplanarak hayvanlara veya traktörlere yüklenir ve böylece yayladan inilir.

Göçler, yetenekli insanlar tarafından sanatın her alanında işlenmektedir. Özellikle türküler incelendiğinde sayfalar dolusu anlam içerdiği görülmektedir. Şarkılarda da göç konusu işlenmiştir. Popüler sanatçılarda göçü eserlerinde kullanmışlardır. Çünkü göç; ayrılık, hasret, gurbet, özlem, uyuşum, farlılık, zorlanma, sevinç, hüzün v. b. birçok öğeyi içinde barındırmaktadır. İnsanın iç dünyası sürekli bir göç duygusuna ayarlıdır. Bu duygunun kendini her insanda aynı şiddette duyurması mümkün değildir. İnsanlar elbette sık sık mekân değiştirme arzusunu duyarlar. Ancak. Bu “seyahattir” ve göç ile bir ilgisi yoktur.

Göçlerin (Göç Göç oldu), Kars/Şöregel
Göç göç oldu göçler yola düzüldü,
Anam nerden geçer yolu göçlerin
Uyku geldi ela gözler süzüldü,
Anam nerden geçer yolu göçlerin

Hezele de deli gönül hezele,
Sarardı gül benzim döndü gazele
Üç gün oldu yetemedim menzile,
Anam nerden geçer yolu göçlerin

Düşüp geldik yaylacılar izine,
Göçler endi Erzurum’un düzüne
Gariplerin kimse bakmaz yüzüne,
Anam nerden geçer yolu göçlerin

Aldanma insana Allah'a yaslan,
Evliye enbiye pir deyip seslen
Gel yetiş imdada Hazreti Arslan,
Anam nerden geçer yolu göçlerin

Kırmızı Gül (Ağıt),Kars/Şöregel

Kırmızı gül demet demet,
Yaşam değil bir alamet
Gitti gelmez o muhannet,
Şöregel de balam kaldı
Gülom nenni balam neni,
Kefensiz gömdüm ben seni

Kırmızı gül harman olsa,
Derdimize derman olsa
Yaradan da ferman olsa,
Şöregel de balam kaldı
Gülom nenni balam neni,
Kefensiz gömdüm ben seni

Hezeli Gülom hezeli,
Şöregel'in gül güzeli
Gül idin döktün gazeli,
Şöregel de balam kaldı
Gülom nenni balam neni,
Kefensiz gömdüm ben seni

Oyunu balam oyunu,
Isıtamadım suyunu
Kim ölçtü biçti boyunu,
Şöregel'de balam kaldı
Gülom nenni balam neni,
Kefensiz gömdüm ben seni

Bu türkünün hikâyesi şöyledir; "Yöre işgal altında, Ruslar yöre halkını göçe zorluyor. Halk, göçmekten ziyade küçük küçük çeteler oluşturarak, Rus askerleriyle savaşıyordu. Küçük çatışmalar tez zamanda dağılıp perişan ediliyordu. Çete içinde görev alanlar, tespit edildiği zaman ya sürgün ya da ölüm gibi cezalara karşı karşıyaydı. İşte GÜL adıyla türkülere konu olan kızın babası da böylesi bir çeteye katılır. Bir çatışma sonucu çete dağılır ve çete içinde görev alanlar yöreden kaçmaya başlarlar. Baba bir yolunu bularak eve yetişir. Altı aylık kızını ve karısını alarak batıya doğru kaçmaya başlar. Amaç, yörede göçen göçlere yetişip izini kaybetmektir. Altı aylık kızını sırtına bağlayan baba ve azık torbasını elinde tutan ana, gecenin karanlığından faydalanarak kaçmaya başlarlar. İstenilen hedefe bir an önce ulaşmak için, dur durak demeden kaçarlar. Gecenin ayazına ve uzun yolun şiddetine dayanamayan çocuk babasının sırtında ölür. Karı koca bunun

farkına varırlar. Kaybedecek zamanları yok. Hemen oracıkta elleriyle toprağı eşerler ve Gül adlı kızlarını oraya gömüp, yeniden kaçmaya başlarlar. Yöreden ayrılan göç katarlarına ulaşana kadar soluksuz kaçarlar. Ana yüreği doludur. Göçlerin içinde boşalır. Yöreden çekilen göçler ilk durak olarak Erzurum'a yetişir. Erzurum'da konaklayan göçlerin içinde bu ananın Gül adlı kızının hikâyesi dilden dile yayılır"

Göç bir yerden bir yere doğru gitmeyi ifade ederken, onun yanında gurbet-ayrılık-özlem v. b. duyguları da beraberinde yeşertmektedir.

Halk arasında duygu yoğunluğu yaşanmakta ve her yörede kendine uyan folklorik yapıları ile göç konusu türkü olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu türkülerin bir kısmı "uzun hava", bir kısmı "kırık hava", bir kısmı da "atma türküler" olarak derlenmiştir.

Türkü sözlerine baktığımızda göçün; heyecanla beklenen bir olay olduğu, göç türkülerinde; sevginin çok kullanıldığı, ayrıca acı-keder-üzüntü-bekleyiş-özlem v.b. duyguları yansıttığı, tabiatın güzelliklerinin, diğer canlılarla olan birlikteliklerin ortaya konduğu, her ne kadar yaylada kısıtlı imkânlar olsa da, özellikle bayanların göç süresince; giysilerinden, süslenmelerinden, makyajlarından vazgeçmedikleri anlaşılmaktadır. Türkülerde yaylacılığın, bir arada –imece usulle– yapılması, dünya nimetlerinden yararlanılması gerektiği ancak, "gönülün" ikili ilişkilerde, önemli yer tuttuğu belirtilmektedir.

Göç Eyleyip Her Dağlarda Yaylanmaz/Kırşehir

Göç eyleyip her dağlarda yaylanmaz, başı bölük bölük kar olmayınca
Dünya malıyla gönül eylenmez, gönülden verecek yar olmayınca

Dost elinden gel olmazsa varılmaz, rızasız bahçenin gülü derilmez
Gönül yarasına derman bulunmaz, yare eliyle yara sarılmayınca

İstemem dikeni güle istemem, ben o kelamları dile istemem
Cennet-i alayı bile istemem, nedem iki gönül bir olmayınca

Bir garibim halimi kimse bilemez, bu derde düşenin yüzü gülemez
Her çalan saz çalar tatlı çalamaz, yar aşkı bağrında nar olmayınca

Gurbet Elde Baş Yastığa Gelende/Erzurum

Gurbet elde baş yastığa gelende, gayet yaman olur işi garibin
Gelen olmaz giden olmaz yanıma, sızılar toprağı daşı garibin

Anam yok ki yaka yıka yaş döke, bacım yok ki saçlarından saç döke
Gardaş yok ki mezerime daş dike, bir çalıdır mezer daşı garibin

Gurbet Elde Bir Hal Geldi Başıma /Erzincan
Gurbet elde bir hal geldi başıma, ağlama gözlerim mevla kerimdir
Derman arar iken derde düş oldum, ağlama gözlerim mevla kerimdir

Pir Sultan Abdalım böyle buyurdu, ayrılık donları biçti giydirdi
Ben ayrılmaz idim felek ayırdı, ağlama gözlerim mevla kerimdir

Gurbette Ömrüm Geçecek/ Karacaoğlan
Gurbette ömrüm geçecek, bir daracık yerim de yok
Oturup derdim dökecek, bir vefalı yarim de yok

Aman aman, aman aman, aman aman, aman aman, bir vefalı yarim de yok
Gönlüme bir güzele düştü, sarf edecek malım da yok
Özendim derviş olmaya, hırka ile şalım da yok
Aman aman, aman aman, aman aman, aman aman, bir vefalı yarim de yok

Dünya derler oda fani, toprak alır tatlı canı
Hasta düştüm ilaç hani, bir acısız ölüm de yok
Aman aman, aman aman, aman aman, aman aman, bir vefalı yarim de yok

Ayrı Düştüm Vatanımdan İlimden/ Muhlis Akarsu

Ayrı düştüm vatanımdan ilimden, gurbet bana ben gurbete alıştım
Takdir böyle imiş ne gelir elden, gurbet bana ben gurbete alıştım

Virane köyümün dağları karlı, her gün ah çekerim sinem yaralı
Yıkılası şu gurbette duralı, gurbet bana ben gurbete alıştım

Şu gurbetin kaşı gözü elamı, yavaş yavaş unutturdu sılamı
Akarsu'yum ellemeyin yaramı, gurbet bana ben gurbete alıştım

Ayrılık Hasreti Karetti Cana/Kayseri-Tunceli

Ayrılık hasreti karetti cana,, seher yeli sevdiğimden bir haber.
Selamım tebliğ et kutbi cihana, seher yeli sultanımdan bir haber.

Bülbül gibi bağlanmışım kareler, ayrılık derdine nedir çareler,
Merhem kabul etmez dilde yareler, seher yeli sevdiğimden bir haber.

Sıtkı'yam kalmışam ıssız çöllerde, böyle dert bulunmaz gayri kullarda.
Dilim intizarda, gözüm yollarda, seher yeli sevdiğimden bir haber

Yaylanın Gülü Hoş Olur/ Muğla/Fethiye

Yaylanın gülü hoş olur, yayla dik yokuş olur
Köyüne hasret çekenler, havada uçan kuş olur

Kar yağar yayla beline, gül almış kızlar eline
Yaşmaksız suya gidenler, söz olur köyün diline

Akdağ'ın başı dumandır, gözümün yaşı nedendir
Tez bulup gurbete giden, güzelin hali yamandır

Yaylam Otun Nedendir, Gümüşhane/Kelkit

Yaylam otun nedendir, çiçeği kendindedir
Şurut'lu verem olmuş, yaylanın derdindedir

Mahkemeler kuruldu, soru sual soruldu
Yaylanın tapıları, Eşme'den duyuldu

Yayladan gelir atlı, Eşme'de saltanatlı
Şurut'lunun lel Apur, yaylayı bize sattı

Şiir: Murathan Mungan, Beste: Yeni Türkü

Söyleyin dağlara rüzgara,
Yurdundan sürgün çocuklara
Düşmesin kimse yılgınlığa,
Geçit vardır yarınlara
Göç yolları, Göründü bize,
Görünür elbet
Göç yolları,
Bir gün gelir,
Döner tersine
Dönülür elbet
En büyük silah umut etmek,
Yadigar kalsın size

Yol verin kanatlı atlara,
Sürgünden dönen çocuklara

Ateşler yakın doruklarda,
Geçit vardır yarınlara

Göç yolları,
Göründü bize ,
Görünür elbet
Göç yolları ,
Bir gün gelir ,
Döner tersine
Dönülür elbet
Dağılsak da göç yollarında,
Yarın bizim bütün dünya
Yarim İstanbul'u Mesken mi uttun

Yarim İstanbul'u Mesken mi Tuttun/ Kayseri

Yarim İstanbul'u mesken mi tuttun,
Gördün güzelleri beni unuttun
Sılaya dönmeye yemin mi ettim amman
Gayrı dayanacak özüm kalmadı,
Mektuba yazacak sözüm kalmadı
Yarim sen gideli yedi yıl oldu,
Diktiğin fidanlar meyveye döndü
Seninle gidenler sılaya döndü

Yüksek Yüksek Tepelere Ev Kurmasınlar/ Edirne

Yüksek yüksek tepelere ev kurmasınlar,
Aşrı aşrı memlekete kız vermesinler
Annesinin bir tanesini hor görmesinler
Uçan da kuşlara malum olsun, ben annemi özledim
Hem annemi hem babamı, ben köyümü özledim
Babamın bir atı olsa binse de gelse,
Annemin yelkeni olsa açsa da gelse
Kardeşlerim yollarımı bilse de gelse
Uçan da kuşlara malum olsun, ben annemi özledim
Hem annemi hem babamı, ben köyümü özledim

Durum

Göçün son yıllarda özellikle büyük şehirlerimizde meydana getirdiği erozyona da birkaç kelimeyle değinmek istiyoruz. Şehirde yaşadığı halde şehirleşmeyen, şehri yaşayamayan, şehirdeki kültür-sanat olaylarından bihaber, şehirde yaşama kurlarına uymayı reddeden, ısrarla geldiği yörenin kültürünü devam ettirmeye çalışan insanlar topluluğu "göç"lerle oluşmaktadır. Her kişi önce gideceği yerde bir hemşerisini -hem destek olacak ve hem de dilinden/halinden anlayacak-arıyor.

İstanbul'un üç defa yıkım geçirdiği kaynaklarda belirtilmektedir; deprem, hastalık ve fetih. Buna, 1940 lardan sonra giderek artan ve siyasetin çözüm bulmak istemediği"göç" eklenmiştir. Göç adeta İstanbul'u içinden çıkılamaz bir "köy" haline getirmiştir. İstanbul artık bir kültür üreten yer olmaktan çıkmış, halk kültürlerinin öbek öbek toplandığı bir büyük metropol olmuştur.

Osmanlılar zamanında, yabancıların İstanbul için "şehir" olarak bahsetmeleri, "şehre gidiyorum" demeleri unutulmamalıdır. Buna son zamanlarda oluşturulmaya başlanan güvenlikli-korumalı siteleri eklerseniz yeni bir elit kesimin, farklı bir yaşayışın oluşmaya başladığını rahatlıkla görebilirsiniz.

Ayrıca; mimari yozlaşma, sanki bir elden çıkmış gibi bütün ülkeyi sarmıştır. Her göç, yeni bir kaçak inşaatı beslemektedir. Göçlerle oluşan "gettolar" ı bir süre sonra içine girilmez olmaktadırlar. Göçlerle gelen kişilerin, o ilin kültürüne, yaşayışına, eğitimine katkıda bulunması için hiçbir çaba gösterilmemektedir. Üniversiteler yerel halkla birleşememekte, sadece kendine kayıt yaptıran öğrencilere -az veya çok- eğitim

vermektedirler. O öğrencilerin kampus dışına çıktıklarında karşılaşacağı insanların bakışı/görüşü/zıtlığı gözden ırak tutulmaktadır. Yaz gelince ormanlar ve mesire alanları çeşitli mahalli derneklerin "yöresini yaşadığı" yerler haline gelmektedir.

Buralardan yeni türküler çıkması da mümkün değildir. Sadece bilinenin tekrarıdır ki bu da insanlara artı bir kazanç getirmemektedir.

Geçen gün, bir tv programında, bir neneye sordular; "çocukların İstanbul'a gitmiş, sen tek başına burada kalıyorsun, soba ile yemekle uğraşıyorsun, niye gidip rahat etmiyorsun" diye. Cevabı kısa oldu; "gitmem, orda ne yapacağım, perde arkasında mı oturacağım". Sağlıksız/düzensiz şehirleşmenin anlamı ve doğrusu da budur. Gelişme; gerçek bir şehir yerleşimi ve imkânları ile mümkündür.

Ben Köyümü Özledim / Sivas

İlkbaharda koçlar iner yazıya,
Yaylamızın çimenini özledim oy oy
At üstünde hıçkırarak ağlayan,
Gelinlerin gözyaşını özledim
Düğününü, yöresini özledim
Ben köyümü, ben sılamı özledim oy oy

Kapısında davul zurna çalarken,
Kınacılar halay çekip oynarken oy oy
Damat beyin çerezini saçarken,
Barabelli tışını özledim
Düğününü töresini özledim
Ben köyümü, ben sılamı özledim oy oy

Bahar gelir kızlar gider madımağa,
Yaylamızın yollarını özledim oy oy
Geçen gece yine gördüm rüyamda,
Yaylalarda közde kebap közledim
Çeşmesini pınarını özledim
Ben Sivas'ı Koyilhisar'ı özledim oy oy

SONUÇ

Göçler, halk türküleri içinde önemli bir yer tutmaktadır.

Göçler ile tabiatın insanlara bahşedilen güzellikleri; akarsuları, dağları, kuşları, böcekleri, ağaçları v. b. türkülerde; bazen yerinde bazen de benzetme sanatı yapılarak kullanılmıştır.

Göçlerle gidilen yerlerde yapılan/sunulan yiyecekler türkülerde dile getirilmiştir.

Genç-yaşlı, sevgili ve aile içi ayrılıkları türkülerde dile getirilmiştir.

Göçün heyecanı ve yol güzergâhında yapılan etkinliklerde türküler ve oyunlar yerini almakta,her yörede farklı biçimde ama aynı manalarda yapılmaktadır.

Son yıllarda, yayla göçlerinin eskisi gibi yapılamadığı, törenlerin kısa tutulduğu, türkülerin ve oyunların unutulduğu da gözlemlenmektedir.

Son yıllarda derlemelerin durması ile olsa gerek; kan davası-kız kaçırma-terör olayları nedeniyle yapılan göçlerin türkülere yansıyıp yansımadığı bilinmemektedir.

Konunun akademik boyutunun önemi açısından acilen gündeme alınmasında, sosyologların alana inmesinde ve halkbilim derlemelerinin yapılmasında yarar görülmektedir.

KAYNAKÇA

AVCIOĞLU, Doğan;*Türklerin Tarihi,* C. I, İstanbul, 1981.

ÇAY, Abdulhaluk; "Azerbaycan ve Türkler", *I. Uluslararası Azerbaycan Sempozyum Bildirileri* (Yayınlanmış, Yayına Hazırlayan İmran Baba), Atatürk kültür Merkezi Yayını, Ankara 2002.

----------; *Genel Türk Tarihi Ansiklopedisi*, C. I, Ankara, 1996.

DOĞANAY, Filiz;*Türkiye'ye Göçmen Olarak Gelenlerin Yerleşimi* [elektronik dosya], Devlet Planlama Teşkilatı,Ankara, Kasım 1996.

GEZER, Murat; "Göçler"*, Zaman*,02 Mart 2010.

GÖKA, Erol;*Türk'ün Göçebe Ruhu*, Timaş Yayınları, İstanbul 2010.

GROUSEL, Rene. Çevr: Dr. N. Reşat Üzmez, *Bozkır İmparatorluğu, Atilla-Cengiz Han-Timur*, İstanbul 1996.

ÖZTUNA, Yılmaz;*Büyük Türkiye Tarihi Ansiklopedisi*, C. I, İstanbul 1983.

Türk Dünyası El Kitabı, Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları 212, S. A23, C. I,Ankara 1992.

ARTVİN (BORÇKA)'DAN BALIKESİR'E GÖÇLE KURULAN KÜLTÜR KÖPRÜSÜ

The Culture Bridge Established By Migration from Artvin (Borçka) To Balikesir

İbrahim AYDIN*

ÖZET

Osmanlı Devleti döneminde Batum'a bağlı Borçka'da yaşayan Müslüman Gürcülerden önemli bir kısmı 93 harbi olarak bilinen Osmanlı-Rus savaşı sonrasında Anadolu'ya göç etmiştir. Gemilerle Samsun'a gelen göçerler, Karadeniz sahilini takip ettiler. Sinop, İzmit, Adapazarı, Bursa gibi birçok şehirlere yerleştiler. Ancak toprak sanatı ile ilgilenen 40 hane ise yerleşmeleri için kendilerine teklif edilen birçok alanı beğenmedi. Keşif amaçlı uzun seyahatlerden sonra günümüzde Balıkesir il merkezine bağlı Armutalan Köyü'nün bulunduğu alana yerleştiler. Yerleşim alanı olarak seçilen bu bölge, toprak sanatı için gerekli üç önemli özelliğe sahipti: Killi toprak, su ve dönemin enerji kaynağı orman. Bölgeye yerleşen Gürcüler; giyimleri, dilleri, ekonomik faaliyetleri, kültürleri ve birçok özellikleri ile çevredeki köylere göre oldukça farklıdırlar. Borçka'dan (Artvin) Balıkesir'e sadece nüfus göçü değil aynı zamanda kültür göçü de yaşanmıştır.

Anahtar Kelimeler: *Göç, kültür, Artvin, Balıkesir*

ABSTRACT

A significant amount of Muslim Georgians living in Borçka under Batum state migrated to Anatolia after Ottoman Russian War known as '93 War'. These immigrants coming to Samsun by ships followed Black sea coast. They settled down in cities such as Sinop, İzmit, Adapazarı and Bursa. But 40 families who were interested in soil art did not like a lot of places offered to them. After long discovery purposed travels they settled down in the area which is now known as Armutalan Village of Balıkesir. This region which had been chosen as the residential area had three important features for soil art: hardpan, water and forest which had the source of energy of the time. Georgians are quite different from the people living around with the style of dressing, language, economic activitiesand other features. So it is not only a migration of people but also the migration of culture from Artvin to Balıkesir.

Key Words: *Migration, culture, Artvin, Balikesir.*

GİRİŞ

"Göç; idari bir sınırı geçerek oturma yerini devamlı ya da uzun süreli olarak değiştirme olayını ifade etmektedir" (Tümertekin ve Özgüç, 1998). Göç, insanlık tarihi boyunca var olan bir olgudur. İnsan sürekli daha iyi bir yaşam için arayış içerisindedir. Göç gönüllü olabileceği gibi dönem dönem zorunlu da olabilmektedir. Göç esnasında insanlar göç edilen yerlere sadece bedenlerini değil, kültürlerini, ananelerini, yaşayış

* Yrd. Doç. Dr. İbrahim Aydın, Balıkesir Üniversitesi, Necatibey Eğitim Fakültesi, ibrahimaydin10@hotmail.com

biçimlerini, masallarını, destanlarını, atasözlerini kısaca kendilerine ait olan maddi manevi her şeyi de yanlarında götürürler. Makale konusu ile ilgili yeterli yazılı kaynağa ulaşılamamıştır. Bu nedenle çalışma yapılırken yazılı kaynaklardan çok, sözlü kaynaklardan yararlanılmıştır.

OSMANLI DÖNEMİNDE BORÇKA

Çalışmamıza konu olan göç Artvin'in Borçka ilçesinde başlamış ve Balıkesir'in Armutalan Köyü'nde son bulmuştur. Bu nedenle öncelikle göçün başladığı bölgenin tarihi geçmişine kısaca değinmekte yarar vardır.

Gürcü kilisesi miladın ilk yıllarında kurulmuş, yaklaşık iki yüzyıl sonra Rum mezhep dairesinden ayrılarak bağımsızlığını ilan etmiştir. Gürcüler bundan sonra iç karışıklık yaşamanın yanı sıra, Rum, Acem, Arap, Türk ve Moğol akınlarına maruz kalmıştır (Arnold, 1971). Gürcüler Moğol saldırılarında büyük kayıplar vermiş, birçok din adamının bu saldırılarda ölmesi sonucu Hıristiyanlık dini bölgede taban kaybetmeye başlamıştır. İstanbul'da Bizans hâkimiyetinin sona ermesi, Anadolu'nun Türklerin eline geçmesi ve buralarda Türk nüfuzunun artması sonucu Ahıska ve çevresindeki halk İslam dinine girmeye başlamıştır. Gürcistan Perslerinden iki kardeşten birinin 1579 yıllarında, sonraki dönemlerde de nüfuzlu sülalelerin İslam dinini seçmeleri bölgedeki halkın bu dine girmelerini hızlandırmıştır.

Acaristan, Gürcistan'ın tarihi en eski bölgelerinden birisi olup batısında yer almaktadır. Önceki dönemlerde Artvin ve çevresi de bu bölge sınırları içerisindedir. Acaristan, MÖ 3. yüzyılda Katli Krallığı sınırları içerisinde, 7. yüzyılda yine bu krallığın bir eyaleti konumunda iken, 9. yüzyılda ise birleşik Gürcistan içerisinde önemli bir kültür merkezi halindedir. Selçuklular, Acaristan'a 11. yüzyılda girmiş, ancak tutunamamıştır. Değişik beyliklere bağlı kalan bölgeye Osmanlılar 1570'lerde girmiş, tam egemenliklerini ise 1614 yılında sağlamışlardır. Osmanlı yönetimi bölgeye yönetim olarak Yukarı ve Aşağı Acara olmak üzere iki sancağa ayırmıştır.

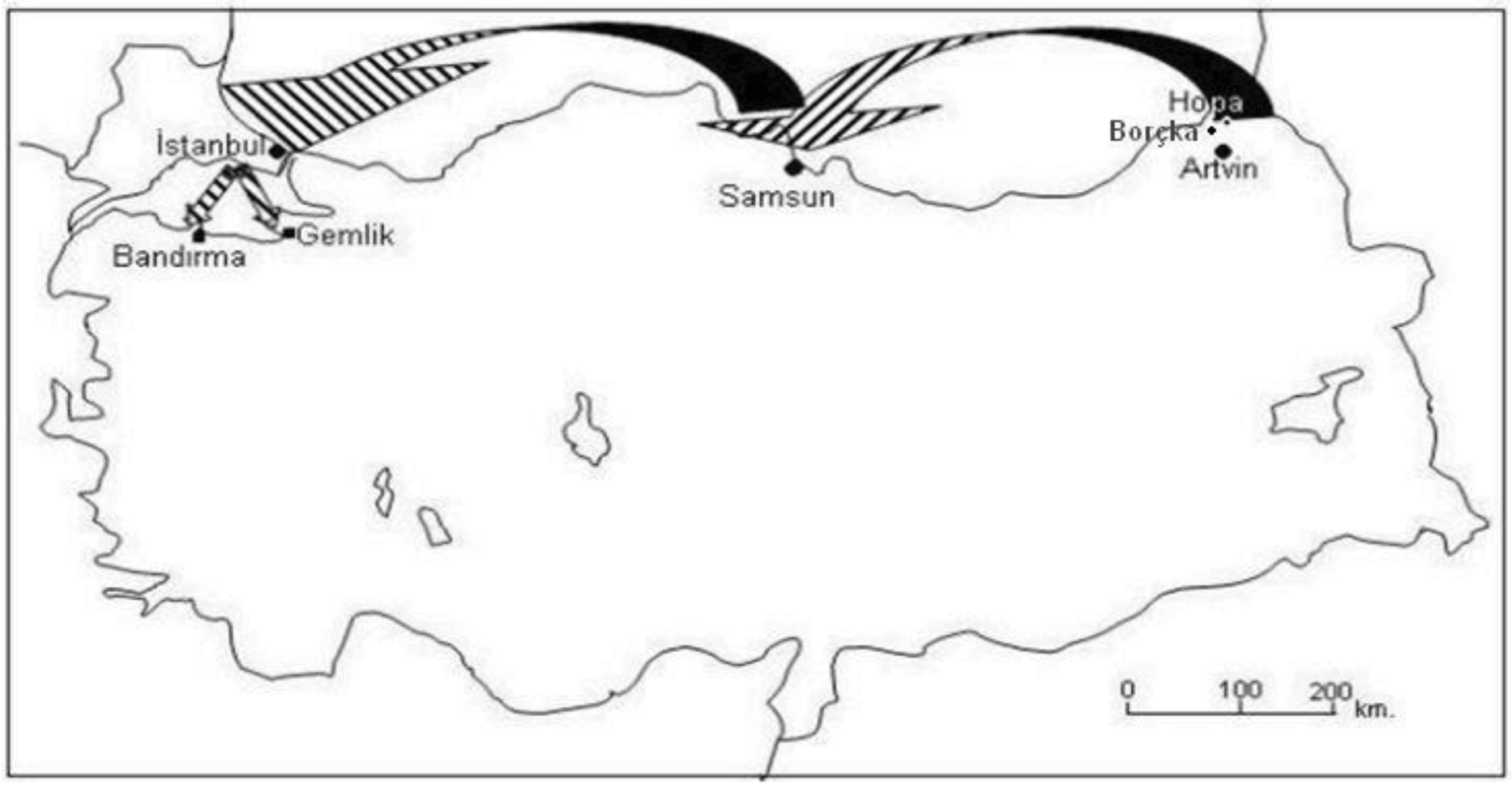
1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı'ndan Rusların galip gelmesiyle, Acaristan 1792 yılında Çarlık Rusya yönetimine geçmiştir. Bu dönemden sonra bölgedeki Müslüman Gürcüler Anadolu'ya göç etmek zorunda kaldılar. Acaristan, 1918-1921 yılları arasında bağımsız Gürcistan sınırları içinde kalırken, 16 Temmuz 1921'de ise özerk cumhuriyeti haline gelmiştir. Yakın geçmişte Acaristan Yüksek Komisyon Başkanı Aslan Abasidze ile merkezi Tiflis yönetimi arasında anlaşmazlık çıkmış, Rusya'dan umduğu desteği bulamayan Aslan Abasidze, 2009 yılında görevinden istifa ederek bu ülkeye sığınmıştır. Gününüzde Acaristan, Gürcistan içerisinde özerk bir yapıya sahiptir.

BORÇKA'DAN BALIKESİR'E GÖÇÜN HİKÂYESİ

Osmanlı Devleti ile Çarlık Rusya'sı arasında 1877-1878 tarihlerinde patlak veren ve 93 Harbi olarak bilinen Osmanlı-Rus savaşında Kafkasya'daki Müslüman Gürcüler Osmanlı Devleti'nin safında yer almışlardır. Ancak Osmanlı Devleti savaşta yenilince Ruslar, Müslüman Gürcülere çeşitli şekillerde baskılar yapmağa başladılar. Bölgedeki Müslüman halklar çok zor durumdadır.

Savaşın sonunda 03 Mart 1878 yılında iki devlet arasında imzalanan Ayastafenos (Yeşilköy) Antlaşması ile Batum, Kars, Ardahan ve Artvin Rusya'ya bırakıldı. Bu tarihten ve karardan sonra Rus baskısına dayanamayan Müslüman Gürcüler

Anadolu'ya göç etmeye karar verir. Bu durum antlaşma görüşmelerine taşınır, antlaşma masasında göç ve göç sırasında izlenecek yollar da ele alınır.



Şekil 1: Kafkaslardan Anadolu'ya 1877-1878 Yıllarında Yaşanan Göç Sırasında Takip Edilen Güzergah

Rusya Müslüman Gürcülerin boşalttığı bölgelere Hıristiyan Rus ve Ermenileri yerleştirmiştir. Göç ettirdiği Gürcülerin yeni çizilen Osmanlı-Rus sınırından mümkün olduğunca uzak bölgelere yerleştirilmesini talep emektedir. Söz konusu gurupların geri gelip yerleşimci Rus ve Ermenileri taciz etmesinden çekinmektedir. İki devlet arasında 27 Ocak 1879 yılında İstanbul'da yapılan anlaşma sonucu Osmanlı gemileri ile devlet gözetiminde yaklaşık 400 bin Müslüman Gürcü, Batum ve çevresinden Anadolu'ya göç etti. Batum ve çevresindeki Gürcü nüfusu ise %60 oranında azaldı.

Gemilerle taşınan Gürcüler, gemilerin Samsun limanına yanaşmasıyla bir kısmı Samsun, Ordu, Amasya ve çevresine yerleşmiştir. Samsun limanında gemiden inenlerin bir kısmı karayolu ile geri dönmüştür. Gemiler daha sonra İstanbul'a gelmiş buraya gelen Gürcüler de İzmit, Adapazarı, Düzce, Yalova, Bursa ve Gölcük çevresine yayılmıştır. İstanbul'da dönemin padişahı Abdülhamit Han, kiremit ve tuğla sanatı ile uğraşan Gürcülere istedikleri yere yerleşmelerine izin veren bir ferman vermiştir. Bazı rivayetlerde göçmenleri taşıyan gemilerin Gemlik ve Bandırma limanlarına kadar gelerek yolcularını buralarda bıraktıkları ifade edilmektedir. Bu limanlarda karaya inen Gürcüler liman ve çevresinin bataklık ve sivrisinekli olması nedeniyle bu bölgeleri yerleşim yeri olarak seçmemişlerdir (Bkz. Şekil 1). Bu nedenle Bandırma ve Gemlik Körfezi'nde inen göçmenlerin bir kısmı değişik alanlara yerleşirken, Armutalan Köyü'nü kuracak olanlar ise; Gönen çevresine doğru hareket etmişlerdir. Bunlardan bir rivayete göre 70, bir rivayete göre 40, başka bir rivayete göre ise 7 sülale günümüzde Yarışalan Köyü'nün bulunduğu yere gelmişlerdir. Burada 2-3 ay konaklayan bu Gürcülerin yakınlarına ait birkaç mezar bu köyde mevcuttur. Yarışalan'a yerleşen Gürcüler sanatlarına uygun şartları burada bulamadıkları için sürekli arayış içerisindedirler. Sonunda aradıkları yeri

bulurlar. İki derenin birleştiği ve dağın eteği olan ve günümüzde Armutalan Köyü olarak adlandırılan yer (Bkz. Foto 1).

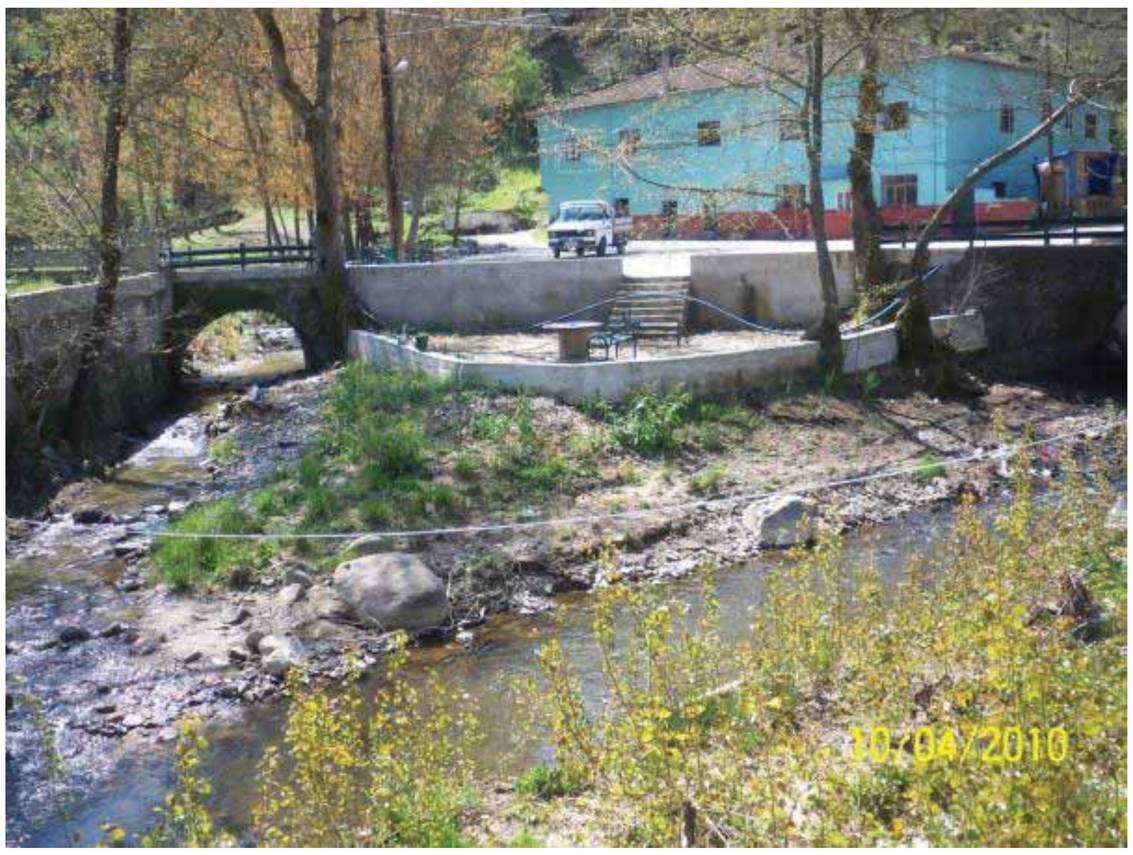


Foto 1: Kırmızılar ve Abazapınar dereleri köyün tam ortasında birleşir.

İlk gelen Gürcülerden sonra 4 sülalenin de farklı zamanlarda köye geldikleri, son gelenin ise Yenikavak Köyün'den olduğu ifade edilmektedir. Köye sonradan gelenlerin tarım arazilerinin diğer ailelere göre az olması dikkat çekmektedir.

GÖÇLE GELEN KÜLTÜR

Göçle gelinen yerlere göçerler sadece nüfus olarak varlıklarını değil, kültürleri, ekonomik faaliyetlerini, gelenek ve göreneklerini, topraktan yararlanma biçimlerini kısaca yaşamlarına ait her şeylerini getirmektedir. Bu yönleriyle çevrelerini etkilemekte, aynı zamanda etkilenmektedir.

Kuruluşu 1879 yılına dayanan Armutalan Köyü, Balıkesir il merkezine 37 km mesafededir. Köyün kuzeydoğusunda Kurtdere, güneydoğusunda Şamlı, batısında Kırmızılar ve kuzeybatısında Ilıca yer almaktadır.

Köyün güneyinden kaynağını alan Abazapınar Deresi ile Kırmızılar Köyü yakınlarından kaynağını alan Kırmızılar Deresi köyün tam ortasında birleşir ve Killik deresini oluşturur. Killik Deresi, Güngörmez çayı ile birleşerek Manyas Gölü'ne dökülür.

Göçle Armutalan Köyü'nün kurulduğu yere gelen Gürcüler, geldikleri yerde iki akarsuyun birleştiğini, armut ağaçlarının olduğu geniş bir alanı bulurlar. Bu geniş alan ve armut ağaçları köye Armutalan ismini vermiştir.

ARMUTALAN KÖYÜ'NÜN KURULUŞU, YERLEŞİMİ ve MESKEN ÖZELLİKLERİ

Armutalan Köyü, bir vadi içerisinde aynı zamanda Susamlık Tepesi'nin güneydoğu eteğinde kurulmuştur. Köyün tam ortasında, güneyden kaynaklanan Abazapınar Deresi ile Kırmızılar Köyü yakınlarından kaynağını alan Kırmızılar Deresi birleşmektedir (Bkz Foto 1). Daha sonra Killik Deresi olarak anılan akarsu, Güngörmez Çayı ile birleşerek Manyas Gölü'ne dökülür.

Armutalan Köyü'nün kuruluş yerinin seçiminde köyü kuranlar keramik sanatı ile uğraştıkları için şu üç hususa dikkat etmişlerdir:

Keramik sanatı için gerekli olan killi toprağın varlığı,
Killi toprağı işlemek için gerekli olan su kaynağı,
Dönemin enerji kaynağı olan meşe ormanları.

Foto 2: Sokakların tamamı taş döşemedir.

Öncelikle iki farklı köy olarak kurulan yerleşim birimi, daha sonra birleşerek Selimiye ve Osmaniye olmak üzere iki mahalleli köy haline gelmiştir. Hem yol boyunca hem de Killik Deresi boyunca uzanan köy oldukça planlıdır. Sokaklarının tamamı araçların rahatlıkla geçebileceği genişliktedir. Hiç çıkmaz sokağın bulunmadığı köyde, sokakların tamamı taşla kaplı olup yılın hiçbir mevsiminde çamur problemi yaşanmamaktadır (Bkz. Foto 2).

Armutalan Köyü çevresinde bulunan köylerde 1880'li yıllarda tuğla ve kiremit bilinmemekte,meskenlerin inşasında yapı malzemesi olarak; taş, kerpiçle ve sazlık kullanılmaktadır. Meskenlerin çatıları, toprakla kapatılmış düz dam şeklinde veya sazlıklarla kapatılmaktadır.

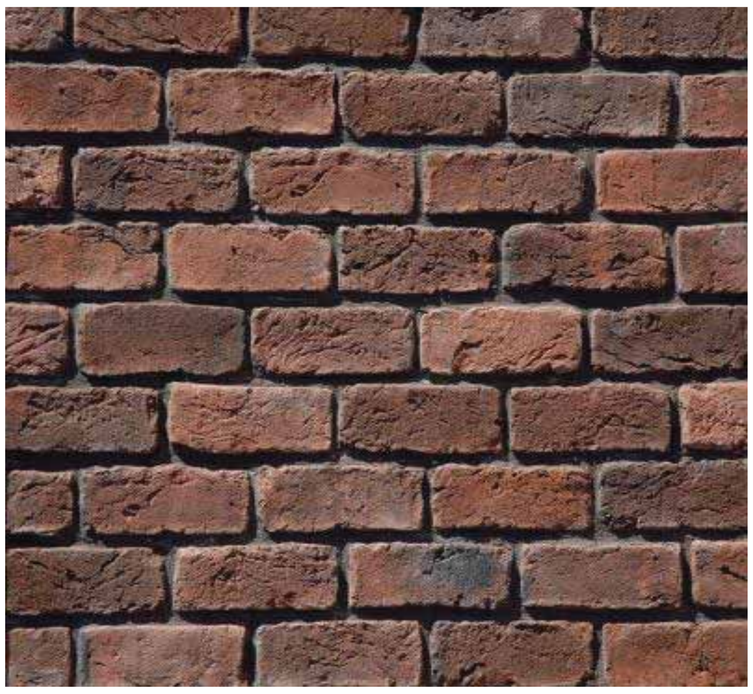


Foto 3-4: Gürcülerin bölgeye gelmesiyle Balıkesir ve çevresine meskenlerin inşasında kullanılmaya başlanan yerli tuğla ve oluk şeklindeki kiremit

Kafkaslardan gelen muhacirlerin kurduğu Armutalan Köyü'nde ise meskenlerin yapımında çevredeki köylerde hatta Balıkesir şehir merkezinde dahi bulunmayan,

tamamen kendi imalatları olan, günümüze göre eski tip tuğla ve oluk şeklindeki kiremitler kullanılmıştır (Bkz. Foto 3-4). Meskenler avlu içerisinde ve genellikle iki katlı olup, duvarları aralarında ağaçlar da kullanılarak tuğlalarla örülmüştür. Meskenlerin çatıları ise, ılıman yağmurlu iklim bölgelerindeki gibi dört tarafa meyilli olarak yapılmıştır. Hayvan damları, çevredeki köylerde olduğu gibi evin alt katlarında değil ayrı bir yerde inşa edilmiştir. Burada hayvan damlarının binadan ayrı inşa edilmesi, hayvan ve tezek kokusunun yanında, bit, pire gibi haşerelerin korunma amacı yatmaktadır. Meskenlerde banyolar, duvara gömülü olarak yapılmış ve suları topraktan yapılan borularla dışarı verilmiştir. Meskenler çok odalıdır. Bunun iki sebebi vardır:

Foto 5-6: Gürcülerle bölgeye gelen dört tarafa meyilli çatı sistemi, genellikle iki kat ve tuğlaların arasında ahşap yapıya da yerilen meskenler

Birincisi; Gürcülerin geniş aileye sahip olmaları, böylece iki veya üç kuşağın bir arada yaşamasıdır. İkincisi ise misafirperver olmaları, ulaşımın gelişmemiş olmasına da bağlı olarak uzun süreli misafirler ağırlamalarıdır. Hatta aileler köyde dini veya Türkiye'de köye açılan ikinci ortaokul olma özelliği gösteren okulda eğitim gören değişik köylerden gelen öğrencileri ücretsiz olarak evlerinde barındırmaktadır. Armutalan Köyü'nde dikkati çeken başka bir yapı örneği ise, tamamen Karadeniz kültürüne ait serenderlerdir. Dört taşın üstünde, toprakla teması kesilen serenderler tamamen ahşap yapı malzemesi ile inşa edilmiş, üzeri ise kiremitle kapatılmıştır (Bkz. Foto 7).

Foto 7: Karadeniz Bölgesi'ne has olup, göçerlerle Marmara Bölgesi'ne gelen serender,

Abazapınar ve Kırmızılar derelerinden birer kanalla alınan sular, Susamlık Tepesi'nin kuzeydoğu eteğinde inşa edilen havuzda biriktirilmektedir. Abazapınar deresinden alınan kanaldan, Susamlık Tepesi kuzeydoğusunda kalan ve köydeki her ailenin sahip olduğu 20-30 metre karelik alanlar sulanmaktadır. Bu alanda köylünün tamamı fasulye tarımı yaparak, hem yazlık hem de kışlık fasulye ihtiyacını karşılamaktadır. Yazın bu bölge fasulye tarımı için adeta mono kültür özelliği taşımaktadır. Kırmızılar deresinden alınan kanal üzerine inşa edilen küçük havuzda da yün veya yapağı kırkımı gelen koyunlar yıkanmakta ve sonra da kırkılmaktadır. Havuzda biriktirilen suyun basıncı artması ve değirmen taşını döndürebilmesi için ucu daralan boru sistemi kurulmuştur. Armutalan Köyü'ndeki bu su değirmen oldukça önemli bir fonksiyonu yerine getirerek, günümüzdeki un fabrikaların görevini yapmaktadır. Çevre köylerde su değirmenleri bulunmadığı için, yakın uzak tüm köylere hizmet vermektedir. Değirmen havuzu, denizi olmayan bu bölgede, köy gençlerine yüzmeyi öğrendikleri "yüzme okulu" olmuştur. Armutalan Köyü'nde yüzme bilmeyen erkek genç bulunmamaktadır.

Foto 8: Suyu, kaynağından tüketim noktasına taşıyan "porengi"

Borçka'dan gelen Gürcülerin bölgeye getirdiği en büyük yeniliklerden birisi de topraktan yaptıkları künklerdir. Gürcüler, killi topraktan yaptıkları bu borulara "porengi" ismini vermektedir (Bkz. Foto 8). Bu borularla; içme, sulama ve kullanma suları kaynağından tüketim noktası olan köydeki belli başlı sokaklara taşınmaktadır. Suların yerleşim biriminin içlerine kadar taşınması, dönemin kültür ve medeniyet seviyesi hakkında önemli bir ipucu ermektedir.

Foto 9-10-11: Hamur yoğrulan "bululo", mısır ekmeğinin pişirildiği "keci", Gürcülerin temel yemeği olan "pkhali"nin pişirildiği "kotani".

Foto 12-13-14: Sirke muhafazası ve turşu kurma amaçlı "dergi", mısır ve bulgurun öğütüldüğü el değirmeni, çevrede başka köylerde olmayan Karadeniz sepeti.

Killi topraktan yaptıkları farklı mutfak eşyaları, günlük ihtiyaçları gideren araç ve gereçlerin imal edilmesi de oldukça önemlidir. Bunlardan birkaç tanesine örnek vermek gerekirse; az miktarda ekmeğin yapılacağı vakit, hamurun karıldığı "bululo" (Bkz Foto 9), Gürcülerin adeta milli yemeği olan ve karalâhanadan yapılan "pkhali" yemeğinin yapıldığı "kotani" (Bkz Foto 10), mısır ekmeğinin pişirildiği "ketsi (sini büyüklüğünde topraktan yapılan ve 10-12 cm derinliğinde, üstü metal sac kapatılarak kullanılan bir tür pişirme aracı)" (Bkz Foto 11), turşu kurma veya sirke saklama amaçlı kullanılan "dergi (bir tür toprak küp)" (Bkz Foto 12), suyu yazın serin tutan "batmani (bir tür testi)", yayık görevi gören "sadghobeli (topraktan yapılmış bir tür yayık)" ise, bunlardan sadece bir kaçıdır. Gürcülere has yemeklerden olan kaplama ve diğer bazı yemeklerin yapımında kullanılacak bulgurun öğütüldüğü, taştan yapılmış el değirmeni de, dönemin önemli

araçlarından birisidir (Bkz Foto 13). Köyde insanlar tarlaya gider-gelirken, kadınlar sırtlarında Karadeniz'e has (qalati ya da godori adı verilen) sepet taşırlar. "Godori" dedikleri bu sepette tarlada acıktıkları zaman yiyecekleri azıklar, bebekler veya tarlada toplanan değişik tarım ürünleri taşınmaktadır (Bkz Foto 14).

EKONOMİK FAALİYETLERDEKİ FARKLILIKLAR

Köydeki en önemli ve çevredeki diğer köylerden farklı olan sanat keramiktir. Köyün kuruluş yeri seçiminde en önemli, belki de tek etkili olan keramik sanatında tuğladan, kiremite, künklerden ev ihtiyaçlarını karşılayan tüm gereçler imal edilmektedir.

Armutalan Köyü'nde çevrede yaygın olmayan ve Gürcülerin en çok tükettiği mısır ekmeği için gerekli olan mısır bitkisinin tarımı yapılmaktadır. Ayrıca Gürcülerin en çok tükettikleri yemeklerden olan "pkhali"nin yapıldığı kara lahana da köyde üretilmektedir. Kara lahana Gürcü köyü olan Yenikavak dışında çevredeki hiçbir köyde bulunmamaktadır. Günümüzde Gürcü köylerinden şehre göçenler, evlerinin önlerinde hatta saksılarda dahi kara lahana yetiştirmektedir. Çevresinde, herhangi bir bölgede kara lahana varsa orada mutlaka bir gürcü vardır demektir. Armutalan Köyü'nde Karadeniz Bölgesi ve iklimine ait fındık ağaçları da dikkat çekmektedir.

Köyün tarım arazileri ikiye ayrılmıştır. Bir bölgeye herkes yazlık dedikleri tahılları, diğer bölgeye ise güzlük dedikleri mısır, susam, ayçiçeği, kavun, karpuz, domates gibi ürünleri eker. Böylece, köy tarlalarının yarısı, yıl boyu mera olarak da kullanılabilmektedir.

GİYİM KUŞAMDAKİ FARKLILIKLAR

Gürcü erkekleri çevredeki diğer köylerde yaşayan erkeklerden farklı bir şey giymezler. O dönemde Gürcü erkeleri hanımlarının ördükleri çorapları, örüp diktikleri aba veya şayak pantolonları giymektedir.

Foto 15-16: Kadınların etek olarak giydikleri "çare", parlak pul boncukla süslü başlarına taktıkları "leçaki"

Ancak Gürcü kadınlarının giyim kuşamları ise, çevre köylerdeki kadınların giyim kuşamlarına göre oldukça farklıdır. Başlarına kenarları pul boncuk ile süslenmiş "leçaki"yi bağlarken, siyah renkli "çare" dedikleri etek giymektedirler (Bkz Foto 15-16).

GELENEK VE GÖRENEKLERDEKİ FARKLILIKLAR

Armutalan Köyü'nde, "hocisira" dikleri bir gelenek gereği, her aile sıra ile günde 2 öğün yemeği köy konağına getirir. Bu yemekleri, köy imamı, bekçisi, korucusu ve köyde o gün bulunan misafirler tarafından yenir. Köy konağı misafirlerin konaklamalarına da uygun olup, konakta yatak ve yorganlar bulunmaktadır.

Köy halkı büyüklerine karşı oldukça saygılıdır. "Geniş aile tipi" hâkim olup, evin büyüğü ne derse o olur. Kesinlikle onlara karşı gelinmez. Hatta anne, baba, kaynana, kayınpeder gibi büyüklerin yanında kendi çocuğunu sevmek bile ayıp karşılanmaktadır. Yaşlı ve hasta büyüklerine bakmayan pek olmaz, olsa da onlar toplum tarafından dışlanır.

Köylüler arasında "nadi" ismi verilen imece usulü yardımlaşma ve birlikte iş yapma geleneği oldukça yaygındır. Özellikle mısırı koçanından, ayçiçeğini başağından ayıklama işi her akşam sıra ile köyün gençlerinin katılımı ile geceleri "nadi" ile yapılırdı. Bu nadiler o kadar yaygındır ki, neredeyse her akşam farklı bir evde nadi vardır. Erkekler ile kızlar arasında manilerle atışmalar ve sevdalar bu gelenekte yaşanırdı.

Köydeki işlerin yapılış sırasında komşular kollanırdı. Mesela; buğday biçimi köydeki herkes tarafından bitirilmeden demet taşımaya, demet taşıma herkes tarafından bitirilmeden harmana, harman da herkes tarafından bitirilmeden saman taşımaya asla geçilmezdi. İşleri geri kalanlara bütün köylüler yardım eder, iş aşaması eşitlenince yeni aşamaya geçilirdi. Tarladaki işi erken biten köylü, asla köye yani, evine dönmez, tarla komşusuna akşama kadar yardım eder, akşam hep birlikte köye dönülürdü.

DÜĞÜN VE CEMİYETLERDEKİ FARKLILIKLAR

Düğünler, Armutalan'da çevredeki köylerden tamamen farklı yapılırdı. Öncelikle çalgı aleti farklıdır. Gürcüler, Çerkezlerle ortak oyunlar oynarlar. Akardiyona benzeyen "mızıka" dedikleri armonika ve tahtaya sopalarla vurma şeklinde çıkarılan sesler eşliğinde oynanırdı (Bkz Foto 17). Bazı oyunlar sadece mızıkadan çıkan ezgi ile bazen de mızıka ve tahtaya sopalarla vurmadan çıkan seslerle oynanırdı. "Lazhavası" denen oyun, sadece erkekler tarafından oynanan halay şeklinde bir oyundur. "Çerkezuli" ise, kız-erkek karşılıklı eşli olarak oynanabildiği gibi, kızlar ve erkekler tarafından ayrı ayrı olarak da oynanır ve aynı anda birden fazla eşler oynayabilir. Basma veya parmak dansı kız-erkek bir elin serçe parmağından tutularak, oldukça farklı figürler çizilerek oynanan bir oyundur. Bunların dışında; "dacerebunay", "cilveloy" gibi farklı oyunlar oynanırdı. Düğünlere, yabancı ve çevre köylerden gelen erkek alınmazdı. Günümüzdeki eğlencelerde ise, az olmakla birlikte davul zurna, daha çok bağlama ve org ile eğlenilir. Yabancıların düğün ve eğlencelere gelişleri de artık serbesttir. Gürcüler, Balıkesir şehir merkezinde yaşasalar bile birbirlerine tutkundurlar, cemiyetlerde davetiye gelmese bile bunda bir art niyet aramaz, "unutmuştur" der ve cemiyete katılırlar. Çevre köylerden gelip şehir merkezinde yaşayanların cemiyetlerinde oyun oynayacak insan bulunamazken, Gürcü düğünlerinde pistler dolu olur. Hatta gençler oyun aynama sırası için kavga edeler.

Mızıka (Armonika)

Foto 17: Gürcülerin “mızıka” denilen armonika

Gürcülerin eğlenmeleri için nişan, söz, düğün veya asker eğlencesi gibi cemiyetlerin olması gerekmez. Hiçbir cemiyet olmasa bile köyün gençleri özellikle bayramlarda köye toplandıkları dönemlerde, bir araya gelerek “ahenk” dedikleri eğlence düzenler ve eğlenirlerdi.

Düğünlerde günümüzde yapılmayan, ancak geçmişte mutlaka yapılan geleneklerden birisi de “damat karşılama”dır. Kız tarafından bir gurup, damat tarafından bir gurup bir sokakta farklı yönlerden gelir ve yüz yüze karşılaşırlar. Damat gurubunda üzerinde damadı temsilen erkek bebek bulunan tepsi bir kişinin kafasında, gelin tarafında da ayı durum ancak tepsi de gelini temsilen kız bebek bulunmaktadır.

Guruptakiler karşı guruptan birisinin kafasında bulunan tepsideki bebeği attıkları elmalarla yıkmak istemektedir. Hangi taraf önce bebeği elma ile yıkarsa o taraf galip gelir, yıkan kişi de ödüllendirilirdi.

Gelin arabası damat evinin önüne getirilince, gelin arabadan indirilmeden gençler arabanın önünde halka halinde kümelenir ve naralar atarak isteklerini sıralamaya başlarlar; “İşte geldik evinize, selam verdik hepinize, kaşık gelsin yanımıza” şeklinde. Bütün istekler alınır en son damat çağrılır. Bütün gençler damadı kucaklayıp, kutladıktan sonra gelin arabadan indirilir ve teslim edilirdi.

Gelin eve girince silahlar ateşlenir, evin içinde de kaynana tarafından “kotani” odanın ortasında yere çarpılarak kırılır.

Düğünden birkaç gün sonra kız evi ve oğlan evi yakınları ile birlikte sıra ile karşı evlere yemek yemeğe giderler ve buna “makarcoba” denir. Bu yemeklerde konuklar karşı tarafa o mevsimde o bölgede bulunmayan, yiyecekleri talep ederek, gelen yemeklerde çeşitli kusurlar bularak, ev sahiplerini sıkıntıya sokmaya çalışırlar. Bu gelenekten dolayı normal zamanlarda yemek beğenmeyen kişilere “makarcı mısın?” diye çıkışılır.

YEMEKLERDEKİ FARKLILIKLAR

Gürcülerin dilleri farklı olmasının yanında, damak tatları ve yemekleri de oldukça farklı,kendilerini has olup, çevredeki köylerde asla bilinmez ve pişirilmez. Karalâhana ve mısır ekmeği ana yemekleridir.

Foto 18-19: Karalahana bitkisi ve bu bitkiden yapılan "pkhali" yemeği

Karalâhanadan "plahi", "dudi" ve "sarma" gibi yemekler pişirilir. Kotani içinde ısıtılan ılık su içerisinde karalâhana irice doğranır ve kaynatılır. Kaynamaya bağlı olarak yumuşayan lahana, "lapera" denilen tahta araçla ezilmeye başlanır. Günümüzde bu ezme işi için mikser kullanılmaktadır. İçine mısır unu eklenip bir süre daha hafif ateşte uzun sayılabilecek bir süre kaynatılır. Daha sonra ayrı bir tavada eritilen iç yağ eklenir ve bir süre daha ateşte tutulur ve bu şekilde pişen yemek mutlaka mısır ekmeği ile yenmelidir (Bkz Foto 18-19). Dudi, ise lahananın sapları ve sert kısımlarını değerlendiren bir yemek türüdür. Kaynatılan lahanaya, hazırlanan salçalı ve yağlı sos eklenir ve o şekilde tüketilir. Sarma ise günümüzdeki üzüm yaprağı veya kelem sarması gibi sarılır.

Foto: 20-21 Temel tüketim maddesi olan mısır ekmeği "cadi" ve mısır bitkisi

Cadinin pişirilmesi için de özel olarak "keci" denen topraktan yapılmış ve leğene benzer bir araca ihtiyaç duyulur. Mısır unundan yoğrulan hamur, daha önce içerisi ısıtılmış "keci"nin içine yerleştirilir. Üzeri saç ile kapatılır. Kecinin altına ve saçın üzerine konan korların ısısı ile "cadi" pişirilir (Bkz Foto 20-21) . Cadi, lahana yemeği ve ayran ile yenmesi durumuda daha lezzetli olduğu kabul edilir.

İçsiz veya cevizli börek şeklindeki "kada", bayat ekmeklerin değerlendirildiği tirite benze "harşo" da Gürcülere has yemeklerdendir.

Foto 22: Kemikli koyun eti ve bulgurdan yapılıp, cemiyetlerin vazgeçilmez yemeği olan "kaplama"

Bulgur ve kemikli koyun etinden, daha çok cemiyetlerde yapılan "kaplama" da ana yemeklerden birisidir.

Kısa zamanda, bir iki öğünlük, "bululo" içerisinde mayasız olarak buğday unundan yoğrulan ve pişirilen "hmiyadi" de Gürcülere has bir tür ekmektir. Gürcülere has başka birçok yemek olmasına rağmen, çalışma konusu gereği önemli olan bir kaçına yer vermek tarafımızca yeterli görülmüştür.

SONUÇ

Göç esnasında insanlar, göç edilen yerlere sadece bedenlerini değil, kültürlerini, ananelerini, yaşayış biçimlerini, masallarını, destanlarını, atasözlerini, yemeklerini, topraktan yararlanma biçimlerini kısaca kendilerine ait olan maddi, manevi her şeyi de yanlarında götürürler.

93 Harbinde inançları gereği Ruslarla, hatta Hıristiyan Gürcülerle Osmanlı Devleti tarafında savaşan Müslüman Gürcüler, Osmanlı Devleti'nin savaşta yenilmesi sonucu Kafkaslardan Anadolu'ya göç etmek zorunda kalmışlardır. Dilleri, ekonomik faaliyetleri, giyimleri, gelenek, görenekleri, halk oyunları, kültürleri kısaca maddi manevi her yönü ile farklı özelliklerle geldiler. Köyün kuruluş yerini dahi, geldikleri bölgeye yabancı olan ekonomik faaliyet olan keramik sanatı belirlemiştir. İlk zamanlarda azınlık psikolojisi ile çevre köylerden ayrışan göçerler, zamanla çevrelerini etkilemişler, aynı zamanda da etkilenmişler ve entegre olmuşlardır. Ancak, günümüzde asimile olmaya ve yerel değerlerini kaybetmeye başlamışlardır.

KAYNAKÇA

AKKAYAN, T. , 1994, *Rus Gözüyle Kafkasya ve Kafkasyalılar*, Nart Yayıncılık, İstanbul.

ADIN, H. , 1973, *50. Yılda Armutalan*, Balıkesir.

ADIN, H. , 1990, *Balya, Ilıca, Şamlı Yöreleri*, Uğur Ofset, Balıkesir.

ANDREWS, P. A. , 1992, *Türkiye'de Etnik Guruplar* (Çeviren: Mustafa Küpüşoğlu), AntYayınları, İstanbul.

BROSSET, M. F. , 2003, *Gürcistan Tarihi* (Çeviren: Hrant Andreasyan), Nadir Kitap Yayınları, Ankara

ÇİLOĞLU, F. , 1993, *Gürcülerin Tarihi*,Ant Yayınları,İstanbul.

DEMİR,A.F. , 2003, *Türk Dış Politikası Perspektifinde Güney Kafkasya*, (http://gencgorus.org/kafkaslarda-siddet-cecenistan-ornegi-p-izildag).

KARPAT, K. H. , 2010, *Osmanlı Nüfusu (1830-1914)*, Timaş Yayınları, İstanbul.

SAYDAM, A. , 1997, *Kırım ve Kafkas Göçleri*, TTK Yayınları, Ankara.

Tümertekin E. ve Özgüç N, 1998, Beşeri Coğrafya İnsan, Kültür, Mekan, Çantay Kitabevi, İstanbul.

TİKA, 1998, Gürcistan Raporu, Ankara.

Wagner, M. , 1999, Kafkas Rus Savaşında Çerkezler-Çeçenler-Kazaklar ve Gürcüler, (Çeviren: Sedat Özden), Kayıhan Yayınları, İstanbul.

Yazıcı, F., 2000, Gürcü Alfabesi ve Gürcü Edebiyatının Kaynakları, Tarih ve Toplum Dergisi, Sayı:19, İstanbul.

BATI TRAKYA TÜRKLÜĞÜ: KİMLİKSİZLEŞTİRİLMEK İSTENEN BİR TOPLUMUN KİMLİĞİ

Metin AYIŞIĞI*

Emperyalizme karşı verilen Bağımsızlık Mücadelesinin zaferle sonuçlanması ve Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nin kurulmasını izleyen yıllarda Mustafa Kemal Atatürk'ün gösterdiği üstün gayret ve Lozan Antlaşması'nın getirdiği karşılıklı güven, Türk-Yunan ilişkilerini olumlu yönde etkilemiş, Balkanlar'da istikrarın sağlanmasında öncü rolü oynamış, fakat bu dönem fazla uzun sürmemiştir. Yunanistan çok geçmeden hakları Lozan'da garanti altına alınan Batı Trakya Türkü üzerinde asimilasyon politikasını tekrar uygulamaya koymuş ve burada yaşayan Türklerin hakları gasp edilmiştir.

Türk Milleti, eşsiz bir zafer sonucunda 24 Temmuz 1923'te bütün milletlere bağımsızlığını kabul ettirdiği halde, maalesef Batı Trakya'yı "Misâk-ı Millî" sınırları içine alamamıştır. Ancak, Lozan'da Batı Trakya konusunda bazı güvenceler sağlanmıştır.

Batı Trakya'nın Coğrafi Sınırları ve Tarihçesi

Batı Trakya, bir coğrafi bölge adıdır ve bugün Yunanistan sınırları içindedir. Yunanistan'ın kuzey-Batısında yer alan bu bölgenin; doğusunda Türk-Yunan sınırını ayıran Meriç Nehri, kuzeyinde Bulgaristan sınırını belirleyen Rodop Dağları, güneyinde Ege Denizi ve Batısında ise, Kavala İlini ayıran Karasu Nehri bulunmaktadır. İdari açıdan Batı Trakya; Dedeağaç, Gümülcine ve İskeçe olmak üzere üçe ayrılmıştır. Dar bir şerit halinde uzanan ve 8.578 km^2 büyüklüğünde bir yüzölçüme sahip bu bölgede, günümüzde 140-150 bin dolayında Türk yaşamaktadır. Bölgenin Bulgaristan sınırına paralel uzanan dağlık kesiminde, "Yasak Bölge" bulunmakta ve burada yaşayan 45-50 bin dolayındaki Türkün dış dünya ile bağlantısı yok denecek azdır[1].

I. GENEL OLARAK AZINLIK KAVRAMI

Azınlık sözcüğü, Türkçe bir terim olup, dilimize Arapça'dan geçmiş olan ekalliyet terimi ile aynı anlamda kullanılmaktadır. Azınlık, bir toplulukta veya bir devlette ya da bir kurulda çoğunluğu oluşturmayan, az sayıda bulunanların oluşturduğu grup anlamına gelmektedir.

Azınlık hakları deyince, bir devlet sınırları içinde yaşayan, o devlet içindeki asıl milletten (ulustan) başka milletlere bağlı olan azınlığın haklarıdır. Başka bir deyişle, bir devlette çoğunluk karşısında kalan azınlığın asimile olmaması veya eritilmemesi için onlara tanınan ibadet etme, dinlerini öğretme, dernek kurma, örgütlenme gibi haklardır.

Günümüzde, uluslararası hukukta herkes tarafından kabul edilebilir bir "azınlık" tanımı bulunmamaktadır. Bugüne kadar "azınlık" kavramı konusunda çeşitli görüşler öne sürülmüş ancak uluslararası toplumu tatmin edici, uzlaştırıcı ve uluslararası toplum

---

* Prof. Dr. , Balıkesir Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü Öğretim Üyesi.

[1] Meşkure Yılmaz Börklü, Lozan Sonrası Batı Trakya Türklerinin Durumu ve Genel Problemleri, Basılmamış Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İnkılâp Tarihi Anabilim Dalı, Konya.

tarafından kabul edilebilir bir tanım tespit edilememiştir. Böylece azınlık kavramı günümüzde de kritik bir sorun olmaya devam etmektedir.[2]

II- LOZAN ANLAŞMASININ GETİRDİĞİ STATÜ

1923 Lozan Antlaşmasına göre

Batı Trakya Türk azınlığının; yaşam ve özgürlüğünün korunacağı, herkesin dini gereklerini serbestçe yerine getirme hakkına sahip olacağı, dolaşım ve göç etme özgürlüklerinden tam olarak yararlanacakları,

Batı Trakya Türklerinin medeni ve siyasal haklardan yararlanacakları, kanun önünde eşit olacakları, kamu hizmet ve görevlerinden yararlanacakları, mahkemelerde kendi dillerini sözlü olarak kullanabilecekleri,

Hem hukuki, hem de diğer uygulamada dinsel ve sosyal kurumlar ile her türlü okul kurmak, yönetmek ve denetlemek ve dinsel törenlerini serbestçe yapmak konularında eşit hakka sahip olacakları,

Batı Trakya Türklerinin cami, mezarlık ve diğer dini kurumlarına tam bir koruma sağlanacağı, inançlarına aykırı davranışta bulunmaya zorlanamayacakları hükme bağlanmıştır.

Lozan Antlaşması imzalanmadan önce Yunanistan, Batı Trakya'ya Rum göçmen yerleştirerek nüfus dengesini kendi lehine değiştirmeye çalışmıştır. Bölgeye yerleştirilen Rumlar, Türklere ait ev ve arazileri işgal etmiştir. 1926 Atina Antlaşması ile Batı Trakya'da işgal edilen arazilerin sahiplerine iade edilmesi, el konan sair malların da kıymet takdiri yapılarak sahiplerine geri verilmesi öngörülmüştür.

1930 Ankara Antlaşması da Batı Trakya'da uygulanan tedbir ve hacizlerin kaldırılması, iadesi imkânsız olan malların tazminini öngörmektedir. Mülkiyeti Yunan Hükümetine geçmeyen mallar için bundan böyle hiçbir tehdit ve el koyma önlemi alınamayacağı, sahiplerinin dilediği tasarrufta bulunmada serbest olacağı öngörülmektedir.

1968 Türkiye-Yunanistan Kültür Protokolü ile iki taraf azınlıklarının din, soy ve ulus bilinçlerine karşılıklı olarak saygı gösterilmesini sağlamayı amaçlayan bir Türk-Yunan Kültür Komisyonu kurulmuştur.

Lozan barış anlaşmasının siyasi hükümler adını taşıyan birinci kısmının üçüncü faslı azınlıkların korunması adı altında Türkiye'deki Müslüman olmayan azınlıkların statüsünü belirleyen bir takım hükümler getirilmektedir 37-44. maddelerini oluşturan bu hükümlerden sonra gelen ve faslın son maddesi olan 45. madde hükmüne göre Türkiye'nin Müslüman olmayan azınlıklarına tanınmış olan haklar Yunanistan'ca da kendi ülkesine de bulunan Müslüman azınlığı tanınmıştır. Böylece kabul edilen 45. madde ile Lozan'da azınlık koruma hükümleri Batı Trakya Türklerinin özel azınlık koruma rejimi olarak ortaya çıkmıştır.[3]

---

[2] Turgay Cin, "Yunanistan'ın Batı Trakya Bölgesindeki Azınlık Türk mü? Müslüman mı?", Asam, Avrasya Dosyası, Cilt: 9, Sayı: 3, 2003, s. 197.

[3] Batı Trakya Türklerini ilgilendirdiği biçimi ile (yani Yunanistan yükümlükleri açısında) şöyle özetlenebilir. 37. maddeye göre Yunanistan bu hükümleri temel yasa olarak tanıyacak ve hiç bir yasa vb. metin ve resmi işlemi bunlarla çelişmesine izin vermeyecektir 38. maddeye göre hiç bir ayrım yapılmaksızın

Lozan'da mutabık kalınan antlaşmanın 37- 44 maddeleri doğrudan Batı Trakya Türkleri'nin siyasal, dinsel, kültürel ve eğitim haklarını garanti altına almaktadır. Tüm çabalara rağmen Türk tarafının tezi olan Batı Trakya'da bir plebisit yapılması sağlanamamıştır. Bu durum karşısında Türk heyeti çabalarını Batı Trakya'daki Türkleri, Türk-Yunan mübadele antlaşmasının dışında tutma yönünde geliştirmiş ve bu çabasında başarılı olabilmiştir. Ankara Hükümeti ile Yunan Hükümeti arasında imzalanan Mübadele Antlaşmasının 2. maddesi ile Batı Trakya Türkleri'ne karşılık olarak İstanbul Rumları mübadele dışında tutulmuştur. İstanbul'daki Rum azınlığına karşılık tutulan Batı Trakya Türklüğü, Lozan Antlaşması'nda bir fasıl teşkil eden "Ekalliyetlerin Himayesi" başlıklı bölümde yer alan hakların hiç birinden bugüne kadar istifade edememiştir.

Bu Kesimdeki hükümlerle Türkiye'nin Müslüman olmayan azınlıklarına tanımış olduğu haklar, Yunanistan tarafından kendi ülkesinde bulunan Müslüman azınlık için de tanınmıştır[4].

---

herkesin hayat ve özgürlüğü korunacak herkes dilini özgürce uygulaya bilecek dolaşım ve göç etme özgürlüğüne sahip olacaktır. 39. maddeye göre Müslüman tüm medeni ve siyasal haklardan yararlanacaklar yasa önünde eşit olacaklar dil ayrılığı bu haklardan yararlanmada özellikle kamu hizmetine girmede ve yükseltilmede engel oluşturmayacaktır. Maddenin son iki fıkrasında bütün Yunan vatandaşlarının çeşitli işlerinde istediği dili kullanmasına imkân verildiği gibi Müslümanların mahkemelerde de kendi dillerini kullanabilmeleri için gerekli kolaylıkların sağlanması hükmünü getirmektedir. **40. madde** Müslümanların giderlerini kendileri ödemek şartıyla her türlü hayır kurumu okul ve benzeri kurumları kurarak bunları yönetmek ve denetlemek hakkını güvence altına almakta buralarda kendi dillerini özgürce kullanmak ve dini törenlerini yapmak imkânını getirmektedir. **41. madde**ye göre Müslümanların önemli oranda oturdukları yerlerde Yunan yetkilileri Müslüman çocuklarının ana dilinde öğrenim görebilmeleri için gerekli tedbirleri alacak bu azınlık bu tür yerlerde kamu bütçelerinden eğitim din yada hayır işleri için hakça bir pay alma hakkına sahip olacaktır. 42. madde hükmüne göre Yunan hükümeti Müslümanların aile hukukuyla ve kişi halleriyle ilgili durumlarını bu azınlığın gelenek ve göreneklerine uygun biçimde çözümlenmesini güvence altına almakta bunların dini müesseselerini tam bir koruma altına almanın yanı sıra vakıf ve dini kuruluşlarına her türlü kolaylığı sağlamayı ve bu nitelikte kurulacak yeni kurumlardan gerekli kolaylıkları esirgemeyi üslenmektedir. **43. madde** Müslümanların inançlarına haykırı davranışta bulunmaya zorlanamayacağı bu inançlar yüzünden yasanın öngördüğü bir işlemi yerine getirememeleri durumunda haklarını yitirmemeleri hükmünü getirmektedir. **44. madde**ye göre Yunanistan'ın yükümlediği hükümler uluslar arası nitelikte sayılarak milletler cemiyetinin güvencesi altına konmakta cemiyet konseyinin çoğunluk kararı olmadan değiştirilememekte. Konsey üyelerinde herhangi biri bu hükümleri aykırı davranış gördüğü zaman bunu konseyi dikkatine sunabilmekte konseyde bu konuda gerekli göreceği yönergeleri verebilmektedir. Bir anlaşmazlık durumunda uluslararası daimi adalet divanına gidilecek ve divanın hükmü kesin olacaktır. Bk. Diplomatik Gözlem, Yunanistan'ın Azınlık Raporu-2, http://www. diplomatikgozlem. com/haber_oku. asp?id=1360

[4] Batı Trakya Türkleri'nin hukuki durumu ve azınlık hakları Yunan Anayasası ile de teminat altına alınmıştır. "Yunan hükümeti, diğer Hristiyan Yunan vatandaşlarına sağladığı hakların aynısını Müslüman Türk Azınlığa da sağlayacaktır" hükmü, Lozan Barış Antlaşmasında yer almıştır. Azınlığın tüm dini, siyasal ve sosyal hakları teminat altına alınmıştır. Ancak pratikte yapılan uygulamalar tamamen değişik olmuştur. Günümüzde Batı Trakya Müslüman Türk Azınlığı mensupları, hala devam eden ayırımları sorgulamakta, ayırımların sona ermesini ve eşit vatandaşlık ilkelerinin hayata geçirileceği günleri beklemektedirler. Yunanistan, Anayasasının 4. Maddesi ile çelişen vatandaşlık kanununun 19. Maddesi gereği binlerce azınlık mensubunu vatandaşlıktan çıkarmış bulunmaktadır.

III- BATI TRAKYA TÜRKLERİ' NİN SORUNLARI VE BAŞLICA İNSAN HAKLARI İHLALLERİ:

1- Türk Kimliğinin Reddi

Bugün Yunanistan sınırları içinde, çok büyük bir çoğunluğu Batı Trakya'da bulunan yaklaşık 150.000 Müslüman Türk azınlığı yaşamaktadır. Türk azınlığın statüsünü halen 1923 Lozan Barış Anlaşmasının belirlediği ölçütler oluşturmaktadır. Ancak uygulamada tüm bu ilkeler bir kenara itilerek gündelik hayatın her aşamasında ayrımcılık hakim duruma getirilmiştir. Özellikle 1950'den itibaren artarak uygulanan ayrımcı ve baskıcı politikalar yukarıda sıralanan tüm hakları Türk azınlığın elinden almıştır. Bir kez daha tekrarlamak yerinde olacaktır ki Lozan Anlaşması inanç ve din özgürlüğü, serbest dolaşım, Yunanlılarla eşit hukuk uygulanması, ana dilini kullanma ve ana dilde eğitim, sosyal ve dini kuruluşların yapımı bakımı ve devamlılığının sağlanması, özellikle de bu kurumların Müslüman Türk azınlığı temsilciler eliyle yönetilmesi konularında uluslararası ölçütler belirlemiştir ve bu ölçütler hala geçerliliğini korumaktadır5.

Müslüman Azınlığın Türk kimliği Yunan devleti tarafından kabul edilmemektedir[6]. Etnik kimlik Yunan hukuku tarafından cezalandırılmıştır. Yunan Mahkemeleri Türk Azınlığı teriminin kullanılmasını suç saymaktadırlar. Göç etmek istemeyen veya direnen Türklere karşı ise yıllardır bir asimilasyon politikası uygulanmaktadır.

Yunan makamları, belli bir ölçüde bu politikalarında başarılı olmuşlardır. Azınlık arasındaki yüksek doğurganlık oranına karşın, Batı Trakya'daki Türk Azınlığının nüfusu, hala daha 1920'lerin düzeyinde seyretmektedir. Azınlığın nüfus artış oranı göz önünde bulundurulduğunda, nüfusu bugün; 150 bin yerine, en az 800 bin olurdu.

Azınlık oylarını geriletmek için, bölge dışından Batı Trakya'ya askerler getirtilerek, oy kullandırılması;

Türklerin yoğun olarak toplandığı bölgeler basta olmak üzere, oy sandıklarını kısıtlayarak, oy verme işleminin güçleştirilmesi;

Azınlık mensuplarının doğum kayıt belgelerini doğum yerlerinden yaşadıkları yere nakletme olanakları olmadığından; o azınlık mensubu, oy kullanacaksa, eğer orada ikamet etmiyorsa, doğduğu yere seyahat etmek zorundadır. Etnik Yunanlılar için böyle bir zorunluluk yoktur. Yunan Hükümeti, seçimlerde, Azınlık aleyhine çeşitli barajlar getirerek, Azınlığın iradesinin sandığa gerçek anlamda yansımasını da son derece zora sokmaktadır.

---

[5] Ayşe Nükhet Adıyeke, Yunanistan Sınırları İçinde Müslüman Cemaat Örgütlenmeleri: Cemaat-ı İslamiyeler, SAEMK Yay. , Ankara 2001, 69.

6 Bu noktada Paratiritis gazetesiyle Ekloği Kitabevinin ortaklaşa düzenledikleri bir etkinlikte, Zisis Papadimitriu'nun Avrupa Irkçılığı- O Evropaikos Raçismos adlı kitabı Gümülcine Belediye meclis toplantı salonunda tanıtıldı.

Kitabın tanıtım konuşmacılarından biri de, Trakya Dimokritos Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dekanı Prof. Yanis Shinas idi. Shinas, Batı Trakya'da yaşayan azınlığın TÜRK azınlığı olduğunu anlatarak söyledi. Her ne kadar Lozan antlaşması Müslüman azınlık diyorsa da, azınlık etnik açıdan Türk'tür; Yunan vatandaşı, Müslüman dininden, Türk ırkındandır. Bk. *Batı Trakya'nın Sesi Gazetesi*, 6 Aralık 2000 sayı: 689.

Türk insanında suskunluğunu daha fazla sürdürememesine neden olmuştur. Yüksek mahkemenin kararı duyan Batı Trakya Müslüman Türk azınlığı mensupları söz konusu kararı protesto etmek amacıyla 29 Ocak 1988 cuma günü Gümülcine Türk gençler birliği önünde toplanmak üzere harekete geçmiştir. Yunanların kurduğu barikatlar şehre giden otobüs seferlerinin iptal edilmesi gibi engellemeler bile Türk azınlık mensuplarının yaya olarak dağları aşıp toplantı saatinde Gümülcine ye ulaşmalarına mani olamamıştır.

2- Eğitim Sorunları

Yunanistan'ın Batı Trakya Türk Azınlığı'na yönelik azınlık hakları ihlalleri devam etmektedir. Bu çerçevede Azınlığın bugün karşı karşıya bulunduğu en önemli sorun eğitim sorunudur. 1950 yılına kadar Türk azınlık okullarında öğretmen yoktu. Medreselerden çıkan imamlar bu işi yapıyordu. İmam ile öğretmen aynı kişiydi. Böyle iptidai bir eğitim veriliyordu. 1950 yılından sonra Türkiye ile Yunanistan arasında imzalanan Kültür Anlaşması çerçevesinde Batı Trakya'dan yaklaşık 700 kişi, Türkiye'deki öğretmen okullarına gönderildi. Oradan mezun olup Yunanistan'a döndüler. İlk mezunlar 1958 yılında geldi. Hemen tayinleri yapıldı ve göreve başladılar. 1970'e kadar böyle devam etti. Bu öğretmenlerin maaşlarını Türkiye ödüyordu, halen de Türkiye ödemektedir. İstanbul'daki Rum azınlığının Rum okullarında öğretmenlik yapan Türk vatandaşı Rumların maaşlarını da Yunanistan ödemektedir. Ancak 1970'ten sonra Türkiye öğretmen okullarından mezun öğretmenler azınlık okullarında çalıştırılmamaktadır[7]

Halen Batı Trakya'da 231 ilkokul ve 2 ortaokul/lisede azınlık mensuplarına, başta Lozan Antlaşması olmak üzere Türkiye ile Yunanistan arasındaki uluslararası anlaşmaların gereği Türkçe eğitim veriliyor. Bununla birlikte, azınlık okullarında eğitimin yürütülmesinde karşılaşılan öğretmen yetersizliği, okul encümenlerinin, istedikleri öğretmenleri istihdam edememeleri ve okulların fiziki durumu gibi sorunlar, eğitim özgürlüğüne de gölge düşürüyor. Diğer taraftan, Türkiye ile Yunanistan arasındaki ikili anlaşmalar uyarınca "her türlü eğitim kurumunu kurma" hakkına sahip olan Türk azınlığın yeni eğitim kurumları açmasına izin verilmiyor.

Öte yandan, yüzlerce öğretmene ihtiyaç bulunan 231 azınlık ilkokulu konusunda hiçbir esneklik sergilenmemektedir. Yeterli vasıfları haiz çağdaş yeni nesil öğretmenlerin yetiştirilebilmesi için gereken zaman göz önünde tutularak, bu alanda da iyileştirme yapılmasında, özellikle de diploma denkliği sürecinin hızlandırılmasında ve okul encümenleri vasıtasıyla tayinlerin kolaylaştırılmasında zorunluluk görülmektedir.

Eğitim Sorunu- Son yıllarda sağlanan birtakım iyileşmelere karşın, Batı Trakya Türk Azınlığı mensubu öğrencilerin, Türkçe ve Yunancayı iyi bilmedikleri ve eğitimlerinin yetersiz olması nedeniyle Avrupa Birliği ve Yunanistan'ın "İkinci Sınıf Vatandaşları" olarak yetişmeye devam ettikleri yadsınamaz bir gerçektir.

Yunanistan'da mecburi temel eğitim süresinin 9 yıl olmasına karşın, her yıl 6 yıllık azınlık ilkokullarından mezun olan yaklaşık 1. 000 azınlık çocuğunun eğitimini sürdürebileceği sadece iki azınlık ortaokulunun (Gümülcine ve İskeçe'de) bulunması ve

---

[7] Mehmet Hasan, (Abttf Genel Sekreteri) info@mehmet-hasan. de, 27 Haziran 2003

bu okulların dershane ve öğretmen kapasitesinin yetersizliği nedeniyle, bu okullara kayıtların yaptıramayan öğrenciler Yunan devlet ortaokullarında okumaya veya tahsil için Türkiye'ye gitmeye zorlanmaktadırlar. Bir başka ifadeyle, ancak son derece sınırlı sayıda Azınlık çocuğu dokuz yıllık zorunlu temel eğitimlerini azınlık okullarında tamamlayabilmektedir.

Azınlık mensuplarının çocuklarının devam ettiği okullara atanan öğretmenlerin vasıflarının yetersiz olduğu bilinen bir gerçektir. Bu okullarda kullanılan ders kitapları oldukça demode ve eski bilgilerle doludur. Hem Türkçe, hem de Yunanca olan bu okullarda, Yunanca ders kitapları, Yunanca'nın, Türk azınlık çocukları için, üçüncü değilse de, ikinci dil olduğu gerçeği göz ardı edilerek hazırlanmaktadır. Bunun sonucu olarak da, sınıfta kalma oranı giderek artmakta, Türk öğrencilerin eğitim düzeyi de giderek düşmektedir.

Azınlığın eğitim düzeyini bilinçli olarak düşük tutma politikasının bir sonucu olarak, Türk öğrencilerin okullarını bitirmesinden sonra, uygun işler bulması son derece güçleşmektedir. Dolayısıyla, istihdam hakları böylece kısıtlanmış olmaktadır.

Azınlık liselerinden mezun olan soydaş öğrenciler için üniversiteye girişte tanınan binde beş özel kontenjan ise, gerek azınlık ilkokullarında gerek azınlık ortaokul/liselerinde son derece düşük nitelikte Yunanlı öğretmenlerin görev yapmaya devam etmeleri nedeniyle, BTTA mensuplarının Yunanistan'da yüksek öğrenim yapabilme konusunda karşılaştıkları sorunları çözememiştir. Öte yandan, 1961 yılında başlanılan Azınlık ilkokullarında Türkiye'deki öğretmen okullarından mezun soydaşlarımızın görevlendirilmesi uygulamasına 1973 yılında son veren Yunanistan'ın anılan tarihten itibaren azınlık ilkokullarına akademik formasyonları son derece yetersiz Selanik Özel Pedagoji Akademisi mezunlarını tayin etmeye başlamasıyla birlikte, bu okullarda öğrenimin niteliği oldukça yetersiz bir seviyeye düşmüştür.

Aynı şekilde, Yunanistan ile Türkiye arasında 1955 yılında varılan mutabakata göre, her yıl karşılıklı olarak azınlık okullarına gönderilmesi kararlaştırılan 35 kontenjan öğretmeninin sayısı, Yunanistan tarafından, İstanbul'daki Rum azınlığın sayısal azlığı ve mütekabiliyet ilkesi öne sürülerek 1988-1989 öğretim yılından itibaren onaltışar öğretmene düşürülmüştür. O tarihten itibaren her yıl sadece 16 öğretmene izin verilmektedir.

Yunanistan ayrıca, 35 hizmet yılı ve 60 yaş haddini dolduran Türkiye'deki öğretmen okullarından mezun soydaş ilkokul öğretmenlerini re'sen emekliye sevketme uygulamasına da devam etmekte olup, bunun sürmesi halinde 2008-2009 öğretim yılı sonunda Azınlık ilkokullarında bu kategoride soydaş öğretmen kalmayacaktır. Bu uygulamanın yanısıra, sayıları 120 kadar olduğu tahmin edilen Türkiye'deki öğretmen okullarından mezun soydaşlarımızdan azınlık eğitiminde yararlanmaya yanaşılmamakta ve yerlerine akademik formasyonları ve Türkçe bilgileri yetersiz Selanik Özel Pedagoji Akademisi (SÖPA) mezunlarının istihdam edilmesi tercih edilmektedir[8].

Özellikle eğitim ve din alanlarında, karşı karşıya kaldıkları baskı, Azınlık mensuplarının yaşamlarını olumsuz yönde etkilemektedir. Azınlık mensupları, çocuklarını doğru-dürüst eğitme fırsatından yoksundurlar. Okul binaları kötü durumda olmasına

[8] http://www. mfa. gov. tr/turkce/grupa/yunan. 2. htm

karşın, yenilerinin yapılmasına izin verilmemektedir. Azınlık öğrencileri, yıpranmış ders kitaplarını ve bu kitaplarda 1951 müfredatına göre hazırlanmış konuları görmek zorundadırlar. Nitelikli öğretmen sayısı yok denecek kadar azdır. Azınlık öğrenci final sınavlarını Yunanca almak zorundadırlar; yıl boyunca Türkçe olarak gördükleri derslerde dahi. Azınlık okullarına sadece kısıtlı sayıda öğrenci alınmaktadır. Bu nedenle Azınlık öğrencilerinin %70'e yakını eğitim için Türkiye'ye gelmek zorunda kalmaktadır.

Evet, Yunanistan azınlığın din serbestliğine ve hakkına da karışmaya başladı. Camilere ve okullara din eğitimcileri ve imamları atamaya başladı. Bu atamaları da Atina'nın ortasında kurduğu 5 kişilik hristiyan üyeden oluşan uzmanlarla, devlet memurlarıyla yapmaya başladı.[9].

Batı Trakya Türk Azınlığı İskeçe Merkez Türk İlkokulu'nda 2008 Eylülünde öğretmen yetersizliğinden sonra şimdi de az sayıda var olan okul binalarının sınıfları yetersiz kaldığı gerekçesini öne süren Yunan yetkililer, 18 Türk öğrenciyi İskeçe Merkez Türk İlkokuluna almadı.

İkili anlaşmalar ve Lozan Anlaşması'na rağmen olaya sadece seyirci kalmaya devam eden Yunan devleti, Batı Trakya'da tansiyonun giderek yükselmesine neden olabilecek duruma müdahale etmekte aciz kalmıştır.

Tüm bu olumsuzluklar neticesinde İskeçe'de yaşayan Türkler 18 çocuğun okula alınmamasına büyük tepki gösterdiler ve okulun önünde toplanarak öğretmen ve öğrencilerin okula girmesine müsaade etmediler. Batı Trakya Türk Azınlığı Danışma Kurulu üyeleri, durumun ciddi olduğunu ve Yunan devletinin derhal önlem almasını istediler.

Oysa İskeçe Merkez Türk İlkokulu elbette ki, Lozan'a göre açılmış ve özerkliği olan bir okuldur. Fakat görüyor ki, devlet tarafından burada bu özerkliğin yavaş yavaş ortadan kaldırılması istenmektedir.[10]

Avrupa Batı Trakya Türk Federasyonu (ABTTF), 8-26 Eylül 2008 tarihlerinde İsviçre'nin Cenevre kentinde düzenlenen Birleşmiş Milletler İnsan Hakları Konseyi'nin 9. Oturumu'na yazılı bir bildiri sundu. Viyana Deklarasyonu'nun Takip Edilmesi ve Uygulanması ve Eylem Programı gündem maddesi ile ABTTF, "Anadilde Eğitim Hakkı: Anaokullarında İki Dilli Eğitim" başlıklı yazılı bildirisinde, Batı Trakya Türk Azınlığı'nın iki dilli anaokulları talebini gündeme taşıdı.[11]

ABTTF, Batı Trakya'daki Türk Azınlığı'nın gelecek nesillerdeki azınlık çocukları için anaokulu eğitiminin yaşamsal bir öneme sahip olduğunu kabul etmekle birlikte Türk Azınlığı'nın çoğunluk olarak yaşadığı bölgelerde Yunan dilinde eğitimin verildiği devlet anaokulları yerine iki dilli azınlık anaokulları kurulmasında kararlı olduğunu ifade etti.

3518/2006 sayılı yasa ile zorunlu eğitimin on yıla çıkarılması ile birlikte öğrencilerin okul öncesi eğitime katılmaları konusu gözden geçirildi. (Madde 73); Böylece beş yaşını tamamlayan çocuklar için anaokuluna gitme zorunluluğu getirilmiş, ancak söz konusu yasa Yunanistan'da yaşayan çocuklar arasında etnik ve kültürel

---

[9] *http://www. birlikgazetesi. info/?pid=3&id_news=102*, 04. 09. 2008
[10] *http://www. birlikgazetesi. info/?pid=3&id_news=140*, 17. 09. 2008
[11] Aynı yer.

farklılıkları gözetmediğinden beş yaşını tamamlayan azınlık çocukları da Eğitim Bakanlığı'na bağlı çoğunluğa ait devlet anaokullarına gitmek zorunda bırakılmışlardır.

Avrupa Birliği'ne tam üye olmuş Yunanistan, çıkardığı yasa, kararname ve yönetmeliklerle azınlığın özel ve özerk eğitim sistemine büyük darbeler indirdi. Kitap ve öğretmen sorunu, encümen heyetleri sorunu bu yıllarda doruk noktaya ulaştı. Yapılan haksızlıklara tepki olarak bazı azınlık okulları yıllarca kapalı kaldı[12].

Gümülcine'deki Celal Bayar Lisesi ile İskeçe'deki Muzaffer Salihoğlu Lisesi en az mezun verdiği dönem 1981-1991 dir. Okullara öğrenciler tombala usulü ile alınıyordu. 87-88 döneminde aşağı yukarı 1000 öğrenci kapasiteli iki okulda toplam 110 öğrenci bulunuyordu. O dönemde İskeçe'den 10 öğrenci mezun olurken, Gümülcine'den hiç bir öğrenci mezun olamamıştır. Bunun en önemli nedeni ise Türkçe olarak okutulan derslerden de öğrencilerin yıl sonunda Yunanca sınava tabi tutulması ve bazı Yunanlı öğretmenlerin şövenist davranışlarıdır. Yunanistan'da ilköğretim 9 yıla o dönemde yükseltildi ama azınlık bu yenilikten faydalanamadı. Azınlık ilkokullarındaki Türkçe ders saatleri kademeli olarak azaltıldı ve kalifiye öğretmenlerin encümen heyetleri tarafından istihdam edilmesine müsaade edilmedi[13].

Azınlık ilkokullarında altıncı sınıfı bitirip, ortaokula devam edemeyen, yine ortaokul veya liseyi bitiremeden terk etmiş bulunan 12-20 yaş arasında genç bulunmaktadır. Büyük çoğunluğun işsiz, binlerce kız ve erkek azınlık gencinin topluma kazandırılması için bunlara orta öğretim diploması veya AB standartlarında asgari meslek formasyonu kazandırılmalıdır. Bunun için İskeçe ve Gümülcine'de, orta ve küçük ölçekli işletmelere eleman yetiştirecek, Türkçe ve Yunanca eğitim verecek birer meslek okulu açılması gerekmektedir[14].

3- Türk Dilinin Kullanımına Engel Konusu

Bugün Batı Trakya'da münferit hadiseler dışında, azınlık mensuplarının Türkçe konuşmasına yönelik bir kısıtlama bulunmuyor. Bununla birlikte, azınlık okullarındaki eğitim düzeyinin düşüklüğü sebebiyle, soydaşlar Türkçe'yi layıkıyla öğrenememektedirler.

Resmi dairelerde ve mahkemelerdeki işler için, Yunanca bilmeyen azınlık mensupları için sürekli kadroyla istihdam edilmiş Türkçe tercümanı bulunmuyor. Bu durumlarda azınlık mensubu avukatların tercümanlık yapması isteniyor. Ayrıca, yüzlerce yıllık Türkçe yerleşim birimi isimlerinin Türkçe olarak ifade edilmesine müsaade edilmiyor. Azınlık basını, yer adlarının Türkçelerinin karşısında Yunancalarına yer vermek zorunda kalıyor. Öte yandan, latin harflerle imza atan soydaşlara zaman zaman yerel makamlar tarafından güçlükler çıkarılmaktadır.

Yunanistan, bunun üzerine Selanik'te Özel bir Pedagoji Akademisi kurdu. Azınlıktan imam-müezzin olarak yetişmiş kişileri alarak özel akademiye kabul etmektedir. Bunlar 2 yıllık eğitimden sonra, ilkokul öğretmeni yapılıyorlar. Ne yazıktır ki bu öğretmenlerin büyük çoğunluğu Türkçe bilmemekte, kendileri eğitime muhtaç

---

[12] *http://www. turkocagi. org. tr/modules. php?name=Makale&file=print&pid=79*

[13] Aynı yer.

[14] Batı Trakya Haber, **info@batitrakyahaber. com**, 20 Eylül 2003.

durumdadır. 1970'ten sonra Türkiye öğretmen okullarından mezun öğretmenlere bu okullarda görev verilmektedir.

Türkiye Konsolosluğu tarafından maaş alan öğretmen sayısı 200 kişi kadardır. Toplam öğretmen sayısı 600 civarında. Diğer 400 kişi Yunan devlet memuru statüsündedirler. Pedagoji Akademisi mezunu bu öğretmenler öncelikli olarak atanıyorlar ve Türkiye öğretmen okulu mezunlarına okullarda artık yer verilmiyor. Böylece azınlık öğretimi Yunan devleti denetimine girmiş bulunmaktadır.

Yunanistan'ın Batı Trakya Türkleri üzerindeki baskısı giderek artarkenkültürel ve eğitim alanında da asimilasyon ve sindirme politikası uygulanıyor. Bölgedeki Türk azınlığa 50 yıldır Türkçe eğitim kitabı gelmediği gibi, Türkiye'den gönderilen öğretmen sayısının da her geçen yıl azalmaktadır. Bugün Batı Trakya Türkleri'ne sadece 16 Türk öğretmen görev almaktadır. Okullardaki Türkçe ve din derslerinin de Rum öğretmenler tarafından verilmeye başlandığını söylemeliyiz[15].

4- Din ve İnanç Hürriyetine Yapılan Baskılar

Türk Azınlığı mensupları tam dini özgürlüğe sahip değildirler. Müftülük ve Vakıflar gibi dini kurumlar, Azınlığın bir toplum olarak varlığını idame ettirmesinde yaşamsal bir önem arz ettiğinden, Yunan makamlarının başlıca hedefleridirler. Yunan makamları, Müftü'nün azınlık mensuplarınca seçilmesi ve vakıf yöneticilerinin belirlenmesinin engellenmesi için mümkün olan her yola başvurmaktadır.

Batı Trakya Türk Azınlığının kendi iradesi ile müftü seçimini yapamaması Yunan yönetimince gasp olunan bir diğer azınlık hakkıdır. Yunan yönetimi 1913 Atina Antlaşması'yla öngörülmüş, 1920 yılında kabul olunan bir yasayla Yunan iç hukukuna derce dilmiş ve 1923 Lozan Antlaşması'yla güvence altına alınmış olmasına rağmen, 1990 yılında çıkarttığı bir cumhurbaşkanlığı kararnamesiyle 1920 tarihli yasayı ilga ederek Batı Trakya Türk Azınlığının dini liderleri olan müftülerini seçme hakkını elinden almış ve müftülerin Yunan yönetimince tayinle işbaşına getirilmelerine yönelik yeni bir uygulama başlatmıştır.

Gümülcine seçilmiş Müftüsü İbrahim Şerif, Yunan makamlarının Müftülük sıfatını gayri kanuni olarak kullandığı gerekçesiyle aleyhine açtıkları davayla ilgili olarak Yunanistan'daki iç yargı yollarını tüketerek, 29 Eylül 1997 tarihinde Yunanistan aleyhine Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi'ne başvurmuştur. Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi, 14 Aralık 1999 tarihinde verdiği kararda, Yunanistan'ı Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi'nin düşünce, inanç ve din özgürlüğünü güvence altına alan 9. ve zararın adli tazminini öngören 41. maddelerini ihlalden oybirliğiyle mahkûm etmiştir. Kararda Yunanistan'ın Müftü İbrahim Şerif'e 2.700.000 Drahmi tutarında tazminat ödemesi hükme bağlanmıştır[16].

İskeçe seçilmiş Müftüsü Mehmet Emin Aga tarafından Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi'nde açılan diğer bir dava neticesinde ise, Yunanistan'ın Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi'nin makul bir sürede yargılamayı güvence altına alan 6. maddesini ihlal ettiğine 25 Ocak 2000 tarihinde oybirliğiyle karar verilmiş ve Yunanistan anılan mahkeme tarafından 2.300.000 Drahmi tutarında tazminat ödemeye mahkûm edilmiştir.

---

[15] Yeniçağ, 26. 11. 2007

[16] http://www. tcberlinbe. de/tr/turkdis/yunanistan/yu1403012. htm

Batı Trakya Türk azınlığı mensupları, Türkiye ile Yunanistan arasındaki ikili anlaşmalarla da garanti altına alınmış olan din özgürlüğü haklarından yeterince istifade edememektedirler. Günlük ibadet hususunda güçlükle karşılaşılmamakla birlikte, azınlık müftüleri, uluslararası anlaşmalar ve İslam gelenekleri hilafına, halk yerine Hristiyan valiler tarafından atanmakta ve bu durum soydaşlar tarafından, haklı olarak, din özgürlüklerine müdahale olarak algılanmaktadır.

Yunan idaresi, Batı Trakya Türkleri'nin azınlık olarak bırakıldıkları tarihten bugüne kadar dinlerine ve din adamlarına daima düşmanca tavır içinde olmuştur. Yunan milli menfaatleri çerçevesinde dini sahada söz sahibi olanları ve olmak isteyenleri şartlandırmaya ve yönlendirmeye çalışmıştır. Özellikle laik ve çağdaş Türkiye Cumhuriyeti'ne karşı bu Müslümanları nasıl düşman edebilirim düşüncesi ve hesaplarıyla sinsi politikalar uygulamıştır.

Lozan Antlaşması hükümlerine göre azınlıklar din, evlenme, boşanma, miras, dini ve milli törenlerde hareket serbestisine sahiptirler[17]. Türkiye'nin anlaşma hükümlerini aynen uygulanmasına rağmen, Yunan hükümetine Batı Trakya müftülerinin dini görevleri yanında nüfus ve nikah memurluğu, din eğitimi, cemaat işleri, şer'i konularda hakimlik yapmak gibi, halk üzerinde etkili olabilecek bir makam sahip olduklarından bu makam kendi isteklerini yerine getirecek kimseleri atamak istemektedirler. Buna rağmen Yunanistan mevcut kanun aksine kendine uygun Müftüleri atama yoluyla iş başına getirmektedir. 24 Aralık 1990 tarihindeki Cumhurbaşkanlığı kararnamesiyle bu anlaşmalar tek taraflı olarak Yunan Devleti tarafından kaldırılmıştır. 1913 Atina Antlaşması ve 1923 Lozan Barış Antlaşmalarına aykırı olarak bu atamalar yapılmıştır.

1990'da ise, Yunanistan, Atina Antlaşması'nın hilâfına, 2345 sayılı yasanın lâğvedilmesini öngören, bir Cumhurbaşkanlığı Kararnamesi çıkardı. Buna göre, müftülerin seçimi, illerin valilerince atanmasına karar verildi. Söz konusu Kararname, hem Atina Antlaşmasına hem de Lozan Antlaşmasına aykırıdır.

Halen İskece ve Gümülcine'de Azınlığın seçtiği ve tanıdığı ile Yunan Yönetimi'nin atadığı ve Azınlığın tanımadığı ikişer Müftü bulunmaktadır. Azınlığın toplumsal örgütlenmesinin önderi konumunda olan seçilmiş Müftülerin yönetimce tanınmaması, atanmışların ise Azınlık tarafından kabul edilmemeleri, soydaşların Dini Hak ve Özgürlüklerinden yararlanmalarını engellemektedir. Cemaatın kendisine sorulmadan ve idaresi hilafına devlet tarafından tayini, totaliter rejimlere özgü bir uygulamadır. Bir Dini Cemaatın Dini Özerkliğinin olmaması orada Din Özgürlülüğünün de bulunmadığı

---

[17] Yunan Anayasası'nın 13. Maddesi'ne göre,

1. Dinsel inanç özgürlüğü dokunulmazdır. Bir kimsenin kişisel ya da siyasal haklardan faydalanması, onun dinsel inançlarına bağlı değildir.
2. Tanınmış her din serbesttir; dinin ibadetleri de kanunun himayesi altında ve serbestçe icra edilir. İbadetin, kamu düzenine ya da ahlak kurallarına zarar vermemesi gerekmektedir. Dinsel propaganda yasaktır.
3. Tanınmış her dinin görevlileri (din adamları), egemen dinin görevlileri ile devletin aynı denetimine tabidirler. Ona karşı aynı yükümlülükleri taşırlar.
4. Hiç kimse, dini inançlarından dolayı, devlete karşı olan görevler ve zorunluluklarından istisna edilemeyeceği gibi mevcut yasalara uymamazlık da edemez.
5. Kanunsuz hiçbir yemin konamaz, kanun yemin şeklini de belirler.

anlamına gelmektedir. Avrupa Konseyi Irkcılıkla Mücadele Komisyonu da Azınlık üyelerinin Müftü seçme hakkına saygı gösterilmesi gerektiğine inanmaktadır.

Diğer taraftan, Gümülcine seçilmiş Müftüsü İbrahim Şerif ve İskeçe seçilmiş Müftüsü Müftüsü Mehmet Emin Aga Yunan Makamlarının Müftülük sıfatını gayri kanuni olarak kullandıkları gerekçesiyle aleyhlerine acılan davalar sonucunda hakkında verilen mahkûmiyet kararlarıyla ilgili olarak Yunanistan'daki iç yargı yollarını tüketerek, Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi'ne başvuruda bulunmuşlardır.

İskeçe seçilmiş Müftüsü Mehmet Emin Aga'nın başvurusuyla ilgili olarak Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi 17 Ekim 2002 tarihinde açıkladığı kararında ise, Yunanistan'ı tekrar Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi'nin Düşünce, İnanc ve Din Özgürlüğünü güvence altına alan 9. Maddesini ihlal ettiği gerekçesiyle suçlu bulmuştur.

5- Vakıflar

Cunta döneminden bu yana azınlığa ait vakıf mülkleri, devlet tarafından atanmış ve hiç kimse tarafından denetlenemeyen kişilerce yönetilmektedir. Vakıf mülklerinin halk tarafından seçilecek yetenekli kişiler tarafından yönetilmesini teminen mevcut statüde gerekli değişikliğin yapılması ve yeni bir sistem oluşturulması devletin yükümlülüğüdür. Zira vakıf mülklerinden elde edilecek gelirle azınlığa ait okul, cami, mezarlık ve air yapıların bakım ve onarım ihtiyaçları ile özel öğretmenlerin ve din görevlilerinin maaşları da karşılanabilecektir[18].

Lozan Antlaşması'nın 40. maddesi uyarınca, Batı Trakya Türk Azınlığının giderlerini kendileri karşılamak üzere, her türlü hayır kurumları, dinsel ve sosyal kurumlar, her türlü okullar ve buna benzer öğretim ve eğitim kurumları kurmak, yönetmek, denetlemek ve buralarda kendi dillerini serbestçe kullanmak ve dinsel ayinlerini serbestçe yapmak konularında eşit hakka sahip olmaları öngörülmüştür.

Ancak, 21 Nisan 1967 darbesinden sonra işbaşına gelen Yunan Cuntası, seçimle işbaşına gelmiş olan vakıf yönetim kurullarını azlederek yerlerine kendi tayin ettiği kişileri getirmiştir.

Yunanistan 1980 yılında, Türk azınlığının ve azınlık milletvekillerinin fikrini bile almadan 1091/1980 sayılı yeni "Vakıflar Yasasını" çıkarmıştır.

Azınlıktan gelen tepkiler karşısında sözkonusu yasa uygulanamamıştır. İskeçe vakıf malları halen 1967 yılında Yunanistan'da cunta iktidarının atadığı bir kişi tarafından yönetilmektedir. Gümülcine'de ise, yine cuntanın atadığı kişinin 1989 yılında istifasından sonra cemaat yönetimi, denetleyici sıfatıyla atanmış müftü Cemali Meço'ya 1990 yılında devredilmiştir. Cemali Meço'nun da 30 Ekim 1995 tarihinde bu görevden istifa etmesi üzerine, Yunan makamları Sabri Boşnak adlı bir kişinin başkanlığında beş kişilik bir heyeti 21 Haziran 1996'da üç yıllığına ve geçici olarak atamışlardır. Sözkonusu tayin Batı Trakya Türk Azınlığı'nın iradesi ve arzusu hilafına kabul edilen 12 Kasım 1980 tarihli ve 1091/1980 sayılı yasa uyarınca yapılmıştır. Üç yıllık sürenin sona ermesi üzerine, Gümülcine Türk Cemaati Vakıfları yeni Yönetim Kurulu Yunan makamlarınca 24 Mart 1999 tarihinde atanmış, ancak 15 Eylül 1999 tarihinde topluca istifalarını sunmuşlardır. Sonuç olarak, Gümülcine ve İskeçe Türk Cemaati Vakıfları İdare heyetinin Azınlık

---

[18] Batı Trakya Haber, **info@batitrakyahaber. com**, 20 Eylül 2003.

tarafından seçilmesini sağlayacak bir çözüm aranması Batı Trakya Türk Azınlığı için öncelikli önem arzeden bir konu olmaya devam etmektedir.

Lozan Antlaşması'na göre bölgedeki vakıfların idaresinin ve müftülerin seçiminin Batı Trakya Türk toplumu tarafından yapılması gerekmektedir. Oysa bugün vakıflar müftülere bağlı olup, müftüler de Yunan hükümetince yapılan atamalar sonucu göreve gelmektedirler. Ancak Yunan Batı Trakya'da uluslararası hukukun uygulanmaması için her türlü şeyi yapmaktadır. Vakıf mallarını talan ediyorlar. Atadıkları vakıf yönetimleri de vakıfların mal varlığına sahip çıkmak için açmaları gereken davaları açmıyorlar. " Batı Trakya Dergisi'nin sahibi Süleyman Sefer Cihan, İstanbul'da yaklaşık 2 bin Rum'un Yunanistan'da ise 150 bin Türk'ün yaşadığına dikkat çekerek, bu düzenleme yapılırken Batı Trakya Türklerinin görüşlerinin dikkate alınmadığını, kendilerine hiçbir şeyin sorulmadığını ifade ediyor.

Lozan Antlaşması'nın 40. maddesi uyarınca, Batı Trakya Türk Azınlığının giderlerini kendileri karşılamak üzere, her türlü hayır kurumları, dinsel ve sosyal kurumlar, her türlü okullar ve buna benzer öğretim ve eğitim kurumları kurmak, yönetmek ve denetlemek ve buralarda kendi dillerini serbestçe kullanmak ve dinsel ayinlerini serbestçe yapmak konularında eşit hakka sahip olmaları öngörülmüştür.

Vakıfların idari ve mali özerkliklerini büyük ölçüde ortadan kaldıran yasayla vakıfların yönetimi valinin seçtiği beş kişilik bir heyete devredilmiştir. Vakıfların bütçesi de vali tarafından onaylanmaktadır. Ancak İskeçe'deki vakıf malları halen Cunta tarafından atanan kişi tarafından yönetilirken, Gümülcine'deki kişinin ölmesi üzerine vakıf malları idaresi atanmış müftü Cemali Meço'ya verilmiştir.

Lozan Antlaşması'na göre bölgedeki vakıfların idaresinin ve müftülerin seçiminin Batı Trakya Türk toplumu tarafından yapılması gerektiği halde, şu anda vakıflar müftülüklere bağlı olduklarından, müftülerin de Yunan hükümetince yapılan atamalar sonucu göreve geldiklerinden, Batı Trakya'da uluslararası hukukun uygulanmaması konusunda her şey yapılmaktadır. Atadıkları vakıf yönetimleri de vakıfların mal varlığına sahip çıkmak için açmaları gereken davaları açmamaktadırlar. Batı Trakya Dergisi'nin sahibi Süleyman Sefer Cihan, İstanbul'da yaklaşık 2 bin Rum'un Yunanistan'da ise 150 bin Türk'ün yaşadığına dikkat çekerek, bu düzenleme yapılırken Batı Trakya Türklerinin görüşlerinin dikkate alınmadığını, kendilerine hiçbir şeyin sorulmadığını ifade etmektedir. [19]

6- Ekonomik Baskılar

Batı Trakya, Yunanistan'ın en fakir ve en geri kalmış bölgesidir. Türk azınlığın geçimini çok büyük ölçüde tarım ve hayvancılıkla sağladığından, toprağa bağlı bir toplumdur. Yunanistan bilinçli bir şekilde kamulaştırma veya satın almayı özendirme ile Türklerin elindeki toprakları azaltma politikası uygulamıştır. Bu uygulama ikili ilişkilerin iyi olduğu 1950-1960 döneminde de devam etmiştir.

Batı Trakya Türkleri geçimlerini tamamen ziraatten sağlıyorlar. Azınlığın 18,500 ailesi tütün üreticisidir. Yani nüfusun aşağı-yukarı yüzde 65-70'i bu alanda çalışıyor. Küçük esnafımız var ama fabrikatörümüz yok. Son yıllarda AB'nin destekleme paketleri

[19] Batı Trakya'nın Sesi Gazetesi, 14 Ağustos 2002, Sayı 764 Net.

ile 4-5 fabrika kuruldu. Gümülcine'de helva fabrikası faaliyete geçti. Aslında AB'den azınlık için milyonlarca Euro geliyor, ancak hükümet kontrolünde olduğu için bu kaynakları hep Yunanlılar kullanmaktadır.

22 Kasım 1966 tarihinde Yunanistan Merkez Bankası ile Ziraat Bankası arasında imzalanan ve halen yürürlükte olan kredi anlaşmasına göre bir Müslüman'dan arazi veya ev satın almak isteyen Hıristiyan bir Yunan vatandaşına, bu arazi için ödediği paranın tamamı kredi olarak verildiği gibi, intikal vergisi ve diğer harcamaları da kredi kapsamına alınmıştır. Krediler alındığı tarihten iki yıl sonra her yıl bir taksit olmak üzere 20 yıl vadelendirilmiştir.

Toprak dengesi yanında nüfus dengesini de Türkler aleyhine sürekli değiştirmeyi amaçlayan Yunanistan, bölgeye eski Sovyetler Birliği topraklarından Pontus Rum vatandaşlarını yerleştirmiştir.

Belediyelerdeki birkaç temizlik işçisi dışında azınlık mensubu Türklerin hiçbir şekilde devlet dairelerinde memurluk yapmalarına izin verilmemektedir.

Birçok arazi hala Osmanlı döneminden kalma tapularla belirlenmektedir. Tabii zamanla miras yoluyla bölünmeler dolayısıyla dönümlerce arazi kaybolmaktadır. Ayrıca tek yazılı senet olan bu tapular tanınmayarak Türk toprakları devlet mülkü sayılmaktadır. Türkler bahsi geçen alım satım izni dolayısıyla mallarını Yunanlılara satmak zorunda bırakılmaktadır.

Türklere ait ekilebilir verimli araziler üniversite açmak, sanayi bölgesi kurmak veya askeri saha gerekçesi ile istimlak edilmekte, istimlak bedeli olarak da ekilemez bölgedeki bir çorak arazi parçası verilmek istenmektedir. *1923'ten sonra Batı Trakya'daki araziler Yunan devleti tarafından dramatik bir şekilde azınlık aleyhine değişmiştir. Lozan Barış Konferansı'nın resmi istatistiklerine göre, 1923'te Batı Trakya Müslüman Türk Azınlığının elindeki araziler bölgenin %84'ünü oluştururken günümüzde bu oran %25'in altına düşmüştür.*

Bu mülkiyet oranı değişikliğinin ardındaki en büyük neden, Yunan kökenli vatandaşlara, son derece avantajlı krediler sunulması suretiyle, Türk azınlık mensuplarından taşınmaz mal alımının teşvik edilmesi, kamulaştırma ve toprak bütünleştirmesi, Osmanlı tapularının ve mülkiyetlerinin tanınmaması, keyfi olarak işgal edildikleri gerekçesiyle, Türk azınlığının topraklarına el konması, eski Sovyetler Birliği Cumhuriyetlerinden getirtilen Yunanlıların bölgeye yerleştirilmesidir. Azınlık mensupları arasında ve mal alım-satımı ile Yunan kökenlilerle Azınlık mensupları arasındaki mal alım-satımı da çeşitli Yunan yasalarıyla kısıtlanmaktadır.

Azınlığın toprak kaybında en önemli rolü hiç kuşkusuz kamulaştırma oynamıştır. Kaybolan toprakların yarısı bu yolla elden çıkmıştır. 2185/1952 sayılı kanun ile öncelikle büyük çiftlik sahibi olan Türklerin arazileri kamulaştırılmış ve en son da toplu kamulaştırmalar yapılmıştır. Askeri tesis, üniversite ve sanayi sitesi yapılacağı gerekçesiyle 1978 yılında Yahyabeyli, Vakıf, Kafkasköy ve Ambarköy köylerine ait 4000 dönüm ekim alanı, yine 1980 yılında Gümülcine'nin yaka köylerinde üniversite ve askeri bölge için yaklaşık 7. 500 dönüm arazi kamulaştırılmıştır. En son Şapçı bölgesinde açık hava cezaevi yapılacağı gerekçesiyle 8000 dönümlük bir kamulaştırma, aşırı tepki nedeniyle şimdilik askıya alınmıştır.

Yunanistan'ın toprak kıyımına ilişkin bir başka uygulaması da arazi birleştirmesidir (Anadasmos). Batı Trakya Türklerinin büyük arazilerini kamulaştırma,

satın alma vs. yollarla parçalayarak küçülten Yunanistan, Anadasmos yolu ile de parçalanan toprakları bu defa birleştirmeyi bahane ederek, azınlığın toprak kaybetmesine neden olmaya devam etmektedir. Azınlığa ait verimli toprakları düşük derecelendirerek verimsiz yerleri Türklere vererek bu uygulamaları sürdürmektedir.

Tarımda da ağırlığı oluşturan tütüncülük şimdilik Avrupa Birliği'nden gelen teşvik primleriyle en azından yaşamlarını sürdürecek kadar da olsa Batı Trakya toplumunu ayakta tutmaktadır. Ancakönümüzdeki dönemde tütünün sağlığa zararlı olması nedeniyle Avrupa Birliği'nin destekleme programından çıkacak olması toplumu içinden çıkılmaz bir girdaba sokacaktır[20].

Batı Trakya Türkleri geçimlerini tamamen ziraatten sağlamaktadırlar. Azınlığın 18,500 ailesi tütün üreticisidir. Yani nüfusun aşağı-yukarı yüzde 65-70'i bu alanda çalışıyor. Küçük esnaf var ama fabrikatör yoktur. Son yıllarda AB'nin destekleme paketleri ile 4-5 fabrika kurulmuştur. Gümülcine'de bir helva fabrikası faaliyete geçmiştir. Aslında AB'den azınlık için milyonlarca Euro geliyorsa da ancak hükümet kontrolünde olduğu için bu kaynakları hep Yunanlılar kullanmaktadır.

Bunun dışında da ekonomik engellerle karşı karşıya kalan Batı Trakya Türk toplumu bu zorlukları ve engelleri yaşamaya da devam etmektedir. Son zamanlarda biraz gevşeme görülsede Türk'lerin ticarete kaymaması içinde bilinçli bir politika güdülmüş bir bakıma tarıma mahkûm edilerek uygulanan plan sonucunda tamamen teslim olması hedeflenmektedir. Kısacası Batı Trakya Türk halkı bir yandan var olma mücadelesi verirken, en önemli silah olan ekonomik gücünden mahrum bırakılarak bu gücü kırılmaya çalışılmıştır.

7- Vatandaşlıktan Atılma Uygulamaları ve Politik Baskılar

Batı Trakya Türkleri'nin hukuki durumu ve azınlık hakları Yunan Anayasası ile de teminat altına alınmıştır. *"Yunan hükümeti, diğer Hristiyan Yunan vatandaşlarına sağladığı hakların aynısını Müslüman Türk Azınlığa da sağlayacaktır"* hükmü, Lozan Barış Antlaşmasında yer almıştır[21]. Azınlığın tüm dini, siyasal ve sosyal hakları teminat altına alınmıştır. Ancak pratikte yapılan uygulamalar tamamen değişik olmuştur. Günümüzde Batı Trakya Müslüman Türk Azınlığı mensupları, hala devam eden ayırımları sorgulamakta, ayırımların sona ermesini ve eşit vatandaşlık ilkelerinin hayata geçirileceği günleri beklemektedirler. Yunanistan, Anayasasının 4. Maddesi ile çelişen vatandaşlık

---

[20] Mehmet Hasan info@mehmet-hasan. de, 27 Haziran 2003. **"**Girit'te Hanya'yı Konya'yı Anlamak**"** Batı Trakyalı Türk gazeteci Abdülhalim Dede ile Söyleşi

[21] Yunan Anayasası'nın 5. Maddesi

1. Herkes, başkalarının haklarına ve anayasa hükümlerine ya da ahlak kurallarına tecavüz etmemek sarayla kendi kişiliğini geliştirme memleketin sosyal, ekonomik ve siyasal hayatına katılmak hakkına sahiptir.
2. Yunan egemenliği altında bulunan herkesin hayatı, namusu ile özgürlüğü, milliyet, ırk, dil, din, inanç ve siyasi kanaat ayrıcalığı gözetilmeden devletin himayesindedir. Uluslararası hukukun öngördüğü durumlarda istisnalar olabilir. Özgürlük için yaptığı faaliyetlerden dolayı aranan yabancının iadesi yasaktır.
3. Kişisel özgürlük dokunulmazdır. Kanunun belirlediği zaman ve şeklin dışında hiç kimse hakkında kovuşturma yapılamaz, tutuklanamaz, hapsedilemez ve başka herhangi bir yolla sınırlanamaz.

kanununun 19. Maddesi gereği binlerce azınlık mensubunu vatandaşlıktan çıkarmış bulunmaktadır.[22]

Bu noktada 1998 yılında iptal edilmiş olan Yunan Vatandaşlık Yasası'nın 19. maddesinin mağdur etmiş olduğu kişiler konusunda Yunan Hükümetinin başlattığı bazı çalışmalar ne yazık ki arzu edilen sonucu vermemiştir. Az sayıdaki insan için bu sorun varlığını sürdürmektedir. Çoğu artık yaşlanmış olan bu insanlar, her türlü ilaç ve tedaviden, sosyal sigortadan, iş ve emeklilik hakkından yoksun bir şekilde hayatlarını sürdürmekte, hatta yurtdışındaki yakınlarını ziyaret dahi edememektedirler. Bu insanların sorunları, siyasi iradeyle ve bölge bazında, bu insanlara imkânlarının çok üstünde olan büyük masraflar yaptırılmadan çözüme kavuşturulabilir[23].

Yunan asıllı vatandaşlar yıllarca yurt dışında kaldıkları halde haklarında hiçbir işlem yapılmazken, Yunan asıllı olmayanlar, özellikle Türk kökenliler Yunanistan sınırını terk edip başka bir ülkeye gittiklerinde "İçişleri bakanlığı vatandaşlık komisyonu"nun tebliğ ile vatandaşlıktan çıkarılmaktadırlar. Yasalarını Avrupa standartlarına getirmek zorunda kalan ve Batı Trakya Türklerini asimile etmek amacıyla hazırlanıp 1955 yılından bu yana 60 bin Batı Trakya Türkünün vatandaşlıktan atılmasına neden olan anayasanın ünlü 19. Maddesi 31 Ağustos 1998'de yürürlükten kaldırmıştır [24]. Bununla birlikte, Yunan Hükümeti, binlerce vatansız soydaşımızın beklentilerinin aksine, yasa iptalinin geriye dönük etkisi olmadığını, yani vatansız soydaşlarımızın gasp edilen vatandaşlıklarının iade edilmeyeceğini bildirmiştir[25].

1955 yılında yürürlüğe konan maddeye göre Yunanistan'daki mal varlıklarını satarak yurt dışına çıkan kimseler, bölge mahalli yetkililerinin isteği ile vatandaşlıktan çıkartılıyorlardı. Maddeden haberi olmayıp seyahat amacı ile Yunanistan dışına çıkan binlerce Türk dönüşlerinde ülkelerine alınmamışlar, vatansız olarak çeşitli ülkelerde yaşamak mecburiyetinde bırakılmışlardır.

Oysa Yunanistan'da yaşayan Vatansızlar, herhangi başka bir ülkenin vatandaşı olarak doğmadılar. Yunan Vatandaşı olarak doğdular. Bu insanlar, herhangi bir suç işlemeden, Yunan Vatandaşlık yasasının ırkçı 19. maddesine dayanarak vatandaşlıktan atılmışlardır.

---

[22] Yunan Vatandaşlık Yasasının iptal edilen 19. maddesinin hükmü aynen şöyle idi: "Yunan olmayan kökenden bir kişi geri dönme niyeti olmaksızın Yunanistan'dan ayrılırsa, bu kişinin Yunan vatandaşlığını yitirdiğine hükmedilebilir. Bu hüküm, yurtdışında doğmuş ve oturmakta olan Yunan-olmayan etnik kökenli kişilere de uygulanır. Ana-babasından ikisi birden veya hayatta olanı vatandaşlığını yitirmiş olan reşit olmayan çocuklardan yurt dışında yaşayanlar da vatandaşlığını yitirmiş olarak ilan edilebilir. Vatandaşlık Konseyinin aynı yönde alacağı karara dayanarak bu konuda İçişleri Bakanı hüküm verir."

[23] 827 1 Ocak 2004

[24] Batı Trakya'nın Sesi Gazetesi, 20 Haziran 2001 Sayı: 715 Net.

[25] Yunan Anayasası'nın 5. Maddesi

4. Herhangi bir Yunanlının, yurt içinde bir yerden diğer yere gitmesi, yerleşmesi serbesttir. Yurt dışına çıkması ya da yurt içine dönmesi özgürlüğü ile ilgili kısıtlayıcı kişiye mahsus idari tedbirler yasaktır...

[25] Yunan Vatandaşlık Yasasının iptal edilen 19. maddesinin hükmü aynen şöyle idi: "Yunan olmayan kökenden bir kişi geri dönme niyeti olmaksızın Yunanistan'dan ayrılırsa, bu kişinin Yunan vatandaşlığını yitirdiğine hükmedilebilir. Bu hüküm, yurtdışında doğmuş ve oturmakta olan Yunan-olmayan etnik kökenli kişilere de uygulanır. Ana-babasından ikisi birden veya hayatta olanı vatandaşlığını yitirmiş olan reşit olmayan çocuklardan yurt dışında yaşayanlar da vatandaşlığını yitirmiş olarak ilan edilebilir. Vatandaşlık Konseyinin aynı yönde alacağı karara dayanarak bu konuda İçişleri Bakanı hüküm verir. "

Yıllarca hayatlarının çeşitli dönemlerinde sıkıntılar çekmiş, çocukları okula gidememiştir. Devamlı bir sosyal güvenlik kurumuna bağlanamadıkları için, sigortaya ödedikleri primlerin karşılığında emekli bile olamamışlardır. Sürücü ehliyeti alamamışlar, seyahat edememişlerdir. Fiilen var ama hukuken yok duruma düşürülmüşlerdir.

19. maddenin iptali vatandaşlıktan çıkartılan binlerce Batı Trakya Türküne yeniden ülkelerine dönüş hakkı sağlamamaktadır. Ancak söz konusu kişiler uluslararası mahkemelere başvurmaları halinde 19. maddenin iptal edilmesini gerekçe göstererek yeniden vatandaşlık hakkını alabilmektedirler. Yıllardır Yunanistan'da Türk yoktur diyerek Batı'yı kandırma çabası içinde bulunan yöneticiler, artık Türkçe yazışmaları kabul edeceklerini açıklamaları ile kendi kendileriyle bir kere daha ters bir tutum sergilemişlerdir.

Batı Trakya Türk Azınlığı mensuplarını vatandaşlıktan çıkarmak için kullanılan bu madde, Yunan vatandaşları arasında *"etnik kökenlerini"* kıstas alarak, *"Yunan asıllı olanlar ve olmayanlar"* şeklinde ayırım yapmaktaydı. Bu maddeyle vatandaşlıktan ıskat edilenler kendilerine bir tebligat dahi yapılmadan, keyfi biçimde vatandaşlıktan çıkarılmışlardır. Soydaşlarımız vatandaşlıktan çıkarıldıklarını sınır kapılarında öğrenmiş, haklarında alınan karara itiraz edebilmeleri için Yunanistan'a giriş yapmalarına dahi izin verilmemiştir. Bu şekilde Yunan vatandaşlığı kaybettirilen Batı Trakya Türklerinin sayısının 60.000 civarında bulunduğu tahmin edilmektedir.

Bu arada Türk azınlık konusuna değinen Yunan Dışişleri Bakanı Papandreu, Batı Trakya'daki azınlığı bir kültür zenginliği olarak gördüklerini ifade etmiştir. Başta eğitim sorunu olmak üzere, Türk azınlığın sorunlarıyla ilgili bir dizi tedbir aldıklarını da belirten Papandreu, *"Çok kültürlülükten korkmamalıyız. Aksine bundan hem bölge, hem de ülke olarak çok şey kazanabiliriz"* diyordu[26].

Hiçbir suçları olmadan vatandaşlıktan atılan Batı Trakyalı Türk soydaşlarımız yıllardan beri buralarda "Haymatlos" olarak oturmakta ve onlara vatandaşlık verilmemektedir. Verilmemesi için de akla gelmeyecek her türlü zorluk çıkarılmaktadır. 2001 Martında, vatandaşlık için müracaat etme dilekçesiyle birlikte her Haymatlostan 500 bin drahmilik pul parası istenmiştir[27].

5 yıldır sürdürülen mücadele sonucunda 500 civarında oldukları tahmin edilen Haymatloslardan 50 kişi Yunan vatandaşlığına geri alınmıştır. Geriye kalan yaklaşık 400 kişi ise vatandaşlığa alınmaları için müracaat bile edememişlerdir. Çünkü 2001 yılında çıkan yeni göçmen ve vatandaşlık yasasına göre müracaat harcı olarak 500.000 drahmi(1500 Euro) para yatırmaları gerekmektedir.

Haymatlosların genel olarak ekonomik durumları çok kötü olduğundan bu yüksek harcı ödemeleri mümkün olmadığından müracaat bile edemiyorlar. Meydana gelen bu durum karşısında, Bölge Genel Sekreteri Aris Papadopulos'a konu defalarca iletilmesine rağmen hiçbir gelişme olmamıştır[28].

Vatandaşlığını yitirmesinden sonra (Heimatlos) Haymatlos durumuna düşen Batı Trakyalıların sayısının Türkiye dışında diğer ülkelerde de 3. 000 dolayında olduğu tahmin edilmektedir. Şu ana kadar kendilerini vatandaşlığa kabul eden bir devlet

---

[26] Batı Trakya'nın Sesi Gazetesi, 28 Mart 2001, Sayı: 703.

[27] Batı Trakya'nın Sesi Gazetesi, 17 Ekim 2001, 727Net.

[28] Batı Trakya'nın Sesi Gazetesi, 3 Temmuz 2002, 762 Net.

bulamayan yaklaşık 6. 000 Batı Trakyalı Türk, hayatlarını halen kimliksiz olarak sürdürmektedirler.

2000 yılı itibariyle Türkiye'de Haymatlos (vatansız) ve Iskat (Yunanistan tarafından vatandaşlıktan çıkarılmış) konumunda 3 bin civarında Batı Trakyalı soydaşın ikamet etmektedir. [29]

Bilindiği üzere, Avrupa Vatandaşlığı diye bir kurum oluşturulmuştu. Bu, bir AB ülkesi vatandaşının kendi devletiyle olan vatandaşlık ilişkisine ve kimliğine ikinci bir daha geniş AB boyutunda vatandaşlık ilişkisi ve kimliği eklenmesi olarak değerlendirilmelidir. Dolayısıyla Yunanistan, bir azınlık üyesini vatandaşlıktan silerken ve bunu o vatandaşın arzusu hilafına yaparken, o kişiyi yalnızca Yunan vatandaşlığından yoksun etmekle kalmıyor, Avrupa vatandaşlığından da yoksun etmektedir[30].

8- Basın Yayın Sorunları

Batı Trakya'da Türkçe gazete ve dergiler yayınlanmakta, iki radyo da sadece müzik ve reklam olmak üzere yayın yapmaktadır. Mevcut gazete ve dergiler zor şartlar altında ayakta kalma mücadelesi vermektedirler. Birçok gazete ve dergi düzenli olarak çıkmamaktadır. Azınlığın nüfusu dikkate alındığında tirajlar çok azdır. Yapılan telkinler ve dağıtımında zorluklar çıkarılması bunun önemli sebeplerinden biridir. Ayrıca Türkiye'de yayınlanan gazete, dergi ve kitapların Batı Trakya'ya girmesineson döneme kadar müsaade edilmemiştir. Çeşitli dönemlerde basın mensuplarını sindirmek için birçok dava açılmış mahkûmiyet kararları verilmiştir. Bölgeye giden basın mensupları şiddete maruz bırakılmıştır. Basın özgürlüğü konusunda Yunanistan'ın sicilinin bu konularda temiz olduğu söylenemez. Belli bölgelerde giriş çıkış yasağı uygulanmış ve azınlık mensuplarıyla görüşülmesi engellenmiştir. Haber alma özgürlüğünü kısıtladığı gibi toplumun içindeki şartları dünya kamuoyundan gizleme telaşına girmiştir.

Batı Trakya'da halen 15 Türkçe süreli yayın ve 5 Türkçe radyo kanalı bulunuyor. Soydaş yayıncılara karşı baskı, sindirme gibi uygulamalara başvurulmamakla birlikte, hükümetin basın ve yayın organlarına sağladığı imkânlar (basın kartları, dağıtım konusunda yardımlar) hususunda ayırımcı davranmaktadır. Öte yandan, İskeçe ve Gümülcine'de halen elektrik şebekesi olmayan ve dolayısıyla televizyon yayınlarını izleyemeyen 8 azınlık köyünün bulunması, aynı şekilde bazı köylerin hala telefondan mahrum olması, AB üyesi Yunanistan'ın, soydaşların bilgi edinebilme özgürlüğüne gereken saygıyı göstermediğinin en belirgin örneğidir.

9- Kültürel Varlıkların Yok Edilmesi

Batı Trakya Bölgesi, mimari bakımdan, Türk-İslam kültürünün seçkin örneklerini bünyesinde barındıran bir kültürel coğrafyayı oluşturmasına rağmen, Yunan yönetimi, "Bölgeye Bizans'tan sonra gelen istilacı Türk kültür varlığının yok edilmesi, izlerinin silinmesi, kültürel çeşitliliğin yok edilerek yerine tekdüze bir Elen kültürel varlığı oluşturulması" hedefini gütmektedir.

Hükümetin cuntayı aratmayan uygulamalarından biri de, Bakan Stilyanidis'in minarelerin 7,5 metre olmasında ısrarıdır. Demokrasi'nin beşiği olduğunu iddia eden ve bir

---

[29] Batı Trakya'nın Sesi Gazetesi, 30 Ocak 2002.

[30] Batı Trakya'nın Sesi Gazetesi, 28 Kasım 2001, Sayı: 733Net.

Avrupa ülkesi olan Yunanistan'da binlerce Müslüman'ın yaşadığı bir mahallede Cami yapımı için yer gösterilmediği için sokak ortasında Bayram Namazı kılındı. İskeçe'nin Yeni Mahalle (Drosero) semtinde soydaşlarımız Cami taleplerini dile getirmek için Bayram Namazını mahallenin meydanında kıldılar. Bayram Namazını İskeçe Müftüsü Ahmet Mete kıldırdı.[31]

Batı Trakya'da Dedeağaç'a bağlı Hasanlar Köyü Camiine minare yapımı 2008 Ağustosu itibariyle Yunan polisi tarafından durdurulmuştu ve minareyi yapan ustalar bir günde üç defa tutuklanarak karakola götürülmüştü. Batı Trakya Türk Azınlığı'nın yaşadığı bölgelerde Camilerin tamiri ve minaresi olmayan camilere minare yapma çalışmaları uzun yıllar aradan sonra yeniden başladı. Ancak Yunan yetkililerin minarelerin yapımı konusunda verilen izinlerin sadece 7,5 metre olması nedeniyle son günlerde bölgede sıkıntılar yaşanmaya devam etmektedir.[32]

Foto 1: Hasanlar Köyü Camii

Son olarak Dedeağaç'a bağlı Hasanlar köyünün minaresinin yapımında yaşananlar Batı Trakya'da din özgürlüğünün kısıtlı olarak devam ettiğinin bir örneğidir. Tüm bu olumsuz gelişmelere rağmen köy halkı köylerine minare yapmada kararlı ve her ne olursa olsun bedelini ödemeye razıydı. İşte bunu anlayan yönetim gözlerini kapadı ve kanunen yasak olmasına rağmen minarenin gece yarısı operasyonuyla yapılmasına göz yumarak müsaade etti. Oysa Batı Trakya'da yaşayan Müslüman Türk Azınlık dini görevlerini serbestçe yapma hakkına sahip olduğu Lozan Barış Antlaşması'nda açıkça belirtilmektedir. Ancak, her alanda olduğu gibi Yunanistan azınlık üzerinde baskıcı bir politika uygulamaya devam etmektedir.[33]

İskeçe Çoban Mahallesi Camii İbadete Açıldı. İskeçe Çoban Mahallesi Camii uzun bir aradan sonra, tekrar ibadete hazır hale getirildi. Yaklaşık sekiz aydan beri tamiratı süren camii, Ramazan ayı öncesinde hizmete açıldı. İskeçe Müftülüğü'nün katkılarıyla ve

---

[31] *http://www. zaman. com. tr/haber. do?haberno=589883*

[32] *http://www. birlikgazetesi. info/?pid=3&id_news=92*

[33] Cumhuriyet, 19 Eylül 2008, Sayı: 260. *https://www. abttf. org/images/BT_Basinindan/Cumhuriyet_260.pdf*

Mahalle mütevelli heyetinin büyük hizmetleri ve çalışmalarıyla tamiratı sona eren camii 30 Ağustos Cumartesi 2008 tarihinde İskeçe Müftüsü Ahmet METE ve T. C. Gümülcine Muavin Konsolos Onur EKREN' in katılımlarıyla ibadete açıldı.

Yunan Hükümeti, azınlığın eğitimine, sosyal etkinliklerine ve sosyal esenliğine destek veren Vakıflar kurumunun yönetimi konusunda, sürekli olarak ortaya bürokratik engeller atmaya devam etmektedir. Yunan Devleti, ayrıca, azınlığa ait bina ve camilerin inşaatı ve onarımlarına da sayısız bürokratik zorluklar çıkarmaktadır[34].

Gümülcine'nin merkezinde bulunan Tabakhane Camii'nin yanıbaşında bir gece kulübünün faaliyet göstermesi doğal olarak tepkilere neden olmuştur. Mevcut kanuna göre gece kulüpleri ibadethanelerden en az 50 metre uzakta olması gerekiyordu.

Bölgede yaklaşık altı asır varlığını sürdüren Osmanlı Türk-İslam egemenliğinden kalma Tarihi-kültürel eserler zaman içinde tahrip edilmiştir. Yunanistan'ın Batı Trakya bölgesinde Osmanlı-Türk camileri, tarihi binalar, köprüler tekkeler ve kültürel varlıklar v.s. bulunmaktadır. Zaman içinde çeşitli doğal afetler ve benzeri felaketlerden tahrip olan yapıların onarılmalarına izin verilmeyerek tarihi kültürel varlıkların kaderleriyle baş başa kalmalarına neden olunmuştur.

Yunanistan'da, Türklere ait pek çok tarihi bina, cami ve anıt vardır. Ne üzücüdür ki, Yunanlılar bu tarihi eserleri insanlığın ortak mirası olarak görmemekte ve onlara tahrip etme yoluna gitmektedirler. Bunların çoğu atıl durumda olup, kasıtlı olarak çürümeye kaybolmaya terk edilmiştir.

Alexsandrapolis bölgesinde, tüm Türk-İslam anıtları tahrip edilmiştir. Gümülcine'de, 1390'lara uzanan Pospos Mabeti, mabetin yıkılma tehlikesi içinde olduğu ve kamu güvenliğini tehdit ettiği gerekçesiyle yıkılmıştır. Çeşitli Türk eski eserlerine de çeşitli bombalı-dinamitli saldırılarda bulunulmuştur.

Yunanistan, bölgedeki Osmanlı hâkimiyetinin izlerini silmek için tarihi eserleri yok etmeye yönelik planlı bir kampanya yürütmektedir. Örneğin Dedeağaç'taki Osmanlı eserlerinin tamamına yakını yıkılmıştır. Yeni cami yapımında zorluk çıkartılmaktadır. Halen başta Koyunköy olmak üzere birçok köyde cami inşaatları yarım kalmış durumdadır, örneğin Koyunköy'de kilise çanından yüksek olacağı gerekçesiyle cami minaresinin tamamlanmasına izin verilmemektedir.

25 Haziran 1993 tarihinde imzalanan Viyana Bildirisi ve Etkinlik Programı'nın 19/1 Maddesinde aşağıdaki esaslar yer almaktadır.

a) Azınlıklara mensup kişilerin haklarının geliştirilmesi ve korunmasının önemini ve bu kişilerin yaşadığı Devletlerin siyasal ve toplumsal istikrarının geliştirilmesi ve korunmasına bu tür bir katkıyı değerlendirerek;

b) Dünya İnsan Hakları Konferansı, Devletlerin, azınlıklara mensup kişilerin tüm insan haklarını ve temel özgürlüklerini, Hiçbir ayrımcılık olmaksızın ve BM Ulusal ya da Etnik, Dinsel ve Dilsel Azınlıklara Mensup Kişilerin Hakları Bildirisi'ne uygun olarak, hukuk

---

[34] Yunan Anayasası'nın 14. Maddesi'ne göre,

Öğretim kurumlarının hocaları kamu görevlisidirler. Geri kalan öğretim personeli de aynı şekilde kanunun belirlediği şartlarda kamu görevi yapmaktadırlar. Bütün bu personelin statüleri kendi kuruluşlarının organları tarafından belirlenir.

önünde tam bir eşitlikle, tam ve etkin biçimde kullanabilmelerini temin etme yükümlülüklerini yeniden vurgular.

c) Azınlıklara mensup kişilerin, Kendi kültürlerini kullanma ve kendi kültürlerinden yararlanma, Kendi dinlerini uygulama ve telkin etme, Kendi dillerini, serbestçe ve herhangi bir biçimdeki ayrımcılık ya da müdahale olmaksızın, özel ve kamusal yaşamlarında kullanma hakları vardır[35].

Yunanlıların, Batı Trakya'daki Türk azınlığına uyguladığı mezalimi ortaya koyan pek çok insan hakları örgütü raporu mevcuttur. Yunanistan'da bir Türk Azınlığın varlığı inkâr edilmektedir. Gerçekten de, ülkede bir "Türk" Azınlığın varlığından söz etmek, yasa altında cezayı gerektiren bir suç teşkil etmektedir. Azınlığın "Türk" kimliğine değinen yazılı herhangi bir muhaberat geri çevrilmektedir. Gerek hükümet, gerekse parlamento, "Türk" azınlık adına yapılan bir dilekçeyi kabul etmemektedir.

Yunan mahkemeleri de "Türk azınlık" teriminin kullanımını yasaklamışlardır. 1988'deki bir yüksek mahkeme kararında, "Türk" sözcüğünün Türkiye'deki vatandaşları kast ettiğini ve Yunanlı Müslümanlar için bu sözcüğün kullanılmasının kamu düzenini tehlikeye düşürdüğünü iddia etmiştir. Bu karar neticesinde, birçok Türk kurumu, kapatılmış veya kapalı kalmıştır.

1989 Seçimlerinde, Azınlıktan "Türk" diye söz eden kampanya bildirileri dağıttıkları gerekçesiyle, Türk Azınlık liderleri merhum Dr. Sadık Ahmet ile İbrahim Şerif aleyhinde davalar açılmıştır. Kampanya belgelerinde, "Türk" kelimesini kullandıkları gerekçesiyle, 16 Ekim 1994 tarihli yerel seçimlerde de birçok Türk Azınlık mensubu mezalime uğramıştır.

Yunan makamları yıllarca, gerek Lozan Antlaşmasına gerekse, Yunanistan taraf olduğu diğer anlaşmalara uymamışlardır. Ayrıca, Yunan makamlarının Türk azınlığına yönelik politikaları, Avrupa Birliği'ni oluşturan prensip ve değerlere, Helsinki Nihai Senedi'ne, Paris Şartı'na, AGIT belgeleri ile bildirgelerine ve hatta Yunanistan Anayasası'na aykırıdır. Yunanistan, Azınlığın etnik kimliğini yok etmek için başvurduğu yöntem, "Helsinki Watch" İnsan hakları Örgütü'nün 1990 yılında yayımladığı, "Etnik Kimliğin Yok Edilmesi-Yunanistan'daki Türkler" Raporunda irdelenmektedir.

(10 Aralık 1948) tarihli Birleşmiş Milletler İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi'nin 2. Maddesinin a ve b fıkralarına göre "Herkes, ırk, renk, cins, dil, din, siyasal veya başka herhangi bir inanış, ulusal veya toplumsal köken, servet, doğuş veya herhangi bir ayrım gözetilmeksizin bu bildiri ile ilan olunan bütün haklardan ve bütün özgürlüklerden yararlanabilir. "

Bundan başka, gerek bağımsız ülke uyruğu olsun, gerek bağımlı bulunan özerklikten yoksun veya başka bir egemenlik sınırlamasına bağlı ülke uyruğu olsun, hiç kimse hakkında uyruğu bulunduğu devlet veya siyasal, hukuksal veya uluslararası statüsü bakımından hiçbir ayrım gözetilmeyecektir.

16. 12. 1966'da kabul edilen ve 23. 3. 1976 tarihinde yürürlüğe giren "Kişisel ve Siyasal Haklar Uluslararası Sözleşmesi" nin 27. Maddesi *"Etnik ve dinsel azınlıklarla, dil azınlıklarının bulunduğu devletlerde bu azınlıklardan olan kişilerin, gruplardaki öteki*

---

[35] Muzaffer Sencer, Belgelerle İnsan Hakları**,** Beta Basım, İstanbul 1988.

üyelerle birlikte topluluk olarak kendi kültürlerinden yaralanmak, kendi dinlerini açıklamak ve uygulamak ya da kendi dillerini kullanmak hakkı yadsınamaz. " demektedir.

Helsinki Sonuç Belgesi'nde ise "Katılımcı Devletler, ırk, cinsiyet, dil yada din ayrımı olmaksızın, herkes için, düşünce, vicdan, din ya da inanç özgürlüğü dahil, insan haklarına ve temel özgürlüklerine saygı göstereceklerdir. Ülkelerinde ulusal azınlıklar bulunan katılımcı Devletler, bu tür azınlıklara mensup kişilerin hukuk önünde eşitlik hakkına saygı gösterecekler; onlara, insan hakları ve temel özgürlüklerden etkin olarak yararlanmaları için olanakları sağlayacaklardır; ve bu biçimde, onların çıkarlarını koruyacaklardır." ibareleri yer almaktadır.

Yunan makamlarınca uygulanan bir başka baskı aracı da, Azınlığın etnik kimliğinin inkâr edilmesidir. Yunan Hükümeti, sınırları içerisinde bir Türk azınlığın var olduğunu inkâr etmektedir. Türk azınlık, etnik veya ulusal bir azınlıktan ziyade, dini bir azınlık olarak addedilmektedir. Ama Azınlık mensupları kendilerini "Türk" olarak görmekte ve kendilerine "Türk" denmesini istemektedirler. Yunan makamları, her yer ve koşulda "Türk" kelimesinin kullanımını yasaklamakta ve kullananlara ceza yağdırmaktadır.

ABD Dışişleri Bakanlığı tarafından "2001 yılında Ülkelerde İnsan Hakları Uygulamaları" başlıklı raporu yayınlandı. 4 Mart tarihinde Dışişleri Bakanı Colin Powel tarafından düzenlenen bir basın toplantısıyla açıklanan raporda Yunanistan'a yaklaşık 18 sayfalık yer ayrılarak bu ülkede yaşanan insan hakları ihlallerine geniş yer verildi.

Her yıl yayınlanan raporda, 2001 yılında da AB üyesi olan Yunanistan'da özellikle azınlıklara yönelik ayrımcı uygulamaların devam ettiği belirtilerek Batı Trakya Türklerinin de bu ayrımcı uygulamalara maruz kaldığı kaydedildi.

Yunanistan'da insan hakları uygulamalarını ve ihlalleri anlatan ABD Dışişleri Bakanlığı raporunda ülkede özellikle azınlıklara yönelik ayrımcı uygulamanın devam ettiği belirtildi. Raporda, diğer azınlıklarla birlikte Batı Trakya Türklerinin eğitim, müftülük seçimi, vakıflar ve örgütlenme özgürlüğüne yönelik sınırlamaların 2001 yılında da sürdüğü vurgulandı.

Batı Trakya Müslüman Türk azınlığının dini, sosyal, kültürel ve eğitim haklarının 1923 Lozan Antlaşmasıyla garanti altına alındığının hatırlatıldığı raporda, Türk ilkokullarında 8000 öğrencinin bulunduğu, Türkçe eğitim verilen azınlık ortaokul ve liselerinde ise yaklaşık 700 öğrencinin öğrenim gördüğü bilgisi yer aldı. Raporda, dini içerikli iki azınlık orta öğretim kurumuna (medreseler) giden 150 öğrenci olduğu bunun yanında Yunanca eğitim verilen ortaokul ve liselere ise yaklaşık 1300 azınlık öğrencisinin devam ettiği kaydedilerek "Azınlık okullarında verilen eğitim Yunan liselerine göre daha düşük kalitededir" denildi.

Raporun Müftülük seçimlerine değinilen bölümünde, Yunan yönetiminin hukuki fonksiyonelliği bulunduğu iddiasıyla müftü ataması yoluna gittiği bunun da Türk azınlık tarafından kabul edilmediği ve iki ayrı seçilmiş müftü bulunduğu anlatılarak seçilmiş müftülerin Yunan Yönetimi tarafından "sahte makam kullanımı" gerekçe gösterilerek adli takibata uğratıldığı belirtildi. Raporda adı verilmeden İskeçe Seçilmiş Müftüsü Mehmet Emin Aga'nın 4 Temmuz tarihinde Kavala'da üç ayrı suçlamadan beraat ettiği ve kendinin temyizde bekleyen davalarının bulunduğu da kaydedildi.

Yunan Yönetiminin Türk vakıf idarelerini atanmış müftülere verdiği belirtilen raporda, Türk azınlığın bu uygulamaya Lozan Antlaşmasına aykırı olduğu gerekçesiyle karşı çıktığı ifade edildi. Yunan yönetimi tarafından 1999 yılında çıkarılan toprak ve mülk

kanunu uyarınca vakıf mallarının kayda geçirilmesi ve vergi ödemesinin istendiği, ancak 1560 yılından beri var olan vakıfların aradan geçen zaman ve iki dünya savaşı dolayısıyla evraklarının bulunmaması gerekçesiyle bunun gerçekleştirilemediği belirtilen raporda sorunun devam ettiği anlatıldı.

Yürürlükten kaldırılan Yunan vatandaşlık yasasının 19. maddesi dolayısıyla 1955-1998 yılları arasında 60 bin Yunan kökenli olmayan Yunan vatandaşının vatandaşlığını kaybettiğinin resmi makamlar tarafından ifade edildiği aktarılan raporda, bunlardan çoğunluğunu Türklerin oluşturduğu 400 kişinin hala ülkede "haymatlos" olarak yaşadığı anlatıldı.

Raporun basın özgürlüğü bölümünde, Işık Radyosu sahibi Abdulhalim Dede'nin 1998 yılında yasa dışı radyo anteni inşa ettiği gerekçesiyle 8 ay hapse mahkûm edildiği belirtilerek, üç yıl süren temyiz mahkemeleri sonunda Dede'nin geçtiğimiz Mayıs ayında berat ettiği de belirtildi.

Türk azınlığın Lozan Antlaşmasından kaynaklanan vakıf idareleri, sosyal, ekonomik ve kültürel gibi haklarının hükümet tarafından atanan Doğu Makedonya ve Trakya Bölge Sekreteri tarafından idare edildiği kaydedilen raporda, konunun, seçilmiş bir yöneticinin olmaması dolayısıyla tepkilere yol açtığı, uygulamanın azınlık tarafından anti demokratik olarak değerlendirildiği belirtildi.

Yunanistan'da kendini Türk, Ulah, Arvanit, Makedon ve benzeri şekilde tanımlayan önemli sayıda azınlık bulunmakla birlikte Yunan yönetiminin Lozan'da yer alan "Müslüman" azınlık dışında başka bir azınlığı resmen tanımadığı anlatılan İnsan Hakları raporunda bunun en başta gelen mağdurlarının Makedon ve Türk azınlığı olduğu örnekle aktarıldı. Kendi etnik kimliğini kamuoyunda açıklamanın ve kültürlerini sürdürmenin Yunan yönetiminin bu tutumu dolayısıyla zor olduğu ve adında "Türk" kelimesi bulunan kuruluş isimlerinin yasak olduğu anlatılan raporda Rodop Türk Kadınlar Birliği'nin kuruluşunun Haziran ayında mahkemece reddedildiği kaydedildi. Raporda, İskeçe Türk Birliği'nin adında Türk olduğu gerekçesiyle 1986 yılında kapatılma kararının yeniden görüşülmek üzere alt mahkemeye geri gönderildiği de yer aldı.

Makedon azınlığın etnik azınlık olarak tanınma ve dillerini sürdürme taleplerinin söz konusu azınlığın "ayrılıkçı emelleri olabileceği" gerekçesiyle Yunanistan'da büyük hassasiyet yarattığı dile getirilen raporda ayrıca ülkede yabancı göçmenlere yönelik çok ciddi insan hakları ihlallerinin bulunduğu anlatıldı. Ülkede yaklaşık 800.000 yabancı göçmen arasında 500.000 Arnavut'un bulunduğu ve ülke nüfusunun yüzde 5'ini oluşturduğu anlatılan raporda bunun da yabancı düşmanlığının artmasında en önemli faktör olduğu ifade edildi.

Kendini dini azınlık olarak tanımlayan ve hak taleplerinde bulunan Katolik, Protestan, Evangelikan, Yehova Şahitleri gibi dini gurupların da Yunan yönetimince haksızlığa uğratıldığı bildirilen raporda özellikle ülkenin resmi kilisesi olan Ortodoks Kilisesi tarafından bu gurupların "günahkar" ilan edildiği de anlatıldı. Raporda, kimlik kartlarında din hanesinin kaldırılması yönündeki hükümet kararıyla ilgili olarak Patrik Hristodulos tarafından "Yahudilerin" suçlandığı dile getirilen raporda Trikala'daki Yahudi mezarlığının da kimliği belirsiz kişilerce tahrip edildiği belirtildi.

Türkiye ve Yunanistan arasında azınlıklara ilişkin karşılıklı suçlamalar sürerken Batı Trakya Türk/Müslüman azınlığına yönelik uygulamalar ***Helsinki Watch (Uluslararası***

İnsan Hakları Helsinki İzleme Komitesi) tarafından gündeme alınmış ve Yunanistan'daki incelemeler sonucunda bir rapor hazırlamıştır. [36]

Helsinki Watch'ın hazırlamış olduğu rapor sonucunda Yunanistan'a Batı Trakya Türk/Müslüman azınlığa karşı izlemekte olduğu politikalar konusunda bazı tavsiyelerde bulunulmuştur. Buna göre;

Türk azınlık varlığının kabul edilerek, onlara diğer Yunan yurttaşlarının sahip olduğu bütün medeni ve siyasi hakların tanınması; bu onların kendilerini, topluluklarını ve okullarını "Türk" olarak adlandırma hakkını da içermelidir.

Türk azınlığın; yurttaşlık hakkını kaybetmeden Yunanistan'dan ayrılma ve geri dönme özgürlüğüne uyulması; Yunanistan içerisinde hareket özgürlüğüne uyulması;

Türk azınlığın; toprak ve ev alım-satımı, okullar, camiler inşa etmek, onarmak ve genişletmek konularında politikada ve uygulamada eşit haklara sahip olduklarının garanti edilmesi;

Türk azınlığın; radyo, televizyon ve Türkiye'den gelen yayınları kapsar şekilde ifade özgürlüklerine uyulması; yerel Türk azınlık basını üzerindeki baskılara son verilmesi;

Türk azınlığın; Yunan otoritelerinin tacizlerini kapsar şekilde aşağılanması uygulamalarını yasaklayan uluslararası anlaşmaların yürürlüğe konulması;

Türk azınlığın, müftü seçimi ve dinsel gelirlerinin kontrolünü içeren, dini özgürlüklerinin sağlanması;

Türk azınlığın; okullarını onarmak, genişletmek, inşa etmek, Türkçe konuşan öğretmenler tayin etmek ve günün koşullarına uygun okul kitaplarını sağlamak ve kullanmak haklarına uyulması; Yunan Hükümetine tavsiye olunmuştur.[37]

ABD Dışişleri Bakanlığı'nın 2002 yılı İnsan Hakları Raporunun Yunanistan hakkındaki toplam 29 sayfadan oluşan bölümünde, bu ülkede yaşayan dini azınlıkların liderlerine engeller çıkartıldığı, ama azınlıklar lehinde bazı olumlu gelişmelerin de kaydedildiği belirtildi. [38]

---

[36] *http://www. turkishgreek. org/azinliks. htm*

[37] Destroying Ethnic Identity (The Turks of Greece), A Helsinki Watch, Report, August 1990, p. 43-44. http://books.google.com.tr/books?id=gDXbrQHGjbIC&pg=PA26&lpg=PA26&dq=Helsinki+Watch,+Destroying+WEST+Thrace&source=bl&ots=9J4qg8NQnh&sig=4n821QxV3ATdkJRJuPHvr68kE-Y&hl=tr&ei=eB4WTYWnKYGs8gPp9NH_Bg&sa=X&oi=book_result&ct=result&resnum=4&ved=0CCcQ6AEwAw#v=onepage&q&f=false

1955 Tarihli ve 3370 Sayılı Yunan Vatandaşlık Kanunu'nun 19. maddesi uyarınca; "Grek-olmayan etnik kökenden bir kişi, geri dönme niyeti olmaksızın Yunanistan'dan ayrılırsa, bu kişinin Grek yurttaşlığını yitirdiğine hükmedilir. Bu hüküm, yurtdışında doğmuş ve oturmakta olan Grek-olmayan etnik kökenli kişilere de uygulanır. Ana babasından ikisi birden veya hayatta olanı yurttaşlığını yitirmiş olan reşit olmayan çocuklardan yurtdışında yaşayanlar da yurttaşlığını yitirmiş olarak ilan edilebilir. Yurttaşlık Konseyinin aynı yönde alacağı karara dayanarak bu konularda İçişleri Bakanlığı karar verir." Batı Trakya Türk azınlığı, uzun süre bu maddenin uygulanmasından dolayı Yunan yurttaşlığını kaybetme tehlikesi ile karşılaşmış ve bir kısmı Yunan yurttaşlığını kaybederek vatansız durumuna düşmüşlerdir. 1998 yılında Yunanistan bu maddeyi kaldırmakla birlikte Yunan yurttaşlığını bu maddeden dolayı kaybedenlerin yeniden Yunan yurttaşlığını kazanabilmesine ilişkin herhangi bir düzenlemeye gitmemiştir. Bu konuda bkz; Baskın Oran, Yunanistan'ın Lozan İhlalleri; ss. 31-32.

[38] Batı Trakya'nın Sesi Gazetesi, Sayı:798, 1 Mayıs 2003.

Raporda, Yunanistan'da 2002 yılı içerisinde yabancı düşmanlığında artış gözlendiği, bunun ülkede yaşayan ve çalışan yabancıların sayısındaki artıştan kaynaklandığı vurgulanıyor.

Raporun bir başka bölümünde, Yunanistan'daki nüfusun %5 inin Arnavutlardan oluştuğuna işaret edilerek, bu insanların çocuklarının resmigeçitlerde Yunan bayrağını taşımalarının normal olup olmayacağı konusunda tartışmalar yaşandığı kaydediliyor.

Aynı raporun bir diğer bölümünde ise şunlar belirtiliyor:

"Yunan vatandaşlarından bazıları kendilerini Türk, Pomak, Ulah, Roman, Arnavut veya Makedon olarak tanımlamaktadır. Bunların büyük çoğunluğu toplumsal yaşama katılmaktadır. Hükümet resmi olarak sadece Lozan Antlaşması'nda yer alan ve Müslüman olarak tanımlanan azınlığın varlığını kabul etmektedir.

Bunun yanı sıra Hükümet, 1999 Yılı'nda azınlık mensuplarının kendilerini ait hissettikleri etnik grubun üyesi olarak tanımlayabileceklerini açıklamıştır. Resmi kayıtlara göre sayısı 130.000 civarında olan Batı Trakya'daki Müslüman azınlık mensuplarının çoğu Türk kökenli ya da Türkçe konuşan insanlardan oluşmaktadır.

Raporun dini özgürlükler bölümünde, iki resmi müftünün maaşlarının devlet tarafından ödendiği ve kendilerine resmi makam araçları tahsis edildiği vurgulanırken, Yunan Devleti ile Müslüman cemaat mensupları arasında, müftülerin seçimle işbaşına gelmeleri konusundaki ihtilafın devam ettiği belirtiliyor.

İfade ve basın özgürlüğü konusuna ilişkin olarak raporda, Batı Trakya Bölgesinde uydu aracılığıyla yayınlanan Türkçe TV programlarının kolaylıkla izlendiği bildiriliyor.

Raporun dolaşım özgürlüğü bölümünde ise Yunan Hükümetlerinin 1955-1998 yılları arasında yaklaşık 60.000 Yunan vatandaşının uyrukluk haklarını ellerinden aldığı yer alıyor.

1998 Yılı'nda 19. Maddenin iptal edilmesinden sonra, vatandaşlıktan çıkarılan ve halen vatansız olarak tanımlanan bu 143 kişiye vatandaşlıklarının iade edilmesi için dilekçe sunma hakkının tanındığı kaydediliyor. Bu amaçla sunulan 106 dilekçeden 54'ünün kabul edildiği, geriye kalan 31'inin ise Ekim ayına kadar askıda bekletildiği vurgulanıyor.[39]

Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi (AİHM) 27 Mart 2008 tarihinde açıkladığı Emin ve Diğerleri v. Yunanistan (Başvuru no. 34144/05) davası hakkındaki kararında Batı Trakya'da yaşayan Türk azınlığa mensup kişiler tarafından kurulmuş bir derneğe ilişkin olarak Yunanistan Hükümeti'nin Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi'nin örgütlenme özgürlüğünü düzenleyen 11. maddesini ihlal ettiği kararını verdi[40].

Dava,Mart 2001 tarihinde bölgede"Rodop Bölgesi Türk Kadınları Kültür Derneği" adı altında"Rodoplu kadınlar için bir buluşma noktası oluşturmak" ve "sosyal, ahlâkî ve manevi gelişimi sağlamak ve üyeler arasında kardeşliği pekiştirmek"amacıyla kurulan bir derneğin tescil talebinin reddedilmesine ilişkindi.

---

[39] Aynı yer.

[40] İnsan Hakları Bülteni, İstanbul Bilgi Üniversitesi, İnsan Hakları Hukuku Uygulama ve Araştırma Merkezi, Nisan 2008, Sayı 2.

Yunanistan Temyiz Mahkemesi de söz konusu tescil talebine ilişkin olarak Lozan Barış Anılaşması'nın sadece Müslüman azınlığa haklar tanıdığı, Türk azınlığı adı altında bir azınlık statüsüne yer vermediği ve bu adla kurulan derneğin, üyelerinin menşei konusunda, toplumu yanıltıcı bir izlenim yaratabileceği ve dolayısıyla kamu düzenini tehdit ettiği gerekçesinden hareketle talebin reddine karar vermişti.

AİHM ise, hiç faaliyete geçmemiş olduğunun altını çizerek,derneğin sadece isminden yola çıkarak kamu düzenini tehdit edecek amaçlar taşıdığı sonucuna varılamayacağını,diğer yandan derneğin amacının Yunanistan'da etnik bir azınlığın var olduğu fikrini desteklemek olduğu varsayılsa dahi bunun, şiddet veya anayasal olmayan, anti-demokratik yöntemlere başvurulmadıkça, demokratik toplum için tehdit oluşturmayacağı sonucuna varmıştır[41].

SONUÇ

Batı Trakya Türklerinin azınlık ve insanlık hakları, başta Lozan Antlaşması olmak üzere uluslararası anlaşma ve sözleşmelerle garanti altın alınmıştır. Bati Trakya Türkleri basta Lozan Barış Antlaşması olmak üzere. Yunanistan'ın taraf olduğu eski ve yeni birçok uluslararası belgeye göre etnik kimliği Yunan Devleti tarafından korunması gereken bir azınlıktır. Gerek etnik kimliği, gerekse Lozan'dan doğan dinsel, kültürel ve eğitsel hakları halen Yunan Devleti'nce tanınmamakta veya baskı altında tutulmaktadır. Dini lider statüsündeki müftülerin seçimle işbaşına gelmelerinin engellenmesi ve Yunan makamlarınca tayini, ilkokulu bitiren Türk azınlık çocuklarının ancak 'kura çekerek' bir üst okula devam hakkini kazanabilmeleri; bütün bunlar çağdışı ve Avrupa Birliği ilkelerine aykırı birer örnek oluşturmaktadır. Bati Trakya'daki az sayıda Türk okullarındaki bunlara "Müslüman Okulları" denmektedir; okutulan kitapların eski yıllardan kalma eski bilgilerle dolu olması, Türk azınlığın dini ihtiyaçlarının Ramazan aylarında dahi Türkiye'den gelebilecek din görevlileri yerine, çoğu zaman Arap ülkelerinden getirilen kişilerce giderilmeye ve böylece azınlığın milli kimliğinin örselenmeye çalışıldığı göz önüne alınırsa, Batı Trakya Trükleri'nin içinde bulunduğu ağır şartlar bir ölçüde anlaşılacaktır.

Batı Trakya'dan Türkiye'ye artık göç söz konusu değildir. Fakat bu rahatlama azınlığın sorunlarının çözümlendiği anlamına gelmez. Çözüm önerileri; Batı Trakya ve Türkiye'de yaşayan Batı Trakya Türklerinin eğitimine önem verilmeli, yüksek lisans ve doktora çalışmaları teşvik edilerek, Batı Trakya tarihi, coğrafyası ve kültürel hayatıyla ilgili akademik çalışmalar yapılmalıdır. Türkiye, Batı Trakyalı öğrencilerin eğitim burslarını ve kontenjanlarını artırarak eğitim ve kültür düzeylerinin gelişmesine katkıda bulunmalıdır. Batı Trakya'da azınlığın şirketleşmesi teşvik edilmeli, iş adamlarımızın Yunanistan ile yapacakları ithalat ve ihracat öncelikle bu şirketler vasıtasıyla yapılmalı ve böylece azınlığın ekonomik hayat standartları yükseltilmelidir. Bölgede bulunan Türkçe radyolara frekans tahsisi sayesinde azınlığa iletişim imkânı sağlanmalı, bölge, Türkçe yayın yapacak bir televizyona kavuşmalıdır. Bölge eğitim ve kültür tarihinde çok önemli bir yer tutan, Türkiye'deki İmam-Hatip Liseleri muadili Gümülcine'deki Medrese-i Hayriye ve İskeçe'deki Şahin Medreselerinin pasifleştirilerek kapatılma niyetlerine engel olunmalı, bu köklü eğitim kurumlarının daha da geliştirilmesi için elden gelen çaba sarf

---

[41] İnsan Hakları Bülteni, İstanbul Bilgi Üniversitesi, İnsan Hakları Hukuku Uygulama ve Araştırma Merkezi, Nisan 2008, Say 2.

edilmelidir. Avrupa Birliği'nden gelen yardımların ülke çapında dağıtımındaki çifte standarda son verilmeli ve Batı Trakya'da da eşit oranda dağıtılması temin edilmelidir.

Bugün Batı Trakya Türkleri artık av silahı ruhsatı alabiliyor, inşaat izni alabiliyor, taşınmaz mal, mülk edinebiliyor, traktör ehliyeti, araba ehliyeti alabiliyor, çatısını tamir edebiliyor, kredi alabiliyor, evine sabit telefon rahatlıkla bağlatabiliyor.

-Alt yapı yatırımları yavaş yavaş azınlık köylerine de ulaşmaya başladı. Toprak yolların çoğu asfaltlandı, elektriksiz ve susuz köy neredeyse kalmadı.

-Yasak bölge pratikte kalktı. Türkiye'de yıllarca haymatlos olarak yaşadıktan sonra Türkiye Cumhuriyeti vatandaşlığını elde eden Batı Trakyalılara zor da olsa doğup büyüdükleri toprakları ve akrabalarını ziyaret etmek için vize verilmeye başlandı. Yunanistan'a girmek biraz daha kolaylaştı.

-AB'nin tarım sübvansyonlarından Batı Trakya Türk çiftçisi de yararlanmaya başladı.

-Yunanistan-Türkiye ilişkilerinin yeniden yumuşak bir döneme girmesi ve iki ülke arasındaki ticaret hacminin sürekli büyümesinden Batı Trakya Türkleri de istifade etmeye başladı. Özellikle Türkiye'den bazı malların Batı Trakya Türkleri vasıtasıyla Yunanistan pazarına girmesi sağlandı. Bugün Ülker, Eti, Tamek, Cola Turka, Kristal Kola, Uludağ gazoz gibi markaların ürünleri Batı Trakya Türkleri tarafından Yunanistan'a pazarlanmaktadır. Ekonomik açıdan ufak da olsa bir kıpırdanma söz konusudur.

'Yasalar önünde eşitlik' politikasının ilan edildiği 1991'den sonra yukarıda zikrettiğimiz bazı hususlarda olumlu gelişmeler olduysa da, kağıt üzerindeki "eşitlik" politikasının pratikte hiç bir zaman tam olarak uygulanamadığı bilinmektedir.

-Devlet dairelerinde çalışan azınlık mensubu memur sayısının nüfus oranına göre hala çok uzaktır. İtfaiye, postane, valilik, belediyeler ve diğer kamu kurumlarında çalışan azınlık mensupları bugün hala bir elin parmağıyla sayılabiliyor.

Doğu Makedonya ve Trakya Bölgesi'nin en az gelişmiş bölge olmaktan kurtulması için oluşturulan AB destekli kalkınma programları sayesinde İskeçe, Gümülcine ve Dedeağaç'ta sanayileşmede önemli adımlar atılmıştır. Ancak azınlık mensuplarının bu kalkınma programlarından yeterince istifade ettiğini söylemek mümkün değildir. Bunun yanı sıra kurulan fabrikalarda çalışan azınlık mensubu işçilerin bile sayısında hala dengesizlikler mevcut.

Kısacası ilan edilen 'Yasalar önünde eşitlik' politikası kısmen uygulanmış, Batı Trakya Türkleri doğup büyüdüğü, vatani görevini yerine getirdiği, vergi ödediği memleketinde temel vatandaşlık görevlerinden bazılarına kavuştu. Ancak azınlık hakları konusunda herhangi bir değişiklik o yıllarda olduğu gibi bugün de maalesef yoktur.

Bugün ecdad yadigarı vakıf mallarımız hala devlet tarafından atanan kişiler tarafından yönetilmektedir.

-Batı Trakya Türklerinin hür iradesiyle seçilen müftülerimiz devlet tarafından hala tanınmıyor. Müftülüklerimiz hala devlet tarafından atanmış kişilerin işgali altındadır.

-Batı Trakya'da minarelerin boyu bugün hala bir sorun. Eğitim Bakanı yeni yapılacak olan minarelerin boylarının 7,5 metreyi aşmayacağını açıkladı. Yani bir çan kulesinden de kısa.

-Irkçı 19. madde yürürlükten kaldırılmasına rağmen çoğu Türkiye'de ikamet eden yaklaşık 60 bin kişinin vatandaşlığı hala iade edilmemiştir.

-Azınlık çocukları zorunlu 10 yıllık eğitim mecburiyeti dışında tutuluyor. 2007'de çıkan yeni bir yasayla zorunlu eğitime bir yıllık okul öncesi eğitim de eklenmiş oldu. Bu yasada Türkçe ve Yunanca eğitim verecek anaokullarının kurulması öngörülmüyor. Azınlığın Türkçe ve Yunanca eğitim verecek anaokullarının kurulması talebine hiç bir zaman cevap verilmedi.

-Azınlık ilkokullarındaki kalifiye öğretmen eksikliğine henüz bir çare bulunmuş değil, İskeçe'deki azınlık ortaokulu ve lisesinin yeni bina talebine cevap verilmiyor. Yeni azınlık ortaokulları ve liselerin kurulması talebine sadece Yunanca eğitim veren gymnasyumlarla cevap veriliyor.

-Bölgedeki azınlık-çoğunluk insanı arasındaki gelir dengesizliği devam ediyor. Şu ana kadar alınan tedbirler yetersiz. Yunanistan, yukarıda zikredilen ve uluslararası antlaşmalarla garanti alınan temel azınlık haklarını AB'ne üye olmadan önce olduğu gibi, AB'ne üye olduktan sonra da ihlal etmeye devam ediyor.

Türkiye bu sorunlara çözüm bulunması için uzun zamandan beri diyalog ve müzakereleri savunmuştur. Türkiye böyle bir süreci başlatabilmek için Yunanistan'a defalarca diyalog çağrısında bulunmuş, ancak olumlu yanıt alamamıştır. Türk yaklaşımının aksine, Yunanistan bu sorunların çoğunun varlığını reddeden yararsız bir politika izlemektedir.

Türk-Yunan ilişkilerinin düzelmesinin ve bu karışık sorunların çözüme kavuşturulmasının sadece Türkiye'ye bağlı değildir. Türkiye, Yunanistan ile ortak bir anlayışa varabilmek için her türlü gayreti göstermektedir. Nitekim AB öncülüğünde oluşturulan ve her iki ülkenin sivil uzmanları tarafından tüm sorunlara eğilinmesini öngören *"Akil Adamlar"* heyetine verdiği destek, Temmuz 1997 tarihli Madrid Deklarasyonu'nun hayata geçirilmesi için sarf ettiği çabalar, iki ülke arasındaki Ege sorunlarının barışçıl yollarla çözümünü öngören 12 Şubat ve 11 Mart 1998 tarihli öneriler ve son olarak Ege'de güven artırıcı önlemler ile ilgili "Mutabakat Muhtırası"nı uygulama kararı, Türkiye'nin iyi niyetli ve yapıcı gayretlerinin örnekleridir.

Gümülcine (Komotini) ve İskeçe'deki (Ksanthi) Azınlık ortaokul ve liselerinin imkânları genişletilmeli, bu okullarda daha fazla öğrencinin öğrenim görmesi sağlanmalıdır. Azınlık ortaokullarına giriş serbest olmalı, kura usulü kaldırılmalı, Azınlık çocuklarına da anayasanın emri olan 9 yıllık mecburi öğrenim hakkı tanınmalıdır.

Yunanistan ve Türkiye'nin Dışişleri ile Milli Eğitim ve Din İşlerinden sorumlu Bakanlıkları arasında azınlık eğitiminin kalite ve koşullarının iyileştirilmesi amacıyla diyalog başlatılmalıdır.

Bölgede yaş ve eğitim durumu müsait olan işsiz azınlık mensubu öğretmenlerin belirlenerek okullarda görevlendirilmeleri amacıyla bir çalışma başlatılmalıdır.

Yunanistan'da görev yapacak Türkiye vatandaşı kontenjan öğretmenlerinin sayısı 1952 tarihli mutabakatta olduğu gibi yeniden 36'ya yükseltilmeli, bu öğretmenlerin bölgedeki okullarda dengeli bir şekilde görevlendirilmelerine imkân sağlanmalıdır42.

Yunanistan'daki azınlık eğitimi sisteminin çok kültürlülük ve çok dillilik temelinde yeniden yapılandırılması gerekmektedir. Müslüman Türk öğrenciler için resmi

---

42 *http://www. abttf. org/trbt-guncel2. htm*

dil olan Yunancanın yanısıra anadillerini öğrenmeleri için Yunan hükümetini gerekli koşulları sağlamaya teşvik etmektedir. En önemlisi, azınlık çocuklarının iki dilde okul öncesi eğitim alabilmeleri için Yunanistan'ı etnik azınlıkların eğitim hakkını garanti altına alacak şekilde gerekli önlemleri almaya davet edilmelidir[43].

Son zamanlarda Batı Trakya'daki Türklerin durumlarında nispeten düzelmeler görülmektedir. Ancak bunların yeterli olmadığı da bir gerçektir. Türk-Yunan ilişkilerinde yumuşama döneminin başladığı bugünlerde Batı Trakya Türk azınlığının hak ettiği statüye kavuşması ilişkilerde çözümlenmesi gereken önemli konulardan biridir.

Yunanistan'ın Avrupa Birliği'ne girmesinden sonra Batı Trakya Türkleri bazı haklarını geri kazanarak belli bir rahatlama sürecine girmiştir. Avrupa Birliği kendi standartlarını Batı Trakya'ya yerleştirmek için Yunanistan'a baskı yapmaktadır. Bu sayede Batı Trakya'da birkaç hayati hakkın geri verilmesi ve belli oranda bir serbestinin sağlanması bile, çok kötü şartlarda hayatlarını sürdüren Batı Trakyalıları kısmen rahatlatmıştır.

Batı Trakya Türkleri'nin Yunan devletinden tek istekleri diğer Yunan vatandaşları gibi eşit muameleye tabi tutulmalarıdır. Batı Trakya Türk toplumu olarak haklarını savunmanın yolu Yunancayı iyi bilmek ve Yunanistan'da iyi eğitim olmaktan geçmektedir. *Bu bağlamda, Yunanistan'ın politika, üniversite, basın, sanat çevreleriyle bire bir ilişkiler içinde olmaları ve meselenin bölgesel bir sorun değil Yunanistan'ın kanayan yarası olduğunu Yunan halkına anlatmaları gerekir.* Batı Trakya Türkleri'nin bunu yapacak her türlü birikimi vardır. Yeter ki Yunanistan bu iyi niyetli çabalara kuşkuyla bakmasın ve Batı Trakya Türkleri'nin masum isteklerini Türkiye'nin provokasyonları olarak değil, Türk kökenli Yunan vatandaşlarının haklı talepleri olarak görsün. Avrupa Birliği'ndeki Yunanistan'da insan hakları konusundaki mevcut sorunların önümüzdeki günlerde azalması en büyük temennimizdir.

KAYNAKÇA

ADIYEKE, Ayşe Nükhet. ,*The Western Thrace Turks Issue in Turkish-Greek Relations*, Yay. Haz. : International Affairs Agency, İstanbul. 1992

----------,Yunanistan Sınırları İçinde Müslüman Cemaat Örgütlenmeleri : Cemaat-ı İslamiyeler, SAEMK Yay. , Ankara 2001

Avrupa Batı Trakya Türkleri Federasyonu,*http://www. abttf. org/trbt-guncel2. htm*

Batı Trakya Haber,Batitrakyahaber@gmx. net *Batı Trakya Haber*,20 Eylül 2003

Batı Trakya'nın Sesi Gazetesi, (*http://www. trakyaninsesi. com)*, 200-2004, Sahibi-Sorumlusu: Abdülhalim Dede, Gümülcine-Yunanistan

Birlik Gazetesi,*http://www. birlikgazetesi. info/?pid=3&id_news=140*, 17. 09. 2008

BÖRKLÜ, Meşkure Yılmaz, *Lozan Sonrası Batı Trakya Türklerinin Durumu ve Genel Problemleri*, Basılmamış Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Ensititüsü, İnkılâp Tarihi Anabilim Dalı, Konya

BUKSUR, Abdullah, Abuksur@superonline. com

43 *http://www. birlikgazetesi. info/?pid=3&id_news=150*, 2008-09-22

----------,"Batı Trakya'da Türk Okullarında 1923'ten Günümüze Eğitim ve Öğretim", IV. Uluslararası Batı Trakya Türkleri Kurultayı, 16 - 18 Haziran 2000, Londra

CİN, Turgay,"Yunanistan'ın Batı Trakya Bölgesindeki Azınlık Türk mü? Müslüman mı?", *Asam, Avrasya Dosyası*, Cilt: 9, Sayı: 3, 2003.

----------,"Batı Trakya'da Türk Okullarında 1923'ten Günümüze Eğitim ve Öğretim", IV. Uluslararası Batı Trakya Türkleri Kurultayı, 16 - 18 Haziran 2000, Londra.

Cumhuriyet, 19 Eylül 2008, *https://www. abttf.org/images/BT_Basinindan/Cumhuriyet_260.pdf*

Diplomatik Gözlem,,Yunanistan'ın Azınlık Raporu-2- http://www. diplomatikgozlem. com/haber_oku. asp?id=1360

Destroying Ethnic Identity (The Turks of Greece), A Helsinki Watch, Report, August 1990, p. 43-44. http://books. google.com.tr/books?id=gDXbrQHGjbIC&pg=PA26&lpg=PA26&dq=Helsinki+Watch,+Destroying+WEST+Thrace&source=bl&ots=9J4qg8NQnh&sig=4n821QxV3ATdkJRJuPHvr68kE-Y&hl=tr&ei=eB4WTYWnKYGs8gPp9NH_Bg&sa=X&oi=book_result&ct=result&resnum=4&ved=0CCcQ6AEwAw#v=onepage&q&f=false

http://www. mfa. gov. tr/turkce/grupa/yunan. 2. htm

http://www. turkocagi. org. tr/modules. php?name=Makale&file=print&pid=79

http://www. tcberlinbe. de/tr/turkdis/yunanistan/yu1403012. htm

http://www. zaman. com. tr/haber. do?haberno=589883

http://www. turkishgreek. org/azinliks. htm

http://www. abttf. org/trbt-guncel2. htm

Hürriyet Gazetesi,İstanbul, 2003

INAF Haber Bülteni,,30.01. 1999; 17. 05. 1999

İLKNUR, Halil,"Batı Trakya'da Lozan'dan Günümüze Kadar Ortaokul ve Liselerde Türkçe Eğitim - Öğretimin Tarihi Gelişimi", Balkan Ülkelerinde Türkçe Eğitim ve Yayın Hayatı Bilgi Şöleni, Bursa, 20 - 26 Nisan 1998

İnsan Hakları Bülteni, İstanbul Bilgi Üniversitesi, İnsan Hakları Hukuku Uygulama ve Araştırma Merkezi, Nisan 2008, Sayı 2

Mehmet Hasan,,(Abttf Genel Sekreteri) info@mehmet-hasan. de,

MERAY, Seha L. ,Lozan Barış Konferansı -*Tutanaklar Belgeler,* Takım II Cilt -A. Ü. Siyasal Bilgiler Fakültesi Yayınları, Ankara 1970

ORAN, Baskın,Yunanistan'ın Lozan İhlalleri...; ss. 31-32.

ÖZÖNDER, M. Cihat; ÇAVUŞOĞLU; Halim, "Balkanlar ve Batı Trakya Türklüğü", *Yeni Türkiye*

RODOPLU, İsmail. ,"Batı Trakya Türk Azınlığı", *Yeni Türkiye, Türk Dünyası Özel Sayısı*, II, Temmuz-Ağustos 1997, sayı: 16.

SENCER, Muzaffer ,*Belgelerle İnsan Hakları,* Beta Basım, İstanbul 1988.

Yeniçağ, 26. 11. 2007

GÖÇÜN GETİRDİĞİ KÜLTÜREL ETKİLEŞİMİN HALKOYUNLARI VE GİYSİLERİNE YANSIMASI (Balıkesir Bursa Örneği)

Reflection of Cultural Interaction which Comes Through Migration to Folk Dance and Clothing

Kazım BİBER* - Oğuz KAPLAN**

ÖZET

Göç, neredeyse insanlık tarihiyle yaşıt bir olgudur. Ulusal Göç Organizasyonu IOM (2004) hazırladığı "Göç Sözlüğü"nde göçü; başka bir uluslar arası sınıra ya da aynı ülkenin sınırları içinde hareket etme süreci olarak tanımlamaktadır. Kuter'e göre (1983) insan ve insan gruplarının tek tek veya kitle halinde yer değiştirmeleri demografik bir hareketlilik olduğu kadar sosyal bir hareketliliktir. Göç, Yasal, eğitsel, kültürel ve psikolojik etkileşimi de beraberinde getirmektedir. Günümüzde kitlesel göçler yoğun olarak yaşanmasa da insanların göç dinamiklerinden hareketle yer değiştirmeleri sonucu yaşanan kültürel etkileşim, kültürel değişime de neden olmaktadır. Bu çalışmanın amacı birbirlerine komşu iki il olan Balıkesir ve Bursa illerindeki kültürel etkileşimin halkoyunlarına ve halkoyunları giysilerine olan yansımalarının incelenmesidir. Araştırma verilerini yöresel incelemeler, literatür taraması ve kaynak kişiler oluşturmaktadır. Sonuç olarak, Balıkesir ve Bursa illerinin birbirlerine sınır ilçelerinde iletişimin yoğunluğuna göre yöresel halkoyunlarında oyun müziklerinde ve giysilerde etkileşimin olduğu, aynı oyunun farklı müzikle, farklı adımla oynanmasına karşılık aynı formda sergilendiği, giysilerde ise etkileşimin yoğun yaşandığı, her iki ilde de merkeze doğru ilerledikçe etkileşimin azaldığı söylenilebilir.

Anahtar Kelimeler: *Göç, kültürel etkileşim.*

ABSTRACT

Migration is a phenomenon almost coeval with human history. National Organization for Migration IOM (2004) has prepared "Immigration Glossary" section of the migration of another international border or within the same country to act as the process is defined. According Kuter'e (1983) and human persons in groups or individually to change the demographic a mass movement is as much a social activity. Immigration, legal, educational, cultural and psychological interaction brings. Today, mass immigration, although not experienced as intense movement of people migrating from the dynamic substitution occurred as a result of cultural interaction, cultural change is the cause. The purpose of this study together with the two neighboring provinces of Balıkesir and Bursa, and folk dance cultural interaction folk dance a clothes to examine the repercussions. Research data from local studies, literature and resource persons constituted. As a result, Balıkesir and Bursa to each other border districts of communication intensity according to the local in folk dance play music and clothing of interaction is the same game different music, different steps of playing for the same form, exhibits, clothing the interaction of the intense that the two provinces in the central to the progression of interaction is reduced can be said.

Key Words: *Migration, cultural interaction.*

* Öğr. Gör. , Balıkesir Üniversitesi Necatibey Eğitim Fakültesi, Sınıf Öğretmenliği Eğitimi Anabilim Dalı.
** Balıkesir Üniversitesi Necatibey Eğitim Fakültesi.

GİRİŞ:

Göç ve Göçün Dinamikleri: Göçü, genel olarak biyoloji ve zoolojide, bir grup canlının belli mevsimlerde veya kalıcı olarak yer-yurt (mekân) değiştirmesine verilen ad olarak tanımlanabilir (Güvenç, 1997). Ulusal Göç Organizasyonu IOM (2004) hazırladığı "Göç Sözlüğü"nde göçü; başka bir uluslar arası sınıra ya da aynı ülkenin sınırları içinde hareket etme süreci olarak tanımlamaktadır. İnsan toplulukları açısından göç, farklı dinamiklerin bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Göç, salt demografik bir süreç değildir. Kültürel, iktisadi, sosyal ve siyasal boyutlarıyla bütünsel bir üretim sisteminin meydana getirdiği toplumsal bir olgudur. Demografik açıdan insanların bulundukları yerden bir başka yere hareketliliğini ifade etmesinin yanında, üretim sistemindeki çeşitli faktörlerin bir araya gelmesiyle toplumsal bir özellik kazanır. Dolayısıyla toplumsal bir değişmeyi de ifade eder. Göç, bireylerin kendi inisiyatifleriyle gerçekleştirdikleri, serbestçe oluşan bir mobilite (hareketlilik) olabileceği gibi, bireylerin istekleri dışında çeşitli kuvvetlerin etkisiyle de gerçekleşebilir. Fertler daha iyi hayat şartlan, sosyal güvenlik, iş imkânları, mali olanaklar, emniyet, istikrar ve çeşitli sosyal imkânlar elde edebilmek arzusu ile serbestçe yer değiştirebilirler. Serbest göç diyebileceğimiz bu kategorideki hareketlilik dünden bugüne Türkiye'de en fazla yaşananıdır (Durugönül, 1997; Ecevit, 1997).

Günümüzde kitlesel göçler yoğun olarak yaşanmasa da insanların göç dinamiklerinden hareketle yer değiştirmeleri sonucu yaşanan kültürel etkileşim, kültürel değişime de neden olmaktadır. Türkiye'de kırdan kente göçü tetikleyen temel faktörlerden olan hızlı nüfus artışı ve tarımsal kesimdeki hızlı modernleşme aynı zamanda birbirlerini de etkileyerek kırsal alandaki dengenin bozulmasına neden olup yapısal değişimi de başlatmıştır (Tekeli ve Erder,1978). Göç, kültürel süreçleri olduğu kadar, psikolojik ve kimliksel süreçleri de büyük ölçüde etkilemektedir (Güner, 2008). "Değişme", yaşamın ve kültürlerin önemli ve değişmeyen kuralıdır. Değişme her zaman gelişme sayılmaz ise de, gelişme için değişme önemli şartlardan biridir. Toplumdaki değişimleri durdurmak ise pek kolay değildir. Toplumlarda karşılıklı etkileşim süreci sonucunda oluşan değişimlerin en önemli öğesi "kültür"dür (Kürkçüoğlu, 2008). Bir topluma girecek yeni kültür öğeleri, o toplumun etkilenmesine ve sosyo-kültürel yapısına uymasına bağlıdır. Toplum tarafından kabul edilip benimsenen yeni öğeler, mevcut sisteme uymadığı ve halk ile bütünleşmediği zaman, o toplumun kesimleri arasında kültürel çatışmalar görülecektir.

Mevcut sosyal yapı içersinde ortaya çıkan; giyim kuşam,araç-gereçler vs. konularda yaşanan değişimler, toplumsal yapıyı sarsmayan ve genel yapı içersinde meydana gelen değişimlerdir. Bu yüzden çok az sosyal direnişle karşılaşırlar. Göçle birlikte kültür öğelerinden biri olan müzik ve oyun da taşınmakta ve yeni yerleşilen bölgelerde yeni oyun ve müzikler ortaya çıkabilmektedir (Kurtişoğlu, 2007). Halk Oyunları; İnsanların olay, yaşantı, davranış ve duygularını ritimle bütünleştirerek hareket halinde yansıtmadır ki, bu "kültür" dür. Töre ve törenlerin ayrılmaz parçası olan halk oyunları, oyun kuruluşundan başlayarak, oynama biçimi kadarki aşamalar yerel oyun kültürünün temel yapısal özelliklerini oluşturur.

Anlam olarak durağanlığı çağrıştırsa da sürekli değişen ve yenilenen bir kavram olan koruma; halk oyunlarının korunması ve yaşatılabilirliğinin sağlanması açısından son derece önemlidir. Korunan ve yaşatılan halk kültürü, halk oyunları, halk giysileri ve halk

müziği zaman içersinde çeşitli nedenlerle kültürel etkileşim içersinde olmuştur olmaya da devam edecektir. Bu noktadan hareketle çalışmanın amacı; birbirlerine komşu iki il olan Balıkesir ve Bursa illerindeki kültürel etkileşimin halkoyunlarına ve halkoyunları giysilerine olan yansımalarının incelenmesidir.

Oyunlardaki Etkileşim:

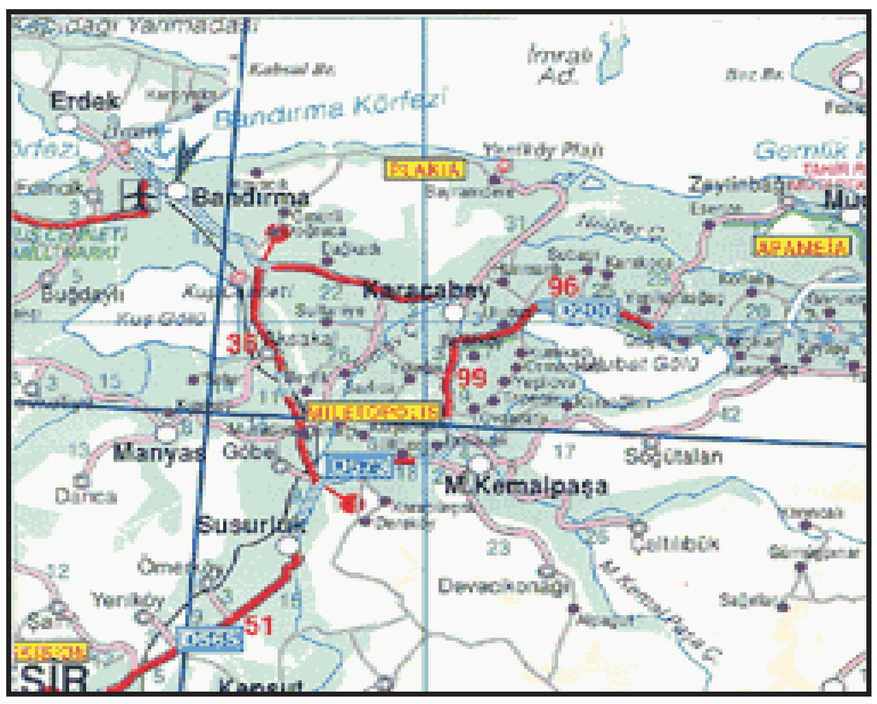
Balıkesir ili, Türkiye Cumhuriyeti'nin Marmara Bölgesi'nin Güney Marmara Bölümü'nde, topraklarının bir kısmı ise Ege Bölgesi'nde yer alan, hem Marmara hem de Ege Denizi'ne kıyısı bulunan bir ildir. Türkiye genelinde ise iki deniz ile komşu olan 6 il den birisidir. Balıkesir, Kuzeybatı Anadolu'da bulunmaktadır. Doğusunda Bursa ve Kütahya illeri, güneyinde Manisa ve İzmir illeri ve batısında Çanakkale ili vardır (Salman, 1955). Mevcut araştırma Balıkesir ilinin sınır olan illere ait ilçelerin hepsini kapsamaktadır. Fakat burada araştırmanın sadece Bursa Balıkesir ili üzerine olan kısmı, halkoyunları giysisi ve oyunları kültürel etkileşim yönüyle ele alınacaktır.

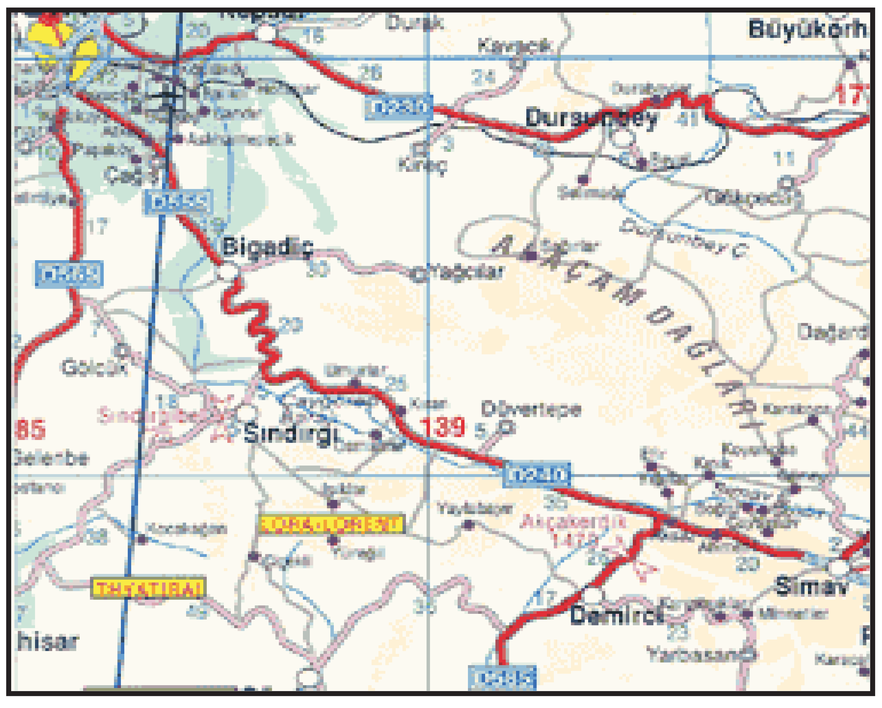
Birbirlerine sınır komşusu olan Bursa'nınKeles ve Orhaneli; Balıkesir'in Dursunbey, Kepsut, Bigadiç ve Sındırgı ilçelerinin halk oyunları, halk giysisi ve halk müzikleri yönündenbirbirleri ile bir benzerlik içindedir. Özellikle Bursa'da oynanan 'Algın' oyunu, 'Azime', 'Çiftetelli', 'Dereler Doldu Taş ile', 'Hoppala' (Köroğlu), 'Karşılama', 'Köroğlu (bıçak oyunu)' ve 'Sevsem Uyanmaz' oyunlarını, Balıkesir'in Dursunbey, Bigadiç, Kepsut ve Sındırgı ilçelerinde 'Aldı Dereleri Tüfek Yangısı', 'Azimem', 'Çiftetelli', 'Köroğlu', 'Dereler Doldu Taş İle', 'Karşılama', 'On Yedili Fadimem' adı ile oynandığını görülmektedir.

Tablo 1: Bursa, Balıkesir illerinde oynanan oyunlar

	BURSA	BALIKESİR
OYUNLAR	Algın	Aldı Dereleri Tüfek Yangısı
	Azime	Azimem
	Çiftetelli	Çiftetelli
	Dereler Doldu Taş ile	Dereler Doldu Taş İle
	Hoppala(Köroğlu)	Köroğlu
	Karşılama	Karşılama
	Köroğlu (bıçak oyunu)	Köroğlu
	Sevsem Uyanmaz	On Yedili Fadimem

Buradaki oyun ve giysilerdeki benzerlik Kütahya, Bursa ve Balıkesir ilini içine alacak şekilde birbirlerine sınır olan ilçelerde yaşanmaktadır. Bursa'nın Orhaneli ve Kelesilçeleri, Balıkesir İli'nin Dursunbey ve Kepsutilçeleri ile Kütahya'nın Domaniç ve Tavşanlı ilçesiyle sınırdır.





Bursa,Kelesve Orhaneli yöresindeoyunların oynanış biçimikarşılıklı ve çember şeklindedir. Balıkesir, Dursunbey, Bigadiç, Kepsut ve Sındırgı ilçelerinde de oyunlar aynı formda oynanmaktadır. Her iki yörede de oyunlar en az iki kişi olmak şartıyla4-6-8-10 ve daha fazla kişi ile ve sayının çift olma koşulu ile oynanmaktadır. Çünkü oyunlar eşli oyundur. Karşılıklı geçişlerde ve karşılıklı dönüşlerde,her oyuncu kendi eşi ile opozit adımla dönüş yapar ve herkes aynı adımla oyuna devam eder. Bu yapıyı hem Bursa'nınKeles ve Orhaneli ilçelerindehem de Balıkesir'in Dursunbey, Kepsut,Bigadiçve Sındırgı ilçelerinde görülmektedir. Bursa ilinin Keles ve Orhaneli ilçelerinde olduğu gibiBalıkesir'in Dursunbey, Bigadiç, Kepsutve Sındırgı ilçelerinde de erkekler oyunlarını kapalı alandaince saz eşliğinde (keman, cümbüş, zilli maşa, ud, darbuka vb.) kadınlarda yine kapalı alanlarda ve tava yada zilli tef eşliğinde oynadıkları görülmektedir (Biber, 2007).

Keles ve Orhaneli Bölgesinde, Domaniç sınırına yakın köylerinde Domaniç havasıya daGelemiç havası denilen oyun daha ağır bir tempo ile oynanır. Ancak Orhaneli ilçesine doğru gidildikçe oynanmadığı fark edilmektedir. Yalnız Orhaneli ve Harmancıkilçelerineyakın köylerde Cezayir adlı oyunun Domaniç havasının yerini aldığı gözlenmektedir. Bu türkünün ritmi ve oyun olaraktemposu Keles'in dağ köylerindekioyunlu türkülere göre daha yüksektir.

'Azime' oyunu, neşe ve aşkın uygun hareketlerle anlatıldığı bir oyundur. Aksak bir tempo ile oynanır. Ritim 9/8 liktir. Bursa'nın Keles ve Orhaneli ilçelerinin köylerinde ve Balıkesir'in Sındırgı ve Dursunbey ilçelerinin köylerinde "azimem" adıyla oynandığını görülmektedir.

Yaptığımız alan araştırmasında 69 yaşındaki Sındırgı'nın Düvertepe köyünde yaşayan kaynak kişi (1) "Azimem" adlı oyunu gençliğinde büyüklerini izleyerek öğrendiğini bu günkü müziğinin ve oyun adımlarının ise değişmediğini ifade etmektedir. Dursunbey'in Sarnıç Köyündeki 54 yaşındaki kaynak kişi ise (2) Azimem oyunu ilkokula giderken Dursunbeyli öğretmeninden öğrendiğini ifade etmiştir. Oyununun oynanış şeklinde adım farklılıkları olmakla birlikte Balıkesir'in iki ilçesinde de yalnızca kızların oynadığı, Keles ve Orhaneli'nde ise erkeklerinde bu oyunu oynadıkları görülmektedir. Oyun müziklerine bakıldığında, iki yörede de birinci motifler birebir aynı kullanılırken 3 ve 4. Motiflerde ezgisel farklılıklar görülmektedir. Bu durum iki farklı ezgisel yapının olduğu şeklinde yorumlanabilir. Balıkesir ilinin Dursunbey ve Sındırgı ilçelerinde de oyun müziğinde tempo farklılığı mevcuttur. Azimem oyununun türkülerindeki sözlerde farklılık göstermekte, ritim ise aynıdır.

Azime (Bursa)

Çıkma dışarılara gün vurur seni,
Ölürüm ayrılamam alırım kız seni.
Aylar gibi doğmuş
Günler gibi parlayıp geçmiş.
Seni gidi seni, seni de
Sen aldattın kız beni.
Seni gidi oyunbozan,
Cilvesine doyulmaz, aman canım doyulmaz.
Azimem (Balıkesir)
Azime'nin avlusunda kuyusu
Azime de kaymakların koyusu
Aman aman Azimem
Allah'a yalvar Allah'a
Bu güzellik sendeyken
Oynatırlar vallaha
Azime'nin avlusunda kuyu var
Azime'nin türlü türlü huyu var

Balıkesir ve Bursa illerinin sınır ilçe köylerinde aynı oyunun oynanmasının nedeni, öncelikle birbirlerine yakın yerleşim yerleri olup aynı coğrafyada yer almalarının yanı sıra Bursa Harmancık ilçesinde yaşayan 73 yaşındaki kaynak kişiye (3) göre Balıkesir Dursunbey ilçesinin köyleri ve merkezine kız alıp kız verdiklerini, böylece akrabalıkların oluştuğunu ifade etmektedir. Birbirlerinin düğünlerine, kutlamalarına, cenazelerine katıldıklarınıda ekleyen aynı kaynak kişi Dursunbey'de bir düğünde görüp beğendikleri bir oyunu kendi köylerinde oynadıklarını, müzik yapan kişilerin gezici olduklarından civar yörelerin oyunlarını ve müziklerini bildiklerinden kendi köylerinde de çaldırıp söylettiklerini ifade etmektedir. Fakat taklit olmasın diye gördüklerinin aynısını oynamadıklarını da sözlerine eklemiştir. Bu durum özellikle müzisyenlerin gezici olmaları, civar yörelerde benzer müzikleri yapmaları onların oyunları taşımalarına yardımcı olduğunu şeklinde yorumlanabilir.

İletişimin yoğun olduğu bölgelerde kültürel etkileşimde kaçınılmazdır. Harmancık ilçesi Dursunbey'e göre Sındırgı'ya daha uzaktır. Aynı oyun üç ilçede de oynanırken Sındırgı'daki "azimem" oyununun adım ve figürleri çok farklıdır. Bu noktada iletişimin azaldığı bölgelerde kültürel etkileşiminde az olduğu söylenilebilir. Yapılan araştırmada da sınır ilçelerden il merkezlerine doğru ilerledikçe benzer oyunların formlarının değiştiği gözlenmiştir. Özellikle köy yaşantısı, köylerin gelenek ve göreneklere olan bağlılığı, ayrıca karşılaştırmanın yapıldığı köylerin dağ köyleri oluşu, halkoyunlarının ve müziklerinin en iyi sergilendiği ortam olan düğün geleneğine olan bağlılık bu yörelerdeki kültürel etkileşimi sağlamış olabilir. Dursunbey'in Adaören Köyü Muhtarı Yıldız, Bursa'ya bağlı Osmanlar, Piribeyler köylerinden gelerek Adaörene yerleşmiş olanların köy nüfusunun üçte birini oluşturduğunu, köylerine bu göçün 1940 lı yıllarda olduğunu, bu gün ise köyden dışarıya göçlerin fazla olduğunu belirtmiştir. Göç ile gelip yerleşen halk, oyunlarını müziklerini de beraberlerinde getirmişlerdir. Büyük kitlesel göçler olmasa da bu göçle birlikte kültürel etkileşimin yaşandığı söylenilebilir.

Yöre oyunlarından Bursa Keles de çalınıp oynan "Algın Olur" oyununun, Dursunbey'in Dada köyünde 'Aldı Dereleri Tüfek Yangısı' adı ile oynandığını görülmektedir. Bu oyunda da "azimem" oyununda olduğu gibi müzik ve oyun figürlerindeki benzerlik dikkat çekici olmasına karşılık birebir aynısı değildir.

Bursa ve Balıkesir illerinin sınır ilçelerinde oyunlardaki etkileşimi müziklerde de görmekteyiz. Aynı oyunların aynı ölçüyle çalınıp söylendiği, fakat notaların farklı olduğu görülmektedir. Dolayısıyla, müzikte hem göç etmiş kültürel kimliğin izlerini, hem de yeni kimlik oluşturma işlevini bulmak olasıdır (Kurtişoğlu, 2007).

GiysilerdekiEtkileşimi:

İncelediğimiz bu bölgelerin giysi yönünden etkileşimine baktığımızda ise birbirleriyle iletişimde bulunan bölgelerde, kaynak kişilerinde belirttiği gibi yeni akrabalık bağları ya da kısmi göçler nedeniyle giysilerde de etkileşim mevcuttur. Giysilerdeki bu etkileşimin sınır bölgeden uzaklaştıkça azaldığı yine dikkat çeken bir unsurdur.

Bursa Balıkesir illerinin sınır ilçelerinin dağ köylerinde (Piribeyler, Adaören, Dedebali, Belenören) yapılan alan araştırmasında, kadın giysilerini incelediğimiz zaman her iki bölgede dekumaşın dokuma kumaş olduğu görülmektedir. Giyim biçimlerine baktığımızda genç kız başı, gelin başı,yaşlı kadın başı kullanılan malzeme bağlama şekli ve takıları yönüyle birbirlerine benzerlik göstermektedir.

Vücut giyimine baktığımızda; göynek, üç etek, şalvar,önlük, güdük(yelek), dizge (dongurdaklı kuşak), çorap, çarıkher iki bölgede var. Hatta göynek eteklerinin, şalvar paçalarının, çorap konçlarının nakışlı olması benzer motiflerin kullanılması birbirlerinden ne kadar etkilendiklerini göstermektedir (Bkz Resim1,2).

Resim 1: Bursa Keles Yöresi Kadın Giyimi

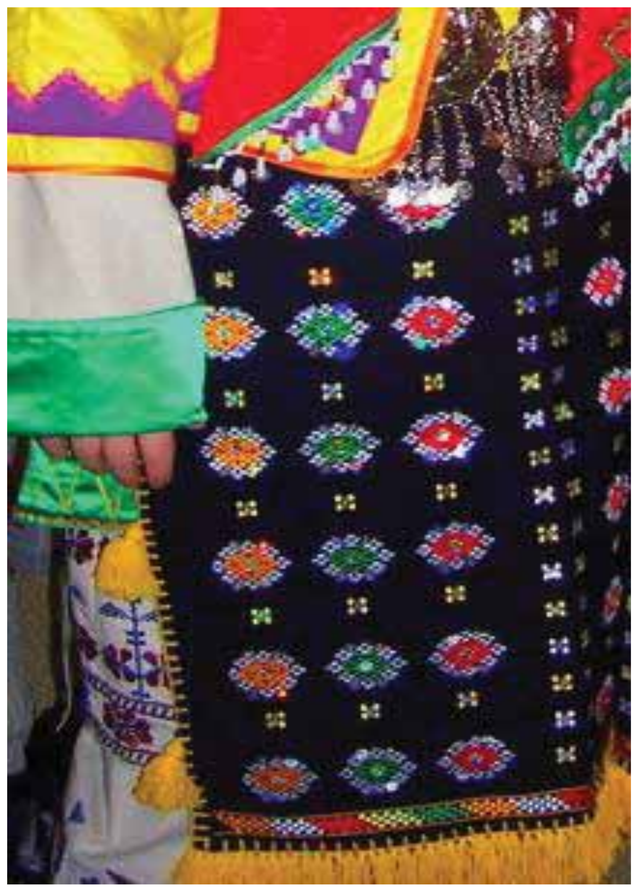
Resim 2: Dursunbey Yöresi Kadın Giyimi

Resim 3: Dursunbey Yöresi kadın Giyimi

Resim 4: Dursunbey Yöresi kadın Giyimi

Resim 5: Dursunbey Yöresi kadın Giyimi

Resim 6: Bursa Keles Yöresi Kadın Giyimi



Resim 7: Bursa Orhaneli Yöresi Kadın Giyimi

Resim 8: Balıkesir Dursunbey Yöresi Kadın Giyimi

Erkek giysilerinde de etkileşimden söz edilebilir. Her iki yörede kumaş dokumadandır. Beyaz şalvarlara ve cepkenlere baktığımız zaman işlemeler var ve motifler hemen hemen aynı;çoraplara bakıyorsunuz, her iki yörede de diz altına kadar çekiliyor ve işlemeli ponponlu bağcıkla bağlanıyor. Baş giyiminde ise kalıpsız fesi ve oyalı yazmayı her iki bölgede çok rahat görebiliyoruz.

Resim 9: Bursa Keles Yöresi Erkek giyimi

Resim 10. Balıkesir Dursunbey erkek Giyimi

Resim 11: Balıkesir Dursunbey erkek Giyimi

Resim 12: Bursa Keles Yöresi Erkek giyimi

Resim 13: Bursa Keles erkek Giyimi

Resim 14: Balıkesir Dursunbey Yöresi Erkek giyimi

Sonuç ve Öneriler:

Sonuç Olarak, yapmış olduğumuz alan araştırması Balıkesir2in sınır illeri olan Bursa, Manisa, Kütahya, İzmir ve Çanakkale illerini kapsamaktadır. Çalışmanın bu kısmında ise sadece Bursa-Balıkesir sınırında yer alan ilçelere yer verilmiştir. Bu sınır ilçelere bağlı köylerdeki kaynak kişilerle görüşülerek ses ve görüntü kayıtları alınmıştır. Bu verilerden hareketle, farklı ilçelere bağlı yakın köylerde göç, kız alıp verme, köylerin birbirlerinin düğün kutlama gibi etkinliklerine katılma, yöresel müzik yapan müzisyenlerin gezici olmaları, aynı coğrafyayı paylaşıyor olmaları nedenleriyle kültürel etkileşim yaşanmakta olup bu etkileşim halk oyunlarına ve giysilerine yansımaktadır. Bu etkileşim örnekleri taklit olmayıp yörelerde kabul görmüş ve sahip çıkılmıştır. Halk oyunları ve giysilerdeki benzerliklerin Balıkesir il merkezine doğru ilerledikçe ve Bursa ovasına indikçe azaldığı görülmektedir.

Mevcut sosyal yapı içersinde ortaya çıkan; giyim kuşam,araç-gereçler vs. konularda yaşanan değişimler ve etkileşimler toplumsal yapıyı sarsmayan ve genel yapı içersinde meydana gelen değişimlerdir. Bu yüzden çok az sosyal direnişle karşılaşırlar. Etkileşim süreci uzun zaman içerisinde ve yavaş yavaş gerçekleşmesi bunun nedeni olabilir.

Bu savdan hareketle halk oyunlarını ve giysilerini iller bazında gruplandırmak, özellikle oyunların sahnelenmesinde il merkezlerinin konu alarak uygulamalara gitmek hem o illerdeki kültürel varlığın görmezlikten gelinmesine hem de var olan kültürün yaşatılmasında yönünde olumsuzluklara neden olabilir.

KAYNAKÇA

AKKAYAN, Taylan (1979), Göç ve Değişme, İ. Ü. Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul.

BİBER, Kazım (2007), “Balıkesir Yöresi Sarnıç Köyünde Kadın Eğlencelerinin Geleneksel Çalgısı Tava”, *Halk Müziğinde Çalgılar Uluslararası Sempozyumu*, Motif Vakfı ve Kocaeli Üniversitesi. Kocaeli.

DURUGÖNÜL, Esma (1997), “Sosyal Değişme, Göç ve Sosyal Hareketler”, Toplum ve Göç, II. Sosyoloji Kongresi, Ankara, DİE.

ECEVİT, Mehmet (1997), “İç Göçün Unutulan Kaynaklan: Tarımsal Farklılaşma ve Dönüşüm Dinamikleri”, Toplum ve Göç, II. Sosyoloji Kongresi, Ankara, DİE.

ERAYDIN, Ayda (2003) “Kentleşme-Kalkınma ve Nüfus”, Türkiye’nin Nüfus ve Kalkınma Yazım-Eleştirel Bir Değerlendirme, Ankara, Türkiye Bilimler Akademisi.

ERSEL, Birsen (2002), “Türkiye’den Yurt Dışına işçi Göçü Akımı ve Ortaya Çıkardığı Sosyal Politika Sorunları”, Kentleşme Göç ve Yoksulluk, 7. Sosyal Bilimler Kongresi.

GÜVENÇ, Bozkurt (1997), “Göç Olgusu ve Türk Toplumu", Toplum ve Göç, II. Sosyoloji Kongresi, Ankara, DİE.

KURTİŞOĞLU, Belma,“Kültürel Kimliğin Simgeleşmesi: Gusli ve Akordeon", 2007, s. 75, IV. Kültür Araştırmaları Sempozyumu "İç / Dış/ Göç ve Kültür", Işık Üniversitesi/İstanbul, 15. 09. 2007 - 17. 09. 2007, http://www. kulturad. org/images/ozetler_katilimci. pdf

KÜRKÇÜOĞLU, Sabri, “Kültürrel Etkileşim” http://www. sanliurfasembol. com /ydetay. php?id=723 Yazının Eklenme Tarihi: 20-11-2008

SALMAN, Mustafa (1955), Balıkesir Tarih ve Coğrafyası, Toplumsal Ekonomik Siyasal Araştırmalar Vakfı Yayınları.

ONULDURAN, Ersin-Renselaar, Herman Van (1978), Göç ve Gelişme, Ankara, A. Ü. SBF Yayını

SAYIN, Önel (1997), "Küreselleşmenin Sermaye ve işgücü Üzerindeki Etkileri", Toplum ve Göç, II. Sosyoloji Kongresi, Ankara, DİE.

ÜEN, Faruk-Koray, Sedef (1993) Türkiye'den Avrupa Topluluğu'na Göç Hareketleri, Türkiye Araştırmalar Merkezi, Önel Yayınevi.

TEKELİ, İlhan- Erder, Leila (1978), Yerleşme Yapısının Uyum Süreci Olarak İç Göçler, Ankara, H. Ü. Yayınları.

ÜNER, Sunday (1972), Nüfusbilim Sözlüğü, Ankara, H. Ü. Yayınları.

YALÇIN, Cemal (2004), Göç Sosyolojisi, Ankara, Anı Yayıncılık.

International Organization for Migration (IOM) (2004a). Glossary on migration http://www. iom. int/jahia/Jahia/ engineName/search/pid/6?matrix=1152793852045

International Organization for Migration (2004b). Health and migration seminar report of meeting http://www. iom. int/jahia/page8.

KAYNAK KİŞİLER

Kaynak kişi Emine ASLAN, 69 yaşında Balıkesir sındırgı Düvertepe Köyü

Kaynak kişi Seviye ÇANDIR, 54 yaşında Balıkesir Dursunbey Sarnıç Köyü

Kaynak kişi Mehmet KARACA, 73 yaşında Bursa Harmancık İlçesi

Kaynak kişi Metin YILDIZ, 55 yaşında Balıkesir Dursunbey ilçesi Adaören Köyü

KADIN MERKEZLİ GELENEKSEL UYGULAMALAR BAĞLAMINDA YAPISAL VE İŞLEVSEL ÖZELLİKLERİYLE "GELİN GÖÇÜRME" (MUĞLA İLİ ÖRNEĞİ)

With the Structural and Functional Properties in the Context of Traditional Practices of Woman Centered "Gelin Göçürme" (Example of Muğla)

Aslı BÜYÜKOKUTAN*

ÖZET

Bildiride, düğünün son töreni olan, "gelin alma", "kız çıkarma", "gelinci gitme" adlarıyla da bilinen "gelin göçürme" töreni, yapısal ve işlevsel özellikleri açısından ele alınacaktır. Söz konusu tören incelenirken Muğla yöresinden derlenen ve ana ekseninde kadınların yer aldığı uygulamalara değinilecektir. Öncelikle gelin alma gününün sabahında oğlan evinin hazırlıkları, gelin almaya gitme, kız evinin gelin almaya gelenlere çıkardıkları zorluklar, gelinin baba evinden uğurlanması ve oğlan evine götürülmesi sırasındaki inanış ve uygulamalardan söz edilerek, "gelin göçürme"nin yapısal özellikleri ortaya konulacaktır. Bu şekilde gelenek içerisinde konumlandırılmasının ardından "gelin göçürme"nin işlevsel boyutu ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: *Gelin göçürme, kadın, yapı, işlev.*

ABSTRACT

In this paper, "gelin göçürme", the ceremony at the end of the wedding, which also known as "gelin alma", "kız çıkarma", "gelinci gitme", will be discussed with the structural and functional properties. While analysing this ceremony, the practices which gathered from the Muğla region and woman in the main centers will be mentioned. First, the beliefs and practices about the preparation of the son-in-law's house on the wedding day's morning, arrival to the daughter-in-law's house, difficulties developed by the daughter-in-law's house for the son-in-law's house, determination of the person will pick up the bride, the bride's farewell from her father's house and to accompany to the son-in-law's house will be discussed. In this way, the structual features of "gelin göçürme" will be presented. After the positioning of "gelin göçürme" in the tradition its functional characteristics will be revealed.

Key Words: *"Gelin göçürme", woman, structure, function.*

I. Giriş

Toplumsal yapının temeli olan ailenin kurulabilmesi için gerçekleştirilen evlilik törenleri kendi içinde pek çok aşamalardan oluşmaktadır (Örnek, 1995: 185). Kısmet açmadan, görücülüğe; kız istemeden söz kesimine; nişanlılıktan oku hazırlığına; gelin hamamından kına gecesine kadar olan tüm aşamaların amacı, "düğün" adı verilen büyük güne ulaşmaktır. Düğün, insanları bir araya getiren, bireyler arasındaki sosyal bağları

* Araş.Gör., Balıkesir Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, abuyukokutan@hotmail.com

güçlendiren, ortaklığı pekiştiren; kişilerin birbirlerine ve topluma karşı nasıl hareket etmeleri gerektiğini gösteren; insanları sahip oldukları mirasın bilincine vardırarak, gelenek göreneklerini, inançlarını, değer yargılarını, törelerini canlandıran; eğlendiren; mutluluk veren fonksiyonlarıyla dikkat çekmektedir (Korkmaz, 1999: 92).

Bildiride, Muğla yöresinden tarafımızca[1] derlenen, "düğün"ün son töreni olan; "gelin alma", "gelin alımı", "kız çıkarma", "gelinci gitme" adlarıyla da bilinen "gelin göçürme" töreni yapısal ve işlevsel özellikleri açısından ele alınacaktır. Ana ekseninde kadınların yer aldığı uygulamaların işlevlerini ortaya koyabilmek için öncelikle töreni, gelenek içerisinde bir yere konumlandırarak yapısal özelliklerini belirlemenin faydalı olacağı kanaatindeyiz.

II. Yapısal Özelikleriyle "Gelin Göçürme"

Gelin alma gününün sabahında, düğün alayına katılmak isteyen, akraba ve komşular ya camiden anons edilerek ya da tek tek dolaşılarak davet edilir. Oğlan evinin yakınları arabalarını süsledikten sonra konvoy oluştururlar. Eskiden atlardan, günümüzde ise otomobillerden oluşan gelin kafilesinin en önünde büyük bir itinayla süslenmiş olan gelin arabası yer alır. Eğer damadın kendi arabası yoksa gelinin bineceği otomobilin en son model, konvoyun en süslü aracı olmasına çalışılır. Gelin arabası, gelin gibi gelinlik kumaşa benzer beyaz kumaşlarla süslenir. Aracın ön ve arka plakası üzerine çiftlerin mutluluklarını belirten yazılar yerleştirilir. Arka camın iç veya dış yüzüne, büyük ve birbiriyle birleşmiş sembolik iki kalp içerisine gelin ve damadın adlarının baş harfleri yazılır. Araba taze çiçeklerle süslendikten sonra bazıları arabanın önüne gelin bebek koyarlar. Düğün alayına katılacak olan diğer arabaların aynasına da "gelinci" gittiklerini belli etmek için, farklı renklerde el işlemeli yazmalar bağlanır. Kafile ne kadar uzun olursa, düğün sahiplerinin o kadar sevilip sayılan kişiler olduklarına kanaat getirilir (K. Ş. 1, 7, 9, 19).[2]

Gelin almaya Pazar günü öğleden sonra, aynı köy içindeyse ve yol yakınsa yürüyerek, uzaksa arabalarla gidilir. Yürüyerek gidilecekse, düğün bayrağı kafilenin en önünde yer alır. Davullar, zurnalar eşliğinde kız evine doğru gidilir. Gelini almaya; komşular, özellikle akrabalar ve erkek tarafının yakınları gider. Daha eskiden, damadın gelin almaya gitmediği, gelinin getirilmekte olduğu haberi kendisine verilince, haberi ilk duyuran "müjdeci"ye, "müjdelik" verdiği belirtilmektedir. Gelin alamaya gidenlere, "gelinci", "gelin alıcı" veya "gelin götürücü" adları verilmektedir (K. Ş. 5, 6, 20).

Kız evine yaklaşılınca arabalar korna çalmaya başlar. Kız tarafı gelenlere "hoş geldiniz" dedikten sonra lokum, şeker, çikolata, kolonya sunar. Ardından erkek tarafı, davullar zurnalar eşliğinde halaylar çekerek, oyunlar oynayarak, silahlar atarak kapı önünde eğlenmeye başlar. Eğlenceler sırasında özellikle kayınvalide oynatılır, aksi takdirde gelinin doğacak çocuklarının dilsiz olacağına inanılır. Daha sonra kız evi

---

[1] Aynı zamanda Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı Doktora Programı öğrencisi olan Aslı Büyükokutan, halen "Muğla Yöresi Kadın Merkezli Geleneksel Uygulamalarla Bu Uygulamalara Bağlı Sözlü Ürünlerin İşlevleri Üzerine Bir Araştırma" adlı doktora tezini, Prof. Dr. Mehmet Aça'nın danışmanlığında hazırlamaktadır.

[2] Araştırma bölgemizde görüşülen kaynak şahıslar (K. Ş.) şeklinde kısaltılmış olup, kaynak şahıslar hakkındaki bilgilere bildirinin sonunda yer verilmiştir.

tarafından hazırlanan yemekler yenilir. Kız tarafının akraba ve yakınları, kız evden çıkarılmadan önce gerek maddi gerekse manevi açıdan oğlan evine çok fazla eziyet eder. Daima tatlıya bağlanan bu eziyetler henüz köyün sınırında başlamaktadır. Kız tarafının delikanlıları, erkek tarafını köyün girişinde beklemektedirler. Alay köye yaklaşınca, delikanlılar yolu kesip "toprak bastı", "ayak bastı" parası isterler, parayı almadan yol vermezler. Eskiden, erkeklerin, kız evinin önünde güreş ve at yarışı yaptıkları anlatılmaktadır (K. Ş. 9, 13, 14, 15).

Gelin alma gününde kız, baba evinde hazırlanmaktadır. Öğleden sonra oğlan evinden kız evine gelen kadınlar, gelinin yanına girmek isterler. Bu sırada, kız evinden güçlü kuvvetli birkaç kişi, kapının önünde durarak bahşiş ister. İstenilen bahşiş geline verildikten sonra kapı açılır. Önce kayınvalide içeri girer ve gelinin bulunduğu odaya giderek üç kez "İhlâs", bir kez de "Fatiha" suresini okur. Ardından kayınvalide ve gelin, altlarına yüksekçe bir yastık konulmak suretiyle, sırt sırta vererek kollarını birbirlerine kenetleyip birbirlerini ileri, geri itmeye, kaldırmaya çalışırlar. Daha önceden kayınvalidesini güçlü bir şekilde itmemesi ve kaldırmaması gerektiği tembihlenen gelin, bu konuda oldukça hassas davranır. Ardından aynı uygulamayı varsa görümceleri ve eltileriyle de sırayla yapar. Gelinin, görümcelerini ve eltilerini güçlü bir şekilde itmesi ayıp sayılmaz ancak kayınvalidesini güçlü bir şekilde itmesine hoş bakılmaz, saygısızlık olarak nitelendirilir. Çünkü gelinden beklenen, evlendikten sonra oturaklı ve ağır olması, kayınvalidesiyle iyi geçinmesidir. "Yargınlaşma" adı verilen bu eğlence bir anlamda gelini sınamak içindir (K. Ş. 16, 17, 18, 19, 20).

Gelin baba evinden çıkarılmadan önce, varsa kızın erkek kardeşi yoksa kız tarafından bir erkek, sandığın üzerine oturmakta ve oğlan tarafından, "sandık hediyesi" adı altında bir miktar bahşiş talep etmektedir. Bu kişinin, öncelikle aileden biri veya gelinin birinci dereceden bekâr bir akrabası olması gerekir. Sandığa oturan kişi bahşişi aldıktan sonra sandık üzerinden kalkar. Ardından gelinin bulunduğu oda kilitlenerek damadın içeri girmesi engellenir. Damat, burada da istenilen miktardaki "kapı parası"nı vermek suretiyle içeri girebilir.

Gelin, baba evinden alınmadan önce, varsa küçük erkek kardeşi, yoksa babası, yengesi veya yakın akrabalarından birisi tarafından, gelinin beline kırmızı renkteki "bekâret kuşağı" bağlanır. Kuşak, üç kez İhlâs suresini okuduktan sonra, iki defa bağlanıp çözülür, üçüncü de bağlanır ve salâvat getirilir. Bekâret kuşağı bağlanırken, kuşağı bağlayan tarafından geline çeşitli öğütlerde bulunulur. Ardından bu kişi gelinin yüzüne alını örter, duvağına zeytin dalı sokar ve gelini sevgiyle kucaklayıp öper. Bu sırada, evliliğin mutlu ve huzurlu bir şekilde sürmesi, hayırlı olması amacıyla dualar edilir.

Gelin, evdeki bütün akraba ve yakınlarının ellerini öperek helalleşir. Ellerini öptükleri kişiler, geline para verirler. Son olarak gelin, babasının elini ve sağ ayağının altını üç kez öper. Bu sırada babası, "Haydi kızım başına gün doğsun" deyip sırtını üç kez sıvazladıktan sonra bereketli olması için, gelinin sağ ayakkabısının içine buğday ve para koyar. Gelin kapıdan çıkarken, başına buğday, şeker, leblebi ve bozuk para saçılır. Buna "şeker parlaması" denir (K. Ş. 2, 3, 20).

Erkek kardeşi, gelinin elinden tutarak ona arabaya kadar refakat eder. Eskiden gelin, ata, günümüzde arabaya binmeden önce, arabanın etrafında üç kez dolaştırılarak, son kez doğup büyüdüğü yerlere bakmakta, bu sırada, davullar-zurnalar "gelin ağlatma havası" çalarak gelini ağlatmakta, özellikle kızın annesi ağıtlar yakmaktadır. Ardından

dualar edilmektedir. Gelinin atla götürüldüğü zamanlarda, gelin ata bindirileceği sırada kıza bir çarşaf veya kilim tutulduğu anlatılmaktadır. Günümüze daha yakın zamanlarda ise gelin, arabada, "yenge" adı verilen iki kadının ortasına oturtularak enişteleri ve ağabeylerinin gelini görmesi engellenmektedir. Hatta gelin arabasını kullanan şoförün, kızı görmemesi için araya örtü serildiği de anlatılanlar arasındadır. Gelin arabasının arkasından testi kırılır, su dökülür. Gelinin babası ve annesi, "Kızımızı kazasız belasız yolcu ettik" diyerek oradakilere şerbet ikram eder (K. Ş. 8, 13, 20).

Gelin arabası hareket eder etmez, diğer araçlar onu takip ederler. Köyün etrafında ve içinde üç kez tur atılır. Bazı yerlerde, köy mezarlığı dolaşılarak dua edilir. Yine türbelere gidilip ziyaret edildiği de olur. Köyden çıkana kadar, özellikle dönemeçlerde, köyün ya da mahallenin gençleri gelin alayının önünü keserler. Rakı, viski, para gibi makul bir bahşiş almadan yolu açmazlar. Oğlan evine gidene kadar, arabalar kornalar çalar, davullar, zurnalar eşliğinde gelin götürülür (K. Ş. 15, 20).

Gelinin baba evinden çıkıncaya kadar uygulanan çeşitli uygulamalar, gelinin oğlan evinin kapısına gelmesiyle de devam eder. Oğlan evine getirilen gelin, arabadan inmeyerek başta kayınpeder ve kayınvalidesi olmak üzere en yakın akrabalarından hediye ister. Kayınpederi, kayınvalidesi ve yakınları "indirmelik" adı altında geline tarla, keçi, koyun, inek, dana, öküz, tavuk, para gibi hediyeler verirler. Kayınvalide geline, köklü olması, dallanıp budaklanması için yeşil köklü bir ağaç; çoğalmaları için civcivli tavuk verir. Ardından, oğlunu göstererek "Bir de boğa verdim" diye bağırır. Köyün muhtarı gibi ileri gelenlerinden biri, bilirkişi, kayınvalide ve kayınpeder başta olmak üzere, kıza verilen hediyeleri anons eder. Bazı yerlerde de gelin oğlan evine geldiğinde, arabadan inip dayısı veya amcasıyla birlikte üç defa arabanın etrafında dolaşır. Ardından tekrar arabaya biner ve şoför kapıyı kilitleyip bahşişini ister. Damat, arabanın içinde oturan geline kolonya verir, gelin de damada çiçek verir. Ardından gelin, damada "Anneni babanı istiyorum" der. Kayınvalide ve kayınpeder gelerek indirmelik verir. Eskiden gelin atla götürüldüğü için attan inmeden önce "özenkilik" istediği, istenilen "özenkilik" verildikten sonra, kayınvalidenin gelini kucaklayarak attan indirdiği anlatılmaktadır (K. Ş. 13, 15).

Gelin, dualar eşliğinde önce sağ, sonra sol ayağını yere basarak arabadan iner. Bu sırada orada bulunanlar, gelinin başından aşağıya arpa, buğday, fıstık, şeker, para karışımını serperler. Oğlan evinin toprağına ayak bastığında gelinin önüne kurban kesilir. Kesilen kurbanın kanı gelinle damadın alınlarına sürülür. Ardından gelin, kurban kanının üzerinden atlatılır veya kana bastırılır. Kesilen hayvanın ciğeri kavrularak, gerdekten önce gelinle damada yedirilmek üzere hazırlanır (K. Ş. 14, 17, 19).

Günümüzde çoğu yerde görülmeyen ancak kaynak şahıslarımızın hafızalarında kalan bir diğer uygulama da, gelin, yeni evine gireceği sırada yapılmaktadır. Gelin, eve doğru yönelince, kaynana, bir kedinin bacağını, gelinin gözünün önünde ayırır. Yine, gelinin gözünün önünde içi su dolu bir testi kırar. Bununla birlikte evin dış kapısına, süpürge ve oklava dayanır. Gelinden beklenen, süpürge ve oklavanın üzerinden atlamayıp bir kenara kaldırmasıdır. Evin kapısına gelince, gelinin bir eline yağ, diğer eline bal, ya da bir tabağın içinde yağ-bal karışımı verilir. Gelinin bir parmağı bala batırılarak kapıya ve kapının üstüne, diğer parmağı da yağa batırılarak eşiğe üçer kez sürdürülür. Ardından, sağ eli çuval unun içine sokturulur ve eline bir oklava verilir (K. Ş. 7, 18, 19, 20).

Kapının önüne, koyun postu serilir ve gelin postun üzerine bastırılır. Ardından demirin üzerinden atlatılıp, kapının eşiğine çivi çaktırılır. Kapıdan içeri girerken

kayınvalidesinin koltuğunun altından geçer. Kapının eşiğinde, içi su dolu cam bir bardağı kırar ve bir Fatiha, üç kez de İhlas surelerini okuduktan sonra sağ ayağıyla eve ilk adımını atar. Bu sırada, eşiğe basmamaya özen gösterir. Hakk kapısı anlamına gelen eşiğe basmak günahtır. Bu nedenle gelin, evin kapısından içeri girerken, eşik niyazlatılır[3] ve önce sağ ayağını atmak suretiyle atlayarak geçer (K. Ş. 1, 4, 7, 10).

Gelin içeri alındıktan sonra, kayınbabası ve kayınvalidesi başta olmak üzere, bütün ev halkının elini öper. Eskiden, evde bulunan çocukların dahi elini öptüğü ifade edilmektedir. Ardından gelin bir sandalyeye oturtulur. Orada bulunanlar, gelinin başından aşağıya buğday, arpa, üzüm ve badem karışımını saçarlar. Bir torba kâğıtlı şeker de kapının önünde bekleyen çocuklara doğru serpilir. Gelinin kucağına bir erkek çocuk oturtulur. Bir parça lokumun yarısı geline, diğer yarısı da damada ısırtılır. Kayınvalide, geline bal yedirir. Barış ve huzur içinde bir evlilik geçirmeleri temennisiyle hem damada hem de geline şerbet içirilir. Bazen de kayınvalide, gelinin kendi ağzına bakması, sözünü dinlemesi dileğiyle, geline, içine tükürmüş olduğu şerbeti içirir. Yine, aynı niyetle, kayınvalide, bir şekerin yarısını kendi ısırır, diğer yarısını geline ısırtır. Daha sonra gelin, evde bulunanlara kahve yapar. Komşu ve akraba kadınlar gelini görmeye gelir, mutluluk dileyip giderler (K. Ş. 11, 12, 20).

III. İşlevsel Özellikleriyle "Gelin Göçürme"

Türk geleneğindeki evlilik törenlerinin son aşaması olan "gelin göçürme", sırasındaki inanış ve uygulamaların çoklukla dinlik ve büyülük bir karakter arz ettiğini söylemek mümkündür. [4] Evi çekip çevirecek, kayınvalideyle daha çok zaman geçirecek ve aileye dışarıdan katılacak olan kişi kadın olduğu için bu uygulamalarla doğrudan muhatap olan kişi kadındır. Söz konusu uygulamaların işlevleri hakkında bilgi vermeden önce, folklorun temel işlevleri üzerinde kısaca durmakta yarar vardır.

Folklorun çeşitli işlevleri vardır ve bu işlevlerin en önemlileri, William Bascom tarafından dört başlık altında toplanmıştır. Bascom'a göre "eğlence", folklorun en önemli işlevlerindendir, fakat tek işlevi bu değildir. Folklorun diğer temel işlevleri, "kültürün onaylanması ve ritüelleri gözlemleyen ve icra edenlerin ritüellerinin ve kurumlarının doğrulanması", "okuma yazması olmayan kültürlerdeki eğitim işlevi" ve "davranış örüntülerini sürdürme işlevi"dir (Bascom, 2005: 146).

"Gelin göçürme" töreni, kültürün korunması ve aktarılması, toplumsal düzenin devam ettirilmesi, bireylerin sosyalleşmeleri ve onlarla toplumu oluşturan diğer bireyler arasındaki dayanışma ruh ve yeteneğinin geliştirilmesi açısından işlevsel bir özelliğe sahiptir. Gelin alma gününde, düğün alayına katılmak üzere, oğlan evinin yakınlarının arabalarını süslemeleri, "gelinci" gittiklerini belli etmek için arabalarının aynasına el işlemeli yazmalardan bağlamaları birlik, beraberlik ve dayanışma ruhunun devam ettirilmesine güzel bir örnektir. Bununla birlikte, damadın kendi arabası yoksa gerek orada hazır bulunan akraba ve komşulardan gerekse araba kiralama şirketlerinden

---

[3] Buradaki niyaz, secde etmek anlamında kullanılmıştır.

[4] Gelinin evden çıkarılması, oğlan evine götürülmesi ve yeni evine indirilmesi sırasındaki uygulamalara Türkiye ve diğer Türk bölgelerinden örnekler için bk. (Koşay, 1944), (Alimbekov-Abdiramanov, 1994: 48), (Kaliyev-Orazayev-Smayılova, 1994: 160-161), (Altunel, 1995: 83), (Santur, 1995: 195-197), (Söleymenov-vd. , 1995: 427-473), (Aksu, 1997: 76), (Duymaz-vd. , 2003: 142- 149).

ivedilikle en son model arabanın temin edilerek gelin arabası olarak süslenmesi söz konusu işlevi desteklemektedir.

Davullar, zurnalar eşliğinde kız evine doğru yola çıkma, kız evine yaklaşınca arabaların korna çalmaya başlaması, erkek tarafının, kız evinin önünde davullar, zurnalar eşliğinde halaylar çekip oyunlar oynaması bireylere eğlenceli ortamlar sunmaktadır. Bu tür ortamlarda bireyler, hoşça vakit geçirmekte, gündelik hayatın neden olduğu telaş, sıkıntı, zorluk ve yorgunluktan bir süreliğine de olsa uzaklaşmaktadırlar. Bunun yanı sıra, gelin alma gününde, kız evinde, gelinle kayınvalidenin sırt sırta vererek oynadıkları "yargınlaşma" oyunu, geline, toplumsal normlarla rollerin benimsetilmesinin yanı sıra, onun eğitilmesi ve sosyal otokontrolün gerçekleştirilmesi açısından işlevsel bir özelliğe sahiptir.

Kız tarafının, gelin göçürmeye gelen erkek tarafına çıkardığı zorluklar, eğlendirip hoşça vakit geçirtmenin yanı sıra, sosyal bir ortamda belli bir düzen içerisinde birlikte hareket etme, kızın kolay verilmeyeceği mesajını vererek toplumsal değerlere destek verme çabalarını da desteklemektedir. Kız tarafının delikanlılarının, erkek tarafını köyün girişinde bekleyerek "toprak bastı" parası istemeleri; oğlan evinden gelen kadınların gelinin yanına girebilmek için bahşiş vermek zorunda olmaları; "sandık hediyesi", "kapı parası" adı altında kız tarafına verilen bahşişler; gelin adayının önünü kesen köyün ya da mahallenin gençlerine verilen hediyeler söz konusu işleve örnektir.

Baba evinden alınmadan önce gelinin beline "bekâret kuşağı", "gelin kuşağı" veya "gayret kuşağı" adlarıyla bağlanan kırmızı kuşak bekâretin simgesi olmakla birlikte, genç kızlıktan kadınlığa geçiş anlamını da taşımaktadır. Bu kuşak aynı zamanda, kızın gelin gittiği evde tembellik yapmaması, gayretli olması ve işten kaçmaması için de bağlanmaktadır. Bekâret kuşağının bağlanması sırasında, geline, kuşağı bağlayan tarafından söylenen alkış ve öğüt içerikli manzumeler sözlü edebiyat ürünlerinin ve inanç unsurlarının canlı tutulmasını sağlamaktadırlar.

Gerek gelinin baba evinden çıkarılması gerekse oğlan evine indirilmesi sırasında başından aşağıya buğday, arpa, leblebi, şeker, üzüm ve bozuk para atılması; oğlan evine indiğinde kurban kesilerek kanın üzerinden geçirilmesi uygulamalarında kanlı ve kansız kurban ritüelinin örneklerini görmekteyiz. Bu ritüellerle yabancı soya mensup olan bir kız, kocasının soyunun ataları ve koruyucu ruhları tarafından kabul edilmektedir (İnan, 2000: 167). Saçılan saçılarla, gelin ve güveyin birleşmesine engel olabilecek iyeler / cinler / arvaklar için bir tedbir alındığına, böylece kazaların-belaların defedildiğine inanılmaktadır (Köksal, 1995: 179).

Gelinin, yeni evine girmeden önce kapısının eşiğine bir çivi çakması; kapının eşiğinde, içi su dolu cam bir bardağı kırarak bir Fatiha, üç kez de İhlas surelerini okuduktan sonra sağ ayağıyla eve ilk adımını atması; eşiğe basılmamaya özen göstermesi; evin kapısından içeri girerken, eşiği niyazlaması şeklindeki uygulamalar eşiğin kutsallığını göstermektedir. Anadolu'da eşiğe duyulan bu saygının menşei geleneksel Türk dini ile bağlantılıdır. Türklerde eşik kutsaldır (Ögel, 1988: 268). Aile ocağının sembolü ev olduğu için Eski Türklerde tıpkı ev gibi "eşik" de mukaddes kabul edilmiş ve evin eşiğine basacak yabancıların çarpılacağına inanılmıştır (Gökalp, 2007: 485-514). Bu yüzden çok sayıda ritüel, evin eşiğinin aşılmasına eşlik etmektedir: eşiğe selam verilmekte veya tapınma hareketleri yapılmakta, eşiğe dindar bir şekilde elle dokunulmaktadır vb. Eşiğin "muhafızları" vardır: bunlar girişi insanların kötü niyetlerine

karşı olduğu kadar, şeytani ve hastalık getiren güçlere karşı da koruyan tanrı ve ruhladır (Eliade, 1991: 6). Bu durumda eşik, kutsal ile kutsal olmayanı birbirinden ayıran, kutsal mekânı koruyan ve kutsal mekâna geçişte kötülükleri temizleyen sınırın bir simgesidir (Selçuk, 2004: 187).

Evlilik hayatı süresince kendisinden beklenen, doğurganlık, iyi huylu ve geçimli olma, ağız tadıyla huzurlu bir şekilde yaşama, kibir ve kötü huyları terk etme,büyüklere tabi ve saygılı olma istekleri gelin henüz yeni evine adımını atmadan önce birtakım büyüsel işlemlerle sembolik bir şekilde anlatılmaktadır.

"Gelin arabasının önüne oyuncak gelin bebek oturtulması" şeklindeki uygulamayla, aile bütünlüğünün sağlanması, soyun sürekliliği, kadının gelin olduğu evde sevilip sayılması, kabul görmesi gibi gerekçelerle yeni evlenen çiftlerden bir an önce çocuk sahibi olmalarının beklendiği sembolize edilmektedir.

"Gelin, yeni evine doğru yönelince kayınvalidenin, gelinin gözü önünde, bir kedinin bacağını ayırması" uygulamasının altında gelinin gözünü korkutmak düşüncesi yatarken,"Gelin, kapıdan içeri girerken önüne koyun postu serilmesi ve postun üzerinden geçirilmesi" uygulamasında, yumuşak bir hayvan olan koyunun bu özelliği geline aktarılmaya çalışılmaktadır. Gelinin dilinin bal gibi tatlı olması, kayınvalidesine karşı kötü söz söylememesi dileğiyle "Kayınvalide, kapının eşiğinde, geline bal yedirmekte" dir.

"Yeni evine girerken gelinin, demirin üzerinden atlatılması", uygulamasıyla gelinin dayanıklı ve sağlam, kurulacak olan yuvanın da güçlü, kuvvetli olmasına çalışılırken, "Gelin arabasının arkasından testi kırılması, su dökülmesi" şeklindeki uygulamayla, evliliğin su gibi saf, temiz ve aydınlık olması temenni edilmektedir.

Gelinle damat eve girdikten sonra da itaat ve bereketle ilgili dinsel büyüsel içerikli çeşitli uygulamalar gerçekleştirilmektedir.

"Gelin, kapıdan içeri adımını attığı zaman, kayınvalidenin, içine tükürdüğü şerbeti geline içirmesi" uygulamasında da tükürük aracılığıyla gelinle temasa geçme ve ona hükmedebilme arzusu hâkimdir. "Gelinin, sağ elinin un çuvalının içine sokturulması, ardından eline bir oklava verilmesi" uygulamasıyla da gelinin elinin bereketli olması, çalışkan olması istenmektedir.

Gelin ve damadın tatlı bir geçimleri olması için yapılan uygulamalarda, tatlılık tatlı maddelerle ya da yağ ile bal gibi birbirleriyle uyumlu maddelerle sağlanmaya çalışılmaktadır.

"Gelin, yeni evinin kapısına gelince, bir parmağının bala batırılıp, kapıya ve kapının üstüne, diğer parmağının da yağa batırılıp eşiğe üç kez sürdürülmesi" uygulamasıyla, kurulacak olan yuvada çiftlerin yağ ile bal gibi anlaşmaları temenni edilmektedir. Bu uygulama aynı zamanda bereket inancına da bağlıdır. "Bir parça lokumun yarısının geline, diğer yarısının da damada ısırtılması"şeklindeki uygulamayla da çiftlerin bir ömür boyunca tatlı bir şekilde geçinmeleri istenmektedir.

Sonuç

İçinde bulunulan dönemin şartlarına, sosyal, kültürel ve ekonomik yapısına, yaşayış şekline, yerleşim düzenine ve gerektirdiklerine göre toplum gelişmekte ve değişmektedir. Sosyal ve kültürel hayatın hemen her alanında yoğun biçimde hissedilen bu değişimin hızı köylerde ve küçük yerleşim birimlerinde daha yavaştır. Cuma günü

düğün bayrağının asılmasıyla başlayıp, pazartesi günü duvak töreniyle sona eren dört günlük düğünler günümüzde bir günlük salon düğününe hatta birkaç saatlik nikâha dönüşmüştür. Bu durum karşısında, bereket ve zenginliği arttırarak sürekli kılmayı, kutlanmayı, iyi huylu ve geçimli olmayı, ağız tadıyla huzurlu bir şekilde yaşamayı, kibir ve kötü huyları terk etmeyi, dini bütün olmayı, doğurgan olma ve soyun sürekliliğini sağlamayı, dayanıklılık ve sağlamlığı arttırmayı, yuvada kalıcı olmayı, büyüklere tabi ve saygılı olmayı sağlama amaç ve düşüncesiyle bağlantılı olan "gelin göçürme" töreni gibi önemli işlevlere sahip olan törenler icralarını, icra ortamlarını ve işlevlerini kaybetmektedirler.

Bugünkü ya da gelecekteki kültürel unsurların öncekilerden daha değerli olacağını ya da aksini iddia etmek bilimsel bir yaklaşımın göstergesi olamayacağından, değişimi bütünüyle reddetmek ya da bu sürece karşı tutucu bir tavırla direnmek mümkün değildir. Ancak hala bazı köylerde uygulanan ya da henüz hafızlardan tamamen silinmemiş olan "gelin göçürme" şeklindeki kültürel miraslar korunmaya alınarak gelecek kuşaklara aktarılmalıdır. Bu konuda yeni bilgi ve iletişim teknolojilerinin sağladığı imkânlardan sonuna kadar yararlanılarak, işin bilgi ve eğitim boyutuna ağırlık verilmeli, uygulanmaya devam edilen ya da hafızalarda yaşatılan sözlü kültür ürünlerinin derlenmesi, korunması, teşviki ve aktarılmasını hedef alan projeler geliştirilmelidir. Böylece yeni kuşak, dijital ortamda da olsa, kültürel zenginliği ve çeşitliliği görebilme, geleneksel değerlerin önemini kavrayabilme imkânına erişebilecektir. Soyut kültür ve mirasın gelecek kuşaklara gösterilmesi bakımından halkbilim müzeleri de önemli bir işleve sahiptir. "Gelin göçürme" şeklindeki halkbilimi ürünlerinin sinevizyon gibi canlandırma teknikleriyle "teatral" bir ortamda gösterimini hedefleyen bu yeni müzecilik anlayışına (Oğuz, 2002: 11) devlet maddi açıdan destek olmalı, konuyla ilgili akademik ve idari çabaları desteklemelidir.

KAYNAKÇA

Sözlü Kaynaklar:

1) Adı: Nazike, **Soyadı:** Karakuş**, Doğum Tarihi:** 1931, **Doğum Yeri:** Dalaman / Muğla, **Tahsili:** Yok, **Mesleği:**Ev Hanımı.

2) Fatmana, İşli, 1955, Dalaman / Muğla, Ortaokul, Ev Hanımı.

3) Semine, Akyüz, 1963, Ortaca / Muğla, Lise, Sekreter.

4) Teslime, Yılmaz, 1950, Dalaman / Muğla, Okuma-yazmayı kendi kendine öğrenmiş, Ev Hanımı.

5) Zeliha, Yaman, 1966, Dalaman / Muğla, İlkokul, Ev Hanımı.

6) Adile, Yılmaz, 1977, Dalaman / Muğla, İlkokul, Kuaför.

7) Nurten, Koca, 1961, İnlice / Fethiye / Muğla, İlkokul, Ev Hanımı.

8) Kamile, Dikmentepe, 1938, Karacaören / Fethiye / Muğla, Yok, Ev Hanımı.

9) Teslime, Çelik, 1953, Dalaman / Muğla, İlkokul, Ev Hanımı.

10) Hatice**,** Gülşen, 1927, Döğüşbelen / Köyceğiz / Muğla, İlkokul, Ev Hanımı.

11) Fatma Öksüz, 1957, Emecik / Datça / Muğla, Yok, Ev Hanımı.

12) Nurten, Şahin, 1940, Dalaman / Muğla, Yok, Ev Hanımı.

13) Fatma, Çomak, 1942, Gürköy / Dalaman / Muğla, Yok, Ev Hanımı.

14) Melahat, Çetin, 1947, Dalaman / Muğla, İlkokul, Ev Hanımı.

15) Gönül, Kurt, 1966, Dalaman / Muğla, Ortaokul, Ev Hanımı.

16) Rukiye, İşli, 1939, Dalaman / Muğla, Yok, Ev Hanımı.

17) Kadriye, Isparta, 1929, Dalaman / Muğla, Yok, Ev Hanımı.

18) Kadriye, Avcı, 1949, Zeytinalanı / Köyceğiz / Muğla, Yok, Ev Hanımı.

19) Sadike, Dikmentepe, 1955, Elcik / Dalaman / Muğla, İlkokul, Ev Hanımı.

20) Rafiye, Dikmentepe, 1955, Gökçeovacık / Fethiye / Muğla, İlkokul, Ev Hanımı.

Yazılı Kaynaklar:

AKSU, Aysu, (1997), "Diyarbakır Düğünleri", *Milli Folklor*, C. 5, S. 34, Yaz, s. 72-77.

ALİMKULOV, B. -E. Abdiramanov, (2004), *Küyev Keltir, Kız Uzat, Toyıñdı Kıl*, "Sanat", Almatı.

ALTUNEL, İbrahim, (1995), "Gevrekli (Seydişehir-Konya) Kasabası Düğünlerinde Gelin ve Güvey Motifi Üzerine Bazı Tespitler", *III. Milletlerarası Türk Halk Edebiyatı ve Folkloru Kongresi Bildirileri*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara, s. 80-93.

BASCOM, William R. , (2005), "Folklorun Dört İşlevi", (çev. Ferya Çalış), *Halkbiliminde Kuramlar ve Yaklaşımlar*, (hzl. M. Öcal Oğuz-Selcan Gülçayır), 2. c. , Geleneksel Yayıncılık, Ankara, s. 125-151. (Makalenin orijinali için bk: William R. Bascom,"Four Functions of Folklore. " Journal of American Folklore, 67, 1954, s. 333-349. Ayrıca bk. The Study of Folklore, (ed. Alan Dundes) 1965, s. 279-298.)

DUYMAZ, Ali- vd. , (2003), Balıkesir Üniversitesi Balıkesir Yöresi Kültürünü Uygulama Ve Araştırma Merkezi Balıkesir Ve Çevresi Halk Kültürü Derlemesi Araştırma Projesi, Balıkesir.

ELİADE, Mircea, (1991), *Kutsal Ve Dindışı*, Türkçesi: Mehmet Ali Kılıçbay, Gece Yayınları, Ankara: 1991.

GÖKALP, Ziya, (2007), "Dördüncü Kitap: Türk Ailesi", *Ziya Gökalp Bütün Eserleri- Bir Kitaplar I*, Hazırlayanlar: Şevket Beysanoğlu, Yusuf Çotuksöken, M. Fahrettin Kırzıoğlu, Mustafa Koç, M. Sabri Koz, Yapı Kedi Yayınları, İstanbul, s. 485-514.

İNAN, Abdülkadir, (2000), *Tarihte ve Bugün Şamanizm Materyaller ve Araştırmalar*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara.

KALİYEV, S. -M. Orazayev-M. Smayılova, (1994), *Kazak Halkınıñ Salt-Destürleri*, "Ravan", Almatı.

KOLCU, Ali İhsan, (1992), "Niğde Kayırlı Kasabası Evlenme Âdetleri", *Türk Halk Kültürü Derlemeler*, Kültür Bakanlığı, Halk Kültürlerini Araştırma ve Geliştirme Genel Müdürlüğü, Yayınları: 170, Ankara, s. 129-141.

KORKMAZ, Kürşat M, (1999), "Elli Yıl Önceki Gaziantep'te Gelin Ve Damat", *Milli Folklor*, Yaz, C. 6, S. 42, s. 92-95.

KOŞAY, Hâmit Zübeyr, (1944), *Türkiye Türk Düğünleri Üzerine Mukayeseli Malzeme*, T. C. Maarif Vekilliği Eski Eserler ve Müzeler Umum Müdürlüğü Yayınlarından, Seri: II, Sayı: IV, Ankara.

KÖKSAL, Hasan, (1995),"Türk Düğünlerinde 'Saçı' Geleneği, Buna Bağlı Ritler-Pratikler", *III. Milletlerarası Türk Halk Edebiyatı Ve Folklor Kongresi Bildirileri*, Kültür Bakanlığı Yayınları, s. 176-185.

OĞUZ, M. Öcal, (2002), *Küreselleşme Ve Uygulamalı Halkbilimi*, Akçağ Yayınları, Ankara.

ÖGEL, Bahaeddin Ögel, (1988), *Türk Kültürünün Gelişme Çağları*, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul.

ÖRNEK, Sedat Veyis, (1995), *Türk Halkbilimi*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara.

SANTUR, Meltem, (1995), "İç Anadolu Bölgesinde Gelinin Kız Evinden, Oğlan Evine Getirilmesi Sırasında Uygulanan Gelenekler", *III. Milletlerarası Türk Halk Edebiyatı ve Folkloru Kongresi Bildirileri*, Ankara, s. 194-207.

SELÇUK, Ali. (2004), Tahtacılar (Mersin Tahtacıları Üzerine Bir Araştırma), Yeditepe Yayınları, İstanbul.

SÖLEYMENOV, Ahmet-vd. (1995), *Başkort Halık İcadı-Yola Folkloru*, 1. c. , "Kitap", Öfö.

GÖÇ, KÜLTÜREL KİMLİK, MÜZİK

Migration, Cultural Identity and Music

Fatih COŞKUN*

ÖZET

Göç, insanların ekonomik, siyasi, doğal afet, isteğe bağlı ya da zorunlu olmak üzere her ne sebeple olursa olsun yaşadıkları ortamdan koparak farklı insan topluluklarıyla, kültürlerle yüz yüze gelip yaşamak zorunda kaldıkları bir olgudur. İnsanlar, ait oldukları çevre, grup, cemaat, kültürel ortam içinde bulunduklarında farkındalıklarını hissetmezken, farklı kültürlerle karşılaşıp yaşamak zorunda kalmak, insana kendisini öteki olarak hissettirir. Ötekilik, yabancılık duygusuyla birlikte bizi diğerinden ayıran, farklı kılan özelliklerimizdir. Yani kültürel kimliğimizdir. Farklı kültürlerle birlikte yaşama olgusu, insanlarda kendi gibi olanla bir araya gelme, dayanışma, kendi varlığını duyumsama ve görünür olma arzusunu doğurur. İşte bu noktada kültürel ifade biçimi olarak kabul edilen dil, din ve müzik, kültürel kimliğin görünür kılınmasında kullanılan en önemli araçlardır. Müzik, söz konusu ifade biçimleri arasında iletişim, etkileşim ve paylaşımın çapı açısından değerlendirildiğinde en etkili ve yaygın olanıdır.

Bu bildiri, İzmir'de yaşayan Alevilere ilişkin yapılmış alan çalışmalarındaki veriler ışığında, müzik aracılığıyla kültürel kimliğin nasıl inşa edildiğini açıklamaya çalışmaktadır.

Anahtar Kelimeler: *Göç, kültürel kimlik, müzik*

ABSTRACT

Migration is a phenomenon in which people leave the places they live due to certain reasons like economical, political, natural disasters, voluntarily or reluctantly and are forced to live and face with different communities and cultures. While people do not feel the differences when they are in the environments, groups, communities or cultural environments they belong to, facing and living with different cultures make them feel as the other. The otherness is our characteristics that distinguish us with the foreignness feeling from the other. In other words, it is our identity. The phenomenon of living with different cultures causes the desire among the people to come together, cooperate with the ones like them and perceive their presence and be appeared. At this point, language, religion and music which are accepted as the way of cultural representation are the most important tools that is used in making the cultural identity appear. Music is the most effective and common one among the aforementioned ways when it is considered in terms of the quality of communication, interaction and sharing.

This paper is trying to describe how the cultural identity is built through music in the light of the data in the studies related to the Alaouties living in Turkey.

Key Words: *Migration, culturel identity, music*

* Dr. Öğretim Görevlisi, E. Ü D T M Konservatuarı Temel Bilimler Bölümü.

Bildirim, kırsal kesimden kente göç etmiş, günümüzde tamamına yakını kentlerde yaşayan Türkiye'deki Alevilerin kültürel kimliklerini müzik aracılığıyla nasıl inşa ettiklerini açıklamayı hedef alır.

Göç, insanların ekonomik, siyasi, doğal afet, isteğe bağlı ya da zorunlu olmak üzere her ne sebeple olursa olsun yaşadıkları ortamdan koparak farklı insan topluluklarıyla, kültürlerle yüz yüze gelip yaşamak zorunda kaldıkları bir olgudur. İster keyfi ister zorunlu olsun göç,coğrafi konuma uyumsuzluktan, fiziksel ve ruhsal sorunlara, kimlik karmaşasından kültürel şoka kadar bir çok benzeri problemleri beraberinde getirir. Hepimiz belirli bir ortama doğarız, içine doğduğumuz ortamı seçme şansımız yoktur. Ailemiz, mahallemiz, okulumuz, çevremiz, yaşam biçimimiz bizim kültürel olarak şekillenmemizi belirleyen unsurlardır. Söz konusu kurumlar ve ortamlarla içselleştirdiğimiz kültür, bizim kimliğimizi oluşturur. İnsanlar, ait oldukları çevre, grup, cemaat, kültürel ortam içinde bulunduklarında farklılıklarını hissetmezken, farklı kültürlerle karşılaşıp yaşamak zorunda kalmak, insana kendisini öteki olarak hissettirir. Ötekilik kavramı günümüzde çoğunlukla düşman belleme, hasımlaştırma anlamında kullanılsa da ben öteki olmayı metnimde yalnızca bir araya gelen farklı unsurların birbirine göre konumu pozisyonu anlamında kullandım. Ötekilik, yabancılık duygusuyla birlikte bizi diğerinden ayıran, farklı kılan özelliklerimizdir. Yani kültürel kimliğimizdir. "Kültürel kimlik, ölçeği ve niteliği ne olursa olsun kültürel farklılık temeline göre bir araya gelen grupların, ayırt edilme, karşı olma, ya da kendisi olma arzusu ile geliştirdikleri bir aidiyet bilincidir. Yani içeriği ve popülasyonu ne olursa olsun, kültürel kimlik denilen şey, toplulukları birbirinden ayıran öğelerin bileşimidir. Burada kültürel farklılığa sebep olan şey dil, din, etnisite, sınıf, ulus, ideoloji, ortak tarih ya da yaşam tarzı çerçevesinde biçimlenebilir. Ve elbette burada sayılan öğelerden yalnızca birini ya da bir kaçını bir arada içerebilir. "(Erol 2002: 219). Farklı kültürlerle birlikte yaşama olgusu, insanlarda kendi gibi olanla bir araya gelme, dayanışma, kendi varlığını duyumsama ve görünür olma arzusunu doğurur. İşte bu noktada kültürel ifade biçimi olarak kabul edilen dil, din ve müzik, kültürel kimliğin görünür kılınmasında kullanılan en önemli araçlardır. Müzik, söz konusu ifade biçimleri arasında iletişim, etkileşim ve paylaşımın çapı açısından değerlendirildiğinde en etkili ve yaygın olanıdır.

İnsanlar yetişkin olduktan itibaren müzik, insan yaşamında arzu edilen sonuçlar çerçevesinde, bireysel stratejiler doğrultusunda belirli bir amaca yönelik olarak kullanılan olgulardan biri haline gelir. İnsanların belirli bir amaç, hedef ya da güdülenmeler doğrultusunda müzik yapıyor olmaları müziğin bireyler tarafından kullanıldığını gösterir. Müzik, insanın psikososyal olarak kendini ifade etmesinden, geriliminin giderilmesine, çevre ve arkadaş grubu edinmekten, prestij kazanmaya, katarsisten, bireyselleşmeye olarak sayabileceğimiz sosyalleşme sürecini destekleyen bir çok amaca hizmet eder. Bu olgu müziğin pragmatik anlamı ve kullanımı olarak açıklanır. (Keammer,1993-106)

1950'li yıllara kadar Alevilerin neredeyse tamamı kırsal alanda yaşıyordu. Kendi köylerinde idari, ekonomik ve inançsal açıdan kurumlaşmış olup, bu çerçevede geleneksel olarak olgunlaştırdıkları iletişim biçimlerine sahiptiler. Türkiye'de 1950'lerde başlayıp giderek ivme kazanan köyden kente göç sayesinde durum tersine dönmüş; köyün dedeli / ozanlı sözlü aktarım sürecinden geçerek günümüze gelen bu gelenek, kent yaşamı içinde kendine yer aramaya başlamıştır. Birkültürün, yaşamını devam

ettirecek koşullar ortadan kalktığında ayakta kalabilmesi, varlığını sürdürmesi mümkün olamaz. Bu durumda bir kültürün varlığını sürdürmesi, değişen koşullara uyum sağlama becerisine ve söz konusu koşullarda yeni yollar icat edip, alternatif geliştirmesine bağlıdır. Aleviler bu bağlamda en iyi örneği oluşturmaktadır. (Erol 2009: 124). 1990'lı yılların başındaki Türk Halk Müziği(THM) uyanışı, kentte yaşamaya başlayan Alevilerin kendilerini ifade etme arzularının yükselişe geçmesinde en önemli uğraktır. Müzik uyanışı, kaybolan ya da kaybolmakta olan bir müzik pratiğini/dizgesini yeniden canlandırma konusunda oluşturulan sivil hareket olarak tanımlanabilir. Öncelikle, THM uyanışının doğmasını ve buna bağlı olarak gelişen kültürel kimlik ifadesindeki yükselişi hazırlayan koşulları şöyle sıralayabiliriz:

1-Devlet denetimli medya tekelinin sona ermesiyle yerel ve ulusal düzeydekitle iletişim araçlarının hızla çoğalması.

2- Müzik endüstrisi ve kayıt teknolojisindeki gelişmeler

3- İlk kez yaratıcı yönelimi THM olan çekirdek bir müzisyen kadronun uyanış hareketindeki önderliği (Arif Sağ, Musa Eroğlu, Yavuz Top, Sabahat Akkiraz Erdal Erzincan, Ali Ekber Çiçek, Emre Saltık vb.)

4-Sosyal, ekonomik ve politik gelişmelere bağlı olarak tüm dünyayı saran çok kültürlülük dalgasının içinde farklı, çeşitli etnisitelerin kendilerini ifade etme arzularındaki yükseliş.

5- İnternet teknolojisinin ağırlıklı olarak kullanılmaya başlanması.

Alevilerin kent yaşamında müzik aracılığı ile kendilerini ifade etme konusundaki pratiklerini cem içi ve cem dışı olmak üzere iki ana başlık altında sınıflanabilir:

Cem İçi Pratikler: Cem içi müzik pratikleri, cem töreninde seslendirilen deyiş, nefes, düvaz vb. türler ile bunlara eşlik eden havalar ve semahlardan oluşur. Cem törenleri Aleviler için yoğun komünal öneme sahiptir. Baskın toplumsal düzen içinde kendilerini ifade edemeyen ve yaşamını egemen düzenin dışında sürdüren Alevilerin gizli toplantıları olan cem törenleri, Alevi topluluklar içinde yargıdan eğitime, toplumsal ilişki düzeninden toplumun ruhani problemlerinin aşılmasında çözüm mekanizması olarak çalışır.

Cem Dışı Müzik Pratikleri: Cem dışı müzik pratikleri kendi içinde a) endüstriyel boyut ve b) endüstriyel olmayan boyut olmak üzere iki alt başlık altında sınıflanabilir: endüstriyel boyut, medya ve müzik endüstrisinde üretilen metinlerden oluşur. Müzik endüstrisi ve medya, tüm müzik uyanışlarının ihtiyaç duyduğu en önemli sektördür. Hatta bu bir ihtiyaç olmaktan öte bir zorunluluktur. Bir müzik uyanışının yaşamını sürdürmesi için böyle bir safhaya girmesi şarttır. Çünkü "Medya endüstrisi sadece uyanışçı öğreti ve pratiklerin sürekliliğini sağlamakla kalmaz, aynı zamanda paylaşılan ilginin ve tüketim kalıplarına dayalı olarak birbirine sıkı sıkıya bağlanmış bir toplumun oluşması ve sürdürülmesine yardımcı olur. "(Livingstone1999:79). Bu yüzden müzik uyanışı ile kayıt endüstrisi arasında kaçınılmaz bir iş ortaklığı vardır. Cd, kaset, müzik videosu vb. kayıt endüstrisine ait ürünler, radyo, televizyon, internet gibi kitle medyası aracılığıyla insanlara ulaşan metinler bir topluluk bilinci oluşturma ve coğrafik mekanla ayrılmış insanları bir araya getirme gibi çok önemli işleve sahiptir. Endüstriyel olmayan boyut, muhabbet olarak adlandırılan ev içi müzik etkinlikleri, düğün, nişan vb. kutlamalar, devlet destekli THM koroları ve çalgı toplulukları konserleri, yerel yönetimlerin çeşitli vesilelerle gerçekleştirdiği konser, kurs, yarışma gibi etkinlikleri

içeren organizasyonlar, dernekler, meslek odaları, federasyonlar gibi sivil toplum örgütlerinin düzenledikleri kurslar, konserler, yarışmalar, THM amatör korolarının konserleri, son onbeş yılda kentlerde yaygınlaşan türkü-barlardaki icralar, özel dershane ve cem evlerinde verilen müzik kurslarından oluşur. İnsanları fiziksel olarak bir araya getiren tüm bu etkinlikler ve bu etkinliklerin içerdiği canlı icra, işlev olarak endüstriyel boyuttan çok daha önemlidir. Çünkü kayıtlı ve basılı metinlerden öğrenilecek şeyler ile insan iletişimiyle yüz yüze yaşanarak edinilen yaşanmış deneyimler farlılık gösterir. Bir etkinlikte, canlı performans ortamında bulunan insanlar, Alevi müziği olarak adlandırdıkları repertuarı ve bu repertuara ilişkin seslendirme tekniklerini paylaşma, izledikleri sanatçıların gelenek içindeki yerini(ağırlığını ve zayıflığını) tartışma, yürürlükteki meşru kabul edilen estetik kodu öğrenme ve deneyimleme ve diğer "içerden" kişilerle sosyalleşme imkânı bulurlar. Bu ortamlarda dinleyici orada icra edilen müziğe fiziksel olarak eşlik(el çırpma, dans etme, vokal eşlik, ayakal tempo tutma vb.)etmekle beraber, benzer deneyimlere sahip insanlar olarak müziğe, duygusal(müziği hissetme, geçmişi hatırlama, romantikleşme, ruhsal doyum) ve bilişsel(bilgiyi işleme, öğrenme, düşünceyi uyarma, belleğe katkıda bulunma, algılamayı biçimlendirme vb.) olarak da katılırlar. (Erol2009:80- 89)

Modern kent ortamındaki Alevi, ait olduğu topluma ilişkin hafızasını sürekli tazelemek, kent yaşantısının bireyi atomize etmesine direnerek aidiyetini hissetmek, varlığını duyumsamak ister. Bu bağlamda canlı performans geleneksel olarak sınırları bulanıklaşan, birbirinden kopuk, dağılmış topluluk üyeleri arasındaki aidiyet gereksinimine yanıt verir. Canlı performanslar, Alevi müzisyenlerin verdiği konserler, kent yaşamında yeni deneyimler edinen Aleviler için kimliğin yeniden yapılandırılması konusunda açılan kanallardır. "Aynı durumda kaydedilmiş bir ürün için de geçerlidir. Müzik endüstrisine angaje olmuş bir Alevi ya da alevi olmayan bir sanatçının müziği, müzik endüstrisinin tüm sınıflandırıcı sistematiğine karşın alevi aidiyetini temsil edebilmektedir. Endüstriyel ürün olarak kaydedilmiş bir müzikteki ögelerin seçilme ve birleştirme tarzı, kitle toplumunda yaşayan ve kendi müziğini üretmeyen alevi topluluğu üyelerine anlam yaratma potansiyeli kazandırır. Yaşam tarzlarını kentlerde biçimlendirmeye çalışan topluluk üyeleri kaset, cd, dvd satın alarak kültürel davranış gösterir. Sözle bütünleşen müzik yalnızca alevi kimliğini kuşaklar boyunca devam ettirdiği için değil, sosyo-ekonomik yeniden biçimlenme süreci içinde yeni müzikal tatlar, türler ve biçimleri hem kişisel hem de topluluk deneyimi ile yeniden ürettiği için önemlidir". (Erol 2009: 126)

Yüz yüze iletişimle gerçekleşmesi ve sosyalleşme ortamı yaratması sebebiyle eğitim Aleviler için çok önemlidir. Çünkü geleneği kontrollü bir biçimde iletmede eğitim en önemli araçlardan biridir. Gerek TRT, kültür bakanlığı, konservatuarlar,yerel yönetimler tarafından organize edilen ve desteklenen kurslar, sivil toplum örgütlerinin kurs ve koro etkinlikleri gibi *ticari olmayan dünya*daki kurumlar, gerekse THM müzik pratikleri için çalgı, metod ve benzeri araç gereç satan müzik mağazaları, büyük kentler başta olmak üzere tüm yurt çapında yaygınlaşan özel müzik dershaneleri gibi *ticari dünya*da yer alan kurumlar tarafından yürütülen eğitim faaliyetleri ve bu etkinlikler içinde gerçekleştirilen pratikler içinde yetişen/yetiştirilen müzisyenler, THM uyanışının güçlü bir pedagojik bileşene sahip olduğunu gösterir. (Erol 2009: 83)

Kültürel kimliğin ifade edilmesinde, anımsanmasında, pekiştirilmesinde kullanılacak araçların ve yolların zamana ve mekâna bağımlı olması, kentlerde yaşayan günümüz alevisini kentin ritmine ayak uydurmaya zorlayarak, kimliğini yeniden inşa etmede yeni araçlar, yollar bulmaya davet etmektedir. Alevilik artık günümüzde, içe kapalı bir topluluk yapısı ve tarihsel açıdan bir tepki hareketi görünümünden sıyrılarak kent yaşamında kamusal alanda kendine çağdaş bir yer arayan toplumsal ve kültürel bir harekete dönüşmüştür. Gizlilik yerine açıklığa yönelmekte, yerel kendiliğinden topluluk yapısı yerine, kent ortamında ögütlü bir yapı oluşturmaya çalışmakta, bunu ulusal hatta ulusüstü örgütlenmeleri de içerecek biçimde merkezi bir yapıyla gerçekleştirmekte ve geleneksel sözlü kültürünü de kentsel merkezi örgütlenme içinde yazılı kültüre doğru dönüştürmektedir. (Erol 2009: 125-135)

KAYNAKÇA

EROL, Ayhan; Popüler Müziği Anlamak: Kültürel Kimlik Bağlamında Popüler Müzikte Anlam, Bağlam Yayınları, İstanbul 2002.

EROL, Ayhan; "Birlik ve Farklılık Ekseninde Alevilik ve Alevi Müziği", *Müzik Üzerine Düşünmek*, Bağlam Yayınları, İstanbul 2009.

EROL, Ayhan; "Türk Halk Müziği Uyanışı: Türkü Bar Örnek Olayı" *Müzik Üzerine Düşünmek,* Bağlam Yayınları, İstanbul 2009.

DÖNMEZ, Banu Mutsan; Alevi Müzik Uyanışı Bağlamında İzmir Limontepe Alevi Göçmenlerinin Müzik Pratikleri, Yayımlanmamış Doktora Tezi, İzmir 2008.

KEAMMER, John E. ; *Music in Human Life, Antropological Perspectives on Music*, Austin: Universitity of Texas Pres, (Çev. Yetkin Özer: Basılmamış), 1993.

LIVINGSTONE, Tamara E; "Music Revivals: Towards a General Theory" (Müzik Uyanışı: Genel Bir Teoriye Doğru-aktaran: Ayhan Erol), *Journal Of The Society For Ethnomusicology*, volume 43/1, number 68, 1999.

GELENEKSEL KÜLTÜRÜMÜZDE GÖÇ VE TOPLUMSAL DEĞİŞME

Immigration and Social Change in Traditional Turkish Culture

Sabri ÇAKIR*

ÖZET

Türk dili ve kültüründe "göç" sözcüğü çok değişik anlamlarda kullanılmaktadır. Halk arasında en basit ve yaygın kullanımı, bir barınma yerinden/mekânından başka bir yere gitmek, taşınmaktır. Geleneksel kültürümüzde insan ve toplum yaşamı ve üretim biçimiyle ilgili çok farklı boyutlarda "göç ve konmak" eylemlerinden türetilmiş yeni sözcük ve kavramların yaygınlaştığını görmekteyiz. Bu kullanım alanlarından biri de yaşam biçimleri, ekonomileri hayvancığa dayanan göçer, yarı göçer yaylacı topluluklarda görülür. Öte yandan, köyden kente göçenlerin barınma sorunlarının çözümünde kullandıkları ve "konmak/yerleşmek" eyleminden türetilen kondu, gecekondu, konuk, konak vb. çok sayıda kavram dilimizde ve toplumsal yaşamımızda yer almıştır.

Göç sözcüğünün, bu kullanımlarının dışında birey ve toplum yaşamını çok yakından ilgilendiren ve ekonomik, politik, ekolojik, sosyo/kültürel nedenlerden kaynaklanan çok sayıda kavramsal anlamı, olgusal düzeyi ve etkileri vardır. Bundan dolayı göç olayı ve olgusu çeşitli bilim dallarınca farklı biçimlerde tanımlanıp açıklanmaktadır. Hangi boyutta ve hangi bilimsel yaklaşımla tanımlanırsa tanımlansın, göç, iki mekân arasındaki yer değiştirme, sosyal hareketlilik ve toplumsal değişme sürecidir.

Sunumumuzda göç olgusunun/sürecinin kavramsal ve kuramsal yönü, tarihsel ve toplumsal boyutu, neden ve sonuç ilişkisi toplumsal değişme kuramı açısından yorumlanıp değerlendirilecektir.

Anahtar Kelimeler: *Göç, kuram, kent, kentleşme,gecekondu, yoksulluk*

ABSTRACT

The term "immigration" may come to various meanings in Turkish language and culture. The simplest and most widespread colloquial definition of the term is to depart from a habitat or population of origin and to introduce into new one. We observe the increasing prevalence of newly-coined phrases and concepts, which were lexicalized from the verbs "to immigrate and squat", in our traditional culture in various dimensions as to the manner people and society live and engage in production activities. Nomadic or half-nomadic transhumant communities which base their life styles and economies on animal breeding frequently engage in one of these practices. On the other hand, numerous concepts like squatting, squatter house, settler, settlement, etc. lexicalized from the verbs "squat/settle" and employed by the people immigrating from rural areas to urban areas in order to resolve and express their housing problems are quite widespread in our language and community life.

Besides aforementioned usages, the word "immigration" assumes numerous conceptual meanings, factual dimensions and impacts which stem from economical, political, ecological as well as socio/cultural grounds and are of particular concern to individual and society life. Hence, the event and concept of immigration are defined and portrayed distinctly by various branches of science.

* Prof. Dr. SDÜ Fen- Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü Öğretim Üyesi.

Immigration is a process of relocation between two locations, social mobility and transformation no matter in which dimension or by which scientific approach it is defined or characterized.

The conceptual and theoretical nature, historical and social dimension as well as the causation of the phenomenon/process of immigration shall be reinterpreted and evaluated with a view to theory of social change in our study.

***Key Words**: Immigration, theory, urban, urbanization, squatter house, poverty.*

Göç Olgusunun Kavramsal Boyutu

Türk dili ve kültüründe "göç" sözcüğü, evi barkı ile birlikte yer değiştirme işi/eylemi olarak tanımlanmaktadır. Burada ev/konut/mesken, bir barınma yeri anlamına gelmekte ve temelinde "konmak" eylemi bulunmaktadır. Evi barkı ile yer değiştirmek ise çoluk çocuk, tüm aile bireyleriyle bir yerden başka bir yere gitmek anlamalarında kullanılmaktadır. Geleneksel kültürümüzde "göçmek-konmak" eylemlerinden o denli sözcük ve kavram üretilmiştir ki bunları toplumsal yaşamımızın her aşamasında görmek, onlardan etkilenmemek olası değildir. Örneğin "göçmek" eyleminden göç, göçebe, göçer, göçebelik, göçelge, göçeri, göçmen; "konmak" eyleminden ise kon, konut, kondu, gecekondu, konaklamak, konuk, konak, konukluk, konu, komşu, konuksever, konum vb. çok sayıda sözcük ve kavram halk kültüründe yer almaktadır.

Bunların dışında sosyolojik, antropolojik ve psikolojik boyutlarıyla da insan ve toplum yaşamında oldukça geniş anlamı ve etkileri olan göç, toplusal bir olgu olarak değişik biçimlerde tanımlanmaktadır. Bize göre göç; algıdaki değişim ile başlayan, mekânda yer değiştirme ile devam eden ve varılan yere uyumla tamamlanan bir süreçler bütünüdür[1]. Göçün bu anlamdaki "aktörü", değişime bağlı olarak davranan,süreçleri başından sonuna dek yaşayan, sonuçlarını tüm olumsuzluğu ile birlikte yıllarca göğüsleyen "insan"dır. [2] Göç, çeşitli etkenlerin insan zihninde meydana getirdiği istemli/kasıtlı ya da istemsiz güdülenmelerin, mekânda yer değiştirme amacıyla eyleme dönüşümü ile başlar. Mekânda yer değiştirme konma, konaklama, yerleşme, uyum ve bütünleşme aşamalarıyla devam eder. Göç edilen, yerleşilen yerde uyum gerçekleşemediği sürece göç eylemini tamamlanmış kabul etmek eksik olur; çünkü vardığı yere uyum sağlayamamış birey, aile ya da grup potansiyel bir göçmendir. İlk fırsatta yeniden yer değiştirme eğiliminde olacaktır. Dolayısıyla dikkatlerin, özellikle sürecin başlangıcına, mekânda eyleme dönüşmeden önceki davranış sürecine odaklanması gerekir. Bu süreç yaşanmadığı takdirde, göç eylemi zaten gerçekleşmeyecektir. O nedenle tüm göç eylemlerinin ve süreçlerinin temelinde bireyin ya da ailenin davranışı yer almaktadır.

Sosyolojik açıdan baktığımızda insan ve grubun çeşitli faktörler nedeniyle zaman ve mekânda yer değiştirmesi ile eyleme dönüşen, eylemin bitmesinden sonra da etkileri devam eden bir süreçler bütünü olarak tanımlanabilir. Göçün itici nedenleri olarak da tanımlanan bu faktörlerin en önemlileri doğal ve toplumsal çevredir. Bu çevreler, birey ya da grubun beklentilerini, özellikle de ekonomik-kültürel gereksinmelerini karşılayamadığı

---

[1] Bekir Ali Demirel, "Doğu'da Göçün Temelleri", Pivolka, Yıl: 3, Sayı: 14, Ankara 2004, s. 7,

[2] a. g. m. , s. 8.

sürece reddedilir ve böylece göç süreci başlamış olur. Bu bağlamda göç, her şeyden önce, bireylerin ya da grupların bir yerden başka bir yere gitmeleri/taşınmaları olarak tanımlanabilir. Bu yer değiştirme aynı mahalle içinde, kasabada-kentte ve aynı bölgede yakın mesafeli olabileceği gibi kentler, bölgeler arasında iç göç biçiminde; ülkeler, kıtalar arasında uzun mesafeli dış göç biçiminde de olabilir.

Antropolojik yönüyle göç, sosyolojinin ele aldığı mekânsal yer değiştirme, demografik yapısal/kurumsal değişme boyutlarının ötesinde bir kültürel olgu ve süreçler bütünüdür. 20. yüzyıl antropologlarının "difüzyonizim"(yayılma) kuramına göre, "çeşitli toplumlardaki keşifler icatlar ve kültürel gelişmeler birbirinden bağımsız veya birbirine paralel değildi. Keşifler, icatlar ve kültürel gelişmeler, belli bir yörede, tarihin belli bir döneminde ve belli bir toplumda bir kez yer alıyor, oradan komşu toplumlara ve dünyaya yayılıyordu. Tıpkı, suya atılan bir taşın neden olduğu halkaların genişleyerek dağılıp yayılması gibi. "3 Böylece yeni keşifler, buluşlar, kültürel ve toplumsal gelişmeler, bir toplumdan ötekine, dünyanın bir yöresinden başka bir yöresine yayılıyor ki buna antropologlar "difüzyon=yayılma" adını vermişlerdir.

Hangi bilimsel açıdan bakarsak bakalım, insanların, grupların zorunlu ya da istemli olarak zaman ve mekân içinde "yer değiştirme" ya da "yatay hareketlilik" süreci olan göç olayı, sosyo-politik, sosyo-ekonomik, sosyo-psikolojik ve kültürel nedenlere dayanabilir ya da bu nedenlerden bir ya da birkaçı eşliğinde gerçekleşebilir. Ülkemizdeki örneklerden de anlaşılacağı gibi, önceleri serbest ve insan iradesine bağlı olan geleneksel göç olayı, günümüzde zorunlu ya da empoze/dayatılmış bir nitelik kazanmıştır. Bizim toplumumuz ve insanlarımız her iki göç sürecinin de yabancısı olmamış ve bunu Osmanlı'dan günümüze kadar yaşamışlar ve hala da hızlı bir biçimde yaşamaktadırlar. Aslında göçer ve yaylacı bir soydan geldiğimize göre "göç olgusu" geleneksel yaşam biçimi ya da kültürümüzün temel kaynaklarından birisini oluşturmuştur. Geleneksel toplum yapımızda, doğumdan ölüme dek bu olgunun etkilerini, yansımalarını görmekteyiz. Anlamlı deyişlerimizde, yazınımızda, destan, ağıt ve yaslarımızda, şarkı ve türkülerimizde göçle ilgili sözcükleri, mısraları, dörtlükleri her zaman görebiliriz. İkinci göç olayı, yani zorunlu ya da empoze olanı ise birincisi kadar mutluluk ve haz vermeyen, devletlerin uyguladığı ekonomik, siyasal, sosyo-kültürel politikalar, etnik ve terör gibi sorunlar ve yaptırımlar nedeniyle topraklarını, bölgelerini, ülkelerini terk etmek zorunda kalanların yaşadığı bir süreçtir. O zaman göç olayı ve olgusuyla ilgili tüm bu açıklamaların ortak paydası olarak kapsayıcı bir göç tanımı verebiliriz: ***Kısaca göç; ekonomik, toplumsal, siyasal, çevresel, kültürel ya da bireysel nedenlerle (boş zamanları değerlendirme/dinlenme, aile parçalanması, çatışma, şiddet, terör, korku ve töre vb.), bir yerden başka bir yere yapılan geçici, kısa ya da uzun süreli yerleşim ve barınma amacı güden, istemli/zorunlu bir yatay hareketlilik ve toplumsal değişme sürecidir.*** [4] Bir başka anlatımla göç, zaman süreci içinde iki mekân arasındaki yatay hareketlilik ya da yer değiştirme olarak ifade edilebilir.

Göç Olgusunun Tarihsel ve Toplumsal Boyutu

Toplumbilim,19. yüzyılın ikinci yarısında, sanayi devriminin/endüstri devriminin Avrupa'ya yayıldığı çok hızlı değişme ortamında doğmuştur. Tarihte hiçbir değişme, bu

---

[3] Bozkurt Güvenç, İnsan ve Kültür, Sosyal Bilimler Derneği Yayınları, Ankara 1972, s. 78.

[4] Sabri Çakır, İnsan-Kültür ve Toplum Yazıları, Fakülte Kitabevi Yayınları, Isparta 2008, s. 240.

denli yaygın olmamış ve de genişlememiştir. Bu dönüşüm, günümüz dünyasının az gelişmiş ve gelişmekte olana uluslarında ve bölgelerde hala devam etmektedir. Sanayileşme, yüzyıllardır göreceli olarak değişmemiş olan toplumları karmaşık, gürültülü, dinamik bir yapıya dönüştürmüştür. Yeni teknolojiler toplumsal ve fiziksel çevrenin görünümünü, toplum yapısını ve o yapıyı oluşturan kurumları olumlu ya da olumsuz yönde etkilemişlerdir. Köylüler, kırsal alanlardan ayrılarak, korkunç koşullar altında sanayi işçileri olarak çalışacakları sanayi merkezlerine, kasabalara ve kentlere akın etmişlerdir. Bu sosyal hareketlilik, toplum bilimsel anlamda "yatay" bir eylem biçimi, sanayileşme nedeniyle ortaya çıkan bir göç hareketi olarak nitelendirildi. Bu göç hareketinin temelinde, çeşitli sınıf ve tabakalardan gelenlerin yarattığı bir sosyal olay, toplumbilimsel anlamda "yatay hareketlilik/sosyal hareketlilik süreci bulunmakta idi. Sosyal hareketlilik kavramı, mekân içindeki hareketleri kavramakla kalmayıp, aynı zamanda sosyal yapıda, sosyal statüde, sosyal kurumlarda oluşan hareketleri, değişmeleri içine alarak "dikey hareketlilik" denilen bir sürecin başlamasına, yeni tabaka ve sınıf sistemlerinin, sosyal yükseliş ve inişlerin oluşmasına neden olmuştur. Tüm bu oluşumların sonucunda dünyanın tüm kentleri, taşradan akın eden bireysel ya da kitlesel, daha ufak ya da geniş, fakat devamlı göç hareketlerinden etkilenmişlerdir. Bunun sonuncunda kentler, daha önce görülmemiş bir oranda ve rahatsız edici bir biçimde gelişti, büyüdü, karmaşıklaştı. Önceleri homojen ve nüfus yoğunluğu az olan bu kentlerde birbirine sıkı bağlarla bağlı geleneksel küçük topluluklar,bunların gelenek, görenek ve adetleri zorlukla yaşayabiliyordu. Giderek heterojenleşen, karmaşıklaşan bu tür kalabalık kentlerde toplumsal ve kültürel sorunlar, daha önce hiç görülmemiş bir başıbozukluk ve azgınlık içinde yaşanmaya başlanılmıştır. Bunun sonucunda dogmatik görüşlere dayalı manevi (ahlaki) otorite kaynağı olarak din ve ona bağlı toplum düzeni ve ilişkiler sistemi(aristokrasi ve monarşi) çökerek yerini yeni değerlere, yeni kurumlara ve yönetim sistemlerine bırakmıştır.

Sanayileşme sonucu ortaya çıkan bu dönüşümler ve yeni değerler, tarihin ilk zamanlarındaki gelişmemiş, göçer bir yaşam süren ilkel, avcı-toplayıcı toplumlar için anormal sayılan bir biçimde hızlı sosyal değişmelere neden olmuştur. Bundan sonra insanlar, çocuklarının daha iyi bir yaşam sürmelerini umarak köylerinden, yörelerinden sanayi merkezlerine, kentlere daha çok göç etmeye başlamışlardır. Ne var ki değişmenin yönü belirsiz ve sosyal düzenin sürekliliği, güvenirliliği sağlıklı olmamıştır. Bu durumda neyin, nasıl oluşacağını anlamak zorunlu bir gereksinme idi. Bu gereksinme "sosyoloji" gibi pozitif bir sosyal bilimin doğmasını ve gelişmesini cesaretlendirmiştir. Bu ortamda toplumsal sistemleri,sosyal yapıları ve kurumları inceleme amacına yönelik toplumbilim giderek kendi yöntemini, kavramlarını ve kuramlarını da üretmeye başlamıştır. Üretilen kuramlar arasında en önemlilerinden biri de göç ve kentleşme ile ilgili olanlarıdır.

Göçün Kuramsal Temeli ve Toplumsal Değişme

Göç kuramları, göç olayının nedenlerine, niteliklerine, gelişim aşamalarına, olumlu ya da olumsuz etkilerine, sonuçlarına koşut olarak geliştirilmiştir. Bir başka söyleyişle göç kuramları hem yaşanan hem de göç edilen ülke, bölge ya da kentin itici ve çekici etkenlerine bağlı olarak formüle edilmişlerdir. Bu kuramların başında, göç sosyolojisi açısından göçü doğrudan ilgilendiren ve açıklayan kuramlarla, göçle dolaylı olarak ilgili süreçleri açıklayan kuramlar gelmektedir. Göçle doğrudan ilgili kuramların başında "Ravenstein'ın Göç Kanunları, 1885), Kesişen Fırsatlar Teorisi (Jansen, 1970), İtme -Çekme

Teorisi (E. Lee, 1966), Merkez-Çevre Teorisi, Parekh'in Göç Teorisi Sınıflaması (1994), Marksist Teori, Ağ (network) Teorisi (1992)[5], "Modernleşme Okulu'nun Denge Kuramı, Bağımlılık Ekolü Kuramı"[6] vb. gelmektedir. Göç olgusu ile dolaylı yoldan ilgili kuramların başında antropolojik nitelikli asimilasyon ve çok kültürcülük, etnisite, kültürlenme, kültürel değişme vb. kuramlar gelmektedir. Biz burada bu kuramlardan, ülkemizdeki göç olayını doğrudan ilgilendiren ve sonuçları itibarı ile önemli olguları, sorunları tartışma olanağı sağlayan iki kuramdan söz edeceğiz Bunlar, Modernleşme Okulu'nun "Denge Kuramı" ile Bağımlılık Okulu'nun "Merkez-Çevre Kuramı"dır.

Göç kuramları göç veren ve alan ülkeler ya da bölgeler hakkında belirli varsayımlara dayanır. Göç veren bölgeler azgelişmiş, göç alan bölgeler ise daha gelişmiş bölgelerdir. Bu bölgeler arasındaki ilişki nasıl sürecektir? Azgelişmiş bölgeler açısından bu soruya verilen cevaplara göre, göç kuramları olumlular (iyimserler) ve olumsuzlar (kötümserler) olarak iki ana gruba ayrılabilirler: İyimserler, genellikle Modernleşme Ekolü, kötümserler ise Bağımlılık Ekolü diye bilinir[7]. Bununla beraber, "sanayi devriminden bu yana kaynaklarda pek çok göç modeli ortaya atılmıştır. Bu modellerin çoğu sanayileşmiş ülkelerin göç deneylerine dayanmakladır"[8]. Modernleşme ve Bağımlılık ekollerinin öne sürdükleri varsayımlar ve geliştirdikleri göç kuramları, tümüyle birbirine karşıttırlar.

Modernleşme Okulu'nun "Denge Kuramı"na göre göç olgusu, bölgeler ve mekânsal birimler (köy, kasaba, kent) arasında bir dengenin sağlanmasına yarayan olumlu bir nüfus hareketi ve işgücü transferi olarak değerlendirilmiştir. Böylece, gelişmemiş yörelerden gelişmiş, yani sanayileşmiş kentsel yörelere göçen nüfusun yaratacağı yeni talep ve işgücü transferi, azgelişmiş kırsal yörelerde üretim artışı ve işgücü talebi doğuracak ve böylelikle göç oranı düşecektir.[9] Bunun sonucu olarak da, zaman içinde tekrarlanacak olan göç süreci, bölgeler arası nüfus dengesini sağlamış olacaktır. Göç, bu bakış açısı içinde dengesizlikleri giderici, bütünleştirici olumlu bir kalkınma ya da modernleşme süreci olarak değerlendirilmiştir.[10]

Modernleşme Okulu'nun W. A. Lewis, Lerner, Todaro gibi önde gelen temsilcileri, Denge Kuramı'nı nüfus, üretim ve sosyo-kültürel bütünleşme açılarından haklı çıkarmaya çalışmışlardır.[11] Ne var ki 1960'lara kadar tutarlı gözüken bu kuram, bundan sonra eleştirilere uğramıştır. Çünkü öne sürülen yaklaşımlarla toplumsal, ekonomik, kültürel ve psikolojik dengenin sağlanması bir yana, gelişmemiş ülkelerde, özellikle de Üçüncü Dünya Ülkeleri'nde göçün dengesizliklere yol açtığı görülmektedir. Bu kuram tutarlı olsa idi, bugün bizde olduğu gibi gelişmekte olan ülkelerin kırsal

---

[5] Cemal Yalçın, Göç Sosyolojisi, Anı, Ankara 2004, s. 22-56.

[6] Sabri Çakır, "Giresun'da Kentleşme ve Kentsel Yerleşmelerin Kademelenmesi", Fırat Üniversitesi Dergisi (Sosyal Bilimler), Elazığ 1991, s. 153-155.

[7] a. g. m. , s. 153

[8] Sunday Üner, "Türkiye'de İller Arasında Göçler (1970-1980)", Türkiye'de Sosyal Bilim Araştırmalarının Gelişimi, Türk Sosyal Bilimler Derneği, Ankara 1986, s. 366.

[9] Melih Ersoy, Göç ve Kentsel Bütünleşme, Ankara 1985, s. 8-9.

[10] Sabri Çakır, a. g. m. , s. 153.

[11] John R. , Haris-Michael H. Todaro, "Migration, Unemployment and Development: A Two –Sector Analyis", American Ekonomic Reiew, Cilt: 60, 1970, s. 126-142.

yörelerinde yoksullaşma, geri kalma, nüfus yoğunluğunun azalması, kentlerde ikili toplum yapısının, çarpık kentleşmenin yani gecekondu bölgelerinin, yoksulluğunun çelişkili görünümü olmazdı. Onun için bu kuramın savunucuları göç olayının,göç veren bölgede ekonomik gelişme ve sosyal değişmeye katkısının olabileceğini ileri sürerlerken, ekonomik kalkınma ve toplumsal değişmede bazı önemli noktaları dikkate almamışlardır. Ülkemizde olduğu gibi gelişmekte olan üçüncü dünya ülkelerinde de kentler, hem bazı bölgeler hem de kırsal alanlar aleyhinde büyümektedirler.

Göç olgusunu açıklayan ve Modernleşme Okulu'nun Denge Kuramı'na bir tepki olarak ortaya çıkan ikinci sosyolojik kuram, Bağımlılık Okulu'nun geliştirdiği "Merkez-Çevre Kuramı"dır. Merkezi bağımsız değişken, çevreyi de bağımlı değişken olarak ele alan bu kuram, merkezle-çevre arasında bir bağımlılık ilişkisi arayan ve ona göre varsayımlar geliştiren bir kuramdır. Bu kuram, "merkez-çevre" ilişkileri ya da "gelişmiş-az gelişmiş" ülkelerarası istismara dayanan ilişkileri vurgulayan alternatif bir yaklaşımdır.[12] Bu yaklaşıma göre göç, modernleşmeyi ve gelişmeyi sağlayan bir mekanizmadan ziyade, göçmen işçi gönderen ülkelerdeki işgücü kaynaklarının gelişmiş ülkeler yararına kullanılmasına yaramakta ve gelişmekte olan ülkelerin sosyo-ekonomik gelişmelerini olumsuz bir biçimde etkilemektedir.[13] İster uluslararası, isterse bölgeler ve kentlerarası düzeyde olsun merkez-çevre kuramcıları, modernleşme kuramında ileri sürülen varsayımlara, modellere bir tepki olarak ortaya çıkmış ve Denge Kuramı'nı tümüyle reddetmişlerdir. Onlara göre dengenin yerini dengesizlik, ikilikli kuramın yerini de tekçi görüş alır. Dengesizliğin kaynağı olan gelişmiş merkezlerden azgelişmiş merkezlere sermaye akımı, bölgesel ve ülke düzeyinde dengesizliği artırmaktadır. Göç olgusu da bu açıdan değerlendirilmektedir. Bu akımın önde gelen temsilcileri, göç olgusunun göç veren yöreyi, insan gücü ve emek açılarından devamlı kayıplara uğrattığını, kaynaklarını tükettiğini savunmaktadırlar.[14] Bu yaklaşımın tutarlılığını, Doğu ve Güneydoğu bölgelerinden Batı'nın gelişmiş sanayi ve Turizm bölgelerine, kentlerine, gecekondu ve varoşlarına yapılan sürekli göçler haklı çıkarmaktadır. Ancak, ülkemizin Karadeniz bölgesinde olduğu gibi bazı bölgelerinde, önceleri sürekli dışa göç verilmesine karşın sınıf yapısının değişimi, sermayenin dönüşümü ile belli bir nüfusu ve işgücünü kendi yörelerinde tutarak kentlerin, kasaba ve köylerin, hatta yaylaların modernleştiği,belirli bir gelişmeyi sağladıkları gözlenmektedir. Bu örnek de söz konusu yaklaşımın bazı dinamikleri, dönüşümleri, kültürel değerleri dikkate almadıklarını ve modernleşme kuramcılarının savlarının doğruluğunu göstermektedir.

Burada olduğu gibi göçle ilgili kuramlar incelendiğinde, her kuram ya da her göç modeli bir önceki modelin eleştirisi ya da reddedilmesi üzerine kurgulanmıştır. Göç olgusunu doğrudan ele alan kuramlar, genellikle göç edilen yerin ya da mekânın olumsuzluklarını temel varsayım olarak irdelerken, göçle dolaylı yoldan ilgilenen kuramlar ise göçün sonuçlarını açıklamaya çalışmışlardır. Üzerinde önemle durulduğunda, birbirinden farklı kuramların kendi paradigmaları ve temel varsayımları

---

[12] Cengiz Şahin, "Yurt Dışı Göçün Bireyin Psikolojik Sağlığı Üzerindeki Etkisine İlişkin Kuramsal Bir İnceleme", G. Ü. Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi, Cilt 21, Sayı 2, Ankara 2001, s. 60.

[13] Ercan Tatlıdil, "Yurt Dışı İşçi Göçüne İlişkin Kuramsal Yaklaşımlar", Seminer Dergisi, 2-3, 1984, s. 113 (Aktaran: Cengiz Şahin, a. g. m. , s. 60-61).

[14] Melih Ersoy, a. g. e. s. 12-18.

doğrultusunda göç olgusunu açıklamaya çalışmaları, bu konuda genel geçerliliği olan bir göç kuramına henüz ulaşılamadığını göstermektedir.

Göç Nedenleri

Bu kavramsal, kuramsal ve olgunun toplumsal boyutuna ilişkin olarak göç sürecinin nedenlerini, 1980'li yıllardan buyana yaptığımız kent, gecekondu çalışmalarındaki verilere dayanarak açıklamaya çalışacağız.

Ülkemizde tarıma sanayinin girmesi ve 1945'lerden sonra nüfus artışının çok hızlanması, Anadolu topraklarının artan nüfusu barındırıp besleyecek yeterlikte olmaması, feodalite kalıntısı olan ağalık düzeninin yıkılamaması gibi temel nedenlerden dolayı iç göç hareketi 1950'lerden sonra çok hızlanmış ve günümüzde yarattığı sorunlar nedeniyle de karmaşık bir sorun niteliğini almıştır. Olgunun oluşumu, niteliği ana ve yan nedenleri, sonuçları, önlemleri başka yönlerini oluşturmaktadır. Bizim burada sunmaya çalışacağımız ekonomik, toplumsal ve politik nedenler,içgöçün neden olduğu gecekondu topluluklarında verilen gerçek yanıtlardır. Bu yanıtlara göre, makro düzeyde hem gecekondu sorununu yaratan hem de kırsal göçün nedenleri şöyle sıralanabilir:[15]

Kırsal alanlarda nüfusun hızla artması, yüksek doğum oranı ve düşük ekonomik gelişme.

Tarımın büyük ölçüde makineleşmesiyle işgücünün kırsal bölgelerden kentlere kaymak zorunda kalması (1950'lerden sonraki iç göçteki artışın temel nedeni).

Sanayileşmenin plansızlığı, dengesizliği, yetersizliği.

Topraksızlık, toprağın bölünmesi, verimin azalması ve yetersizliği.

Ölçülü toprak reformunun yapılmaması (1945'lerden bu yana)

Hazine arazilerinin iyi değerlendirilmemesi, kentlerdeki bu tür arazilerin yağmalanmasına merkezi ve yerel yönetimlerin politik nedenlerle göz yummaları.

Doğal olayların sıklığı, bunlara karşı önceden önlem alma olanağının bulunmayışı.

Konut sorununa bütüncül bir yaklaşımla çözüm getirilememesi; konut kiralarının yasal bir düzene sokulamaması.

Kırsal alanlarda sağlık,beslenme, eğitim,ulaşım ve bu gibi olanakların yetersizliği, dengesizliği, denetimsizliği.

İş olanaklarının sadece kent merkezlerinde kurulan fabrikalar ve devlet kurumlarınca sağlanması.

Kent plan ve programlarının çağın koşullarına uygun olmaması.

Halkın bilgi, görgü,kültür gibi değer yargılarını yükselten kurumların kırsal bölgelerde bulunmaması ve böylece kentsel yaşamın özendirici bir nitelik ve nicelik taşıması vb. nedenler.

Gerek iş olanakları, gerek kalkınma düzeyleri bakımından doğu ile batı arasındaki eşitsizlik, bölgesel dengesizlik, çevresel ve toplumsal koşulların iticiliği.

---

[15] Sabri Çakır, Kentleşme ve Gecekondu Sorunu, s. 33.

Doğu ve Güneydoğu'da çözümlenemeyen siyasal içerikli terör olayları, psikolojik baskı, kadın hakları ve şiddet, kan davaları, töre ve namus cinayetleri,yoksulluk, mesleksizlik, eğitimsizlik vb. göç olayının doğmasına, gelişmesine yol açan temel nedenlerdir[16].

Göç nedenleriyle ilgili bir başka çalışmamız da yine Elazığ merkezinde 200 gecekondu ailesi üzerinde 1990'lar da yapılmıştır. Mikro düzeydeki bu araştırmanın bulgularına göre, gecekondu bölgelerine göç eden ailelerin göç nedenlerinin başında topraksızlık (%40,8), geçimsizlik(%27,2), eğitim, sağlık ve iş olanakları (%13,6) vb. gelmektedir[17].

Bu göç nedenlerinin çoğu, bundan 20-30 yıl önce saptanmış olmasına karşın günümüzde yaptığımız araştırma sonuçlarında da pek farklılık saptanamamıştır. Örneğin, Mersin'e göçen 180 aile üzerinde yaptığımız örnek olay çalışmasında denekler göç nedenlerini şöyle açıklamaktadırlar:[18]Toprağımın-işimin olmayışı yüzde 18,33;kan davası-dini ve töresel baskı yüz de 3,9;can güvenliği-terör yüzde 12,2; iş bulma-iş arama 32,2; çocukların eğitimi yüzde 15,0; diğer yüzde 10,0'dır. Yine, Antalya gecekondularında yaşayan ailelerin kentlileşme eğilimleri ve yaşam biçimlerini konu edinen ve henüz sonuçlarını yayınlayamadığımız bir araştırmada göç nedeni olarak şu bulgular elde edilmiştir: Topraksızlık-Yoksulluk yüzde 25,3; işsizlik yüzde 37,4; Ailenin göç etmesi yüzde 18,7; eğitim yüzde 2,2; evlilik yüzde 7,7; köy yaşantısından kurtulmak 3,3; akrabaların burada olması yüzde 4,4; gecekondu yaptığım için yüzde 1,1; yanıtsız yüzde 17,3 vb.

Göçün Sonuçları

Toplumsal olguları/süreçleri, neden-sonuç bağlamında açıklamaya çalışan tüm sosyolojik kuramların özünde yatan gerçek, toplumların ilerlemesi, gelişmesi için öncelikle değişmesi gerektiğini, aksi durumda toplumların gelişip ilerleyemeyeceğini savunmalarıdır. Bu açıdan göç olgusuna, temelinde yatan nedenleri, sonuçları/sorunları açısından soyo-kültürel bir değişme ve gelişme aracı olarak bakabiliriz. Bu değişme ya da gelişmenin, göç sürecini açıklayan kuramlarda da görüldüğü gibi, "olumlu" ve "olumsuz" olan etkileri, sorunları bulunmaktadır.

Göçün Olumlu Etkileri: [19]

Köyünden, kasabasından koparak kente ya da en bilinen adres olarak gecekondu bölgelerine, varoşlara göç eden birey ya da ailelerin sosyal statü ve rollerinin değişmesi.

Üretim biçimin değişmesiyle aile yapısının geniş aileden çekirdek aileye dönüşmesi ve özgürleşmesi.

Sosyo-kültürel değerlerin, normların, ilişkilerin geleneksellikten modernliğe doğru giden bir eğilim göstermesi

---

[16] Sabri Çakır, "Türkiye'de Gecekondu Sorunu ve Politikaları", Hukuka Felsefi ve Sosyolojik Bakışlar-IV Sempozyumu, 25-29 Ağustos 2008, İstanbul.

[17] Sabri Çakır, "Elazığ'da Kentleşme ve Gecekondu Sorununa Genel Bir Bakış", Fırat Havzasının Sosyal, Kültürel ve Ekonomik Kalkınması Sempozyumu (7-9 Nisan 1998), Fırat Üniversitesi Yayını, Elazığ 1991, s. 512.

[18] Sabri Çakır-Mesut Sarı, "Mersin'de Kentleşme, Göç ve Kentle Bütünleşme Sorunu", Mersin Sempozyumu 2008 (19-22 Kasım).

[19] Bkz. S. Çakır, Kentleşme ve Gecekondu Sorunu, s. 79-99.

Olumsuz olarak nitelenen marjinal sektörün giderek enformel bir sektöre dönüşmesi, kent ekonomisi ve iş yaşamına önemli katkılar sağlaması. .

Köylerinde, kasabalarında öğrenim olanağı bulamayan ailelerin çocuklarının eğitimi ve öğrenimi konusuna çok özen gösterdikleri, meslek sahibi olmaları için sonuna kadar okumaları gerektiğine inanmaları.

Kısaca gecekondu kültürü ve toplum yapısı içinde olsa da iş ve çalışma olanaklarının, geçim kolaylığının, özgür ve eğlenceli bir yaşam tarzının olması göçün olumlu sonuçları olarak saptanmıştır. [20]

Göçün Olumsuz Etkileri:

Öncelikle göç veren yerleşmelerde (özellikle köyler, kasabalar, kırsal alanlarda) nüfus ve işgücünün transferi; hem kırsal nüfus artış hızını hem de toplam nüfus içindeki payını azaltmıştır.

Bu olumsuzluk; kırsal alanların ıssızlaşıp insan kaynağı açısında boşalmasını, üretimin düşmesini; kırsal kalkınma (köy kalkınması) ve modernleşme hamleleri sonucunda yapılan alt yapı, yol-su, elektrik, okul, cami vb. yatırımların boşa gitmesini, anlam ve önemini yitirmelerini sağlamıştır.

İnsan, emek, üretim ve yatırım kaybı kırsal bölgelerde göçe güdülenmeyi ve özenmeyi, toplumsal dayanışma ve güvensizliği artırmıştır.

İç göçler sonucunda sanayileşmiş, turizm potansiyeli yüksek, insan yaşamını kolaylaştıran koşullara ve olanaklara sahip büyük ölçekli kent merkezleri ve bunlara bağlı orta ölçekli kent merkezlerinde ortaya çıkan konut, gecekondu ve varoşlar en olumsuz oluşum olarak değerlendirilmektedir.

Gecekondu ve varoş bölgelerinde altyapı yetersizliği, işsizlik oranın yüksek oluşu, barınma ve yoksulluk, "geçiş ve yoksulluk kültürünün" yarattığı anomik davranışlar, çocuk suçluğundaki yükseliş, sokakta çalışan ve yaşayan çocukların yaşam kavgaları göçün bir başka olumsuz yönünü oluşturmaktadır.

Farklı kültürlerden, etnik yapılardan kentlere özellikle de gecekondu ve varoş yerleşim alanlarına göç edenlerin, kendi özüne uygun kimlik arayışları, cemaatçi örgütlenmeleri, kent kültürü ile sosyal bütünleşme yerine çatışma ve kimliğini kabul ettirme savaşımı olumsuz bir süreç olarak yorumlanmaktadır.

Son Söz

Bu genel değerlendirmeler bağlamında göç olgusunu ve ortaya çıkan olumlu olumsuz etkilerini, sonuçlarını görebilmek, anlayabilmek için bu analiz çalışması yapılmıştır. Sorunun çözümü ile ilgili herhangi bir öneri sunmak ya da şu şekilde yaparsak çözülür/çözülmez savında bulunmak bugün artık olası değildir. Çünkü 50-60 yıldan beri göç sorunu üzerinde o denli çalışmalar yapılmış ve o kadar da öneri geliştirilmiş ki hiç birinin yararı olmamıştır. Sosyal bilimciler, uzmanlar göçün durdurulabilir olduğunu ya da göçenlerin bir gün geri döneceklerini sağlayacak politikaların neler olması gerektiğini

---

[20] Tuçe İlbaşı, Sabri Çakır (Danışman), Antalya'da Gecekondu Ailelerinin Kentlileşme Süreci ve Sosyo-Ekonomik Yapıları (Ahatlı Mahallesi Örneği, SDÜ Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü Bitirme Tezi, Isparta 2010, s. 76.

tartışarak bugüne gelinmiştir. Sorun köktenci bir anlayış ve politikalarla, neden ve sonuç ilişkisi bağlamında çözülemediğine göre göçenlerin yaşamsal sorunlarını nasıl çözeceğimizi düşünüp ona göre öneriler ve uygulamalar yapmalıyız.

Öncelikle göçle gelen ve gecekondularda, varoşlarda kendi çözümlerini üreten insanların kalıcı olduklarını, hiçbir politik önlemin geriye dönüşü sağlayamayacağını kabul etmemiz gerekir. Daha sonra da yaşam alanlarında kentlilik bilincini ve kültürünü yaygınlaştırarak yerel yönetimlerin "yerinden yönetim" sistemini ve uygulamasını, o insanlarla birlikte gerçekleştirmeliyiz.

Göçle gelenlerin kentlileşmesi, sosyal sapma ve anomik davranışların önlenmesi için eğitimi, sağlığı, sosyal güvenliği ve toplumsal dayanışmayı güçlendirecek yeni sosyal politikalar üretmeliyiz. Bu sorunları, yardım dağıtmaya ya da yardım alarak geçinmeye indirgemeden onların örgütlenmelerini, kendi yoksulluklarını kendi çabalarıyla çözümleyebileceklerini öğretmeliyiz.

KAYNAKÇA

ÇAKIR, Sabri, *İnsan-Kültür ve Toplum Yazıları*, Fakülte Kitabevi Yayınları,Isparta 2008.

ÇAKIR, Sabri "Giresun'da Kentleşme ve Kentsel Yerleşmelerin Kademelenmesi", Fırat *Üniversitesi Dergisi (Sosyal Bilimler)*, Cilt 5, Sayı 2, Elazığ 1991.

ÇAKIR, Sabri, *Kentleşme ve Gecekondu Sorunu*, Fakülte Kitabevi, Sosyoloji Dizisi: 11, Isparta 2007.

ÇAKIR, Sabri, "Türkiye'de Gecekondu Sorunu ve Politikaları", *Hukuka Felsefi ve Sosyolojik Bakışlar-IV Sempozyumu*, 25-29 Ağustos 2008, İstanbul.

ÇAKIR, Sabri-Mesut Sarı,"Mersin'de Kentleşme, Göç ve Kentle Bütünleşme Sorunu", *Mersin Sempozyumu 2008 (19-22 Kasım)*

ÇAKIR, Sabri, "Elazığ'da Kentleşme ve Gecekondu Sorununa Genel Bir Bakış*", Fırat Havzasının Sosyal, Kültürel ve Ekonomik Kalkınması Sempozyumu (7-9 Nisan 1998)*, Fırat Üniversitesi Yayını, Elazığ 1991.

DEMİREL, Bekir Ali, "Doğu'da Göçün Temelleri", Pivolka (Başkent Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Eleştirel-Yaratıcı Düşünme ve Davranış Araştırmaları Laboratuarı), Yıl 3, Sayı 14, Ankara 2004.

ERSOY, Melih*, Göç ve Kentsel Bütünleşme*, Ankara 1985.

GÜVENÇ, Bozkurt, *İnsan ve Kültür*, Sosyal Bilimler Derneği Yayınları,Ankara 1972.

HARİS, John R. -Michael H. Todaro, "Migration, Unemployment andDevelopment: A Two-Sector Analyis", *American Ekonomic Reiew*, Cilt: 60, 1970, S. 126-142.

İLBAŞI, Tuçe-Sabri Çakır, Antalya'da Gecekondu Ailelerinin Kentlileşme Süreci ve Sosyo-Ekonomik Yapıları (Ahatlı Mahallesi Örneği), SDÜ Fen-Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü Bitirme Tezi,Isparta 2010.

ÜNER, Sunday, "Türkiye'de İller Arasında Göçler (1970-1980)", *Türkiye'de Sosyal Bilim Araştırmalarının Gelişimi*, Türk Sosyal Bilimler Derneği, Ankara 1986.

ŞAHİN, Cengiz, "Yurt Dışı Göçün Bireyin Psikolojik Sağlığı Üzerindeki Etkisine İlişkin Kuramsal Bir İnceleme", *G. Ü. Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi*, Cilt 21, Sayı 2, Ankara 2001.

YALÇIN, Cemal, *Göç Sosyolojisi*, Anı, Ankara 2004.

YUNAN İŞGALİ DÖNEMİ VE SONRASINDA DOĞU TRAKYA'DAKİ İÇ VE DIŞ GÖÇMENLERE YAPILAN YARDIMLAR*

The Aids Given to The Immigrants During and After The Greek Invasion

Mehmet ÇANLI**

ÖZET

20 Temmuz 1920'de Trakya'da başlayan Yunan işgali, 15 Ekim 1922'ye kadar sürmüştür. Mudanya Mütarekesi sonrasında başlayan Yunan tahliyesi sonrasında Kızılay, bölgede her türlü yardımı yapmıştır. Aynı zamanda bölge halkına Müslim gayrimüslim ayırımı yapmadan yardım etmekle kalmamış, 1924'te başlayan ahali mübadelesi ile bölgeye gelen göçmenlere de yardım etmiştir. Bu incelemede özellikle Kızılay'ın sağlık hizmetleri ele alınmıştır. Kızılay, tahliye sonrası Doğu Trakya'da sağlık teşkilatlarını ilk kuran, resmi olarak Yunan mezalimini gören ve halka ilk yardım eden kuruluş olmuştur.

Anahtar Kelimeler: *Kızılay,Trakya, Sağlık, Yunanistan, Göç.*

ABSTRACT

The Greek invasion which began on the 20 th July 1920 in East Thrace,continued until the 15 th October 1922. After the Greekevacuation the Red Crescent helped the region starting with the Mudanya Treaty. The RedCrescent made no discrimination between the muslims and non-muslims and also helped the immigrants who came in 1924 with the exchange of population between Greek and Turkish minorities. The health service of the Red Crescent has beendealt in thisstudy. The Red Crescent is the first organization helping the community which had dispatched forgone Greek crueltiesin Thrace after the Greek evucuation.

Key Words: *Red Crescent, Thrace, Health, Greece, Immigration.*

GİRİŞ

Mondros Mütarekesi sonrasında Fransa, Trakya'da Uzunköprü-Sirkeci hattını işgal etmiştir.[1] Daha sonra 14 Ocak 1919'da Fransızlar bu hattı Yunanistan'a bırakmıştır.[2] Venizelos, Trakya'nın Yunanistan'a verilmesi için her fırsatta İtilaf Devletleri nezdinde teşebbüslerde bulunacaktır.[3] Bu teşebbüsler, San-Remo Konferansı'nda sonuçlarını

---

* Bu bildiri, daha önce Ankara Üniversitesi Türk İnkılâp Tarihi Enstitüsü Atatürk Yolu Dergisi'nin Güz 2009 tarihli 44. sayısında yayımlanan metnin gözden geçirilmiş halidir.

** Doç. Dr. , Hitit Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü.

[1] A. Türkgeldi, Mondros ve Mudanya Mütarekeleri, Ankara 1948, s. 71; Tayip Gökbilgin, Milli Mücadele Başlarken, Birinci Kitap, Ankara 1959.

[2] Tevfik Bıyıklıoğlu, Trakya'da Milli Mücadele, I, Ankara 1987, s. 151.

[3] Zekai Güner, Trakya Paşaeli Müdafaa-ı Hukuk Cemiyeti'nin Kuruluşu ve Faaliyetleri (1 Aralık 1918-13 Mayıs 1920), Ankara 1998, s. 49-61; Murat Hatipoğlu, Yakın Tarihte Türkiye ve Yunanistan 1923-1954,

vermiş ve böylece Trakya'da Yunan işgali genişlemiştir. 20 Temmuz 1920'de başlayan işgal, 6 Ağustos 1920'de tamamlanmıştır.

Yunan işgali karşısında Trakya halkı, Paşaeli Cemiyeti'ni kurarak işgale karşı direnmeye başlamıştır. Cemiyet, daha sonra Ankara Hükümeti ile irtibata geçerek, gerek askeri ve gerekse siyasi konularda ortak hareket etmiştir. [4] Uzun süre işgal altında kalan bölge, Mudanya Mütarekesi ile kurtarılacaktır. Mütarekeye göre (11 Ekim 1922) Yunanistan, 15 gün içerisinde Doğu Trakya'dan çıkacaktır. Böylece 15 Ekim 1922'de başlayan Yunan tahliyesi, 25 Ekim 1922'de kadar sürmüştür. Tahliye işlemleri 30 Kasım'a kadar Fransız, İtalyan ve İngiliz askerlerinin gözetiminde yapılarak, bölge Türk birliklerine teslim edilmiştir.[5] Gerek işgal döneminde ve gerekse tahliye sürecinde yüzlerce kişi, yerinden göç ettirilmek zorunda kalmıştır.

Bu çalışma, Yunanistan işgali dönemi ve sonrasında Doğu Trakya'da yaşayan Türk ve Müslüman insanının genel sağlık durumu, sağlık teşkilatı ve hizmetleri hakkında bir durum tespitidir. Aynı zamanda Kızılay'ın, bölgede yaşayan insanlara yapmış olduğu yardımları ortaya koymaktadır. Konu ile ilgili yapılmış birçok çalışma vardır. Bunlar, daha çok Trakya'daki Türk ve Müslüman halkın Yunanistan'a karşı siyasi ve askeri mücadelesi şeklinde ele alınmış eserlerdir. Bunun yanında Yunanistan'ın bölge halkına yaptığı mezalimler şeklinde eserlerdir.

A. Kızılay'ın Doğu Trakya'daki Faaliyetleri

Kızılay'ın Doğu Trakya'daki ilk yardım girişimi, Yunan işgali sırasında olmuştur. Bu yardımlar, sıhhi malzeme ve parasal yardım şeklindedir. Trakya'nın, Anadolu ile bağının kesik olması ve İstanbul'daki Damat Ferit Hükümeti'nin milli direnişe karşı negatif tutumları, bölgeye direkt yardım yapılmasını engellemiştir. Buna rağmen Kızılay, merkez ve bağlı şubelerden topladığı on bin lira ve bir vagon sıhhi malzemeyi Edirne Şubesi'ne göndermiştir. [6]

Doğu Trakya'da bulunan hastane ve dispanserlerdeki bütün malzemeler, tahliye sırasında Yunanlılar tarafından götürülmüştür. İşgal sonrasında idari teşkilatın hemen kurulamamış olması, belediyelerin de mali durumlarının iyi olmaması gibi nedenler yüzünden yeni bir hastane ve dispanser kurulamamıştır. Bu durum karşısında Kızılay, Yunanlıların bölgeyi İtilaf Devletlerine teslim etmeye başlamasıyla faaliyete geçmiştir.

Kızılay, ilk olarak otuz bin lira ile işe başlayıp, bütün malzemesi, doktor ve gerekli memuruyla Edirne, Tekirdağ, Kırklareli, Keşan ve Çorlu'da birer hastane ve dispanser, Vize'de de bir dispanser kurmuştur. Bu sağlık kuruluşları, bölgede mülki

---

Ankara 1997; Yahya Akyüz, Türk Kurtuluş Savaşı ve Fransız Kamuoyu 1919-1922, Ankara 1975; İzzet Öztoprak, Türk ve Batı Kamuoyunda Milli Mücadele, Ankara 1989.

[4] Bıyıklıoğlu,I, s. 123.

[5] Veysi Akın, Trakya'nın Türklere Devir Teslimi, Ankara 1996.

[6] Edirne Şubesi, 1919'dan sonra kurulmuştur. İşgal sırasında bir faaliyet gösterememiştir. Ancak genel merkez tarafından gönderilen on bin lirayı, sivil ve asker yaralı ve hastalara harcamıştır. 1923 Yılında Hilal-ı ahmer'ın Edirne Şubesi Şerif Efendi, Rıfat Bey (Sıhhıye Müdürü), Haşim Bey, Ahmet Bey, Muhittin Bey ve İzzet Beylerden oluşmaktadır. T. C. Hilal-ı Ahmer Cemiyeti Merkez-ı Umumisi tarafından yayımlanmış **1339 Senesi Hilal-ı Ahmer Merkez-ı Umumisine Takdim Edilen (1335-1338) Dört Senelik Devreye Ait Rapor**, İstanbul, H. 1339, Ahmet İhsan ve Şürekası Matbaacılık Osmanlı Şirketi, H. 1339, s. 147.

idarenin kurulmasına kadar altı ay süreyle görev yapmıştır. Kızılay daha sonra kurmuş olduğu hastane ve dispanserlere bütün malzemeleri hibe etmiştir. [7]

Mudanya Mütarekesi görüşmeleri esnasında, Doğu Trakya'nın Yunanlılardan tahliyesi gündeme geldiğinde, Kızılay yardım hazırlıkları yapmaya başlamıştır. Tahliye tarihi olan 15-16 Ekim 1922'den itibaren küçük çapta yardım heyetleri bölgeye gönderilmiştir. Tahliye süreci, önce İstanbul'a yakın olan ve İtalyan tahliye askerlerinin Yunanlılardan teslim aldığı bölgelerde gerçekleştirilmiştir. Bu süreç, on beş gün devam etmiştir. Bununla birlikte Lozan müzakereleri devam ederken, Yunanlılar, Yunanistan'daki Türklere baskılarını arttırmaya başlamıştır. Bu baskılar sonucunda Türk ve Müslümanlar, kara ve demiryolu ile Anadolu'ya göç etmeye başlamıştır. Bu göç kafilelerine Kızılay, başta sağlık yardımı olmak üzere ayni ve nakdi yardım yapmıştır.

Tablo 1: Yunanlıların Doğu Trakya'da Tahliye Ettiği Yerleşim Merkezleri ve Tarihleri

Yerleşim Merkezi	İtilaf Devleti	Yunanistan'ın Türk/Müslüman Nüfusu İtilaf Devleti Askerine Teslim Tarihi	Türk/Müslüman Nüfusun Türk Yönetimine Teslimi Tarihi
Çerkezköy	İtalya	15 Ekim 1922	16 Ekim 1922
Saray	İtalya	"	"
Midye	Fransa	16 Ekim 1922	17 Ekim 1922
Vize	İtalya	"	"
Silivri	İtalya	"	"
Çorlu	İtalya	"	"
Keşan	İngiltere	19 Ekim 1922	20 Ekim 1922
Hayrabolu	İngiltere	"	"
Tekirdağ	İngiltere	"	"
Lüleburgaz	Fransa	21 Ekim 1922	22 Ekim 1922
Kırklareli	Fransa	"	"
Babaeski	Fransa	22 Ekim 1922	23 Ekim 1922
Edirne ve havalisi	Fransa	25 Ekim 1922	30 Ekim 1922

Kaynak: Veysi Akın, Trakya'nın Türklere Devir Teslimi, Ankara 1996.

Başlangıçta seyyar bir şekilde faaliyet gösteren sağlık heyetleri, daha sonra Kızılay Trakya Müfettişliği'nin koordinesi ile daha organizeli bir şekilde çalışmıştır. Müfettişliğin 7 Kasım 1922 tarihinde heyetlere gönderdiği bir yazıda, bölgedeki sağlık teşkilatı, sağlık personeli, yaygın ve bulaşıcı hastalıklar, halkın genel sağlık durumu ve ihtiyaçları hakkında rapor istenmiştir. Bu raporlar çerçevesinde, bölgedeki mevcut sağlık teşkilatı, sağlık personeli, bulaşıcı hastalık ve kullanılan ilaçlar ve halkın sağlık durumu hakkında bilgiler edinmek mümkün olmaktadır.

[7] 1339 Senesi Hilal-ı Ahmer …. , s. 98-99.

B. Trakya Bölgesindeki Sağlık personeli ve Hastaneler

Kızılay, sağlık heyetlerinin yapmış olduğu tespitlere göre, bölgede bulunan gayrimüslimler haricindeki sağlık personeli ve hastanelerin hiç biri faaliyette değildir. Bu durumu göz önünde bulunduran Kızılay, yukarıda belirttiğimiz beş hastane ve altı dispanseri kurmuştur. Bu hastanelerin kuruluşu ve ihtiyaçları hakkında Kızılay raporlarında geniş bilgiler bulunmaktadır. Örneğin Vize'de, sağlık memuru ya da doktor bulunmadığı için Kızılay, buraya doktor olarak Dr. Ali Haydar Bey'i görevlendirmiş ve bir dispanser kurmuştur. Bu dispansere metruk mallardan iki yatak, iki yorgan ve bir mangal verilmiştir. [8] Bunlar da eskidir. [9]

Çorlu'da Sağlık personeli olarak Jandarma Binbaşı Dr. Esat Bey bulunmaktadır. Daha sonra buraya Dr. Bahattin Bey sağlık personeli olarak atanmıştır. [10] Aynı zamanda burada yirmi yataklı hastane kurmuştur. Yerel belediyeler ve özel idareler, mali durumlarının iyi olmamasından dolayı yardım yapamamaktadır. Hastanenin giderlerinin karşılanması amacıyla yardım heyeti kurulmuştur. Bu heyet vasıtasıyla on iki odalı ve yirmi yataklı olarak kurulan hastane, 14 Ekim 1922'de faaliyete başlamıştır. Hastanenin odun ve kömürü askeriyeden karşılanmıştır. Yemekleri ise askeriyede pişirilmekte ve yumurta, süt gibi ihtiyaçları, dönüşümlü olarak mahalle muhtarları tarafından karşılanmaktadır. [11]

Babaeski'de sağlık personeli bulunmamaktadır. Ancak yüz elli yataklı bir hastaneye ihtiyaç vardır. Eski hastane binası, tahliye sonrası gelecek Türk jandarmasına ayrılmıştır. Bu bina daha sonra boşaltılıp, tamir ettirilerek, malzemeleri de metruk mallardan karşılanarak hizmete sokulmuştur. Başlangıçta Kızılay, yirmi yatak askerî ve on beş yatak da sivil olmak üzere bir hastane kurmuştur. Hastanenin malzemeleri metruk mallardan karşılanmıştır. Daha sonra ise Kızılay merkezi, buraya dokuz sandık malzeme ve bir balya da çamaşır göndermiştir. [12]

Keşan'da doktor olarak Röntgen Mütehassısı Durmuş Ali Bey, Tabur Tabibi İsmail Hakkı Bey (İstanbul'da görevlidir.) ve Kızılay doktoru Durmuş Ali Bey bulunmaktadır. Burada Gurebâ Hastanesi bulunmaktadır. Bu hastane Yunanlılar tarafından tahrip edilmiştir. Kızılay, daha sonra burada altı yataklı bir hastane kurmuştur. Eczanesi yoktur. [13]

Kırklareli'de Hükümet Tabibi Hamdi Bey, Seyyar Jandarma Tabibi Zühtü Bey ve Kızılay doktoru Nakiyüddin Bey bulunmaktadır. Bunun yanında serbest olarak çalışan üç tane de Rum doktor bulunmaktadır. Kışla civarında iki yüz yataklı askeri hastane vardır. Yunanlılar tarafından hastane ve çamaşırhanesi tahrip edilmiştir. Tamire muhtaçtır. İstasyon civarında inşaatı yarım kalmış Gureba Hastanesi de bulunmaktadır. Ödenek olduğu takdirde kısa süre içinde altmış yataklı bir hastane haline getirilebilecek

---

[8] Kızılay Arşivi, Dosya No: 251, Esas Dosya No: 2, Grup No: 25, Belge No: 5, Tarihi: 13. 12. 1922; Dispansere verilen metrük mallar, daha sonra Mal müdürlüğü tarafından geri istenmiştir. Bu mallar ücreti karşılığında satılmıştır.

[9] Kızılay Arşivi, Dosya No: 251, Esas Dosya No: 2, Grup No: 25, Belge No: 1, Tarihi: 05. 12. 1922

[10] Daha sonra Vize'deki Dr. Ali Haydar Bey burada bir süre görev yapacaktır. Dönüşümlü olarak Dr. Tevfik Hicri ve Dr. Abdülkadir İsmet Bey de burada görev yapmıştır.

[11] Kızılay Arşivi, D. 251, Belge No: 3, Tarihi: 12. 12. 1922

[12] Kızılay Arşivi, D. 251, Belge No: 4, Tarihi: 12. 12. 1922

[13] Kızılay Arşivi, D. 251, Belge No: 6, Tarihi: 13. 12. 1922

durumdadır. [14] Kızılay, 8 Aralık 1922'de burada bir dispanser kurmuştur. Daha sonra 24 Aralık 1922'de de hastane kurmuştur. [15]

Edirne'de Sağlık Müdürü Ali Saib, Binbaşı Dr. Mustafa, Mülazım-ı evvel Dr. Kamil, Eczacı Mahmut Kamil, Musevi Dr. Gazet, Kızılay doktoru olarak Feridun Şevket[16] (Belediye Hastanesi Baştabibi ve operatörü), Şemsettin ve Mahir Beyler bulunmaktadır. Burada iki hastane bulunmaktadır. İşgal süresince Belediye Hastanesini Musevi Dr. Gazet idare etmiştir. Memleket Hastanesinin malzemeleri Yunanlılar tarafından götürülmüştür. [17] Daha sonra malzeme konusunda Fransızlar yardım etmiştir. [18]

Doktorların maaşı, başlangıçta bölgede Ziraat ve Osmanlı Bankasının şubeleri faaliyette olmamasından dolayı elden, daha sonra da Reji müdürü vasıtasıyla ödenmiştir. Banka şubeleri açılınca banka vasıtasıyla ödenmeye başlanmıştır. [19]

C. Hastalıklar

Doğu Trakya'nın Yunanistan işgali süresince ve sonrasında yaygın olarak bulaşıcı hastalık yoktur. İşgal sırasında bazı yerlerde çiçek hastalığı ortaya çıkmış, işgal kuvveti Yunanlılar tarafından aşısı yaptırılmıştır. Tahliye sonrasında Kızılay, gezici ekipleriyle halka duyuru yapmıştır, fakat aşı için müracaat yapılmamıştır. Sadece Keşan ve köylerinde 2500 kişiye çiçek aşısı yapılmıştır. [20] Kış şartlarından, açlık ve sefaletten dolayı bölgede birçok hastalık bulunmaktadır. Bu hastalıklardan yaygın olanlar şunlardır: Dizanteri, kanlı dizanteri, tifo, kolera, malarya, trahom, frengi, uyuz, ekzema, humma, astım, bronşit, iltihap, verem, kuduz, nezle... Diğer hastalıklar; cilt hastalıkları, astım, siyatik, asabiye, kalp ve fıtıktır.

Bu hastalıkların yanında, beslenme bozukluklarından dolayı "diyare" denilen bir hastalık görülmektedir. Bu hastalık, ekmekteki kepek fazlalığından kaynaklanmaktadır. [21] Yine sağlıklı içme suyu olmamasından dolayı bazı hastalıklar ortaya çıkmıştır. [22] Bu tür hastalıklar, Kızılay'ın ve yerel idarelerin gayretleriyle düzeltilmeye çalışılmıştır.

Bölgedeki sıhhi malzeme ve ilaç durumuna baktığımızda yerli kaynak bulunmamaktadır. Doktorlar, kendilerine ait özel aletler ile muayene yapmaktadırlar. Hastanelerin bütün malzemelerini Yunanlılar götürmüştür. Gayrimüslimlerin elinde bulunan sıhhi malzeme ve ilaçlara, mal müdürlükleri el koymuştur. Metruk mallar içersinde bulunan

---

[14] Kızılay Arşivi, D. 251, Belge No: 7, Tarihi: 15. 12. 1922.

[15] Kızılay Arşivi, D. 251, Belge No: 17, Tarihi: 02. 01. 1923.

[16] Feridun Şevket Bey, Trakya'nın kurtuluşundan sonra Edirne Valisi Şükrü Bey ile Edirne'ye ilk giden kişidir. Askeri doktor iken yüzbaşılıktan istifa eden Feridun Şevket Bey, Edirne'deki hastaların büyük bir kısmının asker olmasından dolayı ve Valinin de isteği üzerine tekrar askeri doktor olarak Edirne'de kalacaktır.

[17] Veysi Akın, Trakya'nın Türklere Devir Teslimi, Ankara 1996, 86,87; Yunanlılar, tahliye esnasında götürebilecekleri bütün malzemeleri yağmalayarak götürmüşlerdir. Ankara Hükümeti, tahliye sonrasında mezalim heyetleri oluşturarak tespit ettirdiği sonuçları rapor şeklinde Lozan Delegasyonuna sunacaktır. Tespit edilen gasp ve mezalimler şöyledir: 957 kamu binası, 374 katl, 1193 işkence ve yaralama, 2530 tevkif ve sürgün, 173 tecavüz olayı olmuştur. Buna karşılık milyonlarca liralık soygun ve binlerce büyük ve küçükbaş hayvan ve taşınabilir her şeyi götürmüşlerdir.

[18] Kızılay Arşivi, D. 151, Belge No: 28, Tarihi: 15. 04. 1923

[19] Kızılay Arşivi, D. 251, Belge No: 10, Tarihi: 30. 12. 1922

[20] Kızılay Arşivi, D. 251, Belge No: 27, Tarihi: 28. 01. 1923

[21] Kızılay Arşivi, D. 251, Belge No: 3, Tarihi: 12. 12. 1922.

[22] Kızılay Arşivi, D. 251, Belge No: 4, Tarihi: 12. 12. 1922.

ilaçlara, Kızılay doktorları şüpheli olması nedeniyle güvenmemektedir.[23] Başlangıçta ilaç sıkıntısı bulunmakta olup daha sonra bu ihtiyaç Kızılay tarafından karşılanmıştır. Kızılay doktorları, tedavi ettiği hastaların aylık listelerini Trakya genel Müfettişliği'ne rapor şeklinde göndermiştir. Bölgede sadece Tekirdağ ve Edirne'de eczacı bulunmaktadır.

D. Yunanistan'dan Doğu Trakya'ya Yapılan İlticalar ve Göçmenlere Yapılan Yardımlar

Kasım 1922'de başlayan Kızılay'ın Trakya'daki sağlık yardımları, Nisan 1923'te sona ermiştir. Kızılay, bölgedeki görev süresi bittikten sonra, elinde mevcut olan her türlü malzemeyi sağlık birimlerine hibe etmiştir. Daha sonra Ahali Mübadelesi başlayınca tekrar yardım faaliyetlerine başlamıştır.

Ahali mübadelesine, Lozan'da imzalanan protokollere göre esir mübadelesini müteakip başlanacaktı (Ağustos 1923). Ancak Yunanistan'ın, Lozan Antlaşması'nı kendi meclislerinde geç tasdik ettirmesi yüzünden, ahali mübadelesi 1923 yılının sonlarına sarkmıştır. Bu süre içinde Yunanistan, Rumeli ve adalarda Türklerin seyahatini yasaklayarak, mallarına el koymuştur.[24] Yunanistan, binlerce Türk'ü mübadele edilecek diye köylerinden toplayarak Selanik ve Kavala limanlarında günlerce bekletmiştir.

Yunanistan'ın bu baskıları sonucunda yüzlerce Türk ve Müslüman, Türkiye sınırına yakın bölgelerden kara ve demiryolu ile Anadolu'ya kaçmak zorunda kalmıştır. Kızılay Arşivi'nden tespit edebildiğimiz kadarıyla Aralık 1923'ten Nisan 1924'e kadar, karayolu ile 1120, demiryolu ile de 1948 olmak üzere toplam 3068 kişi kendi imkânları ile Doğu Trakya Bölgesi'ne gelmiştir. [25]

Aralıklarla gelen göçmenler, Doğu Trakya'nın çeşitli yerlerinde kurulan çadırlara yerleştirilmiştir. Başlangıçta gelen göçmenlere valilikler yardımcı olurken, daha sonra kurulan Mübadele İmar ve İskan Vekaleti tarafından göçmenler yerleştirilmeye çalışılmıştır. Bakanlık kurulduktan sonra göçmenlerin yerleştirilmesi için planlama yapılmıştır. Bu planlamaya göre Trakya Bölgesi, 6. İskân Bölgesi olarak planlanmıştır. Bakanlık, bütçesinin ve diğer imkânlarının yeterli olmamasından dolayı Kızılay'dan yardım talep etmiştir.[26] Kızılay, bu talebe olumlu cevap vererek her türlü ayni ve nakdi yardımı tekrar sağlamaya başlamıştır. Bu çerçevede Kızılay, Ekim 1924'ten itibaren tekrar seyyar sağlık ekipleri kurarak, her hangi bir ayırım gözetmeksizin, köy köy dolaşarak sağlık taraması yapmış, ücretsiz ilaç dağıtmıştır.

Örneğin; Aralık 1923'ten Ocak 1924'e kadar Kızılay, Çatalca'nın bütün köylerini sağlık taramasından geçirmiştir. Ermeni olan Kabakça ve Boğaz köyleri, Rum ve Arnavut olan Borluca ve Ayazma köylerine de gidilerek 242 kişiye sağlık hizmeti götürmüştür. Hastaların ilaçlarını da ücretsiz vermiştir. [27] Yine Ekim 1924'ten başlayarak üç-dört ay boyunca Doğu Trakya Bölgesi'nde çadırlara veya köylere yerleştirilen göçmenlere sağlık yardımı götürülmüştür. Kızılay'ın, Doğu Trakya'da göçmenlere sağladığı sağlık hizmetlerinin köylere göre genel dökümü aşağıda verilmiştir:

---

[23] Kızılay Arşivi, D. 251, Belge No: 11, Tarihi: 20. 12. 1922.
[24] Bilal N. Şimşir, Lozan Telgrafları, I, Ankara 1990; s. 214, 125, 419.
[25] Mehmet Çanlı, "Yunanistan'daki Türklerin Anadolu'ya Nakledilmesi", Tarih ve Toplum, 1994, Sayı 130, s.58.
[26] Kızılay Arşivi, D. 251, Belge No: 31, Tarihi: 17. 04. 1923
[27] Kızılay Arşivi, D. 251, Belge No: 16, 03. 01. 1924

TABLO 2 Hilal-ı Ahmer'in Sağlık Yardımı Verdiği Yerleşim Merkezleri

Yerleşim Merkezleri	Tedavi Edilenlerin Sayısı	Hastalıkları	Nereden Geldikleri
Celaliliye Köyü	37+37+ 18=92	Malarya, iltihaplı hastalıklar	Nasiliç, Demirhisar, Langaza, Selanik, Serez
İpekçe ?	6	Malarya	Nasiliç, Langaza
Anarşa	11	Malarya, reşye	Nasiliç, Langaza
Gardan	8+18=17	Malarya, uyuz, deml	Langaza
?	34	Malarya, iltihap	Drama, Nasiliç, Langaza, Vodine
?	16	Malarya, iltihap	Nasiliç, Langaza
Arnavutköy	14+17+5-36	Malarya, iltihap	Selanik, Langaza, Bayramdere
Pamarya ?	6	Malarya	Drama
Kalkıratya	40+22=62	Malarya, kolera, iltihap	Nasiliç, Langaza, Drama
Kilyos	14	Malarya	Langaza
?	4	Malarya, iltihap	Langaza
Çopluca	26+23=49	Malarya, iltihap	Langaza, Nasiliç
Büyük Çekmece	31+6=37	Malarya, iltihap	Drama, Nasiliç, Langaza
Kumburgaz	15+31=46	Malarya, iltihap	Nasiliç, Langaza, Vodine
Palaya	15+20=35	Malarya	Drama, Nasiliç, Langaza
Kamiloba	14+49+ 42=105	Malarya, iltihap	Langaza, Nasiliç
?	242	Humma	Langaza, Nasiliç
Çakılköy	28	Nezle	Drama, Nasiliç, Langaza
Yılbıca	85	Sıtma	Drama, Nasiliç
Sur Köy	24	Sıtma, nezle	Langaza, Nasiliç
Kadıköy	53	Sıtma	Drama, Langaza, Nasiliç
Elbasan	31	Sıtma	Drama, Nasiliç
Çatalca merkez	21	Sıtma	Drama, Nasiliç
Kestanelik	90	Sıtma	Drama, Langaza, Nasiliç
Oğlak Köy	29	Sıtma	Langaza, Nasiliç, Serez
Akalan	23	Humma	Langaza
Subaşı	11	Humma (23 çocuğa aşı yapılmış)	Langaza, Nasiliç, Kesre, Demirhisar
Okkalı, Akalan Ermeni Kestanelik Subaşı köyleri	13		
Yenice Rum, Çakıl, Elbasan köyleri	86		
TOPLAM	1260		

Kaynak: Kızılay Arşivi, Dosya 251, Belge No: 43, 44, 45,46,47, 48,49,50, 51, 52,53,54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 65, 66, 67,69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86.

Tabloya göre Ekim 1924-Ocak 1925 tarihleri arasında bölgeye yerleştirilen göçmenlerden 1260 kişi, Kızılay doktorları tarafından tedavi edilmiştir. Bölgede sıtma, humma, dizanteri, çeşitli iltihaplı hastalıklar ve yaralılar görülmektedir. Listede, gelen göçmenlerin geldikleri bölge ve yerleştirildikleri köyler belirtilmiştir. Buna göre aynı bölgeden gelenler mümkün olduğu kadar aynı yerleşim alanlarına yerleştirilmiştir. Bu da göçmenlerin adaptasyon sürecini kolaylaştırmıştır.

Genel bir değerlendirme yapıldığında, yerli halk ve göçmenler arasında yaygın hastalıklar aynıdır. Açlık, sefalet ve imkânsızlıklardan dolayı hazımsızlık, sıtma ve vücudun birçok yerinde derin iltihaplı yaralar şeklinde baş gösteren hastalıklar mevcuttur. Bunun yanında, üst solunum yolları ile ilgili birçok hastalık da mevcuttur. Bundan dolayı yerli halk ve göçmenlerden birçok kişi hayatını kaybetmiştir. Örneğin Kalkıratya'da bir kaç ay içinde göçmenlerden 117 kişi ölmüştür. [28]

SONUÇ

San-Remo Konferansı'ndan sonra Doğu Trakya'da başlayan Yunan işgali (20 Temmuz 1920), Ekim 1922'ye kadar sürmüştür. Bu süre içinde yöre halkı, Yunanlıların işkence ve mezalimine maruz kalmıştır. Mudanya Mütarekesi'nden sonra başlayan Yunan tahliyesi sonrasında Hilal-ı ahmer, Doğu Trakya halkına her türlü yardımı ulaştırmaya çalışmıştır. Kasım 1922'de başlayıp altı ay süre ile bu yardımlarına devam etmiştir. Daha sonra Ahali Mübadelesi başladığında tekrar yardımlara başlayıp, üç dört ay boyunca göçmenlerin sağlık sorunlarıyla ilgilenmiştir. Hastaların ilaçları Hilal-ı ahmer tarafından ücretsiz olarak verilmiştir. Hatta bölgede bulunan Ermeni ve Rum köylerine de her hangi bir ayırım gözetmeksizin sağlık hizmeti götürülmüştür. Hilal-ı ahmer, tahliye sonrası Doğu Trakya'da sağlık teşkilatlarını ilk kuran, resmi olarak Yunan mezalimini gören ve halka ilk yardım eli uzatan kuruluş olmuştur. Hilal-ı ahmer, Doğu Trakya'da kurmuş olduğu hastane ve dispanserleri daha sonra hibe şeklinde Sağlık Bakanlığı'na devretmiştir.

KAYNAKÇA

Kızılay Arşivi, ***Dosya No: 251, Esas Dosya No: 2, Grup No: 25, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 65, 66, 67,69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 85, 86.***

AKIN, Veysi. Trakya'nın Türklere Devir Teslimi, Ankara 1996.

AKYÜZ, Yahya. Türk Kurtuluş Savaşı ve Fransız Kamuoyu 1919-1922, Ankara 1975.

BIYIKLIOĞLU, Tevfik, *Trakya'da Milli Mücadele*, I, Ankara 1987.

ÇANLI, Mehmet, "Yunanistan'daki Türklerin Anadolu'ya Nakledilmesi", *Tarih veToplum*, Sayı 130, 1994.

GÖKBİLGİN, Tayip. Milli MücadeleBaşlarken, Birinci Kitap, Ankara 1959.

[28] Kızılay Arşivi, D. 251, Belge No: 89, Tarihi: Ocak 1925

GÜNER, Zekai, Trakya Paşaeli Müdafaa-ı Hukuk Cemiyeti'nin Kuruluşu ve Faaliyetleri (1 Aralık 1918-13 Mayıs 1920), Ankara 1998.

HATİPOĞLU, Murat. Yakın Tarihte Türkiye ve Yunanistan 1923-1954, Ankara 1997.

ÖZTOPRAK, İzzet. Türk ve Batı Kamuoyunda Milli Mücadele, Ankara 1989.

ŞİMŞİR, Bilal N, *Lozan Telgrafları*, I, Ankara 1990.

TC. Hilal-ı Ahmer Cemiyeti Merkez-ı Umumisi tarafından 1339 Senesi Hilal-ı Ahmer Merkez-ı Umumisine Takdim Edilen (1335-1338) Dört Senelik Devreye Ait Rapor, İstanbul H. 1339, Ahmet İhsan ve Şürekası Matbaacılık Osmanlı Şirketi.

TÜRKGELDİ, Ali Fuat, *Mondros ve Mudanya Mütarekeleri*, Ankara 1948.

OSMANLI DEVLETİ'NDE REÂYÂ (KÖYLÜ-ÇİFTÇİ)-YÖRÜK AYRIMI VE İÇEL SANCAĞI ÖRNEĞİ

Reaya (Peasant)-Yörük (Nomad) Difference in the Ottoman Empire and the Case of Sandjak of İçel

Şenol ÇELİK*

ÖZET

Osmanlı toplumu, ödedikleri vergiler açısından askerî zümre ve reâyâ olmak üzere iki ana grupta ele alınabilir. Bunlardan şehirli, köylü ve göçebe aşiretlerin meydana getirdiği ve genel bir tabirle reâyâ denilen vergi mükellefi grup, yönetilenleri oluşturmaktaydı. Bununla birlikte, daha dar anlamda ziraatla uğraşan çiftçi-köylü kesim de reâya tabiriyle anılırdı.

Sürekli yerleşim alanlarına sahip olmayıp genellikle muayyen mahaller arasında mevsimlere bağlı olarak hareket halinde bulunan yörüklerin hayat tarzları, kır kesimde yerleşik halde olan reâyâ ile aralarında bazı hukukî ve iktasadî farkların ortaya çıkmasına yol açmıştır. Yörüklerin, genel bir sınıflama yapıldığında birtakım vergilere tabi olmaları dolayısıyla reâyâdan sayılmakla birlikte, çok sayıdaki tarihî kaynakta raiyyet rüsumu ödeyip köyde ikamet eden ve köylü-çiftçi grup olarak nitelendirebileceğimiz reâyâdan ayır tutulduğu, kavram ve içerik olarak reâyâ-yörük ayrımının yapıldığı görülür.

Bu bildiride, genelde reâya ve yörük kavramları açıklanıp kanunnameler, tahrir defterleri ve vekayinameler başta olmak üzere ana kaynaklarda bu ayrımın ne şekilde yer aldığı ortaya konulacak; özelde ise İçel sancağında ayrımın boyutları ile yerleşmelere etkisi kır iskân özellikleriyle birlikte incelenecektir.

***Anahtar Kelimeler**: Reâya, yörük, konar-göçer, İçel sancağı,*

ABSTRACT

In the light of the taxes paid by different groups, Ottoman society can be divided into two main groups: askeri and reaya. Reaya, as a general concept, was composed of city-dwellers, peasants, and nomadic tribes. This group were tax-payers and ruled people. However, peasants dealing with agriculture were also called as reaya in a narrow sense.

The nomads (yürüks), whose lifestyles were not sedentary, were moving with respect to the seasons. Their nomadic lifestyle had led to the emergence of some juridical and economic differences between them and settled reaya living in the rural areas. Since the nomads were liable to some kind of taxes, they were accepted as a part of reaya. Nevertheless, it is noticed that nomads were kept separatefrom peasants, paying the so-called tenancy tax (raiyyet rüsumu) and residing in the villages, in a considerable number of historical sources.

In this communique, after explaining the concepts of reaya and yörük, their differences will be generally manifested in accordance with the main sources, particularly the land surveying records (tahrir defteris) and chronicles. The dimensions of this difference in the sandjak of İçel and their effects on the rural settlements will be investigated as a specific case study.

***Key Words**: Reaya, nomad (Yörük), konargöçer, sandjak of İçel*

---

* Doç. Dr. , Balıkesir Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü, Balıkesir. *sencelik@hotmail. com*

Osmanlı Devleti'nde Reâyâ ve Yörük Ayrımı

Klasik dönemde Osmanlı toplumu, ödedikleri vergiler açısından iki ana grupta ele alınabilir. Birincisi, askerî adı altında toplanan ve görevleri icabı vergilerden muaf olan askerler ile çeşitli devlet görevlileri ve ilmiye sınıfından oluşan kısım; ikincisi ise şehirliler, köylüler ve göçebe aşiretlerin meydana getirdiği genel bir tabirle reâyâ denilen vergi mükellefi gruptur[1]. Birinci gruba yönetenler, ikincisine ise yönetilenler diyebiliriz.

Raiyyet kelimesinin çoğul şekli olan reâyâ, güdülen, idare olunan anlamlarına gelmekte olup Kâmûs-ı Türkî'de "Bir hükümdarın hükm ve idâresine tâbi' olup tekâlif-i emiriyye veren halk" şeklinde açıklanmıştır[2]. Osmanlı Devleti'nde ziraatla uğraşan çiftçi-köylü kesim, reâyâ tabiriyle anılmakla birlikte bu kelime, onlarla bütünleşmiş katı bir adlandırma değildir. Reâyâ,askerî zümre dışında kalanlar için hiçbir etnik ve dinî ayırım söz konusu olmaksızın kullanılan genel bir isimlendirmeydi ve devlet nazarında daima korunması ve gözetilmesi gereken ana tabanı teşkil ediyordu3. Vergileri düzenleyen kanunnamelerde, söz konusu askerî-reâyâ ayrımı üzerinde titizlikle durularak, reâyâ olmayan ve askerî sınıfı teşkil eden zümreler teker teker belirtilmiştir[4]. Bunun yanı sıra, XIX. yüzyıl ile birlikte reâyâ kavramına gayr-i Müslimleri ifade eden bir anlam da yüklenmiştir.

Reâyâ, belirli aralıklarla yapılan arazi tahrirlerinde, işlemekle yükümlü olduğu topraklarıyla birlikte deftere kaydedilir ve belli bir sipahinin üzerine yazılırdı. Bu yolla reâyâ toprağa bağlanmış olurdu[5]. Reâyânın sipahisine ödeyeceği vergiler, toprakla olan ilişkileri ve hangi durumlarda bu ilişkinin sona ereceği birçok kanunnamede özenle gösterilmiştir.

Oğuz boylarının Anadolu'ya gelişlerinden sonra ortaya çıktığı tahmin edilen yörük (yürük) tabirinin[6], "yürümek" fiili ile olan yakın ilgisi genellikle kabul edilir[7]. Yörük sözcüğü, kelime yapısının da işaret ettiği gibi eskiden göçebe kavramıyla anladığımız hayat tarzı kast edilmektedir[8]. Ancak yörük kelimesi bu anlamda geniş ve devamlı bir mahiyet kazanamamış, kendi yayılma sahası içindeki aşiretlerin genel adı suretinde bir anlam kazanmıştır[9].

---

[1] Yusuf Halaçoğlu, Anadolu'da Aşiretler, Cemaatler, Oymaklar (1453-1650), Ankara 2009, giriş XI.

[2] Şemseddin Sâmî, Kâmûs-ı Türkî, İstanbul 1317, s. 666.

[3] Feridun M. Emecen, "Osmanlılar'da Yerleşik Hayat Şehirliler ve Köylüler", Osmanlı, IV, Ankara 1999, s. 91.

[4] Gül Akyılmaz, "Osmanlı Devleti'nde Reaya Kavramı ve Devlet-Reaya İlişkileri", Osmanlı, IV, Ankara 1999, s. 41-42.

[5] G. Akyılmaz, Aynı bölüm, s. 42.

[6] Yörük tabirinin ortaya çıkışıyla ilgili bkz. İlhan Şahin, "Göçebeler", Osmanlı, IV, Ankara 1999, s. 133; Tufan Gündüz, Anadolu'da Türkmen Aşiretleri "Bozulus Türkmenleri 1540-1640", Ankara 1977, s. 38.

[7] Bkz. Kemal Güngör, Cenubî Anadolu Yörüklerinin Etno-antropolojik Tetkiki, Ankara 1941, s. 38-40; Selahaddin Çetintürk, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Yürük Sınıfı ve Hukukî Statüleri", AÜDTCFD, II/1 (Ankara 1943), s. 107; Tayyib Gökbilgin, Rumeli'de Yörükler, Tatarlar ve Evlâd-ı Fâtihan, İstanbul 1957, s. 4; Faruk Sümer, "XVI. Asırda Anadolu, Suriye ve Irak'ta Yaşayan Türk Aşiretlerine Umumi Bir Bakış", İFM, II/1-4 (İstanbul 1952), s. 518-519: Aynı müellif, Oğuzlar, İstanbul 1992, s. 143. Mehmet Eröz, Yörükler, İstanbul 1991, s. 20-21.

[8] Yörüklüğün sadece bir yaşam biçimi olmadığı, Türk etnik menşeini de ifade ettiğiyle ilgili görüş için bkz. T. Gökbilgin, Aynı eser, s. 4-6; Mübahat S. Kütükoğlu, XVI. Asırda Tavas Kazasının Sosyal ve İktisâdî Yapısı, İstanbul 2002, s. 42.

[9] F. Sümer, "Türk Aşiretlerine Umûmî Bir Bakış", s. 511.

XVI. ve XVII. yüzyıllarda Anadolu, Suriye ve Irak'ta yaşayan göçebe teşekküller, Türkmen ve yörük adları ile iki kola ayrılmıştı. Doğu ve güneydeki göçebe grupları Türkmen olarak isimlendirilirken Batı Anadolu'ya gidildikçe daha çok yörük kelimesi kullanılmıştır[10]. Öte yandan, Rumeli yörüklerinin Anadolu yörükleri içinden iskân siyasetinin bir gereği olarak Rumeli'ye geçirilmiş konar-göçerler olduğu[11], Rumeli'deki eşkünci yörükler ile Anadolu'daki bazı has ve mukataa yörüklerinin, konar-göçer bir hayat biçiminin ötesinde kısmen yerleşik düzene geçtikleri[12] ve askerî[13], iktisadî bir ünite haline dönüştükleri gerçeğini de göz ardı etmemek gerekir.

Çoğunlukla Anadolu eyaletinde gördüğümüz perakende yörük taifeleri, belirli bir sancağın sınırları dâhilinde ve küçük topluluklar halinde yaşarlardı[14]. Yörük toplulukları birbirlerinden Ankara, Söğüt, İçel yörükleri gibi yaşadıkları bölge adlarıyla ayrıldığı gibi yüncü, darıcı, mumcu, yaycı gibi iktisadi faaliyet ya da bağlı bulundukları şahıs isimleriyle de tefrik edilmişlerdir[15]. Anadolu'da dağınık durumlarına karşılık, Rumeli'de daha teşkilatlı ve belli yerlerde yaşamakta idiler[16].

Yörük olarak kayıtlı halkın en önemli özelliği sürekli yerleşim alanlarına sahip olmamaları ve genellikle muayyen[17] mahaller arasında mevsimlere bağlı olarak hareket halinde bulunmalarıdır. Devlet tarafından kendilerine tahsis edilen yaylak ve kışlaklar arasında yarı göçebe bir hayat yaşayan yörüklerin bu hayat tarzı, çeşitli kaynaklarda birbirine benzer, fakat değişik ifadelerle tarif edilmiştir[18].

Oruç Bey ve Âşık Paşa-zâde gibi ilk dönem Osmanlı vekayinâmelerinde yörükler, "göçmel yörükler", "göçer konar yörükler"[19]; "göçer evlü"[20]; "göçer il"[21]; "göçer halk"[22]

---

[10] T. Gökbilgin, Rumeli'de Yörükler s. 8. Faruk Sümer, Türkmen ve yörük ayrımını biraz daha belirgin hale getirmiş ve Kızılırmak'ı iki topluluk arasında sınır olarak göstermiştir ("Türk aşiretlerine umumi bir bakış", s. 511). Aynı makalesinin sonundaki haritada bildiri konumuz olan İçel, Türkmen kesiminde yer olmakla (s. 523) beraber incelediğimiz arşiv kaynaklarında, İçel sancağındaki göçer teşekküller "yörük" olarak kaydedilmişlerdir.

[11] İsenbike Arıcanlı, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Yörük ve Aşiret Ayırımı", Boğaziçi Üniversitesi Beşeri Bilimler Dergisi, VII (İstanbul 1979), s. 30.

[12] Bir örnek olmak üzere Selanik yörüklerinden bazılarının yerleşik düzene geçtikleriyle ilgili bkz. Ahmed Refik, Anadolu'da Türk Aşiretleri (966-1200), İstanbul 1989, s. 94.

[13] "… Rüm-ili cânibinde sakin olan yörük taifesi sefere eşer askerîden olup…" (A. Refik, Aynı eser, s. 94).

[14] İ. Arıcanlı, Aynı makale, s. 27, 31.

[15] F. Sümer, "Türk aşiretlerine umûmî bir bakış", s. 515.

[16] Vahid Çabuk, "Yörükler", maddesi, İA, XIII, s. 432.

[17] "Ve yörükler dahi evvelden yürüye-geldikleri yerlerde ve yaylada ve kışlada yürüyüp havlu yapa-geldikleri yerlerde havlu yapub ve döllerin alı-geldikleri yerlerde döllerin alup kimesne mâni olmaya" (Celâl-zâde Kanunnâmesi: A. Akgündüz, Osmanlı Kanunnâmeleri, VII (1994), s. 221). Yörüklerin geçici yerleşim alanları bilinip tahrir defterlerinde kayıtlı olmakla birlikte yer tayin edilmediği de olurdu. İçel sancağındaki örneği için bkz. BOA. TD, nr. 272, S. 157.

[18] "Yörük tâifesi göçer halkdır...yörük konar-göçer tâîfedir. Karyede ikâmetleri yokdur ki toprağa taallukları ola." (Kanûnnâme Mecmûası, Süleymaniye Ktp. Reisü'l-küttâb kısmı, nr. 1004, vrk. 7b.); "Yörük lâ-mekândır. Tayîn-i toprak olmaz…" (Naldöken Yörükleri Kanunnâmesi: A. Akgündüz, Osmanlı Kanunnâmeleri. VI (1993), s. 694); "Ve yörük taifesinin toprağı yoktur. " (Aydın Sancağı Kanunnâmesi: Ö. L. Barkan, Kanunlar, s. 13; A. Akgündüz, Osmanlı Kanunnâmeleri, II, (1990), s. 159).

[19] Oruç Bey, Tevârih-i Âl-i Osman, neşr. Necdet Öztürk, İstanbul 2007, 4, 28.

[20] Âşık Paşa-zâde, Tevârih-i Âl-i Osman, neşr. Âli Bey, İstanbul 1332, s. 49.

olarak gösterilmiştir. Anonim Tevârih-i Âl-i Osmanlar'da ise Anadolu'ya gitmek üzere Fırat nehri kenarına gelen Oğuzlar, "yol iz bilmeyen yörükler" olarak gösterilip "göçmel", "konar-göçer ve "göçer evli" olarak vasıflandırılır iken[23],Rumeli'nin fethi sonrasında Karesi ve Saruhan'dan buralara gönderilen halk, "konar-göçer yörükler" ya da "göçer evler" olarak belirtilmiş[24], diğer kronikler gibi yörüklerin göçerliliğine vurgu yapılmıştır[25].

Yurt tutmayıp yaylak, kışlak ve güzlek gibi mahaller arasında dolaşan yörüklerin bu hayat tarzları, kırsal kesimde yerleşik olan reâyâ ile aralarında bazı hukukî ve iktisadî farkların ortaya çıkmasına yol açmıştır. Yörükler, genel bir sınıflama yapıldığında birtakım vergilere tabi olmaları dolayısıyla reâyâdan sayılmakla birlikte, çok sayıdaki tarihî kaynakta raiyyet rüsumu ödeyip köyde ikamet eden ve köylü-çiftçi grup olarak nitelendirebileceğimiz reâyâdan ayrı tutulduğu, kavram ve içerik olarak reâyâ-yörük ayrımının yapıldığı görülür.

Raiyyet rüsumunun menşei ve mahiyeti hakkında elimizdeki en eski kanunnamelerden olan Fatih'in reâyâ için tanzim ettirdiği genel kanunnamenin 4. faslında, reâyâ ile yörükler için ayrı bahisler açılmıştır[26]. Sonraki genel ve sancak kanunnamelerinde de kırsal kesimdeki vergiler sıralanırken, reâyâ ve yörük, yerli ve yörük ya da köy halkı ve yörük şeklinde bir ayrıma gidilmiş[27], yörüklükten çıkanların reâyâ olacakları belirtilmiştir[28].

---

[21] Âşık Paşa-zâde, s. 61; Lütfi Paşa, Tevârih-i Âl-i Osman, nşr. A'li Bey, İstanbul 1341, s. 41.

[22] Âşık Paşa-zâde, s. 74.

[23] "yol iz bilmez göçer-evli yörükler idiler" (Ahmet Akgün, Anonim, Tevârih-i Âl-i Osman, Marmara Üni. , Sosyal Bilimler Ens. , Yüksek Lisans tezi, İstanbul 1988, s. 2); "Oğuz tâyifesi kim vardur itikadlular idi. Göçmel yörükler idi… yol iz bilmez idi" (Ali Birbiçer, Anonim, Tevârih-i Âl-i Osman, Marmara Üni. , Sosyal Bilimler Ens. , Yüksek Lisans tezi, İstanbul 1988, s. 6); "Oğuz tâifesi kim göçer-konar yörükler idi" (Mustafa Karazeybek, Târîh-i Âl-i Osman, İstanbul Üni. , Sosyal Bilimler Ens. , Yüksek Lisans tezi, İstanbul 1994, s. 2); "Oğuz tâyifesi kim vardur i?tikadlular idi ve göçmel yörükler idi" (Hasan Ayhan, Anonim Tevârih-i Al-i Osman, (Transkripsiyon, İnceleme, Dizin), Marmara Üni. , Türkiyat Araştırmaları Ens. , Yüksek Lisans tezi, İstanbul 2003, s. 2).

[24] A. Birbiçer, Aynı tez, s. 30; M. Karazeybek, Aynı tez, s. 36, 56; H. Aydın, Aynı tez, s. 14.

[25] Hadîdî de yörükleri "mu?ayyen anlarun yogidi mekânı, yörüklerdi gezerlerdi cihânı" şeklinde tarif ederek hareket halinde oluşlarına vurgu yapmaktadır (Tevârîh-i Âl-i Osman 1299-1523, hzr. Necdet Öztürk, İstanbul 1991).

[26] Halil İnalcık, "Osmanlılar'da raiyyet rüsûmu, I", Belleten, XXIII/92 (Ankara 1959), s. 576.

[27] Birkaç örnek: "koyunlu yerlü ve yörük, yayla ve kışla hakkı vermeye" (Fatih'in Umumî Kanunnâmesi: A. Akgündüz, Osmanlı Kanunnâmeleri, I, s. 353); "yörükde ve yerlüde resm-i ganem…" (Hüdâvendigâr Sancağı Kanunnâmesi: A. Akgündüz, Osmanlı Kanunnâmeleri, II, s. 181; Rum Eyaleti Kanunnâmesi: A. Akgündüz, Osmanlı Kanunnâmeleri, VI (1993), s. 204); "Ve köy halkından ve yörükden ve gayriden bir kimesne …" (Kanûnî'nin Umumî Kanunnâmesi: A. Akgündüz, Osmanlı Kanunnâmeleri, IV, (1992), s. 316); "Zuamâ ve sipâh ve reâyâ ve yörükden …" (Bozok Sancağı Kanunnâmesi: A. Akgündüz, Osmanlı Kanunnâmeleri, VI, s. 239); "Reâyâ-yı müslimînden olsun ve yörüklerden ve gayrılardan olsun…" (Sofya Sancağı Kanunnâmesi: A. Akgündüz, Osmanlı Kanunnâmeleri, VI, s. 651);; "Kurâ halkından ve yörükden ve gayrıdan bir kimesne …" (I. Ahmed'in Umumî Kanunnâmesi: A. Akgündüz, Osmanlı Kanunnâmeleri, IX (1996), s. 515).

[28] "Yörük_tâifesi … on yıldan ziyâde her kahgı yerde sâkin bulunup yazılmış ise … yörüklükden çıkmış olur, raiyyet olur. " (Celâl-zâde Kanunnâmesi: A. Akgündüz, Osmanlı Kanunnâmeleri, VII, s. 296).

Devletin ayrımı kadar, reâyâ ve yörüklerin de kendilerini birbirinden farklı gruplar olarak gördükleri anlaşılıyor. Özellikle yörükler, vergiler söz konusu olduğunda, “biz yörüküz reâyâ misillü vergi vermeyiz” söylemiyle itiraz ettikleri bilinmektedir[29].

Yörükleri reâyâdan ayıran ve kendilerini en iyi tarif eden belgelerden birisi İçel sancağı Sarnıç köyüne aittir. "Karye-i Sarnıc, tâbi-i [kazâ]-i Gülnar. Karye-i mezbûre re‘âyâsı bî-külliyen yurtlarından[30] kalkup yörük olup yaz aylarında yedi ay mıkdarı Karaman dağlarında yaylayup, kış eyyâmında kâh Tarsus ve kâh Adana sancaklarında kışlayup ..." şeklindeki bu kayıtta[31], Sarnıç köyü halkının köylerini ve evlerini terk ederek bundan sonra reâyâ sayılmayıp "yörük" oldukları, yaz ve kış ayrı mahallerde konakladıkları vurgulanmıştır. Tahrir defterinde köylerini ve evlerini terk eden bu halk için "yörük olup" ibaresinin kullanılması oldukça önemlidir. Dolayısıyla bir yerde belirli bir süre ikamet ederek ziraatla uğraşıp yörüklüğü terk edenler reâyâ olur iken, köyünü ve “yapılı evlerini” terk edip yaz ve kış mütemadiyen hareket halinde olanlar yörük statüsünde sayılmışlardır.

Yine Anamur kazasında Lavgasun köyü sınırına ait başka bir kayıtta[32] yörük ve reâyâ ayrımını açıkça görmekteyiz. İçel Sancağı Kanunnamesi'nin[33] çeşitli kısımlarından da benzer ayrım yapılmıştır. 1518 tarihli Silistre Sancağı Kanûnnâmesi'nde yer alan ambar bahsi[34] de yörüklerin göçerlilik durumu için kısmen bir ölçü niteliğindedir.

Vergi sistemleri hayat tarzlarına uydurulup ziraî vergilerden muaf tutulan yörüklerin, reâyâ ile bazı ortak vergilere (ganem resmi gibi) sahip olmakla[35] birlikte, kimseye raiyyet kaydedilmediği ve en önemli şahsi bir vergi olan resm-i çift vermedikleri görülür[36]. Söz konusu bu vergi, reâyâ ile yörük arasındaki en temel farklardandır. Bozok sancağında kaldırılan bidatlar listesindeki “Memalik-i Osmaniyede yörük taifesinden resm-i çift alınmamakla mezkûrlardan dahi resm-i çift ref olundı” kaydı[37] bu durumu net bir şekilde ortaya koymaktadır.

Yine III. Murad döneminin Yeni-il Kanunnâmesi’ndeki[38] “ba□zı yörük tâifesi hâricden gelüp ba□zı kurâ ve mezârı□ arâzisinde zirâ□at edüp gerü göçüp ve konup

---

[29] S. Çetintürk, Aynı makale, s. 115.

[30] Yurt’un ev anlamında kullanıldığıyla ilgili bkz. TK. KKA. TD, nr. 128, s. 272.

[31] TK. KKA. TD, nr. 128, s. 354.

[32] "Sınur-ı Lavgasun, cemaati Yıvalu'nun ekseri bunda yaylar, bu yaylağa çıkan re□âyâ ve yörükler..." (BOA, TD, nr. 272, s. 142; TK. KKA, TD, nr. 128, s. 248).

[33] TK-KKA, TD, nr. 128, s. 2.

[34] "Ammâ mütemekkin olmayan yörük tâifesi ki, bir köyde yapılı evleri olmaya göçmeleri mukarrer ola, anın gibi göçgünci yörükler anbar yapmada dâhil değüldir. Lâkin üç yıl mütemekkin olanlar yapa[r}lar." (Silistre Sancağı Kanunnâmesi: Ö. L. Barkan, Kanunlar, s. 275; A. Akgündüz, Osmanlı Kanunnâmeleri, III, s. 468).

[35] II. Bayezid’in Umumî Kanunnâmesi: A. Akgündüz, Osmanlı Kanunnâmeleri, II, s. 72.

[36] “Yörük tâifesi konup göçegeldikleri itibariyle kimesneye raiyyet olmayup…” (“Osmanlı kanunnâmeleri”, Millî Tetebbular Mecmuası, I/1 (İstanbul 1331), s. 306). Ayrıca bkz. Fatih’in Umumî Kanunnâmesi: A. Akgündüz, Osmanlı Kanunnâmeleri, I, s. 351.

[37] S. Çetintürk, Aynı makale, s. 113. Ayrıca bkz. Bozok Sancağı Kanunnâmesi: A. Akgündüz, Osmanlı Kanunnâmeleri, VI, s. 231.

[38] Yeni İl Sancağı Kanunnâmesi: Ö. L. Barkan, Aynı eser, s. 80; A. Akgündüz, Osmanlı Kanunnâmeleri, VIII (1994), s. 448.

yörüklüğünde olurken mücerred bir mıkdâr yer zirâat etmekle…yörük yörük olduğu haysiyetden mâdam ki, yörüklükten ferâgat edüp temekkün ihtiyâr etmeye, bu makule rüsûm-ı raiyyetden ârî ve berî olmak örf-i maruf olmağın…" ibaresi benzer bir örnek olarak verilebilir. Ancak yörük, yörüklüğün gereği olan hayatı bırakır da çift tutarsa "ol kimesneler yörük olmaz, ol takdirce raiyyet olmuş olur" ve raiyyet rüsumu öderlerdi[39].

Yörükler, şehirli gibi raiyyet yerlerini tasarruf ettikleri sürece çift resmini verirlerdi[40]. Oysa reâyâ, toprağı işlemese de üzerine kayıtlı olan resm-i çift ve bağlı vergileri vermek zorundaydı[41]. Yine reâyâ, yörüklerden farklı olarak toprağını terk ettiğinde on yılı geçmeyenler sipahi tarafından geri getirilebilirlerdi[42]. Sipahiye, yörükler üzerinde böyle bir tasarruf hakkı verilmemiştir[43].

Konar-göçerlerin zaman içerisinde gerek kendi arzuları ve gerekse sürgün yoluyla[44] toprağa yerleştikleri bilinmektedir[45]. Yörüklerin bu şekilde toprağa yerleşmekle yörüklükten çıkamayacakları bazı kanunname mecmualarında yer almakla[46] beraber aksi hükümlere de rastlanır[47]. Rumeli'deki savaşlar dolayısıyla eşkünci yörüklerinden reâyâ

---

[39] S. Çetintürk, Aynı makale, s. 114.

[40] Gelibolu Sancağı Kanunnâmesi: A. Akgündüz, Osmanlı Kanunnâmeleri, III, s. 393; Ayıntâb Sancağı Kanunnâmesi: Akgündüz, Osmanlı Kanunnâmeleri, VII, s. 167.

[41] H. İnalcık, Raiyyet rüsûmu, s. 583. Ayrıca bkz. Karaman Vilâyeti Kanunnâmesi: A. Akgündüz, Osmanlı Kanunnâmeleri, III, s. 319.

[42] II. Bayezid'in Umumî Kanunnâmesi: A. Akgündüz, Osmanlı Kanunnâmeleri, II, s. 69; "Ve re□âyâ tâifesi müteferrika olup göçseler, gerü yerine getürmek kanundur. " (Kanûnî'nin Umumî Kanunnâmesi: A. Akgündüz, Osmanlı Kanunnâmeleri, IV, s. 307. Ayrıca bkz. Menteşe Sancağı Kanunnâmesi: A. Akgündüz, Osmanlı Kanunnâmeleri, II, s. 256; Biga Sancağı Kanunnâmesi: A. Akgündüz, Osmanlı Kanunnâmeleri, III, s. 158; Bayburt Sancağı Kanunnâmesi: A. Akgündüz, Osmanlı Kanunnâmeleri, V (1992), s. 509.

[43] "Ve göçer konar yörük kimin toprağında çift dutub zirâ□at ederlerse öşür ve sâlâriyyelerin … sâhip-i arza verürler, göçerlerse dahi bunlar yerlerine götürdülmez. " (Silistre Sancağı Kanunnâmesi: A. Akgündüz, Osmanlı Kanunnâmeleri, VII, s. 715).

[44] Yusuf Halaçoğlu, XVIII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nda İskân Siyaseti ve Aşiretlerin Yerleştirilmesi, Ankara 1988, s. 110-121.

[45] 1683 Viyana mağlubiyeti sonrasın Rumeli ve Anadolu'da aşiretlere bağlı eşkıyalık olaylarının artışı üzerine 1691'de konar-göçer aşiret teşekkülleri zorunlu olarak toprağa yerleştirilmeğe başlandı (V. Çabuk, Aynı madde, s. 433).

[46] "Ve yörük tâifesinden ba□zı kimesneler ...göçüp konmaktan ferâgat edüp bir yerde temekkün ve karar eyleyüp cift edinüp … zirâ□at eyleyüp gelüp tevattün edeli dahi on yıldan berü veya ziyâde olsa yörük deftere ra□iyyet yazılmak câiz değildir. Yörük ra□iyyet olmaz. Elinde yeri var ise elinde olan yeri üzere yazup kendüleri girü yörük kayd eylemek gerekdir" (Kanûnnâme Mecmûası Süleymaniye Ktp. Reisülküttab ksm. nr. 1004, vrk, 8a). Ayrıca bkz. Vize, Develüzâde ve Yanbolu Yörüleri Kanunnâmesi: A. Akgündüz, Osmanlı Kanunnâmeleri, VI, s. 715.

[47] "Yörük tâifesi konup göçtükleri i□tibârıyla kimesneye ra□iyyet olmayıp … amma konar ve göçer olmayup yörüklükten bikülliye ferâgat edüp davar ve öküzlerin dağıdub kâsibler silkine münselik olup zirâ□at ve hirâsetle meşgûl olsalar, hutûr ihtiyâr edüp hîn-i tahrirde on yıldan ziyâde her kangı yerde sâkin bulunup yazılmış ise … yörüklükden çıkmış olur, ra□iyyet olur" (Celâl-zâde Kanunnâmesi: A. Akgündüz, Osmanlı Kanunnâmeleri, VII, s. 295-296); Karaman Eyâleti Kanunnâmesi: A. Akgündüz, Osmanlı Kanunnâmeleri, III (1991), 329. Ayrıca bkz. Cevdet Türkay, Osmanlı İmparatorluğu'nda Oymak-Aşiret ve Cemaatler, İstanbul 1979, s. 822; Y. Halaçoğlu, Anadolu'da Aşiretler, s. 22.

olmak isteyenlere engel olunurken, Anadolu'daki yörüklerden çift tutmak suretiyle reâyâ olanlarına izin verildiği görülür[48].

Devletin, yörük taifesinden olup da göçüp konmaktan vazgeçip toprağa yerleşenlere müdahale edilmemesi için genel ferman gönderdiği ve bu emrin kadı sicillerine kaydedildiği anlaşılmaktadır[49]. Yörük ya da reâyâ yazımındaki ihtilaf halinde bu hüküm doğrultusunda, konar-göçer özelliğini terk edip ağılını dağıtan ve ziraatla uğraşan yörüklerden on yıl bir köyde ikamet etmiş olanlar reâyâ olarak nitelendirilip ona göre vergi ve hukukî durumları düzenlenmiştir[50].

XVII. ve XVIII. yüzyıllarda aşiretlerin iskânı sürecinde, güvensizlik ortamının da bir sonucu olarak yörüklere daha katı davranıldığı ve bir takım ölçüler getirildiği anlaşılmaktadır. Öyle ki, iskân emrini yerine getirdikleri konusunda yörüklerin köye yerleştik dediklerine bakılmaksızın, yerleşim yerlerinde taştan evler ve damlar kurulup kurulmadıkları, cami ve çeşme gibi yapıların inşa edilip edilmedikleri araştırılıp, taştan ev ve damın olduğu köyler için iskânın gerçekleştiğine hükmedilmiştir[51].

Reâyâ ağırlıklı olarak ziraat ile uğraşır iken, yörüklerin temel iktisadi faaliyeti hayvancılık olmuştur. Ancak Anadolu'nun Osmanlı hâkimiyetine girişi ile birlikte gönüllülük esasına dayalı bir iskân süreci yaşandığından ziraî faaliyette bulunma ya da hayvan besleme iki grup arasındaki tek fark olmaktan çıkmıştır[52]. Konar-göçer bir hayat sürdüren yörükler, kışlaktaki geçici ikametgâhlarında ziraatla meşgul olurken[53], köylerde bulunan reâyâ da sayıları küçümsenmeyecek oranda hayvan besleyip, yaz aylarında hayvanlarıyla yaylağa çıkmışlardır. Temel iktisadi faaliyetlerin dışında reâyânın hayvan beslemesi ile yörüklerin ziraatla uğraşması, bu kesimlerin ödedikleri vergilere de yansımış olduklarından, tahrir defterleri ile kanunnamelerde bu konuda ayrıntılı bilgiler verilmiştir.

---

[48] V. Çabuk, Aynı madde, s. 435.

[49] "'…Bir kimesne mukaddemâ yörük tâyifesinden olsa göçüp konmaktan ferâgat eylese rencîde olunmaya diyü mukaddemâ emr-i şerîf virilüp sicill-i mahfûzda kaydolunmışdur. 'didükde yoklanup fi'l-vâkı ol vechile mukaddemâ emr-i şerif virildüği mastûr u mukayyed bulunup…" (82 Numaralı Mühimme Defteri, neşr. H. Osman Yıldırım ve dğr, Ankara 2000, s. 227). Ayrıca bkz. Celâl-zâde Kanunnâmesi: A. Akgündüz, Osmanlı Kanunnâmeleri, VII, s. 297;

[50] "konar u göçer yörük tâyifesinden biri konup ve göçmekden ferâgat idüp tavar örürin tağıdup bir yirde temekkün ihtiyâr idüp ma îşetin zirâat ü harâsetden eyleyüp reâyâ silkine münselik olup ol makûleyi vilâyet kâtibi on yıldan vech-i meşrûh üzre bir karyede sâkin ü mütemekkin bulup ra ıyyet yazsa yörük sübaşıları ana dahl ü ta arruz itmek câyiz değildür" (82 Numaralı Mühimme Defteri, s. 227).

[51] Tufan Gündüz, "Osmanlı ekonomisi içinde konar-göçerler", Türkmenler Üzerine Makaleler, Bozkırın Efendileri, İstanbul 2009, s. 129.

[52] Örneğin Hamit sancağı konar-göçerlerinden Gölhisar yörüklerinin önemli ölçüde tarımla uğraştıkları bilinmektedir (Z. Arıkan, Aynı eser, s. 83). Diğer birkaç örnek için bkz. Sadullah Gülten, XVI. Yüzyılda Batı Anadolu'da Yörükler, Gazi Üni. Sosyal Bilimler Ens. , Doktora tezi, Ankara 2008. Reâyâ ve yörükler arasındaki farkın yerleşim durumuna göre değil de, iktisadî faaliyet niteliğine göre belirlendiğiyle ilgili farklı bir görüş için bkz. Tufan Gündüz, "Osmanlı Devleti'nde konar-göçer raiyyete dair", Türkmenler Üzerine Makaleler, Bozkırın Efendileri, İstanbul 2009, s. 118-119.

[53] F. Sümer, Aynı makale, s. 516; C. Orhonlu, Aynı eser, s. 13.

Yörüklük, göçebelikle yerleşik hayat arasında bir ara yaşam şekli olup[54], kışlak mahallerinde küçük yerleşim yerleri meydana getirmeleri sebebiyle Türkmenler'e nazaran yerleşik düzene daha yakın sayılır[55]. Küçük gruplar halinde, yaylak-kışlak mahalleri arasındaki dar bir alanda hayat sürdüren yörükler, kış ayları boyunca hayvanlarına yem ve saman bulma mecburiyetinden dolayı kışlak mahallerinin etrafında tarımla meşgul olmuşlardır. Ağıl ve sığınaklarının yanına kurulan küçük yerleşmeler, devletin merkeziyetçi idaresinin de etkisiyle zamanla köylere dönüşerek yörüklüğün sona ermesine yol açmıştır[56].

İçel Sancağında Reâyâ ve Yörük Ayrımı ile Sancaktaki Kır Yerleşmelerin Bazı Özellikleri

İçel sancağına ait tahrir defterleri başta olmak üzere arşiv kayıtlarının incelenmesi sonucunda, yukarıda izahı yapıldığı şekliyle İçel sancağında reâyâ ve yörük ayrımının yapıldığı görülür. XVI. yüzyılda sancağının kır kesimindeki nüfusunun büyük çoğunluğu, reâyâ statüsünde olup köylerde yarı-yerleşik bir halde yaşamakta, konar-göçer veya yörük olarak adlandırılan az bir kısmı ise yaz ve kış, mevsimlere bağlı olarak yaylak ve kışlak mahalleri arasında hareket halinde bulunmaktadır. Bununla birlikte bu iki hayat biçimini kesin çizgilerle birbirinden ayırmak oldukça güçtür. İçel Sancağı Kanunnâmesi[57], "İç-il sancağının ekser re?âyâsı yörük tâifesi gibi olup … " diyerek ayrışmanın zorluğunu ortaya koymaktadır.

Köylerde bulunan reâyâ (çiftçi, köylü), kış aylarını köyünde, yaz aylarında ise birer yaylak ve ziraat mahalli olan mezraada geçirirdi[58]. Köy ile yayla/mezraa arasında hareket halinde olunup her iki alanda ziraat yapıldığından[59] dolayı, İçel sancağı köyleri toprağa iyiden iyiye yerleşmiş, adeta bulunduğu köye kök salmış, yılın 12 ayı aynı yerde yaşayıp devamlılık gösteren köy yerleşmelerinden ziyade, yarı-yerleşik bir özellik taşımaktadır[60].

Köy ve mezraa arasındaki bu göç, göçebe Oğuz boylarının yerleşik hayata geçip köyler oluşturmasından sonra, eski hayatlarının bir uzantısı olarak görülebilir. Bunun yanında sancak arazisinin engebeli, taşlık ve ormanlık olması[61], Akdeniz sahilinde yaz

---

[54] Feridun M. Emecen, XVI. Asırda Manisa Kazâsı, Ankara 1989, s. 128.

[55] Tufan Gündüz, "Konar göçer" maddesi, DİA, XXVI, s. 160.

[56] T. Gündüz, Ayna madde, s. 162.

[57] İçel Sancağı Kanunnâmesi, TK. KKA, TD, nr. 128, s. 1).

[58] Bu konudaki örnekler için bkz. Şenol Çelik, Osmanlı Taşra Teşkilatından İçel Sancağı (1500-1584), Marmara Üni. , Sosyal Bilimler Ens. , Doktora tezi, İstanbul s. 103, 114-116, 132, 142, 154-155.

[59] "Ve bu livânın halkı dâimâ göçüp eyyâm-ı şitada sevâhile inüp ve eyyâm-ı sayfda yaylaya çıkup kışlakda ve yaylak zirâatleri mukarrerdir. " (İçel Sancağı Kanunnâmesi: TK. KKA, TD, nr. 128, s. 1). Ayrıca bkz. BOA, TD, nr. 272, s. 9, 16-17, 31-32.

[60] Ali Tanoğlu'na göre sekenesi ile beraber devamlı bir yerleşme, ister hayvancılığa, ister ziraata dayansın "kır yerleşmesi"; devamlılık göstermeyenler ise "göçebe yerleşmesi" sayılmaktadır "İskân coğrafyası, esas fikirler, problemler ve metod", TM, XI (İstanbul 1954), s. 9-10; Aynı müellif, Beşerî Coğrafya, Nüfus ve Yerleşme, I, İstanbul 1960 s. 236, 238.

[61] "İç-il sancağı gayet sa'b ve sengistân yer olmağla ..." (İçel Sancağı Kanunnâmesi: TK. KKA, TD, nr. 128, s.2). Ayrıca bkz. BOA, MD, nr. 27, s. 291, hkm. 606, trh. 23 Zilkade 983/23 Şubat 1576.

aylarındaki havanın ağırlığından[62] dolayı köyde yaşayanların kuzeye, yani Toroslar üzerindeki platolara çıkmak zorunda kalışları, hareketliliğin[63] diğer önemli sebepleri arasında sayılır[64].

Sancaktaki köylerin dağınık yerleşmeler halinde olması, bir-iki nesil önce toprağa yerleşmiş yörüklerin boy mensubiyetlerinin devamına uygun ortam hazırlamıştır. Öyle ki, zaman içerisinde toprağa yerleşip köyler kurmuş bu yörük teşekkülleri, XVI. yüzyıl boyunca bir yandan mensubu bulundukları boyların isimlerini korur iken, öte yandan engebeli arazi toplu ve bir arada yaşanabilir köyler kurmaya engel olduğundan bir köy adı altında fakat bölük bölük yaşamak zorunda kalmışlardır[65]. Bu gevşek yapı, İçel sancağı kırsal nüfusunun göçebelikten tam yerleşikliğe geçişte bir ara dönem özelliği olarak karşımıza çıkmaktadır.

Sancakta, birer yaylak ve ziraat mahalli olan mezralar da yörük nüfusun iskân edip köyler kurmasında önemli rol üstlenmiştir. Nitekim Anamur ve Selendi kazalarını da içine alan Gülnar bölgesinde, 1500 yılında 48 mezraadan 30'unda nüfus yaşarken, sonraki tarihlerde bu mezraaların yarısı köy yerleşmelerine dönüşmüştür[66].

Sancakta birçok köyün bazen bir kısmı, bazen tamamı yaz ve kış ayrı mahallerde yaylayıp hem hayvanlarını otlatmakta ve hem de ziraat yapmakta; az bir kısmı da diğer bir köy sınırında yerleşmiş bulunmaktadırlar. Bu durumda "karye" olarak kayıtlı mahaller, çoğunlukla halkın kış aylarında kullandıkları[67] yerleşme alanları olup[68], senenin diğer ayları "mezraa", "sınur" ve "mevzi" olarak belirtilmiş yaylaklarda geçerdi[69].

---

[62] BOA, MD, nr. 27, s. 291, hkm 696, trh. 28 Zilkade 983/28 Şubat 1576. Ayrıca bkz. BOA, MD, nr. 7, s. 655, hkm, 1921, trh. 21 Safer 976/15 Ağustos 1568.

[63] Günümüzde bu göçün aylara göre gösterdiği özellikler için bkz. Necdet Tunçdilek, Türkiye İskan Coğrafyası, İstanbul 1967, s. 142-144, 149.

[64] Arâziden kaynaklanan sebepleri ön planda tutan Necdet Tunçdilek, Anadolu'nun fethi sırasında Selçuklular ile beraber gelen ve esas uğraşları hayvancılık olan aşiretlerin sınır boylarına gönderildiğini, güneydeki dağlık sahalar üzerinde yaylaların göçebe aşiretlere verildiğini, bu aşiretlerin kışı alt zonda (kuşakda) geçirmek zorunda kalacaklarından bu yerleşmelerin alansal nitelikte bir düzlem üzerinde değil, dikey yönde ve iki alanlı bir yerleşme tipi göstereceğini; bu dikey yönde ve iki alanlı yerleşmede aşiretlerin alt ve üst zonlar arasında devamlı yer değiştirmeleri nedeniyle de (tam) yerleşik değil konar-göçer olma özelliklerini koruduklarını belirtir (Türkiye'de Yerleşmenin Evrimi, İstanbul 1986, s.1-9).

[65] "... bir karyenin halkı cümle bir araya gelüp evler binâ edüp teng yerde temekkün etmeğe kabil olmaduğı ecilden her bir karye nâmına zabt ve tasarruf olunup ..." (İçel Sancağı Kanunnâmesi: TK. KKA, TD, nr. 128, s. 2).

[66] Bir örnek: "Hâliya hâricden bazı kimesneler gelüp tavattun etmeğle karye olmuştur. " (TK. KKA, TD, nr. 128, s. 342).

[67] Bunun bir sonucu olarak birçok köy "kışla", "kışlak" ekleri almıştır. XVI. yüzyılda sancakta bu ekleri almış 50 civarında köy bulunmaktadır (Ş. Çelik, Aynı tez, s. 100).

[68] Bununla birlikte az sayıdaki bazı köylerin yaylak mahalli oldukları anlaşılmaktadır. Bir örnek: "Karye-i Epişka tâbi'-i Karataş, cemâ'at-i Yağda. Epişka yaylak olmağın kış faslında Eski-il kazâsına tâbi' iki-başlı nâm mevzide sâkin olurlar. " (BOA, TD, nr. 272, s. 388; TK. KKA, TD, nr. 128, vrk. 668b). Ayrıca bkz. BOA, TD, nr. 272, s. 125.

[69] Bir örnek: "Mezraa-i Hamsin (?) der civâr-ı karye-i Başköy tâbi'-i Ermenek. Zikr olan mahalde Anamur kazâsına tâbi' karye-i Çorak ve Nasreddinlü ve Ferrik ve Kalikviran ve Çeltikci halkı yaylarlarmış. Hâliya zikr olan yaylak zirâ'ate kabildir" (TK. KKA, TD, nr. 128, s. 108).

Reâyânın günlük hayatında, aralarında güçlü coğrafî ve ekonomik bağlar bulunan köyler ile mezraalar adeta birbiriyle organik bir bütünlük teşkil etmiştir. Köy halkı için köy ve mezraa, biri diğerine tercihi zor ikili olmuştur. Bu durumun oluşmasında bir ölçüde coğrafî yapının da etkisi vardır. Engebeli arazi içinde bir düzlüğe veya bir yamaca kurulan köy, kendi sınırlarında ya da arasındaki olumsuz coğrafî yapıdan sonraki mezraa olarak anılan en yakınlarındaki uygun alanda ziraat yapıp yaylamaktadır. Örneğin Gülnar bölgesindeki köylerin %20'sinde, Karataş kazası köylerinin ise %54'ünde köy hudutları dâhilinde ziraat yapılmazken, tahrir defterlerinde birçok mezraanın köylere yakın olduğuna ve köylerin buralarda ziraî faaliyette bulunduğuna vurgu yapılmıştır[70]. Hatta bazı önemli mezraalarda yaz aylarında pazar kurulup[71], boyahane ve tahunhane gibi küçük işletmeler geçici olarak buraya taşınırdı[72].

Yarı-yerleşik olma özelliğinin, köylerin günümüze kadar gelmeleri üzerinde farklı etki yaptığı söylenebilir. Nitekim İçel'deki köylerin XVI. yüzyıldan günümüze kadar gelme oranı sancak genelinde %42 iken, bu oran daimî köylerin yoğun olduğu Ermenek kazasında %93, buna karşılık yarı-yerleşikliğin daha fazla olduğu güneydeki Silifke kazasında %39, Karataş kazasında ise %16 olmuştur[73].

Sancağın güneyindeki Anamur, Gülnar, Selendi Silifke ve Karataş kazalarında yer alan pek çok köy, yarı yerleşik bir hayata sahip olmanın yanında, XVI. yüzyıl boyunca, bu hayatlarını mensup oldukları boyların isimleriyle beraber devam ettirmişlerdir. Ancak, söz konusu yüzyılın sonlarından itibaren köyler, iskân sürecinin tamamlanmasına bağlı olarak cemaat isimleri olmaksızın anılır olmuştur.

İçel sancağına ait tahrir defterlerinde, boy mensubiyetin devam ettiği köyler, önce boy ismi "cemâ'at-i ..." ya da "kabîle-i ..."[74] şeklinde kaydedilip, bu başlık altında bu boya mensup her hangi bir köyde sakin halk[75] "karye-i … an cemâ'at-i mezbur"; bir köyde birden çok boya mensup halk varsa "der kerye-i ...an cemâ'at-i ..." şekillerinde verilmiştir. Selendi kazasına tabi köylerde olduğu gibi çok sayıda boya mensup cemaat, "karye-i..." başlığı altında, mensup olduğu boya göre "an cemâ'at-ı ..." şeklinde gösterilmiştir. Bu şekilde, örneğin Yıva (veya Yıvalu) boyuna mensup nüfusun 1518 tarihinde 37, 1555 tarihinde ise 32 köyde; Satılu boyuna mensup nüfusun ise 1518 tarihinde 38, 1555 tarihinde ise 37 köyde yaşadığı anlaşılmaktadır.

Tahrir defterlerinde yer alan cemaat veya taife isimlerinin tamamına yakını, o cemaate mensup köylerin gelirlerini timâr veya zeâmet olarak tasarruf eden kişilerin

---

[70] İki örnek: "Mezraa-ı Bali kışlağı nezd-i karye-i mezbûr (Dindebolu)" (BOA, TD, nr. 83, s. 295): "Mezraa-ı Şahinler nezd-i sınur-ı karye-i mezbûre (Güzve)", (Aynı defter, s. 299). Bazı mezraaların iki köy arasında bulunduğu da görülür: "Mezraa-ı Derecek dermiyan-ı karye-i Yassıcaköy ve karye-i Kazancı" (BOA, TD, nr. 272, s. 7).

[71] BOA, TD, nr. 272, s. 173.

[72] BOA, TD, nr. 272, s. 234; TK. KKA, TD, nr. 128, s. 308, 334.

[73] Ş. Çelik, Aynı tez, s. 100.

[74] BOA, TD, nr. 83, s. 159, 163, 200, 235, 269, 273, 280; BOA, TD, nr. 387, 275, 277, 299, 300, 301; BOA, TD, nr. 272, s. 352.

[75] Boy'ların köylerde yerleşmiş bu mensuplarını oymak ya da oba olarak nitelendirmek mümkündür. Bu konuda geniş bilgi için bkz. Cengiz Orhonlu, Osmanlı İmparatorluğu'nda Aşiretlerin İskânı, İstanbul 1987, s. 14; Yusuf Halaçoğlu, Osmanlı İmparatorluğu'nda İskân Siyaseti, s. 16; F. Sümer, Oğuzlar, s. 163.

baba ve dede isimleri ile aynıdır. Yine tasarruflarında olan bu gelirlerin, adı geçen kişilerin "boyları ve yurdları" oldukları kaydedilmiştir[76]. Öte yandan bir kanunnâme mecmuasında bulunan 8 Şevvâl 937/25 Mayıs 1531 tarihli kayıtta, Karaman vilâyetinde bulunan boy beylerinin ölümleri halinde boy topraklarına ait gelirlerin çocuklarına verileceği bildirilmiştir[77].

Bölgenin fethinden sonra devlet, yarı-yerleşik bir hayat sürdüren bu toplulukların ileri gelenlerine, muhtemelen boy beylerine, başta kendi mensubu bulunan cemaat halkının gelirleri olmak üzere bir kısım yerlerin gelirlerini timâr veya zeâmet olarak vermiştir. Örneğin, 1516 yılında 20.646 akçelik zeâmet tasarruf eden Orhan veled-i Aktaş'ın zeamet gelirleri, Aktaş cemaatine mensup köylerdir[78]. Yine aynı tarihte Yusuf veled-i Biçer, 8. 111 akçalık timâra sahiptir. Timâr gelirleri olan Tezeklü, Üçayaklu, Arkıdtaş köyleri Biçer İğdir cemaatine bağlı olup bu köyler Yusuf veled-i Biçer'e "boyları ve yurdları" olduğundan timâr olarak verilmiştir[79].

Bu ve diğer örnekler[80], sancaktaki reâyânın ikamet alanı olan köylerin kuruluşları hakkında bir fikir verebilir. Cemaatlerin isimlerini taşıyan bu kişilerin çocukları ve torunları 1516'larda hayatta olduklarına göre bu köylerin yaklaşık bir-iki nesil önce kurulduklarını söyleyebiliriz. Dolayısıyla İçel sancağındaki yörük teşekküllerinin toprağa yerleşme süreçleri için de aynı zaman dilimini vermek mümkündür. Esasen birçok köy adı, kurulmadan önceki yörük teşekkülleriyle bir şekilde ilgilidir. Nitekim, Gülnar bölgesindeki köylerin %25'i, Mut kazası köylerinin %39'u, Silifke kazası köylerinin %31'i Alâeddinlü, Ali Halife, Avşar, Bozdoğan, Hoca Yunus, Konur, Salurlu, Selamlu, Şamlu, Teke, Ulaş ve Yıva gibi şahıs, boy ve oymak isimlerini almıştır[81].

Köylerin kurulma süreci XVI. yüzyılda da devam etmiştir. Örneğin, 1518 yılında Ermenek kazası Fariske köyü sınırında bulunan ve çoğunlukla Ali veled-i Adil'in oğulları ve kardeşlerinden oluşan Adiller cemaati[82], 1530 yılında köy olarak kayıtlara geçmiştir[83]. Benzer durum, Selamlu, Ozankışla, Günderler ve Kızılin köyleri[84] için de söylenebilir.

İçel sancağı kırsal nüfusun, reâyâ dışında kalan ve konar-göçer[85] veya yörük olarak isimlendirilen diğer bir kısmı ise, yaz ve kış mevsimlerine bağlı olarak yaylak ve kışlak mahalleri arasında hareket halinde bulunmakta ve alacık ya da keçe ev olarak

---

[76] Ş. Çelik, Aynı tez, s. 113, 140, 162, 353-354.

[77] "Ve vilâyet-i mezbûrede olan boy beyleri vefât eyleseler oğulları var ise yarar olsun sagîr olsun boyları gayra verilmeyüp oğullarına tevcîh oluna ..." (Kanûnnâme Mecmuası, Bayezid Merkez Ktp. Veliyüddin Efendi Kısmı, nr. 1970, vrk 539.). Bu hükümle ilgili uygulamaya örnek olmak üzere bkz. BOA, KK, Ruûs Defteri, nr. 208, s. 185, trh. 19 Cemâziyelâhir 954/6 Ağustos 1547.

[78] BOA, TD, nr. 58, s. 426; BOA, TD, nr. 83, s. 221.

[79] BOA, TD, nr. 58, s. 427.

[80] BOA, TD, nr. 58, s. 426-439.

[81] Ş. Çelik, Aynı tez, s. 113.

[82] BOA, TD, nr. 83, s. 316.

[83] BOA, TD, nr. 387, s. 255.

[84] BOA, TD, nr. 31, s. 24, 60, 280, 311; BOA, TD, nr. 83, s. 3, 33, 103-104.

[85] İçel sancağındaki yörükler için incelediğimiz dönemde (1500-1584) "konar-göçer" tabiri kullanılmadığı, XVII. yüzyıldan itibaren kullanılmaya başlandığı görülür: "...cemâ'at-i mezbûre konar ve göçer yörük tâîfesinden..." (BOA. A. DFE. nr. 766, s. 4, 7, 14, 15, 21; BOA. A. DFE. nr. 574. s. 17).

anılan[86] çadırlarda barınmaktaydı. İçel sancağına ait arşiv kayıtlarında özellikle tahrir defterlerinde bazen "perâkende" ve çoğunlukla "yörük" olarak kaydedilen bu göçerlerin, köylerde bulunan reâyâdan ayrı tutulduğu ve farklı statülere sahip iki kesim olarak verildiği görülür.

İçel sancağı tahrir defterlerinde, "yörükân an cemâ'at-i..." "cemâ'at-i yörükân-ı..."; "cemâ'at-ı perâkende an cemâ'at-ı..." şekillerinde kayıtlı[87] bu konar-göçer yörüklerin, asıl ekonomik faaliyetleri hayvancılık olmakla beraber evli olanların yaylak ve kışlak mahallerinde ziraî faaliyetlerde bulundukları, işledikleri toprağa göre "nim çift" ve çoğunlukla "bennâk" vergisi ödedikleri görülür.

Sancağın kırsal nüfusundaki bu reâyâ-yörük ayrımı, İçel'in güney kesiminde ve özellikle Silifke bölgesinde daha belirgindir. Silifke kazasına tâbi nüfus içerisinde önemli bir yere sahip olan Bozdoğan yörükleri Bıçakcılar, Burhanlar, Seydiler, Karaömerlü, Köselü ve Kargın cemaatlerinden meydana gelmektedir. Bozdoğanlar dışında Ağar, Bozkırlu, Moğultay, Şamlu, Teke ve Tokuzlu isimli yörük boyları da Silifke kazasına tâbi nüfus içerisinde sayılabilir[88].

Bu yörük teşekküllerinin, İçel sancağı dâhilindeki hareketlerinin yanı sıra sancak dışında Adana, Alâiye, Tarsus, Teke ve diğer sancak/kazalara da yaylamak ve kışlamak amacıyla gittikleri, önceden bilinen ve tahrir defterlerinde kayıtlı bazı mevzilerde ve köy sınırlarında kaldıkları görülür[89]. Örneğin Silifke kazasına tâbi yörüklerin sancak içi ve dışındaki nüfus durumları şöyledir. (Tablo 1)

Tablo 1'de görüldüğü gibi Silifke kazasına tâbi yörük nüfusunun yarıdan fazlası kaza dışında sancak dâhili ya da Antalya ve Adana gibi uzak bölgelerde yaylak ve kışlak mahalleri arasında hareket halinde bulunmaktadır. Buradaki tâbilik, Silifke'nin *"rüsûm kazâsı"* olmasından[90] ileri gelmekte olup bu konar-göçer yörük nüfusundan bir kısmının, Silifke'de yaşamadıkları ve hatta hiç gelmedikleri, sadece tahakkuk eden vergilerini buradaki sipahilerine ödedikleri[91] söylenebilir.

---

[86] BOA, TD, nr. 272, s. 320.

[87] Birkaç örnek: BOA, TD, nr. 272, s. 210, 269, 321, 323, 325; BOA, TD, nr. 83, s. 116, 208-211.

[88] İçel sancağındaki yörük cemaatleri ile bunların yaylak ve kışlak mahalleri için bkz. Şenol Çelik, "XVI. yüzyılda İçel yörükleri hakkında bazı değerlendirmeler", Anadolu'da ve Rumeli'de Yörükler ve Türkmenler Sempozyumuna Sunulan Bildiriler, Ankara 2000, s. 99-101.

[89] Bir örnek: "Cemâ'ât-i perâkende-i yörükân-ı Bozdoğan ki müteferrik Adana ve Tarsus sancaklarında kışlayup ve eyyâm-ı sayfda Bulgar ve Hasan Dağı nâm dağlarda yaylarlar" (TK. KKA, TD, nr. 128, vrk. 804b).

[90] BOA, KK, nr. 2808, s. 44.

[91] "Ve her sene sipahileri varup müteveccih olan rüsûm ve bâd-ı hevâların alup el?ân tasarruflarında olmağla defter-i cedîde dahi her biri ne sancakda ve ne mahalde sâkin oldukları kayd ve işaret olundu" (İçel Sancağı Kanunnâmesi: TK. KKA, TD, nr. 128, s. 2).

Tablo 1. Tahrir Defterlerine Göre Silifke'ye Tâbi Konar-Göçer Yörük Nüfusu (1500-1584)

Yörük Nüfusunun Bulunduğu İdari Birimler		Hane				Mücerred (Bekâr)			
		Yıl				Yıl			
		1500	1518	1555	1584	1500	1518	1555	1584
Sancak Dâhili	Silifke Bölgesi*	488	630	817	810	86	171	213	807
	Ermenek Kazası	—	—	15	30	—	—	9	51
	Gülnar Kazası	72	126	190	321	126	15	72	479
	Mut Kazası	—	—	323	327	—	—	107	294
	Sinanlı Kazası	—	—	—	54	—	—	—	59
Sancak Toplamı		560	756	1345	1542	212	186	401	1690
Sancak Harici	Adana Kazası	—	—	42	115	—	—	10	159
	Alâiye ve diğerleri	—	500	—	—	—	135	—	—
	Alaiye Kazası	—	—	98	—	—	—	43	118
	Aladağ Kazası	—	—	109	26	—	—	22	31
	Bulgar Dağı	—	—	98	—	—	—	31	—
	Lârende Kazası	—	—	11	—	—	—	1	—
	Tarsus Kazası	—	—	50	379	—	—	—	291
	Teke (Antalya) Kazası	—	—	26	—	—	—	2	—
Sancak Harici Toplam		—	500	434	621	—	135	109	599
Genel Toplam		560	1256	1779	2163	212	321	510	228
Artış Oranı(%)		—	124. 28	41. 64	21. 58	—	81. 41	58. 87	348. 82

Kaynak: Ş. Çelik, Aynı tez, s. 162.

* Bölge, idârî olarak 1500-1518 yıllarında Mut kazasına tâbi Silifke nâhiyesi; 1555 yılında Silifke kazası; 1584 yılında ise Silifke ve Bozdoğan kazaları olarak teşekkül etmiştir.

İçel sancağı dâhilinde perakende ve yörük olarak kayıtlı nüfusun kaza ve bölgelere göre dağılımı ise Tablo 2'deki gibidir.

Tablo 2'de görüldüğü üzere sancak dâhilindeki konar-göçerlerin hane sayısı XVI. yüzyılın ilk yarısında önemli oranda artarken, bu artış ikinci yarıda yerini düşüşe bırakmıştır. Mücerred (=bekâr) lerde ise XVI. yüzyılın son 20 yılında büyük oranda artış görülür. Tablo 3'e bakıldığında konar-göçer yörük nüfusu ile bu nüfus dışında kalan sancak genelindeki kırsal nüfusunun paralel verilere sahip olduğu söylenebilir. Kaza olarak değerlendirildiğinde, XVI. yüzyılın ikinci yarısında sadece Karataş kazasında yüzde yüzlük bir artış söz konusu olup diğer bütün kazalarda bir durgunluk vardır.

Tablo 2. Tahrir Defterlerine Göre İçel Sancağının Konar-Göçer Yörük Nüfusu (1500-1584)

Kaza ve Bölgeler	Hane				Mücerred (Bekâr)			
	Yıl				Yıl			
	1500	1518	1555	1584	1500	1518	1555	1584
Ermenek Kazası	—	—	—	—	—	—	—	—
Gülnar Bölgesi (Anamur, Gülnar, Selendi kazaları)	**94**	**714**	**882**	**814**	**30**	**166**	**68**	**755**
Karataş Kazası	**19**	**63**	**60**	**115**	**6**	**11**	**15**	**205**
Mut Kazası	—	—	—	—	—	—	—	—
Silifke Bölgesi	**488**	**630**	**817**	**810**	**86**	**171**	**213**	**807**
Diğerleri*	**72**	**126**	**528**	**732**	**126**	**15**	**188**	**883**
Sancak Toplamı	673	1533	2287	2471	248	363	484	2650
Artış Oranı(%)	—	**127. 78**	**49. 18**	**8. 04**	—	**46. 37**	**33. 33**	**447. 52**
Sancak Harici**	—	**500**	**434**	**621**	—	**135**	**109**	**599**
Genel Toplam	673	2033	2721	3092	248	498	593	3249
Nüfus Artış Oranı(%)	—	**202. 08**	**33. 84**	**13. 63**	—	**100.80**	**19. 07**	**447. 89**
Yıllık Nüfus Artış Oranı %	—	**11. 22**	**0.91**	**0.47**		**5. 6**	**0.51**	**15,44**

Kaynak: Ş. Çelik, Aynı tez, s. 178.

* Silifke kazasına tâbi olup, Silifke dışında fakat İçel sancağı dâhilinde bulunanlar.

** İçel sancağı dışında Adana, Alâiye ve Tarsus gibi sancaklarda bulunanlar.

İçel sancağındaki yörüklerin, kırsal nüfusu içindeki yerinin anlaşılması açısından sancağın kırsal kesiminde yaşayan nüfusun tamamının verilmesi yararlı olacaktır. Günümüz ile karşılaştırma zemini olması açısından genellikle kabul edilen "hane X 5 + mücerred" formülünü[92] kullanarak sancak kır kesiminin tahminî nüfusunu tablolaştırmak mümkündür.

Tablo 3. Tahrir Defterlerine Göre İçel Sancağı Kırsal Kesimin Tahminî Nüfusu (1500-1584)

Statülerine Göre Kırsal Nüfus		YILLAR							
		1500		1518		1555		1584	
Reâyâ (Çiftçi, Köylü)	**Hane**	**57930**	62027	**88585**	98671	**134100**	145463	**140015**	175143
	Mücerred	**2472**		**5291**		**7458**		**29033**	
	Muâf	**1625**		**4795**		**3905**		**6095**	
Reâyânın Sancak Toplamına Oranı %		**89. 69**		**86. 97**		**87. 85**		**87. 30**	
Yörük Teşekkülleri*		3613		8028		11919		15005	
Yörüklerin Sancak Toplamına Oranı %		**5. 22**		**7. 07**		**7. 19**		**7. 47**	
Sipâhizâde, Mütekaid Sipâhî		**1067**		**3574**		**3745**		**7334**	
Çeltikci		**2444**		**3169**		**4441**		**3124**	
Sancak Toplamı		69151		113442		165568		200606	
Nüfus Artış Oranı%		—		**64. 04**		**45. 94**		**21. 16**	
Yıllık Nüfus Artış Oranı%		—		**3. 55**		**1. 24**		**0.78**	

Kaynak: Ş. Çelik, Aynı tez, s. 179.

* Sancaktaki kazalara tâbi olduğu halde sancak haricinde bulunanlar dâhil edilmemiştir

[92] Geniş bilgi için bkz. Ş. Çelik, Aynı tez, s. 78.

Tablo 3'e bakıldığında görüldüğü gibi İçel sancağının kır kesiminde nüfus XVI. yüzyılın ilk yarısında, önemli oranda artış göstermiştir. Ancak yüzyılın yarısından itibaren nüfus artışında düşüşler yaşanmıştır. En fazla düşüş ise, suhte isyanları ile Arap aşiretlerinin soygun ve talanlarının görüldüğü XVI. yüzyılın son yirmi yılıdır.

Yine tabloya göre, herhangi bir köye kayıtlı reâyâ statüsündeki halkın sancak kırsal nüfusunun tamama yakınını oluşturduğu, yaylak ve kışlaklar arasında hareket halinde olan ve bir köyde ikameti bulunmayan konar-göçer yörüklerin ise %10'u dahi bulmadığı söylenebilir.

Sonuç olarak; Osmanlı Devleti'nde köylü-çiftçi olarak kabul edilen reâyâ ile konar-göçer bir hayat sürdüren yörüklerin, kanunname, vekayinâme ve en önemlisi tahrir defterlerinde farklı iki nüfus grubu olarak gösterildiği, bunların vergilendirme ve hukukî statülerinin birbirinden farklı olduğu, iki grubu tefrik etmek için hayvancılık ve ziraî faaliyetlerle birlikte ev ve damın mevcudiyetinin bir ölçü olarak alınabileceği, İçel sancağında da benzer ayrımın var olduğu, sancak kır nüfusunun önemli bir kısmının XV. yüzyılın ikinci yarısında toprağa yerleşerek köyler oluşturduğu ve reâyâ olarak adlandırıldığı, köy sakinlerinin yarı-yerleşik bir özellik gösterip yılın bir kısmını köylerinin dışında yaylakta geçirdiği, sancaktaki reâyâ nüfusunun köyler kurmadan önceki boy ve oymak mensubiyetini sonraki dönemde de devam ettirdiği, reâyâ dışında kalan ve konar-göçer veya yörük olarak isimlendirilen diğer bir kısmının ise, yaz ve kış mevsimlerine bağlı olarak yaylak ve kışlak mahalleri arasında hareket halinde bulunduğu, XVI. yüzyılda sancaktaki kırsal nüfusun ancak %7-8'ini yörüklerin oluşturduğu söylenebilir.

KIRGIZ TÜRKÇESİNDE GÖÇLE İLGİLİ KAVRAMLAR VE TÜRKİYE TÜRKÇESİNDEKİ KARŞILIKLARI

The Concept on Migration in Kirgiz Turkish and Their Equivalents in Turkey Turkish

Mehmet ÇERİBAŞ*

ÖZET

Türkler, atlı-göçebe yaşama sahip ender topluluklardan biridir. Türk boyları içinde de Kırgızlar bu yaşam biçiminin en karakteristik temsilcileri durumundadır. Kırgız Türkleri, bu yaşamı biçimini uzun süre devam ettirmişler, yerleşik hayata en geç dönemde geçen Türk boylarından biri olmuşlardır. Bu hususiyetleri yanında Türk boyları içinde en fazla mekân değiştirenler de yine Kırgızlardır. Bütün bunlar Kırgız kültürüne doğrudan etki etmiş, göçe dayalı yaşam biçimi, bu konuda zengin bir dil ve edebiyatın oluşmasına zemin hazırlamıştır. Bu zenginlik o kadar yüksek bir dereceye ulaşmıştır ki, modern Kırgız Türkçesinde sadece göç çeşitlerini gösteren on iki tane kavrama rastlanmakta, göç olgusunun diğer boyutları için birçok kavram bulunmaktadır.

Bu çalışmada, Kırgız Türklerinde Göç Kavramı, Göç Çeşitleri, Göç Mekânları ve Göç Vasıtaları ile ilgili kavramlar ele alınacak; kavramların Kırgız Türkçesindeki kelime ve terim anlamlarına değinilecek, varsa Türkiye Türkçesindeki karşılıkları verilecektir.

***Anahtar Kelimeler**: Kırgız Türkçesi, Kırgızlarda Göçle İlgili Kavramlar, Göç Çeşitleri, Göç Yolları, Göç Mekânları ve Göç Vasıtaları, Türkiye Türkçesi.*

ABSTRACT

The Turks are one of rare comminty which has horseman-nomadic life. Kyryz is the most charateristic reprasantive of style this life in the Turkish tribes. Kyrgyz Turks has been continued this of life for a long time and has been one of the Turkish tribes which had moved to settled life the lastest period. Besides of these charactisties the Kyrgyzes are the most replaced in the Turkish tribes. These situation has been directy effected to Kyrgyz culture, the style of nomadic life has been ground fort o take form a rich language and literature about this subject. This wealt has been reached so high level that there are twelve concepts that it is just about variety of nomadic in modern Kyrgyz Turkish and there are a lot of contepts for other dimension of nomadic phenomenon.

In this study, it is touched on nomadic concept of Kyrgyz Turks, variety of nomadic, the nomadic places and nomadic transportations; the meanings of words and terms in Kyrgyz Turkish; if there is it is given Turkish responses in Turkish of Turkey.

***Key Words:** Kyrgyz Turkish, on nomadic concept of Kyrgyz Turks, variety of nomadic, nomadic places and nomadic transportation, Turkey Turkish.*

* Araş.Gör., Dumlupınar Ünv., Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü. *ceribas@hotmail.com*

Kırgız Türkçesinde "Göç" Kavramı

Kırgız Türkçesinde göçle ilgili isim ve fiil soylu olmak üzere birçok kavram türemiştir. Kırgız Tilinin Tüşündürmö Sözdügü'nde Köç (Tr. göç), "bir orundan ekinçi orunga konuş kotoruu üçün kele catkan cük, kire: Bir yerden bir yere göçmek için hazırlanan yük, katar (Abduldayev-İsayev, 1969: 352)" şeklinde açıklanırken Yudahin'in Kırgızca-Türkçe Sözlüğü'nde köç- "göçme, yer değiştirme (Yudahin, 1998: 496)" anlamıyla verilmiştir. Yine Kırgız Tilinin Tüşündürmö Sözdügü'nde Köç- (Tr. göç-) fiili "Konuş ce orun kotoruu üçün bir cerden ekinçi karay cüktörü menen cönöö: yurt ve yer değiştirme için bir yerden başka bir yere yük ile gitme (Abduldayev-İsayev, 1969: 352)" şeklinde izah edilirken, Yudahin Sözlüğü'nde "göçmek, bir yerden bir yere gitmek, göçüp gitmek, hicret eylemek (Yudahin, 1998: 496)" şeklinde açıklanmıştır. Kırgız Tükçesinde verilen iki kavram dışında köçmö (Tr. göçme) Kırgız Tilinin Tüşündürmö Sözdügü'nde "kıdırma, köçüp cürmö: hareket etme, göçüp gitme (Abduldayev, İsayev, 1969: 352)" olarak izah edilirken, kelime Kırgızca-Türkçe Sözlük'te "göçebe, bir yerden bir yere taşınabilen (Yudahin, 1998: 496)", Köçmön (Tr. göçmen, muhacir), "oturuktaşpagan, bir cerden ekinçi cerge köçüp cürgön: oturmayan, bir yerden bir yere göçüp giden (Abduldayev-İsayev, 1969: 352)", "göçebe hayat süren adam (Yudahin, 1998: 496)", Köçmöndüü (Tr. Göçebe) "köçmön menen birdey: göçmen ile aynı anlamda" ya da "göçebe (Yudahin, 1998: 496)" Köçmölüü (Tr. seyyar), "sürekli dolaşan, seyyar (Yudahin, 1998: 496)", Köçögön (Tr. Göçkün), "göçmeyi seven, sürekli göçen, bir yerde oturmaz adam (Yudahin, 1998: 497)", Köçörmön, "göçüp gitmeye ve kendi boyundan ayrılmaya karar vermiş kişi (Yudahin, 1998: 497)", Köçüm (Tr. göçüm), Köçür- (Tr. göçürmek), "bir orundan ekinçi orunga kotoruu, orun almaşturuu, başka cayga kotoruu: bir yerden başka bir yere göçme, yer değiştirme, başka yere geçirme (Abduldayev-İsayev, 1969: 353)" ya da "göçürmek, muhaceret eylemek, kopyasını almak, istinsah eylemek (Yudahin, 1998: 497)", Köçürmö (Tr. kopya), "murunku cazılganadan köçürüp cazılgan cazuu, bir nersenin köçürülgön ülgüsü: daha önce yazılandan kopya yoluyla yazılan yazı, bir şeyin kopyalanan örneği (Abduldayev-İsayev, 1969: 353)" veyahut "kitaptan alınmış parça, nüsha, suret (Yudahin, 1998: 497)", Köçürüş /Tr. göçürüş), "hep birlikte göçmek, hicret eylemek, hep beraber kopyasını çıkarmak (Yudahin, 1998: 497)", Kööçürüü (Tr. göçürme, kopya), "bir yerden bir yere geçirme, göçürme, göçmeye zorlama; istinsah eyleme, kopyasını çıkarma (Yudahin, 1998: 497)", konolgo (Tr. konalga) "durak, konulan ya da durulan yer (Abduldayev-İsayev, 1969: 329)" gibi anlam alanları geniş farklı pek çok kavrama da tesadüf etmekteyiz. Kırgız Türkçesi, göç kavramına bağlı olarak birçok deyim ve kalıp ifade de yaratmıştır. Köç baysalduu bolsun, konuş olcoluu bolsun: Göç rahat olsun, konma (konuş) kazançlı olsun; köç cürö cürö tüzölöt: göç yürüye yürüye düzelir ya da göç yolda düzelir (Yudahin, 1998: 496);köçmök, konmok cerge sın, kaçmak, kuumak erge sın: Göçmek, konmak yer için sınav, kaçmak, kocmak er için sınav; köçörmön bolso, curttu camandayt: Göçmeye niyetli olan halkı kötüler; Köçüp korduk kılgança, konup turuk kıl: Göçüp zahmet çekeceğine, konup sebat et Çelik Şavk, 2002: 150). dünyödön köç- (ölmek, irtihal eylemek), bölük meselege köç- (başka konuya geçmek, konuyu değiştirmek), köçüp ket- (göçüp gitmek), köçüp cür- (göç etmek), üydün baylıgın köçköndö körösüŋ: evin zenginliğini göçtüğünde görürsün (Yudahin, 1998: 496) bunlardan birkaç tanesidir.

Kırgız Türkçesinde Göç Çeşitleri

1.1. Göç Yapılan Yerlere Göre

1. 1. 1. Talaa Köçü (Tarla/ Ova Göçü): Geniş ve düzlük yerlerdeki göç anlamına gelmektedir. Uçsuz bucaksız geniş arazilerde hayvanlara otlak bulmak amacıyla yapılan göçler daha çok bu kavramla karşılanmaktadır. Bu tip göçler uzak yerleri geçmeyi zorunlu kılmaktadır. Örneğin Batı Sibirya düzlüğü, Kazakistan ovaları, İdil ile Yayık aşağı tarafları, Deşt-i Kıpçak ovalarında yapılan göçler bu kavramla adlandırılmaktadır (Abdulvaliyev, 2005: 16). Bu göç daha çok Kazaklarda meşhurdur (Kırgız-Sovet Ent. , 1978: 438). Bu göçler dümdüz ve geniş ovalarda dolaşmayı, kışın güney taraflarda sıcak yerleri, yazın da kuzey taraflarda, serin bir coğrafyayı içine aldığı için ilmî dilde meridiyandık (meridyenlik) göç olarak da adlandırılır (Abdulvaliyev, 2005: 16; Kırgız-Sovet Ent. , 1978: 438).

1.1.2. Çöl Köçü (Tr. Çöl Göçü)

Kuru ve ıssı çöllerde su bulmak amacıyla yapılan göçe verilen addır. Asya'daki Karakum, Kızılkum, Moyunkum, Taklamakan gibi çöllerde kuzeyden güneye, doğudan batıya her türlü araçla ve çok fazla yükle yapılan göçler genellikle bu kavramla adlandırılmaktadır (Abdulvaliyev, 2005:16). Çöl göçü, diğer göçlere nazaran daha zorludur. Bu nedenle güçlü ve dayanıklı hayvanların kullanılmasını ve uzun süre yetecek ihtiyaçların da beraber taşınmasını gerektirmektedir. Türkler arasında en çok Türkmenler bu göç çeşidini kullanmaktadırlar (Kırgız-Sovet Ent. , 1978: 438).

1.1.3. Too Köçü (Tr. Dağ Göçü)

Göçler içinde en zor olanlardan biri bu göç çeşidi olup çöl ve ova göçlerine göre daha kısa mesafelidir. Dağ göçü daha çok dağ başlarında bulunan su kaynaklarına, yaylalara, serin ve otlu yerlere ulaşmak için yapılır. Dağ göçünün en önemli özelliklerinden biri göç sırasında göç vasıtaları da yükler de özenle seçilir. Böyle bir yol tutulmasının sebebi dağ yollarından develerin geçişi zor olmasıdır. Göç araçlarına atılan yüklerin kaba olmaması, mümkün olduğunca düzenli yüklenmesi gerekmektedir. Bu nedenle bu tip göçlerde temel ihtiyaçları dışındaki eşyalar çokça alınmaz, eşyalar alınmak zorunda kalınırsa da hacimli olsa da hafif olanları tercih edilir (Abdulvaliyev, 2005: 16, 17). Dağ göçüne Kırgız göçü de denilebilir (Kırgız-Sovet Ent. , 1978: 438)

1.2. Göçün Hacmine ve Süresine Göre

1.2.1. El Köçü (Tr. Halk Göçü): İnsan sayısı bakımından göçler içinde en kalabalık olanlardır. Bir halkın bir yerden başka bir yere göçü anlamına gelmektedir. Bu türden göçler genellikle, savaş, doğal afet, susuzluk gibi nedenlere bağlı olarak gerçekleşir. Kırgızların göçlerinde bunlardan en çok savaş nedeniyle gerçekleşmiştir. Kırgızların Sibirya ve Altay'dan savaş ve başka kavimlerin baskısı sebebiyle göçleri bu türden göçün en tipik örneklerini oluşturmaktadır. Kırgızların 1916 yılındaki "ürkün" hadisesinde Çin'e göçmeleri El Köçü olarak nitelendirilebilir.

1.2.2. Uruu Köçü (Tr. Boy Göçü): Bu göç çeşidi de iç ya da dış düşmanların baskısı sonucu yahut yukarıda değinildiği üzere susuzluk, doğal afet gibi nedenlere bağlı olarak gerçekleşebileceği gibi bir boyun kendilerine ait bir yere, yayla ya da herhangi bir göç mekânına göçmeleri şeklinde de gerçekleşebilir. Kırgızlarda boyların göçlerinde bütün bu sebepler amil olsa da genel olarak boylar arası çekişmelerin bu esas sebep olduğu kabul edilmelidir.

1.2.3. Ayıl Köçü (Tr. Köy Göçü): Ayıl, Türkiye Türkçesinde "köy, kışlak, çok kalabalık olmayan topluluğun dolaştığı yer" anlamına gelmekte olup ayıl köçü (köy göçü), besin kaynaklarına ulaşmak amacıyla birlikte konup birlikte göçmek anlamına geldiği gibi çoğunlukla hısım-akraba olan bir köyün türlü nedenlere (hastalık, doğal afet gibi) bir yerden başka bir yere göçü olarak da tarif edilebilir.

1.2.4. Üy Köçü (Tr. Ev Göçü): Göçen kişi sayısı bakımından el (halk), uruu (boy), ayıl (köy) göçünden sonra dördüncü sırayı işgal etmektedir. Ev göçü, diğer göçlere göre kolektif bakımdan daha zayıf; fakat hareket kabiliyeti bakımından en gelişmiş göçtür. Kırgızlar arasında evlenen kişinin ailesinden ayrılarak yeni bir eve geçmesine üy köçü (ev göçü) denildiği gibi sayıca çoğalan ailenin dar bir evden daha geniş başka bir eve göçmesine de üy köçü (ev göçü) denir.

1.2.5. Uluu Köç (Ulu/ Büyük Göç):Bu göç kalabalık bir grubun ortaklaşa gerçekleştirdiği göç olarak tanımlanabilir. Uluu köçe kervan göçü de denilebilir. Ticarî amaçlı olarak bir yerden başka bir yere kervanlarla (at ve develerle) yapılan seyahatlere uluu köç denilmektedir. Kırgızların eski dönemlerde Çin'den yaptıkları ticari faaliyetler bu tür göç içinde değerlendirilebilir. Çok kısa sürede yoğun bir kalabalığın nizamı gerektiği için çok iyi organize olmayı gerektirmektedir. Bu türden göçlerde, hayvan ve insan kayıplarının yaşanması muhtemeldir. Bu nedenle dikkat, teşkilatlanma ve tedbir isteyen göç çeşididir.

1.2.6. Konogo Köç: Kavram, Kırgızlarda millî oyunlardan birinin de adıdır. Uzak yerlere at koşturma, adette koşturulacak atları bir gün önceden alıp gitme, bir gece geçirdikten sonra atları serbest bırakma şeklinde olan göçtür (Abdulvaliyev, 2005: 25). Konogo Göç, bir şehirden başka bir şehre gelin giden kızın akrabalarının gelini belli bir süre ziyaret edip dönmelerine denilir.

1.2.7. Kündük Köç (Tr. Günlük Göç): Günümüzde bu tip göç hemen hiç kalmamıştır. Bir güne münhasıran yapılan göçtür. Yaylak ve kışlak arasında gidip gelirken gidiş geliş güzergâhı üzerinde bir gece kalmalarına "kündük köç (günlük göç)" adı verilir. Kırgız edebî dilinde bunlar "catakçılar" denilmektedir.

1.2.8. Kozu Köçü-Kiçi Köç (Tr. Kuzu Göçü-Küçük Göç):Kuzu göçü, yakın göç anlamına da gelmektedir. Bu göç, mevsimlik göçlerden olup kuzuları yazın başında yaylaya çıkarıp sonbaharın sonuna doğru geri dönmek şeklindedir. Eğer koyunlar, keçiler, atlar, inekler hep bir arada yaylaya götürülürse buna da "mal köç" adı verilmektedir.

1.3. Kırgız Türkçesinde Göç Mekânlarını Anlatan Kavramlar

1.3.1. Ayıl (Tr. Köy/Çit/Ağıl): Kırgızlar arasında Köçmön Ayıl (göçmen köy) ve Turuktuu, Oturuşkan Ayıl (yerleşik köy) olmak üzere iki çeşit köy mevcuttur (Karatayev-Eraliyev, 2005: 24). Bu kavram Kırgız Türkçesinin Sözlüklerinde "Yaşam gayesiyle bir araya gelmiş, birlikte konup birlikte göçen, genellikle akraba topluklardan oluşan birçok ev; bir yere toplanarak ev yapıp oturulan çok kalabalık olmayan yer" anlamına gelmekle birlikte, "küçük kışlak, kalabalık olmayan insan topluluğunun yaşadığı yer, çit, duvar (Abdulvaliyev, 2005: 32)" anlamlarına da gelmektedir. Kelimenin anlamı Yudahin Sözlüğü'nde "avul, obalar yığınağı (Yudahin, 1998: 66)" olarak verilmiştir. Gülzura Cumankunova, Türkçe-Kırgızca Sözlük'te köy kavramına karşılık "ayıl, kıştak (Cumankunova, 2005: 551)" sözlerini verir. Kavram, Türkiye Türkçesindeki "ağıl" kavramı

ile aynı kökten gelmekte olup Kırgızlar arasında gelenekte bir boyun ya da akraba topluluğun göçtüğü yer anlamında da kullanılmaktadır. Yine Kırgızlar arasında "üy:ev" anlamına da gelmektedir. Kavram, Kazak ve Altay Türklerinde de konulan yer anlamındadır. Kavrama Kazak Türkleri "aul" Özbekler "obul" Uygurlar "aul" (Abdulvaliyev, 2005: 20)" derler.

1.3.2. Cayloo (Tr. Yayla): Kavram, Eski Türkçe ya- fiilinden gelmekte olup Türkçe Sözlük'te yayla "Akarsularla derin bir biçimde yarılmış, üzerinde düzlüklerin belirgin olarak bulunduğu, deniz yüzeyinden yüksek plato; dağlık, yüksek bölgelerde kışın hayat şartları zor olduğu için boş bırakılan, yazınsa havası iyi ve serin olan, hayvan otlatma ve dinlenme yeri (Türkçe Sözlük, C. II, 1998: 1610)" şeklinde tanımlanmıştır. Kavram Kırgız Türkçesinde caylak>caylov>cayloo (Seydakmatov, 1998: 80) şekillerinde bir tekâmül devresinden geçip "yazın sıcağından korunmak için mal götürülen yer; yazın mal ile göçüp gidilen ve konulan yer (Abdulvaliyev, 2005: 23)" olarak da "yaz aylarında mal yaymaya yarayan yer, mera, otlak (Abduldayev-İsayev, 1969: 174; Yudahin, 1998: 192)" olarak da tanımlanmıştır. Kırgızlarda yayla, genellikle dağların arasında, dağların karlı bölgelerine yakın olarak düşünülür. Çünkü bu tip yerler bozkır ikliminin hâkim olduğu bölgelerde yazın serin olup mal için de faydalı olarak kabul edilir. Fakat düzlük yerlerde de olsa yayla daima uzak kuzey taraflar olarak düşünülür (Abdulvaliyev, 2005: 23). " Yudahin, Kırgızlar arasında Çoŋ Cayloo (Büyük Yayla), Böksö Cayloo (İlk Yaz Yaylası), Kan Cayloo (Tr. Han Yaylası/ Büyük Yayla; Rus. Boşlaya, Glavnaya Doroga) tabirlerinin de var olduğunu kaydeder (Abdulvaliyev, 2005: 23). "

1.3.3. Curt (Tr. Yurt): Yurt terimi, Türkçe Sözlük'te "Bir halkın üzerinde yaşadığı, kültürünü oluşturduğu toprak parçası, vatan, 2. Memleket:3. Bakıma ve barınmaya muhtaç bir grup insanın oturduğu, yetiştirildiği veya bakıldığı kurum 4. Göçebe Türklerin oturduğu çadır. 5. Öğrencilerin kaldığı, barındığı yer. 6. mec. Diyar: Bu köy pehlivanlar yurdudur. 7. mec. Bir şeyin ilk veya çok yetiştirildiği yer, vatan. 8. hlk. Yörüklerin yazın veya kışın oturdukları yer. 9. esk. Sahip olunan arazi, emlak (Türkçe Sözlük, C. II, 1998: 1647)" şeklinde tarif edilmiştir. Cumankunova, Türkçe-Kırgızca Sözlük'te yurt kavramına karşılık Kırgızca "curt" kavramını vermiştir (Cumankunova, 2005: 975). " Yurt, Türkiye Türkçesinde olduğu gibi Kırgız Türkçesinde de vatan, memleket anlamı dışında "ev yapılan, ev dikilen yer, yazın, kışın, güzün veya bahar mevsimine uygun olarak değişik bozüy (Kırgız çadırı) dikilen meskûn mahal" olarak da tanımlandığı (Abdulvaliyev, 2005: 24) gibi "halk, tebaa, mektep (Abduldayev-İsayev, 1969: 223; Yudahin, 1998: 234)" anlamlarında da kullanılmıştır. Kavram, Kırgız Türkçesinde genel olarak "yılın belli dönemlerine bağlı olarak konup göçülen faydalı yer (Abdulvaliyev, 2005: 24)" olarak da tarif edilmiştir. Bu şekliyle terim, Türkçe Sözlük'te verilen "Yörüklerin yazın veya kışın oturdukları yer" anlamına denk düşmektedir.

1.3.4. Konolgo (Tr. Konalga): Terim, Türkçede "Göçebe ve yolcuların yolculuk veya göç sırasında konakladıkları sulu ve otlu yer, konak yeri (Türkçe Sözlük, C. II, 1998: 891)" anlamlarına gelirken, Kırgız Türkçesinde de aynı şekilde "Göç sırasında mola verilen veya durmak için uygun şartları taşıyan yer (Abdulvaliyev, 2005: 26), gecelemek için uygun olan, gecelemek ve konmak için elverişli mahal (Abduldayev-İsayev, 1969: 329; Yudahin, 1998: 484)", olarak da tanımlanmıştır. İ. Abdulvaliyev'e göre Kırgızca "konolgo" kavramı; kaalga, kamılga, tabılga, cebilge, sapsalga sözlerinde olduğu gibi kon- fiiline "-ılga, -lga" eklerinin getirilmesiyle oluşmuştur (Abdulvaliyev, 2005: 26). "

1.3.5. Koton (Tr. Toplanma Yeri): Hayvanlarla kışlamak üzere göçülen yer. Çağdaş Kırgız Türkçesinde hemen hemen unutulmuş kavramlardan biridir. Yudahin, Kırgızcanın kuzey ağızlarında "hayvan ağılı" anlamında kullanıldığını kaydetmektedir. Kelime, hayvanların rüzgârda sığınacak yer bulmak için birbirine sokulması, bir araya gelmesi, toplanması gibi anlamlarda da kullanılmaktadır. Kırgızlarda bu kelimeyi birçok yer adlarında da görmek mümkündür (Abdulvaliyev, 2005: 26).

1.3.6. Kıştak (Tr. Kışlak): Kelime Türkçe Sözlükte, ". hlk. 1. Kışın barınılan yer. 2. Kışın orduların, göçebe oymakların hayvanlarıyla birlikte yayladan inip konakladıkları yer (Türkçe Sözlük, C. II, 1998: 891)" olarak tarif edilmektedir. Kavram, Kırgız Türkçesinde "kıştak ve kıştoo" şeklinde yer alıp "köy, kışlak, kışlık mesken, kışlık durak (Yudahin, 1998: 463; Abdulvaliyev, 2005: 27)" ya da "çok kalabalık ahaliye sahip olmayan köy, yerleşim yeri (Abduldayev-İsayev, 1969: 407; Seydakmatov,1998: 172) anlamlarına gelmektedir. Kışlak tabiri Kırgız Türkçesinde önceleri Türkiye Türkçesinde olduğu gibi kışın barınılan yer anlamında kullanılırken sonraki dönemlerde "hem yazın hem de kışın durulan, yaşanılan yer, meskûn mahal (Seydakmatov, 1998: 172, 173) anlamlarına gelmeye başlamıştır. Kırgız Türkçesinde "kış" kelime köküne bağlı olarak Kıştaktaş (aynı kışlaktan olan; Tr. hemşeri, aynı yerden olanlar), kıştık (kışın yararlanacak şey, nesne; Tr. kışlık) gibi kavramlar türemiştir (Abduldayev-İsayev, 1969: 407).

1.3.7. Oy (Tr. Ova-Yazı): Türkçe Sözlük'te düzlük anlamına gelen söz "a. 1. Düz olma durumu. 2. Geniş, düz yer, 3. coğ. Deniz yüzeyine göre değişik yükseklikler olan az eğimli yer (Türkçe Sözlük, C. II, 1998: 891)" şeklinde tanımlanmıştır. Kırgız Türkçesinde "oy" sözü tanımlanırken farklı farklı yaklaşımların olduğu gözükmektedir. Yudahin Sözlüğü'nde oy, "alçak yer, çukur, kazan şeklindeki vadi, hurfe (Yudahin, 1998: 603) şeklinde tarif edilirken, Kırgız Tilinin Tüşündürmö Sözdügü'nde isim olarak oy "çukur yer, çevresindeki yere göre daha aşağıda kalan yer" şeklinde verilmiş, fiil olarak da oy, "kazma, çukurlama" olarak tanımlanmıştır (Abduldayev-İsayev, 1969: 458). Cumankunova ise çukur kelimesini "çuŋkur, oyuk, oyduŋ, terendik, aŋ; kapçıgay, boom (Cumankunova, 2005: 169)" olarak açıklamış oyuk kavramının karşılığında ise "oyuk, köndöy, boştuk, çuŋkur, koŋul, uyuk, say (Cumankunova, 2005: 673)" kelimelerine yer vermiştir. Cumankunova, ova kavramına karşılık olarak da "tüzdük, öröön; alçak ova: oyduŋ (Cumankunova, 2005: 672)" kelimelerini vermiştir. Abdulvaliyev ise kavrama karşılık olarak "tüzdük cer: düzlük yer" dedikten sonra "dağ arasındaki düzlük yer, düzlük yerin bir kısmı. Şimdilerde bu söz Kırgızlar arasında pek kullanılmamaktadır (Abdulvaliyev, 2005: 27) dedikten sonra Kırgızlar arasında oy sözüyle kalıplaşmış Çetinoy, Ülkönoy, Karagaoy, Karoy (Karaoy), Kögoy (Kökoy), Saroy (Sarıoy) yer isimlerinin bulunduğunu da kaydeder (Abdulvaliyev, 2005: 27).

1.3.8. Ötök (Tr. Dağ Eteği): Genellikle dağların yamacında rüzgar ve çeşitli tabiat güçlerinden korunmak için yapılmış kuytu yer anlamına gelmektedir. Hayvanların kış boyunca durduğu yer anlamında da kullanılmaktadır (Abdulvaliyev, 2005: 29; Abduldayev-İsayev, 1969: 490).

1.3.9. Tör (Tr. Zirve/Tepe/ Yayla): Dağlık yerlerdeki yaylanın en yüksek yeri, dağ suyun kaynağının olduğu yer. Kırgızlarda "tör" kavramı evde en yüksek yer, aksakalların oturması gereken kutsal mekân anlamında da kullanılır (Abdulvaliyev, 2005: 29; Abduldayev, İsayev, 1969: 613; Yudahin, 1998: 756).

1.3.10. Turak (Tr. Durak): Konulan, durulan ve yaşanan yer anlamına gelmektedir. Kırgız Türkçesinde turagı cok kavramı "durulacak, sığınacak yeri yok" anlamına gelirken, turak üstölü, "adres", turakta- fiili "yaşamak, oturmak, ikamet etmek", turaktuu sözü de "sabit, muhkem" anlamlarına gelmektedir (Abdulvaliyev, 2005: 29; Abduldayev-İsayev, 1969: 621; Yudahin, 1998: 761).

1.4. Kırgız Türkçesinde Göç Vasıtaları

1.4.1. Araba (Tr. At/Eşek/Öküz Arabası): Kavram, Kırgız Türkçesinde at arabası anlamında kullanılmaktadır (Abdulvaliyev, 2005: 38) olup yük taşımaya yarayan iki veya dört tekerlekli araç (Abduldayev-İsayev, 1969: 621). Kırgızlar lokomotife de "ot arabası" demektedirler (Yudahin, 1998: 39). Kırgızlar arasında "cay: arabandı şayla kış- çanaŋdı şayla: yaz- arabanı seç, kış- kızağını seç" sözü ata sözü olarak kullanılmaktadır (Abduldayev-İsayev, 1969: 57).

1.4.2. At (Tr. At): Bütün Türk dünyasında aynı adla anılan yük ve binek hayvanı. Kırgız Türkçesinde at türü olarak aygır, asıy (beş yaşına basan hayvan, at anlamında Yudahin, 1998: 52; Abduldayev, İsayev, 1969: 66), corgo (yürük at), kunan (üç yaşlı tay Yudahin, 1998: 521), baytal (iki üç yaşındaki genç kısrak, doğurmamış kısrak Yudahin, 1998: 102; Abduldayev-İsayev, 1969: 79), bıştı (dört yaşına basan at Abduldayev-İsayev, 1969: 79; Yudahin, 1998: 119), kulun (kulun, süt emen tay Yudahin, 1998: 519; Abduldayev-İsayev, 1969: 360), cabagı (beş altı aylık tay, yazda doğup güze kadar gelen kulun, yavru Yudahin, 1998: 159; Abduldayev-İsayev, 1969: 168) anlamlarına gelmektedir (Abdulvaliyev, 2005: 39).

1.4.3. Buka (Tr. Boğa/Öküz): Eski zamanlardan yakın zamana kadar insanların göç, yük taşıma, çift sürmek ve beslenme amaçlı olarak kullandığı hayvandır. Türkiye yakın zamana kadar kağnıların öküzlerle çekilmesi bunu delil gösterilebilir. Baskakov kelimenin Moğolcada "buha" Kalmukçada "buh" Mançucada da "buha" Codex Cumanicus'ta "boga" (Baskakov, 1979:205) şeklinde yaşadığını kaydeder (Abdulvaliyev, 2005: 39).

1.4.4. Kaçır (Tr. Katır): Kırgız Türkçesinde "kaçır" kelimesi Türkiye Türkçesinde "katır" anlamına gelen sözdür. Katır, yük taşıma konusunda hayvanlar içinde en güçlülerden biridir. Abdulvaliyev'e göre kaçır sözü, kaç- fiilinden türemiştir (Abdulvaliyev, 2005: 39).

1.4.5. Töö (Tr. Deve): Kelime Kırgız Türkçesinde uzak yerlere ağır yükleri taşımak için kullanılan hayvan şeklinde tanımlanmıştır. Kırgızlar "bozüy" taşırken daima deveyi kullanırlar. Su içmeden yem yemeden uzun süre durabileceği gibi çok uzaklara bu şekilde yük taşıyabilir. Kırgızlar arasında "töödöy boy bergençe temenedey akıl bersin: deve kadar boy vereceğine çuvaldız kadar akıl versin" atasözü yaygın olarak kullanılmaktadır (Abdulvaliyev, 2005: 39).

Kırgız Türkçesinde devenin yaş, cinsiyet ve hörgüç sayısına göre türlerini adlandırma konusunda da bir zenginlik olduğu göze çarpmaktadır. Bunlardan biri boto (deve yavrusu), atan (büyük erkek deve), buura (Tr. Buğra, bülûğa ermiş erkek deve, güçlü, kuvvetli deve), ingen (yavru yapmış dişi deve), kaymal (beş yaşındaki deve, Kazakçada üç yaşındaki develer için kullanılmakta), kölük (her türlü iş hayvanı, iş aracı anlamında kullanılmaktadır), nar (Kırgız Türkçesinde bu kelime "damızlık deve, çok büyük deve" anlamında da kullanılmaktadır (Abdulvaliyev, 2005: 39, 40, 41). Husayin

Karasayev, nar kelimesinin Farsçadan geçtiğini ve tek hörgüçlü deve anlamına geldiğini kaydeder (Karasayev, 1996: 577)

KAYNAKÇA

ABDULDAYEV, E-D. (1969), İsayev, Kırgız Tilinin Tüşündürmö Sözdügü, Mektep Basması, Frunze.

ABDULVALİYEV, İ. (2005), Kırgız Tilinin Kesiptik Leksikasına Salıştırma-Tipologiyalık İlik, Bişkek.

BASKAKOV, N. A. (1979), Ruskie Familii Tyurkskogo Proishocdeniya, Moskova.

CUMANKUNOVA, Gülzura. (2005), Türkçe-Kırgızca Sözlük, Manas Üniversitesi Yay. , Bişkek.

ÇELİK ŞAVK, Ülkü. (2002), Kırgız Atasözleri, TDK Yay. , Ankara.

KARASAYEV, Husayin. (1996), Kamusnaama (Arap, İran, Kıtay, Mongol, Orus Tilderinen Ooşup Kelgen cana Köönörgön Sözdör), Bişkek.

KARATAYEV, Olcobay-Salaydin Eraliyev. (2005), Kırgız Etnografiyası Boyunça Sözdük, Bişkek.

Kırgız-Sovet Entsiklopediyası, III. Tom, Frunze 1978.

SEYDAKMATOV, K. (1988), Kırgız Tilinin Kıskaça Etimologiyalık Sözdügü, Frunze.

Türkçe Sözlük, C. II, TDK Yay. , Ankara 1998.

YUDAHİN, K. K. (1998), Kırgız Sözlüğü, C. I-II, (çev. Abdullah Taymas), TDK Yay. , Ankara.

GÖÇLERİN KIR KONUT PLANLARI ÜZERİNDEKİ ETKİSİNE BİR ÖRNEK: ORHANLI KÖYÜ (YEŞİLOVA-BURDUR)

An Example to The Effect of Migrations on Rural House Plans: Orhanlı Village (Yeşilova-Burdur)

Bayram ÇETİN*

ÖZET

Kır konutlarının şekillenmesinde doğal çevrenin yanında, onu inşa eden insanın yaşam biçimi, dünyaya olan bakışı gibi kültürel öğelerin de etkili olduğu bilinen bir gerçektir. Bunlar bazen yerli kültür öğelerinden oluşurken, birçok zaman da göçlerle taşınmış yabancı maddi kültür öğelerinden oluşmaktadır. Zira göçlerle sadece insan değil, aynı zamanda kültürler de yer değiştirmekte, yayılmakta ve diğer kültürlerle kaynaşmaktadır. Böylece göç, kültürel çeşitliliğe temel oluşturduğu kadar, bir anlamda kültürel etkileşimin de yolunu açmaktadır. Bunun en somut yansımalarından biri mimari yapıda olup, göçler birçok zaman konut yapım tarzındaki çeşitliliğin temelini oluşturmaktadır.

Bu çalışmada, 1890'lı yıllarda Bulgaristan'ın Kırcaali çevresinden Türkiye'ye göç eden soydaşlarımızın kurduğu Orhanlı köyü (Yeşilova-Burdur) ve konutları yerleşme coğrafyasının ilkelerine göre incelenmiştir. Göçün mimari kültürün taşınması ve değişimine olan etkisinin ortaya konması amacıyla, yöredeki konut yapımında oluşturduğu çeşitlilik ve yenilikler tespit edilmeye çalışılmıştır.

Orhanlı yöredeki tek göçmen köyü olması nedeniyle, çevresine göre kültürel anlamda farklılık göstermektedir. Bu farklılık kültürün somut öğelerinden olan konut yapım ve kullanımına da yansımıştır. Dolayısıyla ilçe genelinde iki katlı, dış ve iç sofalı, cumbalı evler yörenin konut kültürünü karakterize ederken, Orhanlı'da avluyu çevreleyen tek katlı ev ve eklentileriyle farklı bir konut yapısının varlığı söz konusudur. Bu yönüyle ülkemizde göçle ortaya çıkmış ve şekillenmiş yerleşmelere de örnek teşkil etmektedir.

Öte yandan yörenin diğer kesimlerinde olduğu gibi, Orhanlı'da da son 30 yıllık süreçte yaşanan sosyal değişimin etkisiyle, tekdüze bir yapı tarzının yaygınlaşması söz konusudur. Bu yönüyle yöredeki mimari kültürü zenginleştiren farklılıkların tespitinin, özellikle kültür aktarımı açısından önem teşkil ettiği kanaatindeyiz.

Anahtar Kelimeler: *Göç, kır konutları, kırsal mimari, kültür, Yeşilova (Burdur)*

ABSTRACT

It is a well-known fact that besides natural environment, cultural elements such as lifestyle and conception of the world of the people who build them also have an effect on the formation of the rural houses. These elements, while sometimes consisting of cultural elements of the indigenous people, are often made up of foreign material cultural elements which have been transferred through migrations. Because not only human beings but also cultures move, spread and blend into other cultures. Thus, migration provides a basis for cultural diversity and paves the way for cultural interaction. One of the most concrete reflections of this is evident in architecture, and migrations often form the basis of the diversity in style of house-construction

* Yrd. Doç. Dr. Mustafa Kemal Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Coğrafya Bölümü Antakya/HATAY *bayramcetin@msn. com*, *cetinbay@mku. edu. tr*

In this study Orhanlı village (Yeşilova-Burdur), which was founded by our citizens who immigrated from Kırcaali in Bulgaria to Turkey in 1890s, and houses in Orhanlı were examined according to the principles of settlement geography. With the aim of revealing the effect of immigration on the change and transfer of the architectural culture, it was attempted to identify the innovations and diversity that immigration has created in the house-construction of the district.

Orhanlı differs culturally from its neighbouring settlements due to being the only village in the district with an immigrant population. This difference can also be observed in house construction and use which is one of the concrete elements of culture. Therefore, while houses across the town with two-storeys, an inner- and outer-hall and a bay window characterize the house culture of the district, the house structure in Orhanlı differs from that of the district with single-storey houses and their additions enclosing the yard. Therefore, it sets an example to the settlements in our country which emerged and took shape as a result of immigration.

On the other hand, due to the social change in Orhanlı in the last 30 years, as is the case in other parts of the district, a uniform construction style is becoming widespread. In this way, identifying the differences that enrich the architectural culture in the region is considered important particularly in terms of transfer of the culture.

Key Words: *Migration, rural houses, rural architecture, culture, Yeşilova (Burdur)*

Giriş

Göç, değişik şekillerde tanımlanabileceği gibi, genellikle devamlı yaşanan yerin sürekli ya da geçici olarak terk edilerek, başka bir yere gidilmesi olarak tanımlanmaktadır (Doğanay, 1997: 172; Tümertekin, 2009: 289). Her ne şekilde tanımlanırsa tanımlansın burada esas olan nokta, göç olgusunu gerçekleştiren insanın yaşadığı mekânı değiştirmesidir. Bu bağlamda yer değiştirenin sadece insanla sınırlı olduğunu düşünmek eksik bir kanaat olacağından, insanla birlikte onu oluşturan maddi ve manevi kültür öğelerinin de taşındığını söylemek yerinde olacaktır. Zira insanı tanımlayan ve farklılaştıran en temel olgu içinde doğup büyüdüğü kültür olup, insan da onu temsil etmektedir. Dolayısıyla öğrenilmiş bir davranış olan kültür, yaşam tarzını[1] oluşturarak, insanın içinde yaşadığı dünyayı tanıma ve biçimlendirmesine yardımcı olur Tümertekin, 2009: 95-96). Bu bağlamda kültürü oluşturan öğeleri maddi ve manevi olarak iki başlıkta toplamak mümkün olduğu gibi, ikisi arasındaki ilişkiyi de göz önüne alarak manevi öğelerin maddi olanlarla simgeleştiğini söylemek de mümkündür.

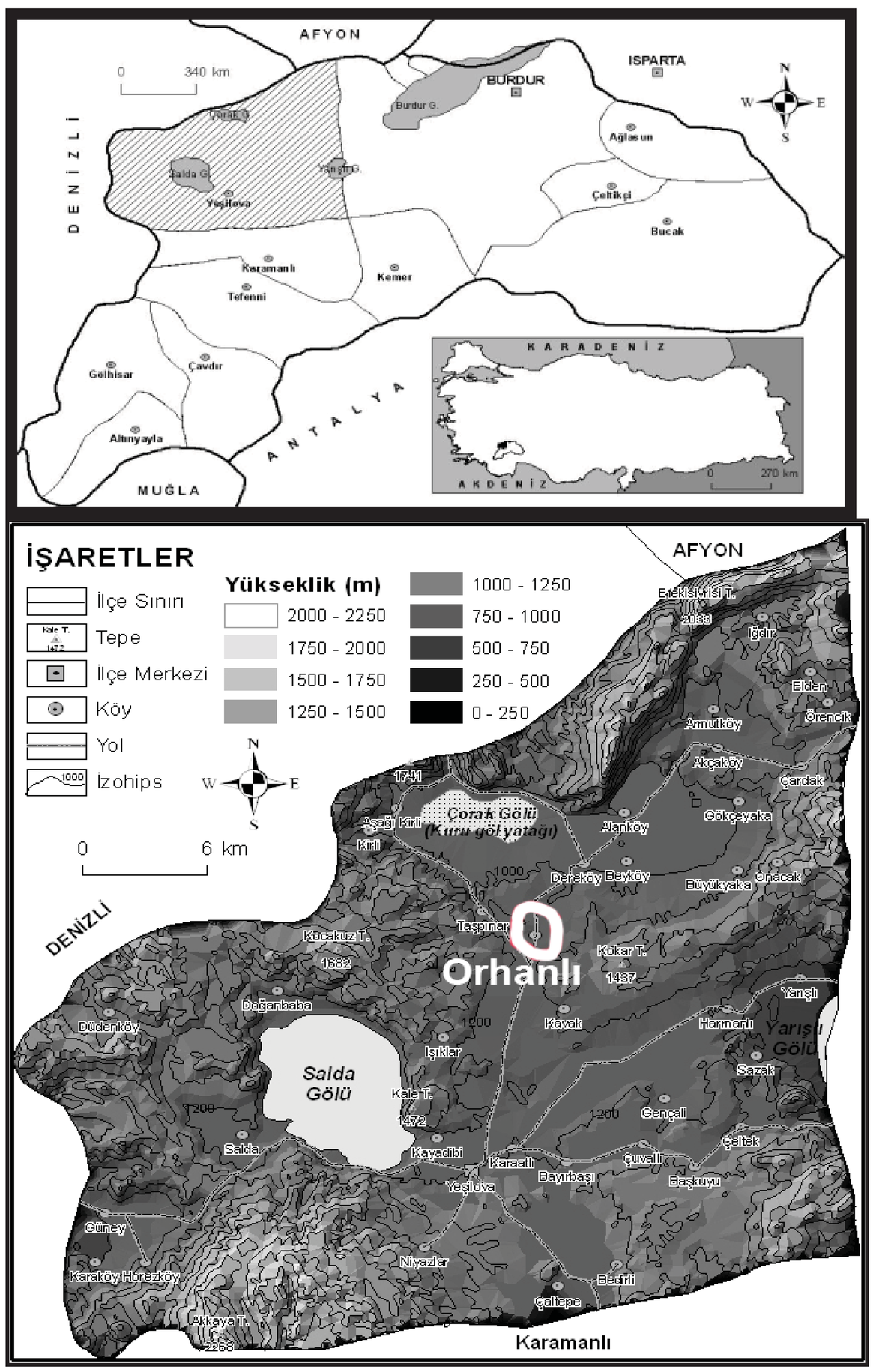
İşte tam da bu noktada insan yaşamının önemli bir bölümünün geçtiği ve şekillendiği konutun, kültürü yansıtan, somutlaştıran maddi öğelerden biri olduğunu belirtmek yerinde olacaktır. Diğer bir ifadeyle, bir taraftan içinde barınılan, oturulan dinlenilen, neslin çoğaldığı, dış faktörlere karşı sığınılan-barınılan yapı ve/veya ev olarak tanımlanan konut ya da ev (Doğanay, 1997:480), aynı zamanda onu inşa eden insanın yaşam biçimini, kültürünü, dolayısıyla dünyaya olan bakışını da karşılamaktadır (Köse, 2007:9). Bu bağlamda Rapoport konutu şekillendiren süreçlerin etkileme biçimlerini şöyle tanımlar; konutun şekillenmesi çevrenin insana sunduğu seçeneklerle bağlantılı olduğu kadar, kültürün etkisinde olan insanın bu seçenekleri nasıl algıladığı ve

[1] Konuşma, davranış, ideoloji, geçinme yolları, teknoloji, değer sistemleri ve toplumdaki öğrenilmiş bilgilerin tümü yaşam tarzı ya da diğer bir ifadeyle kültür olarak tanımlanabilir.

kullandığıyla da bağlantılıdır. Yapılar (konutlar) karmaşık bir mekânsal ve kültürel ilişkiler ürünü olup, konut ve konut içi mekânsal düzenleme (tertip şekli) yerel ekonomi ve yapım yöntemleri kadar, sosyo-kültürel davranış ve işlevsel gereksinime bağlı olarak şekillenmiştir (Rapoport, 1969: 46-51).

Bütün bunların sonucunda, sadece insanın değil, aynı zamanda mimari kültür başta olmak üzere kültürel öğelerin de göç olgusunun içerisinde olduğu ortaya çıktığı gibi, kültürlerin yayılışı ve gelişimi de daha iyi anlaşılmaktadır.

Bu araştırmada 1890'li yıllarda Bulgaristan'ın Kırcaali çevresinden Türkiye'ye göç eden soydaşlarımızın oluşturduğu Orhanlı köyü ve konutları yerleşme coğrafyasının ilkelerine göre incelenmiştir. Göçün mimari kültürün taşınması ve değişimine olan etkisinin ortaya konması amacıyla, yöredeki konut yapımında oluşturduğu çeşitlilik ve yenilikler tespit edilmeye çalışılmıştır. Dolayısıyla Orhanlı köyündeki konutların bütün özellikleri, Yeşilova ilçesindeki diğer kır konutlarıyla karşılaştırılarak farklı ve benzer yönleriyle değerlendirilmiştir.



Harita 1: Orhanlı köyü ve çevresinin lokasyonu

Orhanlı köyü Burdur'un Yeşilova ilçesine bağlı, ilçe merkezinin kuzeydoğusunda Yeşilova-Çardak (Denizli) karayolunun 13. km'sinde yer alır. Bu noktada köy Burdur'a 60 km, Denizli Çardak'a 35-40 km mesafededir (Harita 1).

ORHANLI KÖYÜ ve ÇEVRESİNİN GENEL COĞRAFİ ÖZELLİKLERİ

Yöredeki kır konutlarının malzeme yönüyle şekillenmesinde doğal çevre faktörlerinin etkili olduğu göz önüne alınacak olursa, bu anlamda sahanın genel coğrafi özelliklerini tanımak yerinde olacaktır. Araştırma sahası genellikle tabanları göller tarafından işgal edilmiş tekteno-karstik havzaların yaygın olduğu bir plato[2] görünümündedir (Atalay, 1987: 111). Havza tabanları Kuvaternere ait alüvyonlardan oluşurken, bunları ayıran yüksek kesimler yer yer ofiyolitik seri ve Mesozoyik-Tersiyer yaşlı kireç taşlarıyla temsil edilirler. [3] Bu yönüyle jeolojik yapıyı belirgin çizgilerle ayırmak mümkün değildir. Dolayısıyla birçok yerde melanj, çört ve kireç taşı bloklarının ofiyolitik seri içerisine girdiği görülür (Sungur, 1978: 40, MTA, 1996: DenizliK9-J9).

Yörede Akdeniz ile Karasal iklim arasında geçiş tipinde bir iklim hüküm sürmektedir. Orhanlı köyü ve çevresi, bölgenin kıyı kesimine göre termik genliğin daha yüksek olduğu belirgin karasal özelliklere sahiptir. Dolayısıyla yörede, yıllık ortalama sıcaklıkların 11-13 °C, yıllık ortalama yağışın ise 450 mm civarında olduğu, geçiş tipi termik rejimli, yarı kurak bir iklimin hâkimiyeti söz konusudur.

Genel hatlarıyla bakıldığında, yörenin yüksek kesimlerinde Karaçam (pinus nigra) ve Kızılçamlardan (pinus brutia) oluşan kuru ormanlar önemli yer tutmasının yanında, bunlardan Karaçamlar daha baskındır. Bunların dışında yörede özellikle katran ardıcı (Juniperus oxycedrus), başta olmak üzere kokar ve boylu ardıç (J. foetidissima ve J. excelsa) gibi türler de yayılış gösterir. Ormanın tahribata uğradığı alanlarda, büyük oranda meşelerden oluşan makilikler yaygındır. Bunlardan kermez meşesi (Quercus coccifera) makedonya meşesi ve mazı meşesi (Quercus infectoria) belli başlı hâkim türlerdir. Özellikle kermez meşesi (Quercus coccifera) tahrip sahalarında yayılış gösterir ve aynı zamanda yöredeki en yaygın meşe türünü oluşturur (Avcı, 1993-1996: 257-259). Yörenin alçak kesimlerinde özellikle tahribatla ortaya çıkan antropojen step türleri yaygındır. Bu genel yayılış, göl, bataklık gibi sulak alanlar ya da taban suyu seviyesinin daha yüksek olduğu sahalarda değişmekte, dolayısıyla buralarda daha çok hasırotugillerden (Juncus heldreichianus subsp orientalis) kamış, gındıra, kofa ve hasırotu kendini göstermektedir.

Yörenin bitki örtüsünü oluşturan karaçam, kızılçam, meşe, kamış ve kofa gibi türler geleneksel konutların inşasında yoğun olarak kullanılmış olmaları nedeniyle dikkat çekicidir.

---

[2] Araştırma sahasında yükselti 1000 m'nin üzerindedir. Orhanlı köyünde yükselti 1160 m'dir.

[3] Özellikle Eşeler Dağı (2268 m), Dumluca (Tınaz) Dağı (1650m) ve Kerme Dağı (1593) ofiyolitik serilerden oluşan yüksek alanları meydana getirirken, Yan Dağı (2033 m), Gemiç Dağı (1832 m), Kayaköy Dağı (1801 m), Kültü Dağı (1741m) ve Kağılcık Dağı (1829 m) kireç taşından müteşekkil yüksek alanlardır (HGM, 1953:1/200. 000; HGK, 2003:1/250. 000).

YEŞİLOVA İLÇESİNDEKİ KIR KONUT YAPISININ GENEL ÖZELLİKLERİ[4]

Yörede Orhanlı köyü dışındaki konutları eski tip, geçiş tipi ve yeni tip olmak üzere 3 grupta incelemek mümkündür. Bunlardan 1980'li yıllara kadar olan eski ve geçiş tipindekiler, jeolojik yapı, iklim, bitki örtüsü, sosyo-kültürel ve ekonomik yapı gibi 4 temel faktöre bağlı olarak şekillenmiştir. Jeolojik yapı, bitki örtüsü ve iklim, konutların dış yapısında belirleyici nitelik taşırken, sosyo-kültürel ve ekonomik yapı ise plan ve kullanım şekillerinde etkindir. Bu durum 1980 sonrasında önemli oranda değişmiştir.

Foto 1: 1950 öncesi

Foto 2: 1950 öncesi

Foto 3:1950-1980 arası

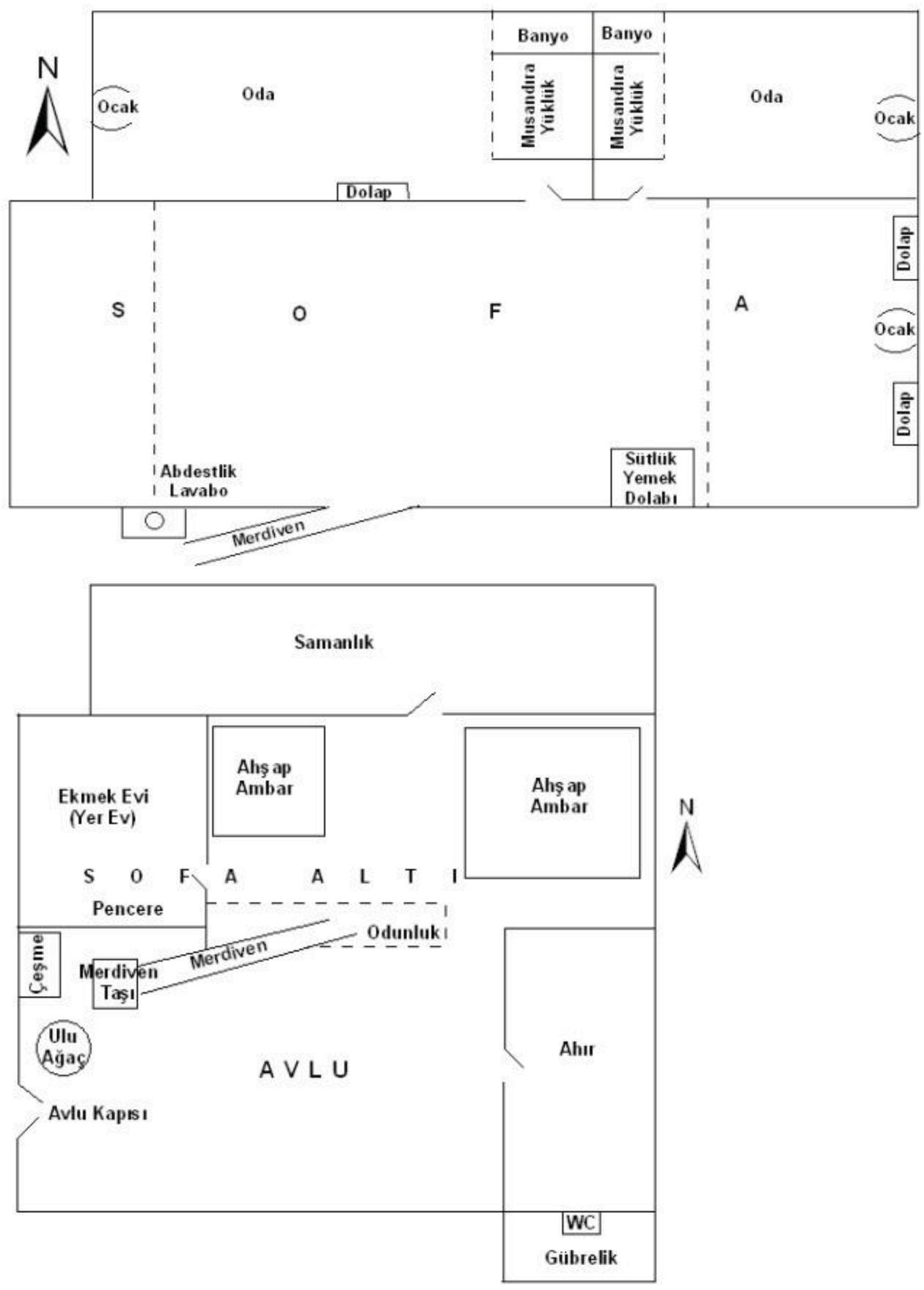
Foto 4:1950-1980 arası

Foto 1-2-3-4: Yöredeki (Orhanlı köyü dışında) konutlardan görüntüler

Konutlar kullanılan malzeme yönüyle, özellikle 1980'li yıllara kadar yörenin iklim, bitki örtüsü ve jeolojik yapısına uygun doğal malzemenin kullanıldığı *karma* bir yapıdadır. Dolayısıyla hemen her konutta taş ve toprak kerpiç ağırlıklı olmak üzere, sınırlı düzeyde de olsa ahşap kullanımı söz konusudur. Günümüzde yeni yapılan konutlarda taş

[4] Bu bölüm "Türkiye'de Geleneksel Kır Konut Yapısının 20. Yüzyıldaki Değişimine Yeşilova (Burdur) Örneği" adlı çalışmadan alıntılanmış olup, dolayısıyla benzerlik göstermektedir. Orhanlı köyündeki konutlarıyla olan farklılıkların ortaya konabilmesi açısından bu gereklidir. Nitekim sözü edilen çalışmada farklılık gösterdiği için Orhanlı köyü konutları değerlendirme dışı bırakılmış ve hatta bunun ayrı bir çalışmanın konusu olabileceği dipnotla belirtilmiştir. Diğer taraftan adı geçen çalışma bildirinin hazırlanma safhasında yayınlanma sürecinde olduğundan doğrudan atıf yapılamamıştır.

(kireç taşı ya da ofiyolitik seriye ait kayaçlar) kullanımı devam ederken, çamur harcın yerine beton, toprak kerpicin yerine ise tuğla-briket almıştır. Konutlardaki ahşap kullanımı, yörede *yazlık* veya *tahtalık* olarak adlandırılan sofa ya da balkon özelliği gösteren mekânlar ile çatının iskeleti ve konutun tabanıyla sınırlıdır. Bilhassa son yüzyıllık süreçte ahşap malzeme kullanımının daha da azaldığı rahatlıkla söylenebilir. Nitekim günümüzde yöredeki konutların[5] %57,6'sı kerpiç-taş, %35,62'sı tuğla-briket, %7'ye yaklaşan bölümü ise sadece taştan inşa edilmiştir. Konutların %82. 36'sı Marsilya tipi kiremit, %10,14'ü toprak, %4,13'ü galvanize saç-eternitle örtülüyken, geriye kalan %3,35'lik bölüm ise diğer çatı malzemeleriyle örtülmüştür.



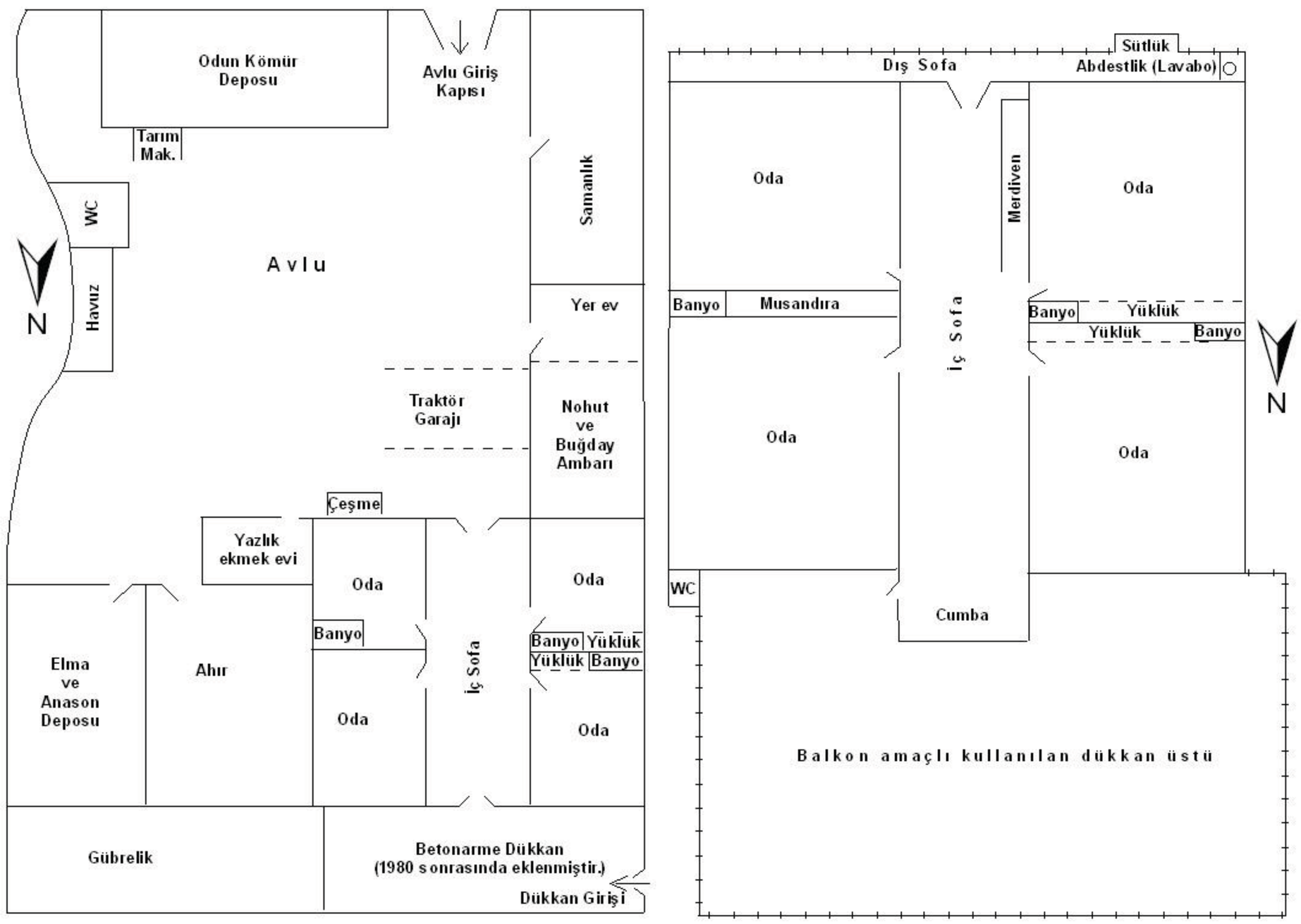
Üst Kat Zemin Kat ve Avlu Peyzajı

Şekil 1: Yöredeki eski tip konutlara ait bir plan örneği (Çaltepe Köyü)

---

[5] Günümüzde yörede 10 bine (Yeşilova ilçe merkezi dışında) yakın konutun varlığından söz edilebilir. Bunun yaklaşık %63'ünü gerçek konutlar oluştururken, %37'sini ise eklentiler oluşturmaktadır DİE, 1997:13; sahada yapılan gözlem ve mülakatlar).

Yörede Orhanlı köyü dışındaki kır konutları büyük oranda iki katlı olup, 1950'li yıllara kadar zemin kat ahır, samanlık veya depo olarak kullanılırken, üst kat barınma amaçlı kullanıma dönüktür. Bu yönüyle ikamet edilen yer ile eklentilerin aynı çatı altında toplanması, yörede 1950'li yıllara kadar bileşik ev tarzının hâkim olduğunu gösterir (Şekil 1). Bu durum zamanla değişerek ahır, samanlık gibi eklentiler ikamet edilen konuttan uzaklaştırılmış ve dolayısıyla hem işlevsel, hem de genel form açısından değişim yaşanmıştır. Özellikle 1950'li yıllardan sonra geçiş tipi konutların inşa edilmeye başlamasıyla konut planlarının değiştiği görülmektedir (Şekil 2).



Zemin Kat ve Avlu Peyzajı Üst Kat

Şekil 2: Yörede 1950'den sonra inşa edilen geçiş tipi bir konutun eklentileri ve avlusuyla birlikte planı (Çaltepe Köyü).

ORHANLI KÖYÜNÜN YERLEŞME ve KONUT ÖZELLİKLERİ

Orhanlı, Yeşilova ilçesine bağlı 38 köyden biridir. 1890 yılında Kırcaali (Bulgaristan) çevresindeki köylerden göç eden soydaşlarımızın oluşturduğu bir göçmen köyüdür. Dolayısıyla köy yüzyılı aşan geçmişiyle, çevresindeki diğer yerleşmelere oranla yenidir. 2009 verilerine göre 145'i erkek, 147'si kadın olmak üzere 292 nüfusa sahiptir. Günümüzde büyük oranda tarım ve hayvancılığa dayalı olarak geçimini sağlayan nüfusun neredeyse tamamı, gelir sağlamaya yönelik faaliyette bulunmasa da ağaç işleri ve duvar ustalığı gibi zanaatlara sahiptir. Son yıllarda köy Denizli, Antalya gibi kentlere göç vermektedir.

Göçmen köyü olması nedeniyle, çevresine göre kültürel anlamda farklılık gösterir. Bu farklılığın derecesi zaman içerisinde azalsa da, kültürün somut öğelerinden olan yerleşme yapısı, konut yapımı ve kullanımına yansımıştır.

Bu noktada ilk dikkati çeken husus, çevresindeki diğer köylere oranla yerleşme dokusunun farklılık göstermesidir. Zira Orhanlı, diğer köylerle karşılaştırıldığında, kuruluş yeri açısından benzer topografik özelliklere sahip olmalarına ve birkaç km'lik mesafelerde bulunmalarına karşın, yerleşme dokularında belirgin farklılıkların olduğu göze çarpar. Nitekim genel anlamda yöredeki kır yerleşmelerinde dar, dolambaçlı sokak yapısı hâkimdir. Hatta bazı konutların ana yolla olan bağlantısı, sadece bir insanın geçebileceği genişlikteki sokaklarla sağlanmaktadır. Dolayısıyla modern ulaşım araçlarının bu tür konutlara giriş-çıkışı oldukça güçtür. Yer yer konutların birbirine olan yakınlığı nedeniyle, gübrelik olarak kullanılabilecek bir alana dahi sahip olmayan konutlara rastlanmaktadır. Bu durum yörede önemli bir geçim kaynağı olan hayvancılık faaliyetlerine sekteye uğrattığı gibi, insan sağlığını tehdit edici ortamların ve kötü kokuların oluşumuna da yol açmaktadır. Buna göre, genel olarak yörenin kır yerleşme dokusunun plansız toplu köylerden oluştuğu söylenebilir.

Öte yandan Orhanlı köyünün kurulduğu dönemde motorlu taşıtlar olmamasına karşın, sokakların daha düzenli, geniş ve geometrik bir yapıda oluşu göze çarpmaktadır. Belli bir plan dâhilinde yapıldığını söylemek mümkün olmasa da, iç içe girmiş yoğun konut dokusundan çok, bütün konutların yollarla bağlantılı olduğu, gevşek, ferah bir yerleşme dokusunun varlığından söz edilebilir. Aslında mevcut durum bize, yöreye yabancı bu arazi kullanım kültürünün göçlerle geldiğini gösterir niteliktedir (Foto 5-6-7-8).

Foto 5: Orhanlı Köyü

Foto 6: Alanköy

Foto 7: Akçaköy

Foto 8: Gökçeyaka Köyü

Foto 5-6-7-8: Orhanlı ve çevresindeki bazı köylerin yerleşme desenleri (Google Earth)

Yerleşme dokusunun genel özelliklerinin yanında konut yapımı ve planlarında da belirgin farklılıklar tespit edilmiştir. Bunları Orhanlı köyünde konut yapım tekniklerinin geçirdiği evreleri göz önüne alarak değerlendirmek yerinde olacaktır. Bu açıdan bakıldığında 4 farklı evrenin varlığı dikkati çeker.

Bunlardan ilki ve karakteristik olanlarından biri, göç tarihi olan 1890 ile 1955 yılları arasındaki dönemdir. Sahada yapılan mülakatlardan bu dönemde tek katlı olan konutların ana bileşenlerinin kamışlardan örülü iskeletin, çamurla sıvanmasıyla inşa edildiği ve yine konutların kamışlarla örtüldüğü tespit edilmiştir. Aslında böyle bir yapı tarzının varlığı, Orhanlı köyüne göç edenlerin Bulgaristan'da sulak alan çevresinde (büyük oranda Arda ırmağı kıyıları) yaşadığı, dolayısıyla bu konut kültürünü göçle birlikte taşıdığını akıllara getirmektedir. Zira bu, yörede kullanılan bir yapı tekniği değildir. Nitekim aynı dönemde yörede yaygın olan konut yapısıyla karşılaştırıldığında; taş ve toprak kerpiçten yapılan genellikle iki katlı, büyük sofalı konutların (Şekil 1) yanında bunların daha ilkel kaldığını da söylemek mümkündür. Yörede kerpiç ve taş kullanılarak yapılan diğer konutlara kıyasla, dış etkenlere karşı daha dirençsiz olmasına karşın, kolay ve hızlı inşa edilebilmesi yönüyle tercih edildiği belirlenmiştir. Yapıda kullanılan kamışlar, büyük oranda Karataş, Gençali[6] ve Çorak göllerinden temin edilmiştir. Bu yapı tarzı 1956 yılında çıkan büyük bir yangın sonucunda terk edilmiş olup, günümüzde köyde örneğini görmek mümkün değildir.

İlk döneme dönük olarak söylenebilecek bir başka husus, yöreye tuvalet, banyo[7] gibi birimler ile sıva ve boya-badana tekniklerinin bu göçlerle gelmiş olmasıdır. Böylece bu tarihe kadar yöre konutlarında görülmeyen birim ve teknikler, bu dönemdeki kentleşmenin de etkisiyle zaman içerisinde yaygınlaşmıştır. Bu anlamda sözü edilen göçün yörenin kırsal yaşam ve konut anlayışında bazı değişikliklere yol açtığı söylenebilir.

Sözü edilen yapı tekniğinin terk edilişiyle birlikte, köyde taş ve toprak kerpicin kullanıldığı konut yapısı hâkim olmaya başlamıştır. İkinci dönem olarak nitelendirebileceğimiz bu devrede, malzeme olarak yöredeki konut yapım kültüründen etkilenildiği, ancak bunun sadece malzemeyle sınırlı kaldığı söylenebilir. Dolayısıyla etkileşim konut planlarına yansımamıştır. Buradan aynı topografik ve iklim şartlarında dahi farklı konut planlarının ortaya çıkabileceği, bu bağlamda evin tertip düzeninin büyük oranda insanın kültürel kimliğiyle bağlantılı olduğu ve göçün de bunun oluşmasında belirleyici bir rol oynadığı anlaşılmaktadır.

Orhanlı'da örneklerini gördüğümüz bu tarz konutlar, avlu etrafını çevreleyen tek katlı ev ve eklentilerinden meydana gelmektedir. Dolayısıyla göze çarpan en önemli farklılık, konutu oluşturan birimlerin sıralanışına bağlı olarak ortaya çıkan avlu peyzajıdır. Konut ve eklentileri birbirine yakın fakat bağımsız bir dağılış göstermekte, bu bağlamda avlu duvarının olmadığı planda, bu işlevi ev ve eklentileri üstlenmektedir[8] (Foto 9-10). Bu nedenle kapalı avlu yapısından söz edebilmemize karşın, yöredeki diğer konutların

---

[6] Günümüzde Gençali ve Çorak gölleri kurudur.

[7] Burada kastedilen odadan bağımsız bir banyodur. Zira oda içerisindeki banyo, diğer köylerdeki bu dönemin konutlarında rastlanmaktadır.

[8] Eklentilerin sıralanışıyla ortaya çıkan avlı peyzajı yönüyle Picard tipi konutlarla benzerlik gösterdiğini de söyleyebiliriz.

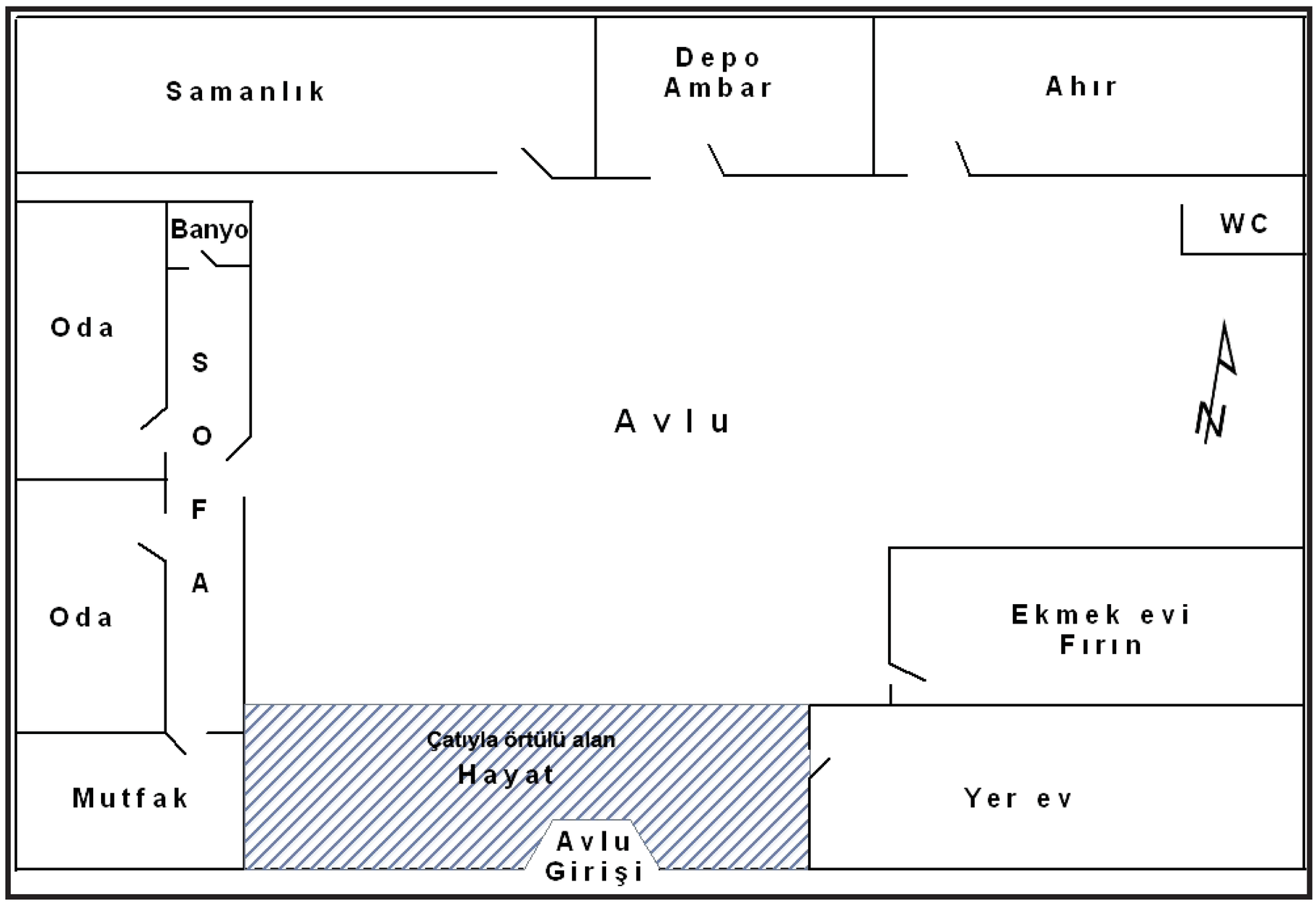
aksine bileşik ev formatını burada görmek mümkün değildir. Avlunun merkez alındığı bu planda, bütün bölümlere avludan ulaşılmakta, gerek konutun ve gerekse eklentilerin kapıları doğrudan avluya açılmaktadır.

Foto 9: Orhanlı köyünde kapalı avlu peyzajı örnekleri (Google Earth).

Bunlara ek olarak, avlunun kullanımında da bazı farklılıkların varlığı söz konusudur. Avlu kapısının çevresi yöre genelindeki konutlarda sadece geçiş yeri olarak kullanılırken, Orhanlı'da daha büyük bir çatıyla örtülmüş olan bu alan, çeşitli amaçlar için kullanılmaktadır. Köyde *hayat* olarak adlandırılan bu alan, traktör garajı olarak kullanıldığı gibi, hemen yanındaki yerev ya da ekmek evi gibi eklentilerin bir bölümü ya da bunlara bir geçiş sahası konumundadır.

Foto 10. Kapalı avlu peyzajının yakından görünüşü (Google Earth).

Orhanlı'da göçmen evini karakterize eden konutlar genellikle, 2 oda, küçük bir sofa ile odalardan bağımsız banyo ve mutfağa sahiptir. Özellikle banyo ve mutfağın odalardan bağımsız olması farklılığı belirginleştiren unsurlardır. Zira aynı dönemdeki yöre konutlarında, banyo ve mutfak görevlerini de üstlenmiş oda/hane, yani çok fonksiyonlu bir yapı dikkati çeker (Şekil 2). Öte yandan yöre konutlarının aksine gerek odalar ve gerekse konutun daha küçük oluşu, yaşayan kişi sayısıyla değerlendirilebileceğinden, bu dönemde Orhanlı köyündeki nüfusun küçük aile yapısına sahip olduğu sonucuna ulaşılabilir. Yaklaşık 500 m^2'lik bir alana inşa edilmiş konutlar plan ve avlu peyzajı bakımından Trakya ve Güney Marmara'da yaygın olarak görülen göçmen (Tolun, Denker, 1977: 131) kır konutlarıyla benzerlik gösterirken, bu dönemde yöredeki kır konutlarını karakterize eden, iki katlı, dış ve iç sofalı, cumbalı konutlardan ayrılmaktadır. Yine yöre konutlarının yaklaşık 1000 m^2'lik bir alanda inşa edildiği, büyük bir sofa ve 4 odalı oluşu göz önüne alınacak olursa, alansal anlamda da farklılığın olduğu görülür (Şekil 2). Bu yönüyle Orhanlı, konut yapısı bakımından ülkemizde göçle ortaya çıkmış ve şekillenmiş yerleşmelere de örnek teşkil etmektedir.



Şekil 3: Orhanlı köyünde bir konutun eklentileri ve avlusuyla birlikte planı (Nazif Tekin'in evi).

Bunu takip eden dönemde ise yöreyi etkileyen faktörlerin Orhanlı köyünde de kendini gösterdiği söylenebilir. Bunlardan ilki çatı örtü gereci olarak Marsilya tipi kiremidin kullanılmaya başlamasıdır. Zira yöre genelinde bu malzeme 1950'li yıllardan itibaren yaygınlaşmıştır. Öte yandan bu dönemde avlu peyzajı ve planlarında herhangi bir değişim olmasa da, konutların tek katlı yapısının değişmeye başladığını görmek mümkündür. Bu bağlamda avlusu eklentilerle çevrili, iki katlı konut yapımı ön plana çıkmaya başlamıştır. Kat sayısındaki bu değişim aslında, yöredeki konut yapı kültürünün

belirgin bir etkisi olarak değerlendirilebileceği gibi, ekonomik[9] yapıyla bağlantılı olarak aile büyüklüğünün değişimiyle de açıklanabilir.

Foto 11

Foto 12

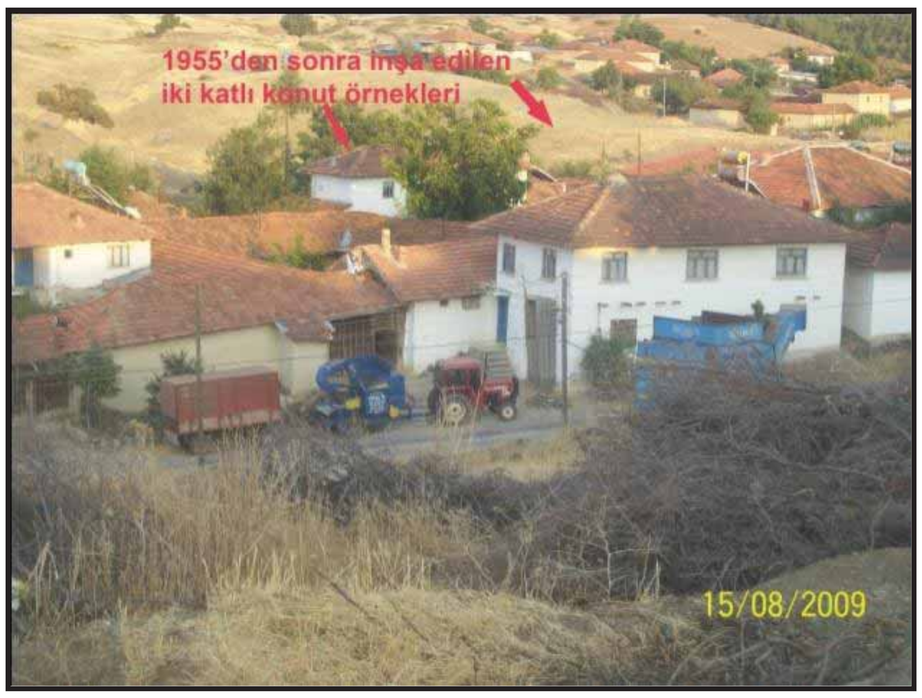


Foto 13

Foto 14

Foto 11-12-13-14: Orhanlı köyündeki konutlardan görüntüler

Orhanlı köyündeki konut yapısının değişiminde 4. ve son safhayı, yörede olduğu gibi dış ülkelere olan işçi göçleri ve popüler kültürün etkisiyle ortaya çıkan modern yapılar oluşturmaktadır. Neredeyse biri diğerinin aynı olan bu yapılar, bütün yörede benzerlik göstermektedir. Dolayısıyla geçmişte kendini gösteren konut yapım kültüründeki farklılık, yaşam biçimindeki değişimin oluşturduğu etkiyle ortadan kalkmaya başlamıştır. Bu bağlamda, göçmen konut tarzını karakterize eden biçimde konut yapımının bu dönemde sona erdiğini söylemek mümkündür. Boyutları farklı olsa da Türkiye genelinde yaşanan bu değişim, kır konutlarının yeknesak bir görünüm kazanmasına neden olmaktadır (Foto 15).

[9] Tarımsal faaliyetlerde fazla insana ihtiyaç duyulması gibi.

Foto 15:Orhanlı köyünde yeni tip konut örneği

Sonuç ve Öneriler

Bulgaristan'dan 1890'larda yaşanan göçle birlikte kurulan Orhanlı, yörede kültürel farklılığın belirginleştiği bir köydür. Nitekim bu farklılık konutlara yansımış olup, ortaya yöreye yabancı konut tiplerinin çıktığı görülmektedir. Fakat zamanla yörede daha baskın konuma gelen popüler kültürün etkisiyle, farklılıkların ortadan kalkmaya başladığını söylemek mümkündür. Bu noktada gerek Orhanlı'da ve gerekse diğer köylerde tekdüze konut yapım anlayışının hâkim olmasıyla belirginleşen geleneksel kır konut yapısının yok oluşu, kültürel değerlerin aktarımına dönük bazı sorunlara yol açmaktadır. Yavaşta olsa sözü edilen bu değişim geçmişteki kültürel yapının izlerini silmektedir.

Bu anlamda birkaç model konutun oluşturulması ya da bazı birimlerin yeni yapılan konutlara yansıtılması kanaatimizce doğru olacaktır. Zira bu yapılar, toplumsal kimliği oluşturan manevi kültürün somutlaşmış bir şekli olup, bir zamanların yaşam tarzını yansıtırlar. Bu yönüyle geçmişten gelen mesajları görselleştirerek, yeni kültürel yapının oluşmasında aktif rol oynadıkları unutulmamalıdır. Çünkü toplumsal benliğin temelinde yer alan kültürün özünü kaybetmeden yenilenmesi ancak bu yolla olacaktır.

KAYNAKÇA

ATALAY, İ., (1987), *Türkiye Jeomorfolojisine Giriş*. Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları no:9, İzmir.

AVCI, M. , (1993-1996), "Göller Yöresi Batı Kesiminde Bitki Toplulukları ve Dağılışları. " *İstanbul Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Coğrafya Bölümü, Coğrafya Dergisi*, sayı: 4, s: 227-264, İstanbul.

ÇETİN, B. , (2002), *Salda Gölü Havzasının Fiziki Coğrafyası.* Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, (basılmamış yüksek lisans tezi), Erzurum.

DİE, (2002, 1997) Burdur Köy Envanteri.

DOĞANAY, H. , (1997), *Türkiye Beşeri Coğrafyası.* Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları:2982, Bilim ve Kültür Eserleri Dizisi:877, Ankara.

ELDEM, S. H. , (1954), *Türk Evi Plan Tipleri.* İstanbul Teknik Üniversitesi Mimarlık Fakültesi, İstanbul.

GERAY, C. , (1962), Türkiye'den ve Türkiye'ye Göçler ve Göçmenlerin İskanı (1923-1961). Siyasal Bilgiler Fakültesi Maliye Enstitüsü, Türk İktisadi Gelişmesi Araştırma Projesi, No:9, Ankara.

GRUBER, P., Herbig, U. , (2005). "Research Of Environmental Adaptation of Traditional Building Constructions and Techniques in Nias" *The ISPRS International Archives of the Photogrammetric, and Spatial Information Sciences*, Volume XXXVI-5/C34, ISSN 1682-1750, pages 1062-1067,www. iva-icra. org/bilder/ download/ nias_turin_finalklein. pdf, (20. 04. 2009).

Harita Genel Komutanlığı, (2003), 1/250.000 NJ35-12 paftası.

Harita Genel Müdürlüğü, (1953), 1/200.000 Isparta-Burdur (Dinar) paftası.

Hayır, M. , Demir, M. T. , (2008), "Sapanca Köylerinde Kırsal Yapının Değişimi. " *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Coğrafya Bölümü Coğrafya Dergisi*, sayı:16, s:59-78, www. istanbul. edu. tr/edebiyat/edebiyat/dekanlik/dergi, (30. 03. 2009).

İĞCİ ÇETİN, S., (2000), 17. -19. *Yüzyıl Burdur Evlerinde Açık ve Yarı-Açık Mekanların Zaman İçindeki Gelişiminin Araştırılması.* Selçuk Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü, Mimarlık Anabilim Dalı (basılmamış yüksek lisans tezi), Konya.

KARAKUYU, M., (2008), "Türkiye'de Kır Konutları ve Eklentileri Üzerine Bir Araştırma: Alaşehir Örneği. " *Ahmet Yesevi Üniversitesi Bilig Türk Dünyası Sosyal Bilimler Dergisi*, sayı: 44, s: 45-62, Kazakistan.

KÖSE, A., (2005), "Türkiye'de Geleneksel Kır Konut Planlarında Göçebe Türk Kültürü İzleri. " *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, cilt:7, sayı:2, s:158-191, www. sosbil. aku. edu. tr/dergi, (31. 03. 2009).

KÖSE,, A. , (2007), "Balıkesir Çevresinde Geleneksel Kırsal Avlu Peyzajı ve Değişimi. " *Doğu Coğrafya Dergisi*, Çizgi Kitabevi, sayı:18, s:7-38, Konya.

MTA, (1996), 1/25000 ölçekli Jeoloji Haritaları, Denizli K9 ve J9 paftaları.

ÖZAV, L., (2002), "Sivaslı ve Çevresinde Kır Konutları. " *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, cilt: 4, sayı: 2, s: 31-42, www. sosbil. aku. edu. tr/dergi, (30. 03. 2009).

RAPOPORT, A, (1969), House Form and Culture. Prentice-Hall, Inc, London.

SNYDER, A. B. , (2005), *Traversing An Anatolian Village: Wiews From The Inside.* METU, JFA, cilt:22, sayı:1, s:1-25, http://jfa. arch. metu. edu. tr/archive/pdf (23. 04. 2009).

SUNGUR,K,A., (1978), *Burdur, Acıgöl Depresyonları ve Tefenni Ovasının Fiziki Coğrafyası.* İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, no:2397, İstanbul.

TOLUN, Denker, B. , (1977), *Yerleşme Coğrafyası, Kır Yerleşmeleri.* İstanbul Üniversitesi Coğrafya Enstitüsü Yayınları, no. 93, İstanbul.

TOKER, U. , Toker, Z. , (2003), "Family structure and spatial configuration in Turkish house form in Anatolia from late nineteenth century to late twentieth century" *Proceedings- 4th International Space Syntax Symposium London*. (30. 10. 2009).

TUNÇDİLEK, N. , (1980), "Türkiye'de Kır Yerleşmesinin Gelişimi ve Evrimi. " *İstanbul Üniversitesi Coğrafya Enstitüsü Dergisi*,sayı: 23, s:1-25, İstanbul.

TUNÇDİLEK, N. , (1986), *Türkiye'de Yerleşmenin Evrimi.* İstanbul Üniversitesi Deniz Bilimleri ve Coğrafya Enstitüsü Yayınları, no: 4, İstanbul.

http://lauriebaker. net/images/stories/files/ruralhouseplans. pdf(11. 01. 2010).

http://www. tdk. gov. tr/

KIRSAL KESİMDEN KENTE GÖÇÜN ARTMASI SONUCU OLUŞAN ARABESK MÜZİĞE GENEL BİR BAKIŞ

A Brief Overview Of The Arabesque Music Which is Formed As a Result Of An Increase In The Number Of People Migrating From Countryside To Cities

Deniz Beste ÇEVİK*

ÖZET

İnsanlar, ilkçağlardan günümüze kadar ki süreçte sürekli olarak yer değişikliği içerisindedir. Bu bağlamda göçler, yaşanan yerin olumsuz koşullarından kaçmak veya göç edilecek yerin avantajlarını kullanabilmek amacı ile gerçekleşmektedir. Günümüzde göç, süreç olarak, bireylerin kararlarına, bulundukları ortama göre şekillenmekle birlikte sosyal, ekonomik ve kültürel değişimlere neden olmaktadır. İnsanlık tarihi boyunca, toplumlar kültür birikimlerini kentlerde göstermişlerdir. Kentleşme, kentlerde yaşayan nüfusun ve kent sayısının artması olarak tanımlanmaktadır. Kent ve toplum arasında sürekli bir etkileşim bulunmakla birlikte, kent, yeni yaşam düzenine kişiyi zorlamaktadır. 1970'li yıllarda, ekonomik çöküş ile birlikte, kırsal kesimden kente göçün sonucunda toplumsal çelişkiler kendini göstermeye başlamıştır. Bu da, kırsal kesimden kente göçün geçici olmadığını göstermiştir. Göçün, kırsal kesimden kente artması ile birlikte büyük kentlerde ara bir kültür olan Arabesk kültür ortaya çıkmıştır. Türk kentlerinin çevresinde bütünüyle bir göçmen kültürü olarak anlam kazanan Arabesk, en çok tercih edilen müzik türlerinden biridir. Arabesk, pek çok popüler müzik gibi şehir müziğidir ve mekân ile ilgili olarak kente bağlıdır. Yani, Arabesk, hem göçmenlerin hem de yerleşik kentlilerin popülerliğine yönelik kentin verdiği yanıt olmakla birlikte, birbiri ardına gelen değişimleri yansıtan kentin ürünüdür. Bu bağlamda, bu çalışma, kırsal kesimden kente göç konusunu ele alıp, göçün artması sonucu oluşan arabesk kültür, müziğe genel bir bakış sunma amacını taşır.

Anahtar Kelimeler: *Kent, Kentleşme, Göç, Arabesk, Arabesk Kültür, Arabesk Müzik.*

ABSTRACT

Mankind has always been moving from one place to another beginning from the antiquity to our day. In this context, migrations are done in order to avoid the negative conditions of the residence location or to benefit from the advantages of the location they intend to migrate. Urbanization is described as an increase in the number of people living in cities and the number of cities. Although there is a relationship between cities and the society urban life forces people to adopt a new way of life. With the economic collapse in 1970s, conflicts in society began to show up as a result of ongoing migrations from countryside to cities. This clearly shows that migration from countryside to cities is not a temporary issue. As a result of the increase in the number of people migrating from countryside to cities, arabesque culture which bears the elements of country and urban culture developed. Arabesque which becomes meaningful when viewed as the culture of migrants is one of the most preferred types of music. Just as many other popular music genre, arabesque is an urban music culture and connected to the its surroundings and the city. That is to say, while arabesque is an answer that the city gave to the popularity of both the migrants and the

* *Yrd. Doç. Dr. , Balıkesir Üniversitesi Necatibey Eğitim Fakültesi Güzel Sanatlar Eğitimi Bölümü Müzik Eğitimi Anabilim Dalı, e-mail: beste@balikesir. edu. tr*

city folk, it is the product of the city that reflects the changes that occur one after another. In this context, this paper addresses migration from countryside to cities, arabesque culture,whichis formed as a result of increasing migration rates and aims to illustrate a general view towards music.

Key Words: *Urban, Urbanization, Migration, Arabesque, Arabesque Culture, Arabesque Music*

GİRİŞ

Müzik, toplumsal yaşamın söylemlerini, toplumsal gerçekliği inşa eden kültürel temsillerdir. Müzik, sosyo-kültürel değerlerden bağımsız olmamakla birlikte aynı zamanda toplumsal değişimlere paralel bir değişim göstermektedir. Yani, insanlığın gidişatındaki pek çok dalgalanmalar müzikte yerini bulmaktadır. Müzik türlerinden en çok tercih edilen Arabesk müzik, ekonomik ve psikolojik ortamlarda birbiri ardına gelen değişimleri yansıtmakla birlikte, kırsal kesimden kente göçün artması sonucu oluşan bir kültürdür. Bu bağlamda, bu çalışmanın amacı, kırsal kesimden kente göç konusunu, göç-kimlik etkileşimini ve göçün artması sonucu oluşan arabesk müziğe ilişkin genel bir bakış sunma amacını taşımaktadır.

KAVRAM OLARAK GÖÇ

Göç, insanlık tarihinin en eski zamanlarından itibaren var olan bir olgudur. Göç kavramı, belirli bir nüfustan başka bir yere olan harekette coğrafi yer değiştirmenin ötesinde sosyal, ekonomik, psikolojik ve kültürel gibi birçok öğeden oluşmaktadır. Bir başka tanımda göç, göç kararı almış kişilerin belli bir zaman dilimi içerisinde bulundukları yerleşim yerinden başka bir yerleşim yerine geçiştir (İçduygu ve Sirkeci, 1999). Yani, göç kavramı, toplumsal bir hareketlilik, nüfus hareketliliğidir.

Göçler, insanların yaşadıkları çevredeki olumsuz koşullardan veya gitmeyi düşündükleri yerin avantajlarından yararlanmak, daha iyi yaşam standartları elde edebilmek amacı ile gerçekleşmektedir. Bu bağlamda, bireysel veya toplu göçler birçok nedenden dolayı yaşanmakla birlikte, bu geçiş daimi veya geçici de olabilmektedir. Doğal afetler dışındaki göçler, kişinin isteği ile yaptığı eylemlerdir. Tekeli (1998)'e göre, "kişiler yeni yerlere giderek öncelikle yararlanabilecekleri fırsatların sayısını arttırmaktadır. Yer değiştiren kişi, mesleki ve sosyal hareketlilik sağlayabilmektedir. Göç ederek yeni bir yaşam biçimi seçebilmektedir" (Tekeli,1998: 11).

Cumhuriyetin ilk zamanlarında nüfusun çoğunluğu kırsal kesimlerde yaşıyor iken, yıllar içinde kentlerde nüfus yoğunluğunun yaşandığı gözlenmektedir. Yapılan çalışmalarda, 1980'li yıllarda göç eden nüfusun oranı %9. 34 iken, 1985'te%8. 67, 1990'da %10.81, 2000 yılında ise %11.2'dir. Yani, yaklaşık 15 milyon insan çeşitli sebeplerden ötürü yaşadıkları yerleri terk etmiştir (Anonim, 2009, akt. Güreşçi, 2010). Kırsal kesimden kente göç hareketleri, genel olarak kırsal kesimin iticiliğinden, kentin çekiciliğinden dolayı gerçekleşmektedir. Oktik (1996)'e göre, "tarım kesimindeki gerek nüfusun gerekse ulusal gelirin payının düşme nedenleri tarım politikalarının yanlışlığı, nüfus artışının hızlı olması nedeniyle köy topraklarının parçalanmışlığı, 1950'den bu yana tarımda hızlı makineleşme ve daha geniş alanların tarıma açılmalarının yanı sıra köylünün elde ettiği gelirin ve yaşam düzeyinin düşmesi köyün iticiliği olarak kabul

edilmektedir. Bunun yanı sıra ulaşım olanaklarının artmasıyla bireylerin daha özgür hareket edebilmeleri, iş olanaklarının bireyi sürekli gelir elde eden ve özgürce tüketen bireylere dönüştürmesi, çalışmanın getirdiği sosyal güvence, kentin aile bireylerine eğitimden sağlığa tanıdığı olanaklar kenti çekici kılan özelliklerden bazılarıdır. ” (Oktik, 1996: 81).

Karpat (2003)’e göre göçler, “toplumsal yapı ve kültür değişmeleri yanında göç veren ve kabul eden toplumlar içinde birçok yeni ilişkiler yarattığı gibi her iki tarafın insanlarının psikolojilerinde, davranış ve dünya görüşlerinde de köklü değişikliklere neden olmaktadır” (Karpat, 2003: 8). Çünkü göç, bir yere yeniden uyum sağlama sorunlarıyla karşılaşılan bir değişiklik sürecidir (Uguz vd. , 2004: 387). Bireyler, bu değişiklik sürecinde, uyumsuzluk ve kültürel farklılaşma sorunları yaşayabilmektedir. Bunun sonucunda da kimlik bunalımı yaşanmaktadır.

GÖÇ VE KİMLİK ETKİLEŞİMİ

Kimlik kavramı, 1940’lı yıllardan önce kullanılmamakla birlikte, son 50-60 yıldan beri kullanılan bir kavramdır (Erol, 2009:211). Psikoloji ve sosyoloji alanlarında kullanılan bu kavram, günümüzde toplumsal bir boyut kazanmakla birlikte, kişiyi bir başkasından farklılaştıran duygu, tutum ve davranışların bütünüdür(Kaplan, 2008: 34). Kimlik, kişilerin ve çeşitli büyüklükteki toplumsal grupların “kimsiniz, kimlerdensiniz” sorusuna verdikleri yanıtlardır (Güvenç, 1993; akt. Erol, 2009: 211). Bir başka tanımda, kimlik, kişi yada grubun kendisini tanımlamasıdır (Bilgin, 2007). Bununla birlikte kimlik kavramı, bireyin algılayışı ve yaşamdaki eylem pratiğiyle ve başkalarının o bireye olan algısıyla yakından ilgilidir.

Göçler, iç ve dış göçten oluşmaktadır. Dış göç, bir ülkeden başka bir ülkeye yapılan göç; iç göç, bir ülkede belirli bir bölgeden başka bir bölgeye yapılan göçtür. Bireylerin, ait oldukları ülkelerinden vazgeçerek başka bir ülkede yaşamak istemeleri, o ülkenin ekonomik, kültürel, sosyal yapısını etkilemektedir. Belge (1990)’e göre, “İç göçler ile şehirlerin çevresindeki gecekonduları doldurmayı sürdüren insanlar, biraz da yalnızlıktan kurtulmak amacıyla kendi hemşerilerinden oluşan mahalleler meydana getirdiler” (Belge, 1990: 17). Bu mahalleler artık birer gecekondu yaşamı sergilerken, “gecekondulunun psikolojisini ve bilinçaltını yakalayan söz ve müzikleriyle, bir anlamda o dönemin kentlileşmeye çalışan ve kendi içinde bocalayan gecekondulunun idolü haline gelmiştir” (Ayvazoğlu, 1988: 13-16).

Beraberinde fiziksel ve ruhsal birçok sorun beraberinde getireceği yadsınamaz bir gerçek olan göç ile bireyler, kendi kültürlerinden uzaklaşıp, farklı ortamlara gittiklerinde kimlik karmaşası, kimlik arayışı içerisine girmektedir. Farklı kültürlerde kendilerini yabancı gibi hissetmeleri birçok toplumsal sorunun doğmasına da ortam yaratmaktadır. Bireyler, hem geldikleri yerlerin kültürlerini korumaya çalışırken, hem de göç ettikleri yerin kültürüyle yaşamaya çalışmaktadır. Her iki kültürün farklı özelliklere sahip olması, kimlik arayışına doğru kişiyi sürüklemektedir. Bu durumda, ortama uyum sağlayabilme sorunu ile karşılaşan birey, kimlik karışıklığından doğan ruhsal sorunlarla da karşı karşıya kalabilmektedir.

KİMLİK OLUŞUMUNDA POPÜLER MÜZİK

Müzik, toplulukların kültürel kimliğinin oluşumunda önemli bir rol oynamaktadır. Baily (1999)’e göre, “Müzik ve kimlik arasındaki ilişkide, belirli bir

topluluğun, bir nüfusun modası geçmiş müzik pratikleri sürdürdüğünü açıklamak üzere sık sık gündeme getirilir (Baily, 1999: 46; akt. Erol, 2009: 229). Müzik, kimliğimizi, kültürümüzü ifade eden davranış biçimini bünyesinde taşımaktadır.

Müzik, popüler kültürün en belirgin görünümlerinden birisidir. Popüler kültürü tartışmak, popüler müziği tartışmak anlamına gelmekle birlikte, popüler müzik, geniş kitlelerce dinlenilmesi ve beğenilmesi amaçlanan, bu doğrultuda kitlesel üretim teknikleri ile üretilen ve pazar koşullarında toplumsal dolaşımda sokulan müzik türüdür. Bir başka tanımda popüler müzik, bir müzik formu olmanın ötesine geçerek, toplumlarda en yaygın şekilde kullanılan ve tüketilen müzik yapış biçimlerinin bütünleşik bir ifadesidir (Öcal ve Telan, 2000: 292). Dunaway (2000)'a göre popüler müzik ise, "sosyal problemleri duygusal ifadelerle betimleyerek, belirli hareket içine çekmekte böylelikle de moral yaratmaktadır" (Dunaway, 2000: 54).

Popüler müzik, kırsal kesimden kente uyum sağlama süreci olup, zamanla bireyi kuşatarak yaşamın kendisine dönüştürmektedir (Yıldırım, 2004: 63-69). Popüler müzik, gündelik yaşamdan izler taşır, halkın kültürünü yansıtır ve kentli müziğidir. Popüler müzik, ticari yönelimlidir (Lull, 1987). Popüler müzik şarkıları birbirlerine benzemekle birlikte, kitleler tarafından beğenilme ve pazar koşullarında tüketilme arzusundadır. Türk toplumu, 1950'li yıllarda, popüler müzik türlerinden caz ve tango akımından etkilenmiştir. 1970'li yıllarda ise, kırsal kesimden kente göçün artması ile kırsal kesim ve şehir kültürünün sentezi olan Arabesk müzik ortaya çıkmıştır.

ARABESK KAVRAMI VE ARABESK MÜZİK

Arabesk, kentteki kesimi etkileyen ve her kesimden etkilenen bir süreçtir (Erol, 2009: 260). Özbek (1991)'e göre arabesk, genel anlamda, "halkın büyük bir kimlik kargaşasında kaybettiği kimliği ararken, bürokrat aydınlarına rağmen yarattığı alt kültürdür" (Özbek, 1991:111). Türk kentlerinin çevresinde bir göçmen kültürü olarak anlam kazanan Arabesk müzik, mekân ile ilgili olarak kente bağlıdır. Arabesk, hem göçmenlerin hem de yerleşik kentlilerin popülerliğine yönelik kentin verdiği yanıt olmakla birlikte, birbiri ardına gelen değişimleri yansıtan kentin ürünüdür.

Arabesk, bir kitle kültürü değil, halka ait direnme ve kabullenmelerin, isyan ve boyun eğmelerin ideolojik ifadesini bulduğu bir tepki müziğidir (Özbek, 1991: 92). Özbek (1991)'e göre, "1970 sonlarından itibaren "arabesk" kavramının çeşitli yan anlamları, müzik olayını aşan çeşitli durumları tanımlamak için kullanılagel[miştir] (arabesk roman, arabesk film, arabesk ekonomi, vb.) Gürbilek (1992)'e göre ise "Arabesk, 70'lerde doğdu; 80'lerdeki sürece damgasını vuran ise arabeskin adının konmasıydı. 80'lerde arabesk, büyük şehre sızmaya çalışan taşralı kalabalığın sesini duyurma, kendini kabul ettirme, görüntüler piyasasında kendine bir yer edinme, girdiği yabancı kültür içinde yönünü bulma, onu bozma ve kendine benzetme isteğinin adı olduğu kadar, büyük şehrin "asıl" sahiplerinin bu yabancılar akınını geri püskürtme, öncelikle de adlandırma çabasının da adıydı" (Gürbilek, 1992: 20).

Modernleşmenin ve sanayileşmenin hız kazanması ile kırsal kesimden şehirlere göç eden bireyler, kent ortamına uyum sağlama konusunda zorluklar yaşamaktadır. "Arabesk" olarak tanımlanan müzik türü, kırsal kesimden göç eden bireylerin, yabancı oldukları büyük şehirlerde yaşadıkları sıkıntıları, mutsuzlukları, üzüntüleri, bunalımları vb. anlatmaktadır. Böylece, kente göç eden bireyler acılarını, mutsuzluklarını ve dertlerini Arabesk müziğin sözleri ile atabilmektedir.

Besteci-aranjör Özkan Turgay, Türkiye'deki arabesk şarkı içeriklerini şu şekilde açıklamaktadır (akt. Ok, 2001: 69): "Türkiye'deki birçok insanın bir kere ekonomik problemleri var. Bir kere, işsizler belli bir düzende yaşantıyı yakalayamamışlar. Bu insanlar nasıl anlatılabilir? Ancak, Türkiye'de konular aşk, yalnızlık, isyan, senin söylediğin şeyler (Ok'un, arabesk müziğin belirgin karakteristiği olarak öne sürdüğü "karamsarlık" ve "kahır" konularını belirtiyor) ve bu konular olabilir. Başka konular olamaz. 'Yemyeşil kırlar, yanımda ineğim otlar' gibi bir parça yapamam. 'Ne kadar mutluyum bugün, kuşlar yukarıda cıvıl cıvıl' böyle bir şarkının yapılması için Türkiye'deki herkesin cebinde belli derecede para olması, dışa borcumuzun olmaması gibi sorunlar yatıyor".

Görülmektedir ki, 1970'li yıllar Arabesk müziğin yayılmaya başladığı dönem, 1980'li yıllar bu müziğin en dorukta olduğu dönemdir. 1950'li yılların sonlarında Nuri Sesigüzel ile başlayan Arabesk müziğin asıl yaratıcısının Orhan Gencebay olduğu bilinen bir gerçektir. Arabesk müzik daha sonraki yıllarda Ferdi Tayfur, İbrahim Tatlıses, Müslüm Gürses vb. isimlerle zirveye çıkmıştır.

Gencebay ile "Arabesk" olarak tanımlanan müziğin içinde kadercilik, karamsarlık, teselli, hınç, öfke ve keder vb. duygular mevcuttur (Aktay, 2001: 36). Gencebay, hor görülen insanlara kente göç etmiş kişilerle birlikte kentin yerlisine sitem etmektedir. Böylece, Gencebay, hem onların düşüncelerine ortak olmaktadır hem de geleceğe yönelik hayallerine katılan ikon halindedir (Güngör 1993: 92, 182). Bu müzik türü, söz ağırlıklıdır ve dinleyici şarkı ile bütünleşip, şarkılarda kendini bulabilmektedir (Özbek, 1994, 15). Sözgelimi, Gencebay'ın aşağıda yer alan şarkısının sözlerine bakacak olursak; sözlerde çaresizlik hissi, umutsuzluk ve teselli arayışı kendini göstermektedir.

Bir teselli ver, bir teselli ver; Yarattığın mecnuna bir teselli ver.

Sevenin halinden sevenler anlar, Gel gör şu halimi, bir teselli ver (Orhan Gencebay)

Orhan Gencebay ile anlam kazanan müziğin en önemli özelliği, batı müziğinin enstrüman zenginliği ve Türk müziğinin makamsal yapısı ile ritmik yapısının bütünleşmesidir. Tekelioğlu (1999)'a göre Arabesk, aynı zamanda müziksel bir Doğu-Batı sentezine de tekabül etmektedir (Tekelioğlu, 1999: 150). Sonuç olarak, Arabesk müzik, Türk halk müziği ve Türk sanat müziği motifleriyle, Arap ve batı müziği motiflerinden oluşan Türk müziğindeki arayışların, toplumsal siyasal, ekonomik ve kültürel koşulların etkisine maruz kalması sonucunda ortaya çıkmıştır (Güngör, 1993: 133).

SONUÇ

Kırsal kesimden kente göç eden bireyler, çoğu kez kendilerinin nereye ait olduklarını bilememenin vermiş olduğu eziklilik içindedir. Göçen halkın ezikliğini Bauman (2000: 102) şu cümlelerle dile getirmektedir. "Nereye gelirlerse gelsinler ve nerede kalmak isterlerse istesinler göçebeler kendilerini her yerde türedi hissederler. Türedi, mekânda olan fakat mekândan olmayan birisi, buraya yerleşmeyi çok isteyen fakat oturma izni olmayan sakin. Eski sakinlere, unutmak istedikleri geçmişi ve kaçmak istedikleri geleceği hatırlatan bir kişi".

Müzik, sanat dalları içinde insan ruhuna sinen dallardan birisidir. İnsan ruhunu anlamada, sanat yapıtlarının benimsenmesi önemli rol oynamaktadır. Lewis (1992)'e göre müzik, "tüm zamanları ve yerleri, uzak duyguları, heyecanları, nerede, kimle

olduğumuz ile ilgili anıları kolaylıkla hissettirebilir. Müzik, sosyal bir adaletsizliğe karşı sesimizi duyurmak için bir haykırış da olabilir. Ayrıca müzik, kimliğin de bir göstergesidir. Müzik sayesinde herkese (ve kendimize), hangi kültürel gruba veya gruplara ait olduğumuzu gösterebiliriz" (Lewis, 1992: 135).

Türkiye'de 1940-1960 yılları arasında, sosyal, ekonomik değişimlerin yaşandığı yıllar olmakla birlikte, kitle iletişim araçlarının yaygınlaşması, eğitim olanaklarının, nüfusun ve kırsal kesimden kente göçün artması değişimleri beraberinde getirmiştir (Doğramacı, 1993:7). Ülkemizde meydana gelen kültürel ve toplumsal değişim süreçlerinin en iyi örneklerinden biri olan müzik alanı, sosyal bir olay olmakla birlikte, belirli bir kültür içindedir (Kaplan, 2005: 60). Hızlı toplumsal değişimler; kente göçen bireyleri ve kentlerdeki kesimleri de altüst ettiği için kültürel bozulma olarak arabesk kültür ortaya çıkmıştır.

Göçün kırsal kesimden kente artması ile birlikte oluşan Arabesk müzik, Giddens (19998)'e göre "Türk müziğinin ritim ve enstrümanları ile birlikte, Batı'nın ritim ve enstrümanları kullanılarak iğreti giysiler içinde bir gelenektir" (Giddens 1998: 42). Işık ve Erol, Irene Markoff'un arabesk müzik hakkındaki görüşünü, "kente entegre olamamış, tutunamamış kesimlerin sahicilik arayışı içinde kendisiyle bütünleştikleri bir yaşam biçiminin işareti" olarak tarif etmektedir (Işık ve Erol, 2002: 24) Arabesk müzik, sözleri itibariyle, kırsal kesimden kente göç eden bireyleri kendilerine yakın hissettiren bir müzik türüdür. Sonuç olarak bireyler, kendilerini ifade eden bu müzikle birlikte güçlü bir rahatlama isteği bulmaktadır (Geiger, 1985: 42).

KAYNAKÇA

AKTAY, Y. (2001), "Karizma, Popüler Kültür ve Faşizm", *Tezkire*, Yıl:10, Sayı: 22, Eylül/Ekim, Ankara, s. 36.

AYVAZOĞLU, B. (1988). "Arabeskin Üç Dönemi", *Türkiye Günlüğü*, Sayı: 5, s. 13-16.

BAUMANN, Z. (2000). *Postmodernlik ve Hoşnutsuzlukları*, Çev. İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, s. 102.

BELGE, M. (1990). "Toplumsal Değişme ve Arabesk", *Birikim Dergisi*, Sayı: 17, s. 16-23.

BİLGİN, N. (2007), *Kimlik İnşası*, Aşina Kitaplar, Ankara.

DOĞRAMACI, E. (1993). *Atatürk'ten Günümüze Sosyal Değişimde Türk Kadını*, Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu, Atatürk Araştırma Merkezi, Ankara.

DUNAWAY, D. K. (2000). "ABD'de Politik İletişim Olarak Müzik". *Popüler Müzik ve İletişim*, Der: James Lull, Çev. Turgut İblağ, Çivi Yazıları, İstanbul.

EROL, A. (2009). Popüler Müziği Anlamak: Kültürel Kimlik Bağlamında Popüler Müzikte Anlam, Bağlam Yayıncılık, İstanbul.

GEİGER, M. (1985). *Estetik Anlayış*, Çev: Tomris Mengüşoğlu. Remzi Kitabevi, İstanbul.

GİDDENS, A. (1998). *Modernliğin Sonuçları*, Çev: Ersin Kuşdil. Ayrıntı Yayınları, İstanbul.

GÜNGÖR, N. (1993). *Arabesk-Sosyokültürel Açıdan Arabesk Müzik*, Bilgi Yayınevi, Ankara.

GÜRBİLEK, N. (1992). *Vitrinde Yasamak 1980'lerin Kültürel İklimi*, Metis Yayınları, İstanbul.

GÜREŞÇİ, E. (2010). "Türkiye'den Kentten-Köye Göç Olgusu", *Doğuş Üniversitesi Dergisi*, 11 (1), s. 77-86.

IŞIK, C. , Erol, N. (2002). *Arabeskin Anlam Dünyası*, Bağlam Yayınları, İstanbul.

İÇDUYGU, A. , Sirkeci, İ. (1999). Bilânço ’98, 75 Yılda Köylerde Şehirlere, Cumhuriyet Dönemi Türkiye’sinde Göç Hareketleri, Türkiye İş Bankası Yayınları, İstanbul.

KAPLAN, A. (2005). *Kültürel Müzikoloji*, Bağlam Yayıncılık, İstanbul, s. 34, 60.

KARPAT, K. (2003). “Göçler ve Türkiye”, *Diyalog Avrasya*, s. 8.

LEWİS, G. H. (1992). “Who Do You Love? The Dimensions of Musical Taste”, *Popular Music and Communication*. Sage Publications, Newbury Park, CA, pp. 135.

LULL, J. (1987). (Ed.) *Popular Music And Communication*, Sage Publications.

OK, A. (2001). *Anadolu’nun Türküsünden Arabeskin II. Dönemine*, Donkişot Yayınları, İstanbul.

OKTİK, N. (1996), “Köyün İticiliği-Kentin Çekiciliği”*, II. Sosyoloji Kongresi(Toplum ve Göç)*, Mersin: Sosyoloji Derneği.

ÖCAL, D. , Telan, T. (2000). “Popüler Müzik Endüstrisinin İlettikleri, Medya ve Kültür”, *1. Ulusal İletişim Sempozyumu Bildirileri*, 3-5 Mayıs, *Gazi Üniversitesi İletişim Dergisi*, s. 292.

ÖZBEK, M. (1991). *Popüler Kültür ve Orhan Gencebay Arabeski*, İletişim Yayınları, İstanbul.

ÖZBEK, M. (1994). *Popüler Kültür ve Orhan Gencebay Arabeski*, İletişim Yayınları, İstanbul.

TEKELİ, İ. (1998). “Türkiye’de İçgöç Sorunsalı Yeniden Tanımlanma Aşamasına Geldi”, *Türkiye’de İçgöç*, Tarih Vakfı Yayınları, İstanbul.

TEKELİOĞLU, O. (1999). Ciddi Müzikten Popüler Müziğe Musiki İnkılâbının Sonuçları, İstanbul.

UGUZ, S. , Bilgen, İ. , Yerlikaya, E. E. , Evlice, Y. E. (2004). “Göç ve Göçün Ruhsal Sonuçları”, *Ç. Ü. Arşiv Kaynak Tarama Dergisi*, 13 (3), s. 383-391.

VURAL, Y. (2004). “Popüler Müzik ve Müzikal Kimlik”, Folklor/Edebiyat, 4 (63-69).

BİR İNSAN BİR HATIRA: ÜÇ AYRI DÖNEMDE BULGARİSTAN'DAN BİR KESİT

One People and One Memorial: The Cross Section in Three Separate Period From Bulgarıa

Zeki ÇEVİK•

ÖZET

Bu bildiride; Bulgaristan'ın üç değişik dönemini yaşamış bir kişinin, hatırında kalan ve kendisinde derin izler bırakarak kaleme aldıklarından tarihe bir kayıt düşürmek amaçlanmıştır. Halen Bursa'da yaşayan bu kişi Mümin Özer'dir. Eski harflerle kaleme alınmış dört büyük boy defter sayfasına yazılmış hatıralarda bizzat yaşanmış çok ilginç olaylar vardır. Bu olaylar, Bulgaristan'ın üç döneminde ki uygulamalarına ışık tutacaktır. Özellikle Bulgar yönetiminin Türk azınlığa karşı tutum ve politikalarının açığa çıkmasına -küçük de olsa- bir katkı sağlayacaktır.

1908 yılında Osmanlı Devleti'nden ayrılarak bağımsız olan Bulgaristan'da, 1944 yılına kadar Krallık rejimi vardı. II. Dünya Savaşı'nda ise Bulgaristan Nazi Almanya'sının işgaline uğramıştı. Savaşın sonunda işgal el değiştirdi. 1944 yılında Rus Kızıl Ordu'su marifetiyle Bulgaristan'da komünist rejim kuruldu.

Bu çalışmaya konu olan Mümin Özer de Bulgaristan'da Krallık rejimini, Alman işgal yıllarını ve komünist rejim dönemini 1950 yılına kadar yaşayıp görmüş ve bunları kaleme almıştır. Burada, özellikle Bulgaristan Türklerine, Bulgar yönetimlerince uygulanan baskı, zulüm, sürgün ve asimilasyon politikaları resmi istatikler ışığında değerlendirilip, Mümin Özer'in yazdıklarıyla karşılaştırıldı.

***Anahtar Kelimeler**: Bulgaristan, Osmanlı Devleti, Mümin Özer, II. Dünya Savaşı, Türk Azınlık.*

ABSTRACT

In this study, the author aim is to register to the date from person's, living through three different periods of Bulgaria, puttings down on the paper which leave himself depth traces. This person currently living in Bursa is Mümin Özer. There exist some interesting lived events taken to the pen with the old letters to the four large size books. These events shed light on Bulgaria's application in the third period. This study will contribute to attitudes of Bulgarian administration and policies towards the Turkish minority to be clearly known.

Being independent in 1908 by separation from the Ottoman State, Bulgaria had kingdom regime until 1944. During the World War II. in Bulgaria had suffered Nazi occupation. Occupation has changed hands at the end of the war. In 1944, with the help of Russian Red Army, Bulgaria communist regime was established.

Mümin Özer subject to this work has lived in the Kingdom regime in Bulgaria, the German occupation and the communist regime in the period until 1950 and he took what he has

• Yrd. Doç. Dr. , Balıkesir Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü, Çağış Kampüsü 10145-BALIKESİR. e. posta: zcevik41@hotmail. com.

experienced to the pen. Here, the pressure, persecution, deportation and assimilation policy applied by the Bulgarian Government to Bulgarian Turks were formally assessed by using statistical data, and compared with Mümin Özer's memories.

Key Words: *Bulgaria, The Ottoman Government, Mümin Ozer, II. World War, The Turkish minority.*

GİRİŞ

XIX. yüzyılın son çeyreğinde başlayarak, XX. Yüzyıl boyunca Balkanlar'da belki de en çok zulme uğrayan ve göç etmek zorunda kalan halkların başında Bulgaristan'da yaşayan Türkler gelir. Bunun başlıca sebepleri arasında; bölgenin jeopolitik önemini, Çar Deli Petro'nun vasiyetnamesine göre oluşturulan sıcak denizlere inme hedefli klasik Rus politikalarını, bu çerçevede önce Ortodoks'ların himaye edilmesini, Fransız İnkılabı sonrasında da Panislavist hareketlerin körüklemesini ve buna Bulgarların da hedef olmasını gösterebiliriz. Bu çerçevede Bulgarlar milli devletlerini kurmak üzere harekete geçerek, çeşitli faaliyetler yürüttüler ve nihayet kademe kademe kurulan Bulgaristan, burada yaşayan Türklere asimilasyon politikaları uygulamaya başladı.

Bu çalışmada, Bulgaristan'ın üç dönemini görüp yaşayan bir Bulgaristan Türkünün yaşayıp,yazdıklarından bir kesit ele alınıp incelenmiştir.

Hatıralarına göre; Mümin Özer, 1927 yılında Bulgaristan'ın Darıdere Kazası'nın[1] Yoğurtçular Köyü'nde doğmuştur. 1941 yılında ilkokulu bitirdikten sonra Mestanlı şehrinde[2] Rüştiye mektebine kaydolmuştur. 1944 yılında Bulgaristan'da krallık rejimi yıkılıp, yerine komünist rejim kurulmuştu. Her iki dönemde de ticaretle uğraşan babası ve akrabaları çeşitli baskı ve zulümlere uğrayan M. Özer, aile efradıyla birlikte, maceralı bir yolculuktan sonra 1950 yılında Türkiye'ye göç etmiştir. Bursa'ya yerleşen aile Türk vatandaşlığına geçmiştir. Bursa'da çeşitli işlerde çalışan M. Özer, 1965 yılında Almanya'ya işçi olarak gidip on altı buçuk yıl çalışmıştır. Hatıralarını ise 1965 yılında Almanya'da kaleme almıştır. Evli ve yedi çocuk babası olan M. Özer, halen hayatta olup, 83 yaşındadır ve Bursa'da ikamet etmektedir.

BULGARİSTAN'DA TÜRKLER

Bulgaristan Türkleri, XIX. Yüzyıl Türkiye'sinin Tuna ve Edirne Vilayetleri Türkleridir. Tuna Vilayeti, Tuna Nehri'nden Balkan Sıradağları'na kadar, Edirne Vilayeti de Balkan Sıradağları'ndan Marmara Denizi'ne kadar uzanan toprakları kapsıyordu. Buralarda yaşayan Türk halkının "Bulgaristan Türkleri" haline gelişi, bu iki vilayet üzerinde Bulgar Devleti'nin kurulup genişlemesiyle, üç aşamada oluşmuştur:

1. Önce 1877-78 Osmanlı-Rus Savaşı sonunda imzalanan 1878 Berlin Antlaşması ile Tuna Vilayeti'nin Sofya, Vidin, Rusçuk, Tırnova ve Varna Sancakları üzerinde bir Bulgar Prensliği kurulmuş, böylece buraların Türk halkı anavatandan koparılmıştır.

---

[1] Darıdere (Zlatograd); Kaza (1865)= Gümülcine (Sancak)= Edirne (Vilayet). Kaza (1919)= Gümülcine= Yunanistan, (Sezen, 2006: 139)

[2] Mestanlı (Momcilgrad) ; Nahiye (1865)= Sultangazi (Kaza)= Gümülcine (Sancak)= Edirne (Vilayet). Kaza (1913)= Kırcaali (Sancak)= Bulgaristan, (Sezen, 2006: 373)

2. Aynı antlaşma, Edirne Vilayeti'nin Filibe (Plovdiv) ve İslimye (Sliven) Sancakları üzerinde imtiyazlı Doğu Rumeli Vilayeti'ni kurmuştu. 1885'de bu vilayet de Bulgaristan'a katılmış ve bu Bulgar Anschluss'u ile Doğu Rumeli Türkleri de Bulgar yönetimine katılmışlardır.

3. 1912-13 Balkan Savaşı sonunda Bulgaristan, Batı Trakya ve Rodoplar bölgesinde şu dokuz Türk ilçesini topraklarına katmıştır: Kırcaali, Eğridere, Koşukavak, Darıdere, Mestanlı, Ortaköy, Dövlen, Paşmaklı ve Nevrokop. Bu bölgede yaşayanlar, yüzde doksanlara varan oranda Türk'tü. Buralardaki Türkler de Bulgar vatandaşı oldular.

Berlin Antlaşması'yla kurulan Bulgaristan 63 bin küsur km²'likbir prenslikti. 1885'te 96. 000, 1913'te 103. 000 ve daha sonra 111. 000 km²'lik bir devlet olmuştur. Böylece Bulgaristan, Türkiye zararına safha safha büyüdükçe, parça parça Türk nüfusunu da boyunduruğu altına almıştır. En son, 1940'ta, Güney Dobruca toprakları da Romanya'dan alınıp Bulgaristan'a verilmiş, buraların Türk halkı da toprakla birlikte Bulgaristan'a geçmiştir. (Şimşir 1986: 17)

Şimdi özellikle Mümin Özer'in Bulgaristan'da yaşadığı dönemde, Türk toplumunun genel bir değerlendirmesini verelim :

Nüfus:

1956 yılına kadar "Türk" ve "Müslüman" nüfus ayrıca gösteriliyordu. Müslüman nüfusun içinde Pomaklar, Tatarlar, Müslüman Çingeneler de yer alıyordu. Bulgarlar 1956'dan sonra Türk ve Müslüman nüfusu açıklamaz oldular.

1935-1940 yılları arasında Bulgaristan'dan 95. 494 Türk göç etmiş, ancak doğum oranının çok olması sebebiyle Türk nüfus azalmamıştır. II. Dünya Savaşı yıllarında ve savaştan hemen sonraki dönemde Bulgaristan'dan Türk göçleri pek azaldı. 1941-1949 yılları arasında Bulgaristan'dan anavatan Türkiye'ye sadece 14. 390 Türk göçmen geldi.

Tablo 1: Sayım Yıllarına Göre Bulgaristan'da Türk ve Müslüman Nüfus(1887-1956)

Sayım Yılları	Türk Nüfus	Müslüman Nüfus
1887	602. 331	676. 212
1892	569. 728	643. 258
1900	539. 656	643. 300
1905	505. 439	603. 084
1910	504. 560	603. 084
1926	577. 555	825. 774
1934	618. 268	821. 298
1956	656. 028	-

1950-1951 yıllarında Bulgaristan'dan büyük bir Türk göçü olmuş, iki yıldan az bir zaman içinde 154 bin Türk- Müslüman anavatan Türkiye'ye göç etmiş, daha doğrusu

tehcir edilmiştir. (Şimşir 1986: 17). Burada ele aldığımız Özer ailesi de bu göç dalgasında anavatana gelmişlerdir.[3]

Sosyo-Ekonomik Hayat:

Bulgaristan'da komünist rejimin başlaması, Bulgaristan Türklerinin sosyo-ekonomik hayatı bakımından bir dönüm noktası sayılır. 1944 öncesi sosyal hayata baktığımızda, Türkler, Bulgarlardan her bakımdan ayrı ve uzak, kendi içlerine kapanık bir toplumdu. İki halk arasındaki ilişkiler asgari düzeydeydi. Türkler, çoğunlukla ayrı bölgelerde, ayrı köylerde, ayrı mahallelerde yaşıyordu. Türklerle Bulgarların karışık olduğu yerlerde de Türklerin iş yerleri, eğlenme-dinlenme yerleri, eğitim-öğretim kurumları ve tabi ibadethaneleri Bulgarlarınkinden ayrı idi. Dil, din, gelenek, görenek bakımlarından olduğu gibi, çalışma, dinlenme, eğlenme, yeme-içme, giyim-kuşam bakımlarından da Türkler apayrı ve oldukça muhafazakâr bir toplumdu. Bulgar çoğunluğu içinde azınlık olmanın da yarattığı toplu bir bilinçle, Türk-İslam cemaati, kendi yaşayış biçimini titizlikle korumak, Bulgarlardan uzak durmak konusunda pek duyarlıydı. Ancak kentlerde Türklerle Bulgarlar arasında bir iş ilişkisi vardı. Oralarda bile Türklerle Bulgarlar arasında karşılıklı evlenmeler söz konusu değildi. (Şimşir 1986: 17)

Yeni rejim, Türklerin içe dönük, kapalı hayatını da alt üst etmiştir. Ekonomik kaynaştırma veya eritme yoluyla, karşılıklı sosyal ilişkiler köylere kadar genişletilip derinleştirilmiştir. Artık Türklerle Bulgarlar aynı kooperatiflerin üyesi, işçidirler. Aynı kazandan yemek yerler, aynı fırından ekmek alırlar. Artık Türkün kendi tarlası, bağı, bahçesi yoktur. Köylerde tarlalar arasında sınırlar kalktığı gibi sosyal ilişkiler arasındaki duvarlar da yıkılmıştır. Kentlerde de çeşitli zanaat ve meslek sahipleri, kooperatifler içinde kaynaştırılmıştır. Türklerin artık kendi dükkânı, atölyesi, işletmesi olmadığı gibi sosyal hayatı da yok denecek kadar azalmıştır. Tarım ve meslek kooperatifleri içinde kaynaştırılanlardan artakalan Türk nüfusu, özellikle gençler, başka bölgelere, başka sektörlere kaydırılmakta, Bulgar çoğunluğu içine serpiştirilmektedirler. Eritme politikasında bu yöntem daha başarılı görülmüştür. (Şerefli 2002: 9-11)

1948-1950'li yıllarda toplu nüfus kaydırmaları politikası da uygulandı. Temmuz 1948'de Rodoplar bölgesinden 50 vagonluk 5 katar Türk, Dobruca'ya; Ekim 1949'da Mestanlı, Koşukavak, Darıdere bölgelerinden 28 katar vagon Türk ailesi Kuzey Bulgaristan'a[4]; Eylül 1950'de yine Koşukavak'tan 63 yük vagonu dolusu Türk ailesi Troyan, Razgrad ve Şumnu köylerine sürüldü. Fakat Türkleri eritme politikasında bu sürgünlerin pek etkili olmadığı görüldü. Daha sonra tekrar Türkleri Bulgar çoğunluk içine serpiştirme politikasına dönüldü.

XIX. yüzyılda, Tuna ve Edirne vilayetleri, ekonomik bakımdan Türkiye'nin en ileri bölgelerindendi. Buralarda yaşayan Türkler de ekonomik açıdan Bulgarlardan üstündü. İşlenebilen toprakların yüzde 70 kadarı Türklerin elinde idi.

1877-78 Osmanlı-Rus Savaşı bu durumu altüst etti. Türklerin tarlaları, bağları, bahçeleri, hatta evleri ve hayvanları, Bulgarlar tarafından geniş ölçüde yağma edildi.

---

[3] Özer ailesinin Edirne'den Türkiye'ye giriş tarihi 2. 12. 1950'dir, (M. Özer 1965: El Yazması Notlar:4).

[4] M. Özer buna "Eski Bulgaristan" diyor. Özer ailesi de bu kafilenin içindedir. M. Özer yanlış hatırlayarak bu sürgünün 1948 yılında olduğunu kaydetmiş. Özer, El Yazması Notlar:1

Rusların deyimiyle Bulgaristan'da bir "Toprak İhtilali" (Agrarnıy perevorot) yapıldı. Yerlerinde kalan Türkler, nüfusça, bir azınlık durumuna düşürüldükleri gibi, ekonomik bakımdan da yoksul ve zor durumda bırakıldılar. Bu durum uzun yıllar sürdü ve Türklerin belini doğrultmalarına fırsat verilmedi. 1879-1949 yılları arasında Bulgaristan Türklerinin yüzde 80 kadarı küçük çiftçi olarak kaldı. Kasabalardaki Türkler de küçük zanaatlarla uğraşıyorlardı. Sanayici, tüccar, işadamı olabilen Türklerin sayısı yüzde bir kadardı. Küçük çiftçi zümresi, kendi kendine yeter sayılabilecek bir durumda idi. Bir çeşit kapalı aile ekonomisi vardı.

Komünist rejimde bu durum tarihe karıştı. 1949-1956 yıllarında Bulgaristan'da bütün topraklar kolektifleştirildi. Bu, en çok Türkleri ezdi. Çünkü Türklerin yüzde 80 kadarı küçük çiftçi idi. Topraklar, "Tarım Emek Kooperatif İşletmesi" kelimelerinin Bulgarca baş harflerinden oluşan TKZS (Tekezese) biçiminde örgütlenmiştir. Ekonominin diğer kollarında da kooperatifleştirme veya devletleştirme, bütün Bulgaristan halkını kapsayacak şekilde yürütülüp tamamlanmıştır. Ancak Türkler bu yeni düzende "ikinci sınıf" durumuna düşürülmüşlerdir. (Şimşir, 1986: 20-23)

Eğitim ve Kültür:

Osmanlı döneminde Rumeli'nde modern Türk okulları, Tanzimat yıllarında (1839-1876) açılmaya başlamıştır. Özellikle Islahat Fermanı'nın (1856) ilanından sonra hızlı bir gelişme göstermiştir. 1875 yılında Tuna Vilayeti'nde, 2700 sübyan mektebi, 150 medrese ve 40 rüştiye vardı. 93 Harbi (1877-78 Osmanlı-Rus Savaşı) eğitimde de Türkler için bir yıkım oldu. Balkanlarda 1500 kadar Türk okulu yakılıp yıkıldı, Türk öğretmenlerin büyük çoğunluğu göç etti.[5] Vakıf malları da yağma edildiğinden, Türk okullarının gelir kaynakları iyice azaldı. Bulgaristan'da Türk eğitimi 1885'lerden sonra biraz kendini toparladı. Bulgar istatistiklerine göre Bulgaristan'da Türk okul, öğretmen ve öğrenci sayısı şöyledir:

Tablo 2: Bulgaristan'da Türk Okul, Öğretmen ve Öğrenci Sayısı (1894-1950)

Ders Yılları	Okul Sayısı	Öğretmen Sayısı	Öğrenci Sayısı
1894/95	**1. 300**	**1. 516**	**72. 582**
1895/96	**1. 341**	**1. 549**	**75. 160**
1907/08	**1. 234**	**1. 566**	**63. 516**
1909/10	**1. 222**	**1. 522**	**63. 033**
1921/22	**1. 713**	**2. 113**	**60.540**
1923/24	**1. 688**	**2. 350**	**77. 559**
1949/50	**1. 199**	**3. 037**	**100.276**

[5] Osman Keskioğlu eserinde, son dönem göçleriyle Bulgaristan'dan Türkiye'ye gelen din adamı, öğretmen, idareci, gazeteci ve yazarlardan oluşan tespit edebildiği 20 kişiyi özgeçmişleriyle vermiştir. (Keskioğlu, 1985: 164-193); 1879-1989 yılları arasında Bulgaristan'da Türk varlığı mücadelesini yürüten kişi ve kuruluşlar hakkında geniş bilgi için bk. (Şerefli, 2002: tüm eser)

Bulgaristan Türk okulları özel okul statüsünde idiler. Okulları Türk cemaati açar, yönetir ve yaşatırdı. Öğretmen atamasını da cemaat yapardı. Bulgar yetkililer sadece Türk azınlık okullarını denetlerlerdi. Türk okullarında eğitim Türkçe idi. Daha sonra ortaokullarda Bulgarca da gösterilmeye başlandı. Ancak yine de eğitimin temeli Türkçe idi. Bulgaristan Türk okulları, Türkiye'deki eğitim sistemine paralel bir gelişme gösteriyordu. Mesela; Türkiye'de Harf İnkılabı yapılınca, Bulgaristan Türk okullarında da 1928/29 ders yılında yeni Türk harfleriyle eğitime geçilmiştir. Fakat Bulgaristan, Prenslik ve Krallık dönemlerinde Türk okullarına çeşitli baskı ve zorluklar çıkarılmıştır. Buna rağmen Türk okulları bir çeşit özerkliklerini 1940'lara kadar sürdürdü ve korudu.

1944 yılında başa geçen Komünist Bulgar rejimi önce Türk okullarına geniş haklar ve özgürlükler tanıyacağını vaat etti. Fakat bunun bir aldatma olduğu kısa sürede anlaşıldı. Mesela, 1960 yılında Bulgaristan'da 112. 733 Türk çocuğu okula gidiyordu. Bunlardan sadece 800 Türk çocuğu anadiliyle biraz öğrenim görebiliyordu. 1966 yılında Bulgaristan'da okula giden Türk çocuklarının sayısı 150 bini aştı. Ancak bunların hepsi Bulgarca eğitim görüyordu. Türkçe eğitim tamamen yasaklandı.

Türk çocuklarının, yuvalar ve çocuk bahçeleri yoluyla Bulgarlaştırılmasına gidildi. 3-6 yaşındaki çocukların alındığı yuvalarda Türk çocuklarını özel yetiştirilmiş öğretmenler elinde Bulgarlaştırılmasına ağırlık ve hız verildi. Özellikle 1950'lerden sonra çocuk bahçelerine alınan çocuk sayısı yıldan yıla arttı. Bu sayı 1950'de 755 iken, 1954'te 12 bin, 1960'ta 25 bin oldu.

Eğitimin yanı sıra kültür hayatı da geriledi. Özellikle Bulgaristan Türklerinin anavatan Türkiye ile bağları koparıldı. 1934 yılına kadar Türkiye ile Bulgaristan Türklerinin kültürel bağları çok kuvvetli idi. Türkiye'den kitap, dergi, gazete gönderilebiliyordu. İstanbul gazetelerinin Bulgaristan'ın köylerinde bile okuyucuları, aboneleri vardı. Bulgaristan'da çok sayıda Türkçe gazete ve dergi çıkıyordu. 1834 yılında başa geçen Bulgar faşist hükümetleri, bu kültür alışverişini engellediler. Yerli Türk gazetelerini kapattılar. Türkiye'den kitap, gazete getirilmesini yasakladılar. Bulgar komünist yöneticileri de faşistlerin başlattığı uygulamayı tamamladılar. Krallık döneminde Bulgaristan'da Türkçe 13 dergi, 67 gazete yayımlanmıştı. Komünist rejimde Türkçe 1 dergi ve 3 gazete çıktı. Sonra bunların hepsi kapatıldı.[6] (Şimşir 1986: 20-23).

MÜMİN ÖZER'İN NOTLARINDAN

Hatıralar, "Kendim 1927 tarihinde Bulgaristan'ın Darıdere kazasının Yoğurtçular köyünde doğdum. " cümlesiyle başlıyor. Bir çiftçi çocuğu olduğunu belirten Mümin Özer, Krallık rejiminin uygulamalarını şöyle anlatıyor: "1939 senesinde babamı ve birçok ileri görüşlü milliyetçi Türkleri Bulgar hükümeti sürgün götürdü. Rahmetli Salih Omurtag Paşa Edirne'de bir manevra esnasında Bulgar topraklarına girmişti. Türk hükümetinin emriyle geriye çekildi. O günkü hükümetin sert notası sayesinde babamları tekrar geriye gönderdiler. " Bu dönemde M. Özer Bulgar Hükümeti'nin Türklere yönelik diğer icraatları hakkında da şunları not etmiş: " Birçok genç kardeşlerimizi de askeriye kışlalarında bir köle gibi, işkence yaparak çalıştırdılar. Kimisine kızgın sıcak tuğla taşıttılar. Kimisini at

[6] Bulgaristan'da Türk basını ile ilgili geniş bilgi için bk. . (Karagöz 1945: tüm eser)

arabalarına koşup araba çektirdiler. Kuvveti yetmeyip çekemeyenlerin, uçları çivili sopalarla canlarını acıttılar. ”

M. Özer, 1941 yılında ilkokulu bitirdikten sonra, Mestanlı Rüştiye mektebine yazılır. Aynı yıl Alman orduları Bulgaristan’a gelirler. 1944 yılına kadar Alman ordularının denetiminde kalacak olan Bulgaristan’da o günler hatıralarda şöyle anlatılmıştır:

“1941 senesinde ilkokulunu bitirdim. Mestanlı Rüştiye okuluna yazıldım. Okuluma devam ederken dost Alman askerleri Mestanlı şehrine geldiler. Okulumuz askeriye karargahı yaptılar. Şehir dışına binlerce çadırlar kurdular. Biz talebeler kırlarda, ağaç köklerinde okulumuza devam ediyorduk. Tatil günlerinde Alman askerlerine çikolata satıyordum. Okul ihtiyacımı temin ediyordum. Bir gün Bulgar sivil polisi beni yakaladı. Elimdeki çikolata kutusunu aldı ve bana bir tokat attı. Gidiyordu, ben ise hüngür hüngür ağlıyordum. Benim bu acıklı halimi gören bir Alman yedek subay askeri polise yaklaştı. Tabancasını çekti. Bir şeyler söyledi. Polis tekrar yanıma geldi. Çikolata kutusunu bana verdi. Polis gitti. Alman askeri yanıma geldi. Elini omzuma attı. ‘Muhammeden gut kamarat’(?) dedi ve satmama devam etmemi söyledi. Devam ettim. Üç sene sonra Rüştiye tahsilimi bitirdikten sonra babamla manifatura dükkânında çalışmaya başladım. Bazen de tarlada çiftçilik işlerinde çalışıyordum. ”

Notlarda, 1944 yılında komünist rejim dönemi hakkında ise şu bilgiler verilmiştir:

“1944 senesinde kızıl komünist idaresi Bulgaristan’ı ele aldı. Vaziyet temelli kötüleşti. Dükkânımızı, servetimizi ve hürriyetimizi elimizden aldılar. Devletin emrinde bir köle gibi çalıştırdılar. Seneler ah vah ile geçiyordu. 1948 senesinde (doğrusu Ekim 1949’dur) bir gece yarısı evimizin etrafı makineli polislerle sarılmış, sabahın olmasını bekliyorlardı. Fakat bizleri uyku tutmuyordu. Nihayet şafak sökmeye başladı. Evimizin kapısı çalındı. Bize bir acı haber verdiler. Ağabeyimi bütün ailece birlikte eski (kuzey) Bulgaristan’a sürgün götüreceklermiş. Ev halkımız hıçkırıklarla ağlayarak komşularımızı uyandırdı. Duyan geliyor, halimizi görüyor, onlar da ağlıyordu. O gün kalemlerin yazamayacağı bir gündü. Unutamıyorum o günü ben, daima hayalimde canlanıyor o gün. Ağabeylerimin hazırlıkları bitmişti. Kızıl idarenin üç ağır makineli polisi 8 nüfus ağabeyim ve aile efradını aralarına aldılar, köyümüzden ayrıldılar. Polisler hiçbir komşumuzu ağabeylerimin yanına (Özer 1965 El Yazması Notlar: 1) yaklaştırmıyorlardı. Polislerin gözlerinde canavarca bir bakış vardı, kim yaklaşabilirdi onlara. Köyden biraz ayrıldıktan sonra köyümüzün ilkokulu yanında yüzlerce yakın köylü kardeşlerimizin toplandığını gördük ve okula yaklaştık. Ağabeyimin 10 yaşında bir kızı vardı. Nasılsa polislerin arasından fırlayarak okula doğru koştu. Okulun beton direğine sarıldı. Polisler yetişti, kızcağızı direkten koparmaya çalışıyorlardı. Kızcağız ayırmayın beni sevgili okulumdan diye haykırıyordu. Bu kızcağız orada olan bütün köylü kardeşlerimizi ağlattı. Kızı aralarına alarak yola devam ettiler. Yarım saat sonra karakolun yanına vardık. Orada birçok köylerden de getirilen sürgün gidecek ailelerle karşılaştık. Hepsini açık kamyonlara doldurdular. Ve bir daha memleketine dönmemek şartıyla bizlerden uzaklaştırdılar. Eski Bulgaristan’ın Elena(?) kazasının bir köyüne yerleştirmişler. Oranın Emniyet Müdürü bütün sürgünleri bir alana toplamış, ‘artık sizin yaşayacağınız memleket burasıdır, daima polis kontrolü altındasınız’ demiş. Köyde çalışacak, para kazanacak bir iş yeri yok imiş. Böylece perişan vaziyette tam bir buçuk sene geçti. Ahiret makamı cennet olsun, rahmetli Adnan Menderes Türkiye’de Demokrat Parti’nin Başbakanı olarak devlet

idaresini ele aldı. İlk hedefi Bulgaristan'daki Türk ırkdaşlarını öne almaktı. Ve Bulgar hükümeti ile anlaşma yaptı. Bulgar hükümeti ilan etti. Kim Türkiye'ye gitmek isterse gidebilir. Bu sevinçli haberi alan ağabeyim derhal müracaatını yapmış ve 15-20 gün içinde pasaport işlemlerini yaptırmış. Alınacak yardım ile Anavatana katılmıştı. "

M. Özer, ağabeyinin Türkiye'ye göçünden sonra babasının da pasaport için başvurduğunu, birçok zorluklara rağmen yılmadığını ve sonunda işlemleri ve hazırlıkları bitirdiklerini yazdıktan sonra, anavatana göçlerini anlatıyor:

"1 Kasım 1950 tarihinde ecdadımızın mezarlarını Bulgar topraklarında bırakmaya mecbur kalarak, ırkdaşlarına kucak açan anavatana doğru hareket ettik. Bir açık kamyonda üç Türk ailesi olarak yola çıktık. Yirmi dakikalık bir gidişten sonra yüksek bir dağın tepesine tırmandık. Yanımızdaki 65 yaşındaki ihtiyar Yusuf Ağa ve ailesi ağlamaya başladılar, artık bir daha memleketimizi göremeyeceğiz, çünkü tepenin arkasına geçince memleket görülmeyecekti. Rahmetli babama da sen de bak diyorlardı. Fakat babamın o memleketten canı yanmıştı ve sürgün gitmişti. Ve oğlunu ve torunlarını sürgün götürmüşlerdi. Hürriyetini, servetini elinden almışlardı. Zerre kadar o memlekette yaşama hevesi kalmamıştı. Yüksek sesle haykırmaya (Özer 1965 El Yazması Notlar: 2) başladı: 'Anavatana gidiyoruz'. 'Hazreti Ömer, Hazreti Ali götürüyorum' diye sesleniyordu. Çünkü Ömer, Ali isminde iki torunu vardı. İhtiyar komşumuz Yusuf Ağa'ya dönerek, 'komşu niye ağlıyorsun, sevinmen gerek, buradan kurtuluyoruz. ' İki saat gittikten sonra bize yakın bir tren istasyonuna geldik. Eşyalarımızı kamyondan indirdik. İstasyonda bilet gişesine gidip, sıraya girdim. Benden önce iki kişi vardı. O sırada telefon çaldı, bilet veren memur telefona koştu. Konuşmayı bitirdi, gişeye geldi. 'Paydos, bilet vermek yasak, Türk hudut kapısı kapanmış. ' dedi. Bazı arkadaşlar, gidelim evimize, hudut açılıncaya kadar evimizde duralım. Babam 'artık o memleketi görmek istemiyorum, nefret ediyorum o memleketten' diyordu. İstasyona yakın bir köye yerleştik. Tam 52 gün orada kaldık. Nihayet Türk hudut kapısı açılmış, Mustafapaşa'ya kadar tren biletlerimizi aldık. 4 gün orada samandan yapılmış barakalarda yattık. Sıramız geldi, nihayet bir sabah güneş bir mızrak boyu yükseldikten sonra da bir trenin uzun uzun düdük çaldığını işittik. Birden yeşillikler arasından uzayıp gelen ay yıldızlı vagonlarını arkasına takmış, önde kömürle çalışan 2 lokomotif çuf çuf yaparak, sizleri almaya geliyorum dermiş gibi. Sonra tren yavaşladı ve istasyondaki yerini aldı. Bizler bir taraftan sevinç gözyaşlarımızı silerek, vagonlardaki ay yıldızı seyrediyorduk. O sırada babam bana seslendi: ' oğlum gel artık gidiyoruz' dedi. Gümrük kontrolünden geçtik. "

M. Özer, hudut kapısında Türk bayrağını ve askerini görünce ne kadar heyecanlanıp duygulandıklarını da şöyle yazmış:

"Trene bindik. Tren gerçi Türkiye treni idi, fakat hala inanamıyordum, korkuyordum. Mustafapaşa'dan hareket ettik, Yunanistan'a girdik, Bulgaristan'dan kurtulmuştuk. Fakat şimdi de Yunan topraklarında biz orada da korkuyorduk. Belki Türk hududu kapanır, burada kalırız diye korka korka Edirne'ye yaklaştık. Bir ara rahmetli babacığım coşmuş, pencereye uzanmış bizlere sesleniyordu: ' çocuklar şimdi bayrağımız görülecek'. İlk defa kim bayrağımızı görebilecek diye yarış yapıyorduk. Ne çare ki ilk defa 63 yaşında olmasına rağmen bayrağımızı babam gördü. Çünkü II. Dünya Harbi'nde asker iken oralarını biliyormuş. Az bir mesafeden sonra Meriç köprüsünde dalgalanan ay yıldızlı şanlı bayrağımızı ve altındaki vatan bekçisi Mehmetçiği görünce sevinç gözyaşları

döktük. Köprüyü geçtik. Bütün korkularımızı geride bıraktık. (Özer 1965 El Yazması Notlar: 3) Biraz gittikten sonra (21. 12. 1950) tarihinde, şehit kanlarıyla sulanmış aziz vatanın topraklarına, Edirne garajına ayak bastık. Bizleri bağrına basan vatandaşlarımız ve hükümetimiz memurları bizleri bir misafir gibi karşıladılar. Hasta çocuk ve ihtiyarları hiç incitmeden ellerinden tutup trenden indirdiler. Askeriye kışlası misafirhanesine yerleştirdiler. 3 gün orada kaldık. Oradan yeşil Bursa'ya iskan edildik ve Bursa'ya yerleştik." (Özer 1965 El Yazması Notlar: 4)

M. Özer, bundan sonra 1965 yılında Almanya'ya işçi olarak gidişini anlatıyor. Tabii 15 sene önceki gibi, Meriç köprüsündeki Türk bayrağını görünce, o günleri hatırlayıp, tekrar ağladığını belirtiyor.

SONUÇ

1878-1989 yılları arasında Bulgaristan'dan Türkiye'ye dört büyük Türk göç dalgası olmuştur. Bunlardan ilki, Osmanlıların 93 Harbi'nde Ruslar karşısında bozguna uğramasının ardından yaşanan 1878 göçüdür. İkinci göç dalgası, Balkan Harbi'nde yenilgiye uğrayan Osmanlı Devleti'nin Rumeli'ndeki topraklarının büyük bölümünü, Trakya dışında terk etmek durumunda kalması sonucu 1912 yılında gerçekleşmiştir. Üçüncü büyük göç, İkinci Dünya Savaşı sonrası komünist rejime geçen Bulgaristan'ın tarım arazilerini devletleştirmesi ve Türkiye'nin Kore Savaşı'na katılması sebebiyle Moskova'dan Bulgar Devleti'ne yöneltilen, Türkiye'ye misilleme amaçlı Türk göçünün teşvik edilmesi talebi sonucu 1950-1951 yılları arasında yaşanan göçtür. Dördüncü ve en son göç dalgası ise, 1989 senesinde Bulgar Devleti'nin asimilasyon politikalarına tepki olarak gerçekleşmiştir. (Şimşir 1986: 17)

Bu çalışmada, XX. yüzyılın ilk yarısında Balkanlarda Türk nüfusun yoğun olduğu bir ülkede, Bulgaristan'da yaşananlardan ve bir Türk ailesinin Türkiye'ye göçü bağlamında çekilen çile ve sıkıntılardan küçük bir kesit ele alınarak incelenmiştir.

Bulgaristan'daki komünist rejim buradaki Türk azınlığa baskı ve eritme politikalarının son örneğini, Aralık 1984 tarihinde başlattığı isim değiştirme zorbalığı ile göstermiştir. (Dede 1985: 54). Bu sebepten 1989 yılında bir milyon kadar Bulgaristan Türkü bir kez daha Türkiye'ye ve başka ülkelere göç etmek zorunda kalmıştır. Sovyetler Birliği'nin komünist rejimi tasfiye etmeye karar verdiği 1989 yılında, Bulgaristan'da diktatör Jivkov yönetimi de istifa etmiştir. Bu tarihten itibaren Bulgaristan'da serbest liberal bir rejim kurulmuştur. Bundan sonraki süreçte umulur ve temenni edilir ki, bugün Avrupa Birliği'ne girmiş olan Bulgaristan'daki Türklerin dramı da sona ermiş olsun.

KAYNAKÇA

ACAROĞLU, M. Türker (1999). *Bulgaristan Türkleri Üzerine Araştırmalar.* Ankara: T. C. Kültür Bakanlığı.

ERDOĞAN, Fahrettin (1998). *Türk Ellerinde Hatıralarım.* Ankara: T. C. Kültür Bakanlığı.

DEDE, Abdürrahim (Haz.)(1985). *Bulgaristan'daki Müslüman Türklerin Dramı - The Tragedy of the Muslim Turks in Bulgaria,* İstanbul: Türkiye-Suudi Arabistan Dostluk ve Kültür Derneği.

KARAGÖZ, Adem Ruhi (1945). *Bulgaristan Türk Basını (1879-1945).* İstanbul: Üniversite Matbaası-Beyoğlu Tünel Başı.

KESKİOĞLU, Osman (1985). *Bulgaristan'da Türkler (Tarih ve Kültür).* Ankara: T. C. Kültür ve Turizm Bakanlığı.

ÖZER, Mümin 1965. El Yazması Notlar.

SEZEN, Tahir (2006). *Osmanlı Yer Adları (Alfabetik Sırayla).* Ankara: T. C. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü.

ŞEREFLİ, Ahmet Şerif (2002). *Bulgaristan'daki Türkler (1879-1989).* Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı.

ŞİMŞİR, Bilal N. (1986). *Bulgaristan Türkleri (1878-1985).* Ankara: Bilgi Yayınevi.

DEDE KORKUT HİKÂYELERİNDE ZORUNLU GÖÇLER

Necessary Migrations in The Book of Dede Qorqud

Fahri DAĞI*

ÖZET

Oğuz destancılık geleneğinin en güzel örneklerini gördüğümüz Dede Korkut hikâyelerinde Türklerin mitolojik çağlarından başlayarak hikâyelerin teşekkül ettiği XV. yüzyıla kadar olan dönemdeki hayat anlayışlarını, gelenek göreneklerini vatan sevgilerini, aşklarını, törelerini, kısaca bir millette olması gereken tüm değerleri bulmaktayız. Hikâyelerin dördünde ise zorunlu göç tespit edilerek, göç olgusu ile birlikte incelenmiştir. Dirse Han Oğlu Boğaç Han Boyu'nda, Dirse Han, kendi adamları tarafından tutsak edilerek kâfir iline yurduyla birlikte zorla göç ettirilirken oğlu tarafından kurtarılır. Salur Kazan'ın Evinin Yağmalandığı Boy'da da, Kazan Bey avdayken, yurduna yağı girer. Ailesiyle ve yurdu kâfir illerine zorla göçürülür. Basat'ın Tepegözü Öldürdüğü Boy'da da Oğuz'un üstüne yağı gelir. Oğuzlar yurtlarından göç ederler. Begil Oğlu Emren'in Boyu'nda kimsenin istemediği Gürcistan sınırına hakan tarafından yapılan görevlendirme sonucu yapılan bir zorunlu göç tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: *Dede Korkut, göç, zorunlu göç.*

ABSTRACT

Oguz epic tradition of the best example we have seen in the Dede Kokut stories, starting from age of mythological stories of the Turks that the formation of XV. Century the period from understanding the life, their traditions, their love of country, their love, their honour, in short all the values that a nation should have started. Forced migration was detected in four of the stories and migration was reviewed. In the story, Dirse Khan was captured by his men and he was forced to migrate with his nation to foreign countries. Meanwhile, Dirse Khan was rescued by his son. In the story, Salur Kazan's house was looted. The enemy enters while was hunting and his mother, his wife, his son and his nation was forced to migrate to foreign countries. The enemy meet Oguz and he migrate from their country. The migration have been identified the forced migratin to the Georgia border.

Key Words: *Dede Qorqut, migration, necessary migration.*

Oğuz destancılık geleneğinin bir devamı olan Dede Korkut hikâyelerinde göçebe hayatın en güzel izlerini görmekteyiz. Dede Korkut hikâyeleri,Türklerin tarihin erken devirlerinde mitoloji ve mitolojik destan devrini geçtiği, teşkilâtlı devlet kurma anlayışını gelenek haline getirdiği kabul edilen Oğuz boyunun destanıdır. Yani Oğuz Türkleri, Dede Korkut hikâyelerinin yazıya geçirildiği dönemde ileri kültür seviyesinde bir topluluktu. Onların hayatlarına yön veren şey, artık dış dünyayı duygularla kaplı algılama şekli yani mitoloji değil; tarihî tecrübe ve kültürler arası ilişliklerdir (Ergun 2000: 22). Dede Korkut'ta doğumdan ölüme, giyimden yemeğe, inançtan ahlaka, aileden ferde varıncaya

* Ögr. Gör., Selçuk Üniversitesi Seydişehir Meslek Yüksekokul, fdagi@selcuk. edu. tr

kadar bir toplumun maddî ve manevî değerlerinin tamamını görüyoruz. Dede Korkut hikâyelerinde Oğuzların, mitolojik çağdan başlayarak hikâyelerin yazıya aktarıldığı zamana kadar olan döneme ait folklorik, etnografik, sosyolojik ve psikolojik durumlarının izlerini sürmekteyiz.

Türk milletinin en büyük ve en önemli boylarından biri Oğuzlardır. Oğuz adını ilk olarak Türk adı ile birlikte Türkçenin bilinen ilk yazılı belgeleri olan Orhun Abidelerinde görmekteyiz (Orkun 1936-1944; Ergin 2006; Tekin 1988). Oğuzlar, Köktürk döneminden itibaren bu adla tarih sahnesinde görünmeye başlarlar. Orhun Abidelerinde, Oğuzlar boy sayıları ile birlikte Üç Oğuz, Altı Oğuz, Sekiz Oğuz ve Tokuz Oğuz olarak bahsedilmektedir. "Türk Oğuz Beyleri"; Türk Oğuz Bodun İşitin" gibi genel hitaplar Türk adıyla birlikte Abidelerde sıkça geçer (Türkeş-Günay 2007: 196). Köktürkler döneminde devletin kurucusu Köktürklerle, Oğuzların hukukî durumu aynı idi (Sümer 1999: 23). Köktürk devletinin kuruluşunda etkin bir rol üstlenen Oğuzlar, aynı devletin yıkılmasında da dolaylı da olsa etkli olmuşlardır. "Ama her şeye rağmen Tu-kiu İmparatorluğu da tüm bozkır imparatorlukları gibi boylar arasında gönüllü işbirliğine dayanıyordu. En önemli ortaklık da Tokuz Oğuzlarınki gibi görünmekteydi. Bu grubun 681'de İlteriş'e bağlanması son derece önemlidir; 716'dan sonra ayrılmasıysa Bilge Kağan'ın düşüşünü tartışma götürmez bir şekilde gösterir" (Roux 2007: 106).

Oğuz Türkleri, göçebe hayatın getirmiş olduğu yetenekler sayesinde, hem Türk hem de dünya tarihi açısından önemli devletler kurmuşlardır. Oğuz Yabgu devletinden sonra kurdukları Selçuklu ve Osmanlı imparatorlukları ile dünyanın yeniden şekillenmesinde çok mühim roller üstlendiler (Sümer 1999: 2). Günümüzde Türkiye, Azerbaycan, İran, Türkmenistan, Kuzey Irak, Kıbrıs, Balkanlar, Suriye ve Moldova'da (Gagauzlar) yaşayan Türkler, büyük oranda Oğuz boyuna mensupturlar.

Başlıca geçim kaynakları hayvancılık olan Oğuzlar, bu hayat tarzının gereği olarak yazın yaylaya çıkmışlar, kışın da kışlaklarına çekilerek göçebe bir yaşam sürmüşlerdir. Oğuzların en meşhur yaylası Dede Korkut hikâyelerinde de sık sık geçen Karaçuk (Kara-Tav) sıra dağları ile Sirderya arasındaki bölgedir (Ögel 1984: 338). Kaşgarlı Mahmud, Divanü Lugati't Türk'te Karaçuk'u haritasında göstermiş ve buranın Oğuz ülkesi olduğunu da kaydetmiştir (Kaşgarlı Mahmud çev. Besim Atalay: 404). Bozkır bölgesi, ırmağın ağzından doğuya doğru takiben 400 km devam eder. Sonra ırmağa muvazi olarak dağlar başlar ve İsficab'ın (Sayram) kuzeyine kadar gider. Bu güzel görünüşlü sıra dağlar Oğuzların ünlü dağları olan Karaçuk dağlarıdır (Sümer 1999:63).

Göçebe yaşam tarzı onlara çok hareketli, kuvvetli ve çevik olmak gibi bazı üstün özelikler kazandırmıştır. Göçebe Oğuzlar yerleşik yaşam süren soydaşlarını küçük görmüşler ve onlara tembel anlamına gelen ve yat- fiilinden türetilmiş olan "Yatuk" adını vermişlerdir (Sümer 1999: 71; Ağacanov:175). Oğuz töresi, sadece göçebe hayat tarzına lütufkâr davranmıştır. Şu vecize Oğuz Kağan'a ithaf edilir: "Sürekli yurt değiştirin, yerleşik olmayın. Dinlenme bilmeden ilkbahar, yaz ve kış otlaklarda ve [nehir] kenarlarında göçebe oturun. Sütünüz yoğurdunuz ve kımızınız eksilmesin" (Tarih-i Al-i Selçuk'tan Agacanov: 168). Dede Korkut hikâyelerinde de Kazan Bey ava çıkmadan önce beyleri ile yiyip içerken durağanlıktan sıkılarak şöyle seslenir: "Ünüm anlan bigler sözüm dinlen bigler, yata yata yanumuz ağrıdı, tura tura bilimüz kurıdı, yoruyalım a bigler, av avlayalum kuş kuşlayalum, sığın geyik yıkalum, kayıdalum otağımıza düşelüm, ,yiyelüm içelüm hoş kiçelüm" (Ergin 1988: 95;Gökyay 2007: 39).

Hayat tarzı olan bu göçlerin dışında bir de Türk toplulukları, bazı zorlayıcı sebeplerden dolayı zaman zaman Orta Asya'daki yurtlarını terk ederek, başka coğrafyalara, başka iklimlere göç etmişler ve yayılmışlardır. Türk tarihinde, Türk topluluklarını göçe zorlayan tabiî, iktisadî, siyasî, sosyal ve askerî sebepleri şöyle sıralayabiliriz:

1. Tabiî (Doğal)Afetler ve Salgın Hastalıklar,
2. Nüfus Artışı ve Otlak Yetersizliği,
3. Siyasi Anlaşmazlıklar (İhtilaflar),
4. Ağır Dış ve İç Baskılar,
5. Fetih Arzusu ve Yeni Vatanlar Kurma Fikri(Koca 2002: 653-657).

Dede Korkut Hikâyelerinde Oğuz Elinin Hayat Tarzı

a) Oğuzlar tam göçebe bir yaşam sürmektedirler.

b) İç Oğuz ve Dış (Taş) Oğuz olmak üzere iki küme halinde yaşamakta yahut Üç-Ok, Boz-Ok adları ile iki kola ayrılmaktadırlar.

c) Oğuz eli, ülkesinde toplu olarak yaylağa ve kışlağa gidip gelmektedir. Her boy kendisine ait bir yurtta oturmakta, oradaki dağda yaylamaktadır.

ç) Oğuz elinin siyasi bir düzeni vardır ve eli feodal bir asilzade sınıfı idare etmektedir.

d) Oğuz elinin Müslüman olmasına rağmen koyun etinden başka at eti yediği hatta kımız ve şarap dahi içtiği görülmektedir (Sümer 1999:3470).

Dede Korkut Hikâyelerinde Zorunlu Göçler ve Hikâyelerin Göç Kültürü Açısından Önemi

Hikâyelerde, Oğuzları göçe zorlayan sebeplerin başında siyasî anlaşmazlıklar iç ve dış mücadeleler ile hakan tarafından ülkenin güvenliği için uç bölgelere görevlendirme gelmektedir. Hikâyeleri Dresden nüshasındaki sırasına göre inceleyelim.

1. Dirse Han Oğlu Boğaç Han Boyu:

Dede Korkut hikâyelerinin ilki olan Dirse Han Oğlu Boğaç Han Boy'unda "lanetin kuşatmasındaki Dirse Han" (Aça 2009: 167-173), Kam Gan Oğlu Han Bayındırın yılda bir kere tertiplediği toyda, hanlara yakışmayacak bir muamele ile karşılanarak kara çadıra oturtulur. Bunun sebebi zürriyetsiz kişilerin Tanrı tarafından "kargandığı", Han Bayındır'ın da Tanrı buyruğuna uyarak Dirse Han'ı"kargamış" olmasıdır (Ergin 1989: 79). Bayındır Han'ın, Dirse Han'a karşı takındığı tavrın acaba tek sebebi çocuksuzluk mudur?Yoksa Oğuz'un bir iç mücadelesinden mi kaynaklanmaktadır? Bunu kesin olarak bilemiyoruz. Ancak hikâye boyunca talihsizlik ve sınanmalar Dirse Hanın peşini bırakmaz.

Göçebe yaşayan, hayvancılık, avcılık ve yağma başlıca geçim kaynağı olan Oğuzların kalabalık kitlelere ihtiyaçları vardı. Ailenin, obanın, boyun, ilin ve milletin nüfusu ne kadar fazla olursa bu topluluk o kadar güçlü demekti. Farslar ve Araplar, yüzlerce yıl Anadolu'yu Bizanslıların elinden almak için uğraşmışlar fakat başarılı olamamışlardır. Türkler ise 1071'den kısa bir süre sonra Anadolu'yu Türkleştirdiler. Bu başarının tek sebebi Türklerin teşkilatçı olmaları değildir. Türkistan'da ardı arkası kesilmeyen Oğuz göçlerinin sürmesinin payı büyüktür. Günümüzde de büyük olduğunu iddia eden milletler bir yandan ekonomik ve askeri güçlerini geliştirirken diğer yandan da

nüfus artışını teşvik etmektedirler. “Kuvvetli insan”a dayanan göçebe toplumunda erkek evlada büyük bir değer verilmiştir. Dede Korkut Kitabı’nın daha ilk sayfalarından itibaren babanın yerini tutacak olan “oğul”un önemini Oğuz’un her işte akıl hocası olan Dede Korkut şöyle dile getirir: “oğul atanın yetiridür, iki gözinün biridür. Devletlü oğul kopsa ocağınun közidür” (Kaplan 2007: 46).

Otlakları, yaylaları bol olan Türkler koyun besliyorlar ve bu koyunların yünlerinden yaptıkları ak keçelerden yapılmış ak çadırlarda oturuyorlardı. Bu Türk çadırları Yakın Doğuda İslamiyet’ten önce de tanınmıştı. Hatta Hz. Peygamberin bile seferlerde Türk çadırlarında oturduğu söylenir. Ancak Türk toplumunda fakir düşmüş kişiler ile otlakları yaylaları olmayan sarp yerlerde yaşayan sıradan insanlar keçi beslemekte ve keçi kılından yapılmış kara çadırlarda yaşamaktaydı. Kara çadır fakirliğin, yoksulluğun göstergesidir (Sümer 1999: 14). Türkler soylu olmayan sıradan halka “kara halk” ve “kara budun” derlerdi. “Salur Kazanın Evinin Yağmalandığı Boy”da da Han oğlu Uruz ağaçla soylaşırken “kara hindu kullarıma”, diyerek soylular dışındaki halka Oğuz beylerin bakışını göstermiştir. Fakirlik ve alçaklık alameti olan kara çadıra oturtulmak bir beye züldür. Dirse Han’ın,kara çadıra “kondurulup” aşağılanması, onun mevcut konumuna yakışmayan bir tutumdur. O, bu düşüncesini “…benden alçak kişileri ağ otağa kızıl otağa kondurdı, benüm suçum ne oldı-kim kara otağa kondurdı” diyerek dile getirir(Ergin 1989: 79).

Türkler çadır kelimesini ilk defa XI. yüzyılda kullanmaya başladılar. Çadır kelimesini ilk defa Kaşgarlı Mahmud’un Divanü Lügati’t Türk’ünde görmekteyiz (Polat 2004: 211). Kaşgarlı Mahmud’dan öğrendiğimize göre Oğuzlar çadıra “çatır” diyorlardı (Kaşgarlı 2006 C I: 406). Daha eski metinlerde çadır yerine Türkçenin en eski kelimelerinden olan ve Orhun Anıtlarında gördüğümüz “eb” (ev) kelimesi kullanılmaktadır. “edgü körteçi sen: ebine kirteçi sen bunsuz boltaçı sen”, “iyilik göreceksin, evine gireceksin (ve) dertsiz olacaksın (Tekin 1988: 32). Dede Korkut hikâyelerinde “çadır” (15 yerde) kelimesinden daha çok “iv” (ev) (101 yerde)ve “otağ” (51 yerde) kelimelerinin kullanıldığını görüyoruz. Ev kelimesi XI. yüzyılda genel barınak ve çadır için kullanılmaktaydı.

Ev-lenmek için “ev kurmak” (çadır kurmak) gerekiyordu. Yeni kurulan bu eve (çadıra) de gerdek diyorlardı. Gençler gerdekte zifafa girerdi. Zifafın Türkçe karşılığı olan “gerdeğe girme” ile “yuva kurma”, “ev kurma” kavramlarının semantik yuvasının çadır olması tesadüf değildir. Çadır karı-koca ve evlenme çağına gelmemiş çocukların yuvasıydı (Polat 2004: 211). Bamsı Beyrek Boyu’nda da gördüğümüz üzere “gerdek çadırı” güveyin attığı okun düştüğü yere dikilir.

Bu tutum karşısında evine dönen Dirse Han, hikâyede aklın ve sağduyunun temsilcisi olan eşinin tavsiyelerine uyarak büyük bir toy düzenler. Hikâyeler boyunca Oğuzlarda kadına verilen önemi görmekteyiz. Begil Oğlu Emren’ün Boy’undan da, Kazan’a küsüp Gürcistan’a göçmek isteyen Beğil’i eşi sakinleştirerek Oğuz’a asi olmasını önler. Toya katılan kutlu Oğuz beylerin alkışları ile Tanrı Dirse Hana bir oğul verir.

Oğlan, on beş yaşına gelince alplık göstererek Boğaç adını alır. Beylik alıp tahta çıkan Boğaç, babasının kırk yiğidini anmaz olur. Dirse Han, kırk yoldaşının yönlendirmeleri soncunda avda oğlunu okla yaralar. Hz. Hızır yetişir, yarasını sıvazlar ve “sana bu yarada ölüm yok, dağ çiçeği ile ananın sütü merhemdir” diyerek kaybolur. Hz. Hızır, Türk kültüründe darda kalanların en büyük yardımcısıdır. Türk halk hikâyelerinde,

kahramanın atından sonra en büyük yardımcısı Hz. Hızır'dır. Ayrıca burada hazırlattığı ilaçla bir halk hekimi olarak da karşımıza çıkmaktadır. Bitkilerle ve otlarla yapılan bu tedaviler günümüzde de alternatif tıp adı altında devam etmektedir. Bugün anne sütünün ne kadar faydalı olduğunu modern tıp ortaya koymuştur. Türk kültüründe bundan yüzlerce yıl önce anne sütüne verilen değerinin önemin görmekteyiz. Bugün hekimler yeni doğmuş bebeklerin ilk altı ay boyunca sadece anne sütüyle beslenmelerini tavsiye etmektedirler.

Bir diğer halk hekimliği uygulaması Karacuk Çoban'ın yarasına kül basmasıdır. Keçesini yakarak külünü yarasına basıyor. Gaziantep ili İslâhiye ilçesine bağlı Fevzipaşa nahiyesinde de külün halk hekimliği uygulamalarında kullanıldığını görüyoruz. "Biz çocukken kuduran (kuduz) köpeklerin başına kül ekerlerdi. Köpek kimseye zarar vermeden ölsün diye" (Hamza Dağı). Kaynak şahsımız bugün 77 yaşındadır. Bu uygulama yaklaşık 70 yıl öncesine dayanmaktadır. Yine aynı nahiyede derlenen başka bir uygulamada ise "Deli olan kişilerin başına kül ekerler ki deli evdekilere zarar vermesin, evi terk edip dağa çıksın " (Nuran Dağı). Bu uygulamalar günümüzde uygulanmamakla birlikte "başına kül ekeler" sözü ile deyimleşerek "köpek gibi kudurup ölesin"; "delirip dağa çıkasın" gibi anlamlara gelen kargış olarak kullanılmaktadır.

Kırk namert Boğaç'ın ölmediğini duyunca kurtuluşu Oğuz ilinin düşmanlarına göçte bulurlar. Kâfir iline kaçarken Dirse Han'ın yurdunu yağmalamaktan geri durmayan kırk namert, Dirse Han'ın "bidevi atlarını","tümen koyunlarını", "kaytabandaki kızıl develeri","altun başlı ban evlerini","ağ (ela) gözlü gelinleri, "ağ sakallı kocaları" da yanlarında götürmekten geri durmazlar(Ergin 1989: 92-93). Göçün ardından yetişen Boğaç, kırk namerdin kimini öldürür kimini de tutsak ederek yurduna döner. Hanlar Han'ı Han Bayındır Boğaç'a beylik verir. Dede Korkut'un alkışı ile hikâye mutlu sonla biter.

2. Salur Kazan'ın Evinin Yağmalandığı Boy

Oğuz'un beylerbeyi olan Salur Kazan'ın, av tutkusu yüzünden yurdunun kâfirler tarafından yağmalanıp zorla göçürülmesini anlatan bu boy bir toyla başlar. Salur Kazan, kızıl büyük çadırlarını yeryüzüne diktirerek ziyafet verir. Eğlence sırasında aldığı bol içkinin etkisi ile sarhoş olan Kazan, beyleriyle ava çıkar. Avda "kara kaygılı" düş gören Kazan Bey, yurduna yağı girdiğini anlayarak konur (kestane rengi, koyu kızıl) atına binerek geri döner. Şökli Melik, Kazanın yurduna girerek, "altın ban evlerini", "tavla tavla şahbaz atlarını", katar katar kızıl develerini" "ağır hazinesi bol akçesini", "kırk ince belli kız ile boyu uzun Burla Hatun"u, "oğlu Uruz"u ve "karıçuk olmuş anasını kara deve boyunda asılı" götürür (Ergin 1989: 96).

Birçok boyda olduğu gibi bu hikâyede de "al", "kara", "konur" gibi renklerle anlatımın kuvvetlendirildiğine şahit olmaktayız. Boyda Oğuz yurduna yağı girdiği için kara rengin öne çıkarıldığını görüyoruz. Türk kültüründe, kara renge dair mitolojiye ait anlamlar, tarihi süreç içerisinde olumlu-olumsuz değişik şekillerde kullanıla gelmiştir (Genç 1996: 46). Fakat ak rengin aksine kara, çoğu durumda olumsuzluğu ifade etmiştir. Türk mitolojisindeki "kara ruhlar" meselesi, bu rengin olumsuz kullanımının en belirgin örneklerinden birisidir. Altay inançlarında "tös" denilen ruhlara rastlanmaktaydı. Bunlar "aru" (temiz, arı) ve "kara" (kötü) olmak üzere iki grupta değerlendirilir. Yer altı Tanrısı "Erlik" de bu "kara tös" grubunda yer almaktaydı. O, büyük kara ruh idi. Kara çamurdan yapılmış sarayında oturuyordu. (Abdülkadir Karahan'dan nakleden Genç 1996: 47). Kazan Bey'in yurduna yağı girdiğinde Kazan rüyasında "kara kaygulu vakı'a" görürür

(Ergin 1989: 99). Rüyada kara düş görülmesi, annesinin“kara deve” boynunda götürülmesi hep bu renge yüklenen uğursuzluk, kötü haber, kötülük ve yıkım gibi olumsuz değerlerin yansımasıdır (Karabaş 1996: 26).

Yurdu zorla kâfir iline göçürülen Salur Kazan, yurdunun peşinden giderken, “yurdu”yla, “su”yla, “kurt”la ve “köpek”le soylaşarak yurdunun akıbetini sorar. Han oğlu Uruz çengele asılacağı zaman ağaçla soylaşır. Boğaç’ın annesi oğlunu yaralı halini görünce bunun sebebini dağdan bilerek dağa, kargıda bulunur. Su, kurt, köpek, ağaç ve dağ kültü gibi mitolojik unsurların hem Türk kültüründe hem de göçebe hayatında önemi büyüktür. Mitoloji, semboller ilmidir. Mitolojinin sembolleri kelimelerdir. Diğer ilim dallarında her sembol, bir mânâyı çağrıştırırken mitolojinin sembolleri mânâ içinde mânâyı çağrıştırır (Ergun 2000: 22). Türk inanç sisteminde de kaynakları tarih öncesi dönemlere kadar uzanan pek çok inanç, nesilden nesile aktarılarak ve çeşitli değişim ve dönüşümlere uğrayarak günümüze kadar ulaşmıştır. Eliade’nin de belirttiği gibi bu inançlar toplum hafızasından zor silinmiş, miras olarak bir kabileden diğerine, bir dinden başka bir dine sürekli olarak aktarılmışlardır. Mesela tarihin erken dönemlerinden itibaren saygı gösterilen kayaların, suların, mağaraların, dağların ve ormanların ilahi dinlerde de kutsal olarak kabul edildiklerini görürüz (Eliade, 2003: 61). Bugün de Türk toplumunda izlerini gördüğümüz bu kültleri kısaca değerlendirmeye çalışalım.

Başlıca geçim kaynağı hayvancılık olan göçerlerin kuraklık zamanlarında yurtlarını terk ettikleri bilinen bir gerçektir. Uygurların “Göç Destanı” kuraklık yüzünden göç etmek zorunda kalan Türklerin destanıdır. Hikâyelerden de anlaşıldığına göre Oğuzların, katar develeri, tümen (on bin) koyunları, at yılkıları vardır. X. yüzyılın ünlü seyyahlarından İbn Fadlan, Oğuz ilinde dolaşırken kaleme aldığı “Rıhle” adlı seyahatnamesinde, Oğuzların zengin olup, aralarında 100.000 koyun ve 10.000 bineğe sahip olanlarını gördüğünü söyler (Sümer 1999: 379; Agacanov: 161). Bu kadar zengin hayvan sürülerine sahip olan Oğuzların hayatında suyun değerini tartışmak yersiz olacaktır. Tüm Türk topluluklarında su kutsaldır. Yine İbn Fadlan’dan öğrendiğimize göre, Oğuzlar, dini inanışlarından dolayı suya girmiyorlar, yabancıların da yıkanmalarına engel oluyorlardı. Çünkü suya giren insanların kendilerini büyüleyeceğinden korkar ve böyle yapanlara da para cezası verirlerdi. Bütün Türklerdeki köklü inanışa göre su kutludur ve arıdır. Yıkanmak kutlu ve arı olan suyu kirletmek ve böylece büyük bir günah işlemek demektir. Bu ise uğursuzluğa ve felakete (bu arada belki insan ve hayvan hastalıklarına da) sebep olur (Sümer 1999: 75).

Eski Türklerde inanç sistemi üzerine yazılı kaynaklarda, su motifine ilişkin pek çok örnek bulunmaktadır. Bunlardan bazıları şöyle özetlenebilir: Orhun Yazıtları’nda kutsal su kaynaklarından söz edilmektedir. Bu nedenle suların kirletilmesinden kaçınılır. Çağataylarda gündüz akan suya girmek yasaktır. Cengiz Han, suya saygıyı yasallaştırır ve suya saygı Anadolu Türk boylarında da sürer (Avcıoğlu 1995:356).

Türk kültüründe kurda karşı her zaman bir saygı olmuştur. “Türklerin her şeyi, boz yeleli, keskin dişli, kuvvet ve kudret timsali kurttur (Ögel 2003: 564). Kazan Bey, yurdunu ararken kurtla karşılaşır ve ona ordusunun haberini sorar. Bu soylamada“su”ya olduğu gibi Salur Kazan “kurd”a da “başının kurban olduğunu” söyler. Köpek ile soylaşırken kazan farklı bir tavır takınarak ona “yaşadığı sürece iyilik etmeye” söz verir. Burada kurdun, Kazan Bey tarafından hâlâ kutlu olarak algılandığını görüyoruz. Çok erken çağlarda meydana gelen kurt kültü Orta Asya’nın ileri toplumlarında ve büyük

devletlerinde silinmiş; ancak efsanelerde motif, bayraklarda bir sembol olarak kalmıştır. Kurt,Türk mitolojisinin en önemli sembolüdür. Türklerin kurttan türeyiş efsanelerinde kurt kimi zaman dişi, kimi zaman erkektir. Göktürk efsanelerinin çoğunda dişi bir kurttan ve ondan türeyişten söz edilir. Uygur harfleriyle yazılmış Oğuz Kağan destanında ise kurt erkektir. Bahaeddin Ögel; "Kurt belki de çok eski çağlarda Türklerin totemi olabilir; ancak Göktürk döneminde bir totemden ziyade semboldür. Kurt başlı sancaklar Göktürk devleti yıkıldıktan sonra da unutulmamıştır. Çin imparatorları Türk kavimlerine Kağanlık unvanı verirken davul ve kurt başlı sancağı birlikte vermişlerdir" der(Ögel, 2003: 40 -57). Türkler soylarının kurttan (yani Tanrıdan)geldiğine inanmaktadır.

Köpekle karşılaşan Salur Kazan onunla da soylaşarak yurdunun akıbetini sorar. Ancak ona kurt gibi saygı duymaz. Kurda "kara başı"nı feda eden Kazan, köpeğe ise sağlığı boyunca iyilikte bulanacağını vaat eder. Bahaeddin Ögel, "Türkler köpeği daima aşağı bir hayvan olarak görmüşlerdir" diyerek, köpeğin Türk kültüründeki yerini belirtir (Ögel 2003: 564). Köpeğe karşı duyulan saygı Tibet halklarında görülmektedir. "Köpek Ata" inancına ise Moğol kültüründe rastlamakyatız(Ögel 2003: 564-565).

Bu boyda bir diğer mitolojik olgu da ağaç kültüdür. Kazan Beyin oğlu Uruz, ağaca asılacağı zaman kâfirlerden ağaçla soylaşmak için müsaade ister. Uruz, ağaçla soylaşırken kutsal değerlere atıfta bulunur. Bunun sebebi ağacın Uruz'un bilinçaltında Tanrının sembolik ifadesi olmasıdır. Türk mitolojisinde ağaç Tanrı'yı temsil eder. Tanrı değil, fakat tanrısal olarak kabûl edilen kutsal ağaç, Türk düşüncesinde ileriki dönemlerde Tanrı'yı sembolize etmeye başlamıştır. Kutsal ağaç artık mitolojinin sözcüklerinde Tanrı'nın ve dünyadaki tanrısallığın sembolü haline gelmiştir. Dede Korkut hikâyelerinin kelimelerindeki mahiyeti de böyledir. Dede Korkut'ta "tanrsallık"ın tam karşılılığıdır(Ergun 2000: 24).

Dağ kültünün Dede Korkut hikâyelerinde geniş bir yer tuttuğunu görüyoruz. Boğaç'ın annesi dağa kargışta bulunur. Dağlar, beylerin hep yaylağıdır. Onlar orada sürekli avlanır. Türklerde dağlar, Tanrı'nın temsilcisidir. Dağların zirveleri Tanrı'ya giden yoldur. Dağların zirveleri cennete açılan kapıdır. Dağlar, Gök Tanrı'ya yakın olması ve bazen de ona ev sahipliği yapmasıyla kutsal mekânlar olarak kabul edilmiştir. Bu dağlar, evrenin merkezinde bulundukları gibi kozmik bir işleve de sahiptirler. Ayrıca Türk mitolojisinde dağlar, etrafında yaşayan insanların koruyucusudur, onların vatan anlayışını şekillendiren en önemli tabiat varlıklarındandır (Duymaz, Şahin 2008:117).

3. Basat Depe Gözi Öldürdüği Boyı Beyan İder Hanum Hey

Dresden nüshasının sekizinci boyu olan bu hikâye Vatikan nüshasında yoktur. Dede Korkut kitabındaki destanî hikâyeler arasında, başka milletlerin edebiyatlarında da benzeri bulunan tek metin, "Basat Depe Gözi Öldürdüği Boy"dur (Sakaoğlu 1998: 85-86). Bu hikâyenin en önemli özelliklerinden biri de Oğuzlarda "alp tipi" ve yetiştiriliş tarzıdır.

Göçebe hayatın önemli simalarından bir olan çobanın, bir pınar başında peri kızını "tama idip derhal cima eylemesi" sonucu Oğuzun başına musallat olan "tek gözlü bir dev" ile bey oğlu olan ve bir aslan tarafından büyütülen bir alpın mücadelesini anlatan bu hikâye, Türklerin çok eski dönemlerine ait mitolojik hatıralarının izlerini taşımaktadır. Gökyay, bu hikâyenin, daha IX ve X. yüzyıllarda, Oğuzların Sırderya boyuna gelmelerinden önce teşekkül etmiş olduğunu söyler(Gökyay 200: 1264).

Destan kahramanları olağanüstü nitelikleriyle toplumların ideal tipleridirler. Bu nedenle destan kahramanları hem psikolojik hem de fizikî anlamda sıradan insanlardan daha farklı özelliklere sahiptirler. Destan kahramanına yüklenen olağanüstü nitelikler çoğunlukla çeşitli sembollerle ifade edilirler (Duymaz 2007: 50). Türk destanlarında, büyük devletler kuracak, halkını düşman elinden kurtaracak kahramanların doğumlarında olağanüstülükler görülür. Uygur harfli Oğuz Kağan destanında, Oğuz'un doğumu şöyle anlatılır: "Yine günlerden bir gün Ay Kağan'ın gözü parladı. Doğum ağrıları başladı ve bir erkek çocuk doğurdu. Bu çocuğun yüzü gök; ağzı ateş kızıl; gözleri ela; saçları ve kaşları kara idi" (Ergin 1988: 13-29). Manas, elinde bir "kan pıhtısı" tutarak doğar (Ögel 2003: 498).

Basat'ın, doğumu sırasında herhangi bir olağanüstülük görülmez. Ancak aslan elinde büyümesi, vücudunun ve hareketlerinin aslana benzemesi onu sıra dışı yapmaktadır. Onun fizikî özelliklerinin aslan gibi olduğu "Hanum sazdan bir aslan çıkar, at urur, apul apul yorıyışı adam kibi, at basuban kan sömürür" şeklinde belirtilmiştir (Ergin 1989: 207). Dede Korkut Kitabı'nda bazı kahramanlar çeşitli hayvanlara benzetilmiştir, ancak Basat'ın aslanla âdeta bütünleşmesi ve daha sonra kendisinden çok çok güçlü bir varlık olan Tepegöz'ü öldürebilmesi için doğanın en güçlü hayvanı olan aslanın özelliklerine sahip olması gerekir. Bu özelikleri ile Basat, hayvancı ve akıncı "alp tipi"nin en önemli temsilcilerinden biridir. Dede Korkut Kitabı'nın Türk kültür tarihi bakımından en kıymetli taraflarından biri, alp tipinin nasıl yetiştirildiğini gösteren sahneleri ihtiva etmesidir. Her medeniyet şekli kendisini yaşatacak insan tiplerini hususi olarak yetiştirir. Bunun için bazı müesseseler yaratır. Göçebe toplumda bu yetiştirme fonksiyonunu, "töre" belirler(Kaplan 2007: 46).

Boy, Oğuz'a yağı gelmesiyle başlar. Düşman hakkında hiçbir bilgi verilmez. Oğuzların güçlü bir düşmana yenilmeleri neticesinde yurtlarını terk ettiklerini anlıyoruz. Tepegöz de aslında bir düşman başbuğu olmalıdır. Faruk Sümer, bu kişinin Kıpçak başbuğlarından Tepe-Göz et-Tugrili olabileceğini söylemektedir (Sümer 1999: 376). Orhan Şaik Gökyay ve Mustafa S. Kaçalin gibi araştırıcılar da bu görüşe katılmaktadır (Gökyay 2007: 1264-1268; Kaçalin 2006: 8).

Oğuz toplumunda derin yaralar açan, alplar başı Kazan'a zarp eyleyen, Kazan'ın kardeşi Kara Göne, Düzen Oğlu Alp Rüstem, Uşun Koca, Aruk Candan (iki kardeş), Demir Dolu Mamak, Bıyığı Kanlı Bügdüz Emen, Basat'ın ağabeyi Kıyan Selçük gibi alpları şehit eden çok güçlü bir düşmanı Oğuzlar, tabu (yasak) etmiş olabilirler. "Bir şey tabu ise o aynı zamanda tabiatüstü ve tehlikeli bir kudrete sahip demektir. O, kuvvet yüklü, hatta tehlike teşkil eden bir yapıya sahiptir" (Tanyu 1983: 168). Türkler kendilerine ve sürülerine zarar veren "börü"yü anmamışlar adını ağaçlarda yaşayan "kurt" ile değiştirmişlerdir. Anadolu'da halk kurttan hem korktuğu hem de sürülerine zarar verdiği için adını anmaktan çekinirler ve kurt yerine "canavar" derler. Bu gibi örneklerden de anladığımız kadarıyla Oğuzlar korktukları ve zarar gördükleri varlıkların, kişilerin adını yasaklamışlardır. Oğuz yurduna büyük zarar veren bir düşman boyu tabulaştırılarak Tepegöz adı ile sembolleştirilmiştir.

Bu korkunç tabiatüstü canavarı ancak yine tabiatın en güçlü yaratığı olan aslan tarafından büyütülen bir alp yenebilirdi. Basat, bu boyda tabiatı temsil eder. O,türlü uğraşlardan sonra Tepegözü öldürerek Oğuz yurdunu Tepegözden kurtarır.

4. Begil Oğlı Emrenün Boyı

Dede Korkut hikâyelerinde, Oğuz-Gürcü mücadelesine üç hikâyede şahit oluyoruz. Salur Kazan'nın Evinin Yağmalandığı Boy'da, Aruz Koca, "Ağam Kazan sası dinlü Gürcistan ağzında otururşın, ordun üstüne kimi korsın?" diyerek Gürcistan tarafından gelecek tehlikeden söz ediyor. Ancak Şökli Melik'in Gürcü olup olmadığını kesin olarak bilmiyoruz. Çünkü Bunun birkaç sebebini var. Birincisi Gürcüler, ortak düşmanları olan Oğuzlara karşı Türk olan Kıpçak ve Peçeneklerle işbirliği yapıyorlardı. Acaba Kazan Bey'in ava gittiğini öğrenen bu Türk boylarından biri Oğuzlara saldırmış olabilir mi? Diğer bir sebep de Şökli isminin Türkçe olmasıdır. "Şük" kelimesi Türkçede "sakin, sesiz" anlamından (Ahmet Caferoğlu, Uygur Sözlüğü)başka "doğru söyleyen, doğru sözlü" (Şeyh Süleyman Efendi, Lugat-i Çağatayi; Muhammed Mehdi Han, Sengülah) ve Anadolu Türkçesinde "bal" anlamlarını taşıdığı gibi Divanü Lugati't Türk'te "sus" demektir (Gökyay 2007: 879). Belki de bu dönemde Gürcistan'ı bir Türk beyi yönetiyordu. Bizce Kazan ava çıkınca Türk olan Şökli Melik, Kazan'ın yurduna saldırmıştır.

İkinci Oğuz-Gürcü mücadelesi, Bamsı Beyrek Boy'unda karşımıza çıkar. "İmdi incinme hanum evvel anun elin öpdüğümüze, eğer senün oğlun olmasa idi bizüm malumuz Gürcistan'da gitmiş idi. " Anlaşılıyor ki bu dönemde Oğuz-Gürcü mücadelesi yoğun bir şekilde mevcuttu.

Begil Oğlu Emren Boyun'da ise yine Oğuz-Gürcü mücadelesine şahit oluyoruz. Oğuzlar, Selçuklu devletinin kurucuları olan Tuğrul ve Çağrı Bey döneminden başlayarak uzun süre boyunca Gürcülerle mücadele etmişlerdir. İran ülkesini geçerek Azerbaycan'a ulaşan Çağrı Bey, burada daha önce gaza ve akın için gelmiş olan Oğuz Türklerinden kendisine katılanlarla gücünü daha da arttırdı. Bundan sonra Van Gölü civarından Anadolu'ya giren Çağrı Bey, Gürcü ve Ermeni krallıkları üzerine yürüdü, karşısına çıkan kuvvetleri arka arkaya yendi (Koca, 2002: 535-540). Alpaslan, Horasan'dan büyük bir ordu ile Kafkasya'ya girmiş ve Gürcistan topraklarını fethetmiştir. Abhaz ve Gürcüler, dağlık yörelere çekilmişlerdi. Sultan Alpaslan, Tiflis dâhil olmak üzere bölgeyi Selçuklu topraklarına katmıştır. Fazlaca dayanamayan Gürcü Prensi Bagrad, önce kaçmış ve sonra da dönüp Müslümanlığı kabul etmiştir. Bunun üzerine bölge Selçuklulara bağlı ve vergi verir duruma gelmiştir(Sevim ve Yücel, 1989: 55).

Bu boyda da Hanlar Hanı Han Bayındır toy düzenleyerek İç ve Dış Oğuz beylerini ağırlar. Toy esnasında bir at, bir kılıç ve bir çomaktan oluşan Gürcistan haracının azlığı Bayındır Han'ı üzer. Gelen haracı beylerden kimse almak istemez. Bunun üzerine Bayındır Han, Begil'e hediyeleri kabul dedip etmeyeceğini sorar, Beğil de kabul eder. "Dede Korkut himmet kılıcını biline bağladı, çomağı omuzına bıraktı, yayı karusına kiçürdi. Şahbaz aygırı çekdürdi buda bindi. Hısmını kavumını ayırdı, ivini çözdi, Oğuzdan köç eyledi. Berdeye Genceye varup vatan tutdı. Tokuz tümen Gürcistan ağzına varup kondı, karavulluk eyledi" (Ergin 1989: 216). Anlaşılıyor ki Gürcistan'dan gelen haracı alacak bey, bu bölgeye uç beyi olarak görevlendirilecektir. Beyler ya haracın azlığından ya da bu bölgenin pek de tekin olmamasından dolayı hediyeyi ve görevi almak istemezler. Begil ise görevi kabul ederek tüm hısım akraba ve kavmini alarak yurdunu terk eder. Türk devlet teşkilatında uç beylerin önemi çok büyük olmuştur. Çok hızlı hareket eden ve çok cesur olan uç beyleri Türklerin tarihte büyük devletler kurmasına vesile olmuştur. Selçuklu ve Osmanlı devletlerini kuran hep bu göçebe uç Oğuz boylarıdır.

Göçebe Oğuzların avcılıkta ne kadar mahir olduklarından daha önce bahsetmiştik. Beğil'de bu konuda çok mahirdir. O, ava çıktığı zaman semiz olmayan hayvanları tuttuğu zaman boğazlamaz kulağına işaret koyarak serbest bırakırdı. Böylece bu hayvanın Begil tarafından serbest bırakıldığı anlaşılır. Hatta beyler arasında onun bu hünerini sebebinin kendisinden mi yoksa atından mı kaynaklandığı tartışma konusu olur. Kazan beyin hüner attandır demesi üzerine Bayındır Han'ın toyunu terk ederek evine gider.

Göçebe toplumların en önemli hayvanı hiç şüphesiz attır. Hikâyelerde ata verilen değeri çok açık bir şekilde görmekteyiz. Türklerde ata verilen değer başka hiçbir milletle kıyaslanamaz. Türkler için at sadece savaşlarda silah arkadaşı değildir. Öteki dünyada da cennete götürecek vasıtadır. Bundan dolayı alplar, ölüm vakti yaklaşınca "atımın kuyruğunu kesin ölü aşımı verin" diyerek vasiyette bulunurlar. Bamsı Beyrek, zindandan çıkınca kendisini on altı yıl bekleyen atına "at demezem sana, kardaş derem, kardaşumdan yeg" diyerek Türk milletinin at sevgisini ortaya koyuyordu.

Sonuç

Oğuz destancılık geleneğinin en güzel örneklerini gördüğümüz Dede Korkut hikâyelerinde Türklerin mitolojik çağlarından başlayarak hikâyelerin, teşekkül ettiği XV. yüzyıla kadar olan dönemdeki hayat anlayışlarını, gelenek göreneklerini vatan sevgilerini, aşklarını, törelerini, kısaca bir millette olması gereken tüm değerleri görüyoruz. Dede Korkut hikâyelerinde tespit ettiğimiz dört hikâyede zorunlu göçleri ve göç olgusunu incelemeye çalıştık.

Zorunlu göçlerin ilki kendi adamları tarafından ihanete uğrayan ve kâfir iline yurduyla birlikte göçe ettirilen Dirse Han'dır.

Salur Kazan'ın Evinin Yağmalandığı Boy'da da esir düşme sonucu, Salur Kazan'ın yurdu kâfir illerine göçürülür.

Basat'ın Tepegözü Öldürdüğü Boy'da Orta Asya'da sık rastlanan düşman baskısı ve zulmünden dolayı bir zorunlu göç vardır.

Begil Oğlu Emren'in Boyu'nda ise kimsenin istemediği Gürcistan sınırına Hakan tarafından yapılan görevlendirme sonucu yapılan bir zorunlu göç tespit edilmiştir.

KAYNAKÇA

AÇA, Mehmet (2009), "Lanetin Kuşatmasında Bir Adam: Dirse Han", *Lanet Kitabı* (ed. Emine Gürsoy-Naskali), İstanbul: Kitabevi.

AGACANOV, S. G. (2003), *Oğuzlar*, İstanbul: Selenge Yayınları.

AVCIOĞLU, Doğan (1995), *Türklerin Tarihi*,Cilt I, İstanbul: Tekin Yayınevi.

DUYMAZ, Ali (2007), "Oğuz Kağan Destanı'ndan Dede Korkut Kitabı'na Kahramanların Beden Tasvirlerinin Sembolik Anlamları Üzerine Değerlendirmeler", *Milli Folklor*, 76, 50-58.

DUYMAZ, Ali-Halil İbrahim Şahin (2008), "Kaz Dağlarında Dağ, Ağaç ve Ocak Kültü Üzerine İnanış ve Uygulamalar",*Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Cilt 11,19 Haziran 2008, 116-126

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

ERGİN, Muharrem (1989), *Dede Korkut Kitabı* I, Giriş-Metin-Faksimile, Ankara: TDK Yayınları.

ERGİN, Muharrem (2006), *Orhun Abideleri*, İstanbul: Boğaziçi Yayınları.

ERGUN, Metin (2000), "Türk Ağaç Kültü İnancının Dede Korkut Hikâyelerindeki Yansımaları", *Millî Folklor*, 12(47),s. 22-30.

GENÇ, Reşat (1996), "Türk Düşüncesi, Davranışı ve Hayatında Renkler Ve Sarı, Kırmızı, Yeşil", S. Tural, E. Kılıç (ed.), *Nevruz Ve Renkler*, Ankara: AKM Yayınları, 41-48.

GÖKYAY, Orhan Şaik (2007), Dedem Korkudun Kitabı, İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Mahmud Kaşgarlı (çev. Besim Atalay) (2006), *Divanü Lugat-it Türk*, Ankara TDK Yayınları.

KOCA, Salim (2002), "Göç", *Türkler C II*, 651-663, Ankara: Yeni Türkiye Araştırma ve Yayın Merkezi Yayınları.

KOCA, Salim (2002). "Sir Derya (Ceyhun) Boylarından Anadolu'ya Oğuzlar (Türkmenler)", *Türkler*, C. IV, 529-573. Ankara*:* Yeni Türkiye Araştırma ve Yayın Merkezi Yayınlar.

KAÇALİN, Mustafa S. (2006), *Dedem Korkut'un Kazan Bey Oğuz-namesi*, İstanbul: Kitabevi.

KAPLAN,Mehmet (2007), *Türk Edebiyatı Üzerine Araştırmalar 3 Tip Tahlilleri*, İstanbul: Dergâh Yayınları.

KARABAŞ, Seyfi (1996*), Dede Korkut'ta Renkler*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

ORKUN, Hüseyin Namık (1936-1941), *Eski Türk Yazıtları*, I-IV, Ankara: TDK Yayınları.

ÖGEL, Bahaeddin (1984), İslamiyet'ten Önce Türk Kültür Tarihi Orta Asya Kaynak ve Buluntularına Göre, Ankara: TTK Yayınları.

ÖGEL, Bahaeddin (2003), Türk Mitolojisi I (Kaynakları ve Açıklamaları İle Destanlar), Ankara: TTK Yayınları.

ÖGEL, Bahaeddin (2006), Türk Mitolojisi II, (Kaynakları ve Açıklamaları İle Destanlar), Ankara: TTK Yayınları.

ROUX, Jean-Paul (2007), *Türklerin Tarihi Pasifikten Akdeniz'e 2000 Yıl*, İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

POLAT, M. Said (2004), Selçuklu Göçerlerinin Dünyası Karacuk'tan Aziz George Kolu'na, İstanbul: Kitabevi.

SAKAOĞLU, Saim (1998). Dede Korkut Kitabı İncelemeler-Derlemeler-Aktarmalar I (İncelemeler Derlemeler), Konya: Sel-Ün Yayınları.

SEVİM, Ali-Yaşar Yücel (1989), *Türkiye Tarihi, Fetih Selçuklu ve Beylikler Dönemi*, Ankara: TTK Yayınları.

SÜMER, Faruk (1999), *Oğuzlar (Türkmenler) Tarihleri-Boy Teşkilatı, Destanları*, İstanbul: Türk Dünyası Araştırmalar Vakfı Yayınları.

TANYU, Hikmet (1983), "Totem, Totemizm ve Tabu üzerine Yeni Araştırmalar", *Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt XXVI, 155-172.

TEKİN, Talat (1988*), Orhon Yazıtları*, Ankara: TDK Yayınları.

TÜRKEŞ-GÜNAY, Umay (2007), *Türklerin Tarihi -Geçmişten Geleceğe-*, Ankara: Akçağ Yayınları.

Kaynak Şahıslar

Hamza Dağı, 1933 Gaziantep/İslâhiye/Kuşçumustafa köyü doğumlu, ilkokul mezunu, çiftçi.

Nuran Dağı, 1943 Gaziantep/İslâhiye/Fevzipaşa nahiyesi doğumlu okuma yazma biliyor. Ev hanımı.

ATASÖZLERİ VE DEYİMLERDE GÖÇ

Immigration in Proverbs and Idioms

Mehmet DEMİR*

ÖZET

Atasözleri ve deyimler, kalıplaşmış sözler oldukları için, yüklendikleri kavramı değiştirmeden yerine ulaştırırlar.

Bir oluşu anlatırken, onu somutlaştırdıklarından yaşantıları belirlemede etkilidirler.

Atasözleri ve deyimlerde göç olgusu, göz önüne geliverir. Bu canlandırmalar,ikinci anlamları da kucaklarlar: "Keçi nereye çıkarsa oğlağı da oraya çıkar…"

"Konup göçmek", Türk toplumu için, vazgeçilmeyen bir hayat tarzı olur. Göç, Yaradan'ın insana biçtiği kaderle de özdeştir: "Konan göçer. "

Konanlar, "kon-uş-" urlar. "Konuşu" olurlar. "Konak"ları olur. Konuklar, "konak"lara dağıtılır. "Konuk olunur. ". "Adam yerine konulur" veya "konulmaz". Kutsal değerlere "toz kondurulmaz". Konmak, konuşmak [yerleş-, söyleş-] "konu komşu" ile gerçekleşir.

"Göç eylemek","göç etmek", "göçüşmek", "göçürmek" de konu komşuyla olur. "göç-"fiilindeki ilk bilgi, "göç etmek"tir; daha sonra "yıkılmak" anlamını alır.

Göçerlerin sözleri, başka alanlara da aktarılır: "Yol ver-, yola gir-, yoldan çık-, yolunu bul-, yolunu kaybet-, yolsuz kal-, yolcu yolunda gerek…"

Sürüler, ayrı ayrı ve bir düzen içinde ilerlerler.

Develer, yükünü tutmuş; gençler takımlarını kuşanmış, atlara binmiş; kadınlar, donanıp süslenmiş olsalar da "kervan [yine de] yolda düzülür. "

"Sürüden ayrılanı kurt kap"[-masın] diye hayvanlara çan takılır: Çünkü "Çıngıraklı deve kaybolmaz. "

Yayla göçü kalabalıkla gerçekleşir. Son göçün yolcusu yalnızdır: "Göçtü","Hakk'a yürüdü" deyimleri "tekil"dir.

Göç, insanın hayat çizgisine benzer.

Anahtar Kelimeler: *Atasözü, deyim, konmak, göçmek, yol.*

ABSTRACT

Proverbs and idioms have constant meaning . They are effective in describing experiences without embodying them. Migration is a concern in proverbs and idioms and illustrations give other meanings of their own. Migration is a life style in Turkish Society being identical with their destiny. Proverbs that are related to migration give other meanings to us such as "give a way", "find your way", "losing one's way".

Key Words: *Proverb, idiom, to immigrate, way.*

* Yrd. Doç. Dr. , Lefke Avrupa Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Öğretim Üyesi

Dil, milletin yaşayış tarzını içinde saklayan bir hazinedir. Türkçenin tabiatla ilgili kelimeleri, soyut kavramların adlandırılmalarında bunlardan yararlanılması, Türklerin tabiata bağlı bir toplum olduklarını gösterir.

Milletler ilgilendikleri nesnelere ve hareketlere birer ad verdiklerine göre, o kelimelerden yola çıkılarak onların karşıladıkları alanları bulmak mümkün olmaktadır.

Atasözleri ve deyimler, "kalıplaşmış, kısa özlü sözlerdir. " Atasözleri, "çoğu bir iki cümle", deyimler, "en az iki sözcükten oluşan" kelime grubu veya "cümle olarak kullanılan anlatımlardır." (Aksoy 1976, 2-3). Atasözleri ve deyimler, kalıplaşmış yapılarından dolayı uzun süre değişmemişler, taşıdıkları kavramları donmuş kalıplar içerisinde saklamışlardır.

Yüzyıllar öncesine ait yaşayış biçimlerini şifreleyip bir tablo halinde önümüze sererler. Atasözleri ve deyimlerde, Türk toplumunun birçok özelliği görülebildiği gibi, konargöçer geleneği de bütün renkleriyle canlılığını korur.

Eski kıtayı bir baştan bir başa kat eden Türk toplumu için konargöçer yaşayışı tarihsel bir yazgıdır. Çin kaynakları, Uygurları, otlak ve su bulmak için sürekli hareket eden göçebeler olarak tanımlar (Ablet, 2002, 100). Günümüzde de Türk illeri bu yaşayış biçimine yabancı değildir. Bu konuda, Türk lehçelerinin hepsinde malzeme bulunmaktadır. Biz, Azeri ve Türkmen Türkçelerinden örnekler almakla beraber, göçün izlerini, daha çok Türkiye Türkçesi ürünlerinde aradık.

Göç

Obada,Göç var! diye başlayan duyuruyu, telaşlı bir hazırlık izler: Atlar tımar ed[-ilir], develer çulla [-nır], kilimler silk[-ilir], mayaların zilleri dik [-ilir], çadırlar onar [-ılır], el ıstarlarında dokun [-an] çuvallar doldurulur,yükler tut [-ulur], göç buyruğu ver [-ilir], katar başı seç [-ilir]. Yörüklerde katar başı, katarın önünden giden, süslenmiş bir deveye bindirilmiş ve o yıl nişanlanacak bir genç kızdır. Göç kervanına bir neşe ve heyecan katar. Obanın göç kervanı hayvanlarını güde güde, yüzünü yayla yollarına çevir[-miştir].

Göç üste [göç zamanı], göçü yükle[-nen] oba, yayla yollarına düşer. Göç[-ün] düş[-tüğü] yerler su yakınları olur. Konup göçen iller[-le] yaylalara şenliklerle çıkılır. Onlarla, kon[-ulur], koñuşu ol[-unur], onlara konuk ol[-unur],onlar konuk ed[-ilir].

Göçten geri kal [-mak (işleri ters gitmek)], göçün sür[-mek (ömür sürmek)], göç iti [göç kervanını koruyan köpek], göç iti kimi [Birilerinin peşinde dolaşankişi] deyimleri, başka alanlara aktarılarak da kullanılırlar.

Göç, hayvanlar için de göçeri obalar için de zorluklarla doludur: Üç göç bir yangın yerini tutar. Her türlü güçlüğe rağmen, yiyen içer, konan göçer. Yatan aslandan gezen tilki yeğdir. Yatanın yürüyene borcu var[-dır]. Gezen kurt aç kalmaz. Yeter ki kurallara uyulsun: Yoldan giden yorulmaz. Onlar yuvarlanan taş[-ın] yosun tut[-madığını] bilirler. Ama bu, alışılmış, geleneksel bir hayat tarzıdır.

Acele yürüyen yolda kalır. Ağır git ki yol alasın. Yörük ata kamçı vurulmaz uyarılarıyla yola çık[-ılır], yol aç[-ılır], yoldan çık[-ılmaz], yoluna gara[-nmaz], yol göster[-ilir]. İnsan göre göre havan [da] süre süre öğrenir.

Akşama karşı gitme! Tana karşı yatma! Akşam oldu, kon; sabah oldu, göç! Yelli gün yort, yagınlı gün yat! sözleri, yolculuk için en uygun zamanları belirlemiş bilimsel uyarılardır.

Çay geçerken at değiştirilmez! Danışan dağı aşmış, danışmayanın yolu şaşmış! Dağ ne kadar yüce olsa, yol üstünden aşar! sözleri, yolculukta uyulması gereken kuralları

ve yolun bütün güçlüklerine rağmen biteceğini anlatırken, deyim aktarması yoluyla, 'iş içinde yöntem değiştirmemeyi, bilinmeyeni sormayı, büyüğün de büyüğü olduğu gerçeğini' anlatırlar.

Çıngıraklı deve kaybolmaz! Deveye binildikten sonra çalı ardına gizlenilmez! Deveyi yük değil, zelber yıkar! atasözleri, gerçek anlamları yanında, 'varlığını gösteren kişinin unutulmadığını', 'büyük olayların gizlenemediğini', bir görevliye ek iş verme fırsatçılığının uygunsuzluğunu' da anlatırlar.

Aç (arık) at yol almaz, aç (arık) it avlamaz! Bir mıh bir nal kurtarır; bir nal bir at kurtarır! Sürüden ayrılanı kurt kapar! İt ürür, kervan yürür! Köpeğe dalanmaktan, çalıyı dolanmak yeğdir. İti an, sopayı hazırla! Bir sürçen atın başı kesilmez! Ayağı yürüten baştır! Deve büyüktür ama beşini bir eşek yeder! Eşek küçüktür ama dokuz deveyi yeder! Atasözlerinin ilk ikisi, 'göç yolunda kullanılan hayvanların bakımlarına dikkat edilmesi' gerektiğini anlatır. Diğerleri, 'toplumdan ayrılmanın zararını', 'toplumsal bir eğilimin kolay durdurulamayacağını' 'beladan kaçmak gerektiğini', 'hatırlanan tehlikeye karşı önlem alınmasını', 'küçük yanlışların hemen cezalandırılmamasını', 'kitle hareketlerinde liderin önemini', 'liderlikte görünüşün değil, aklın ve yeteneğin önemli olduğunu' vurgularlar. Bu atasözleri, göçebe yaşantısını anlatan somut anlatımlar olarak böylece, zarar, engel, hata, akıl, önderlik gibi soyut kavramların anlatımında da kullanılmışlardır.

Boş eşek yorga gider! Canı yanan eşek atı geçer! Eğreti ata binen tez iner! Yularsız ata binilmez! atasözleri, 'göçerlerin yolculuklarını, yol araçlarını' anlatırlar. Ayrıca, deyim aktarması yoluyla: 'Hız, işin hafifliğiyle artar'. 'Şiddet, vücudu ve aklı zorlar.' 'Başkalarının sağladığı imkân kısa sürer. ' 'Disiplinsizlik işleri aksatır. ' anlamlarını da karşılarlar. Bin atın varsa, enişte in; bir atın varsa yokuşta bin! sözü gerçek anlamında kullanılmıştır.

Yurt seçilirken, Yurt tutma, su tut, denir. Bir yerin otu kekik, kuşu keklikse,kon; bir yerin otu saz, kuşu kazsa, konma, göç! sözleri konak yeri belirlemede bir ölçü olmuştur.

Alçak yerde yatma, sel alır; yüksek yerde yatma, yel alır. Deveciyle konuşan kapısını büyük açar. Açık kaba it değer, atasözleri, 'yerleşim yeri, sosyal denge ve ev düzeni hakkında' öğüt vermekle beraber, 'aşırılıklardan kaçınmayı', 'insanın misafirini sosyal düzeyine göre ağırlamasını', 'gizliliğin korunmasını' anlatırlar.

Konum komşu kardeş gibidir: Komşun kimse kardeşin odur! der, bir atasözü.

Onlar birbirlerini akrabadan daha iyi tanırlar: Komşuyu komşudan sor! denir.

Çadırlar çat[-ılırken], davarlar sağ[-ılırken]konarlar.

Göçtük yurdun kadrini konduk yurtta Allah bildirmesin! duası yeni yurt benimseninceye kadar yapılır.

Dokuz keçe, su geçe; bir deri, soğuk geri! atasözü, çadır malzemesinin önemini vurgular. İnsan doğduğu yerde değil, doyduğu yerde! olsa bile, eski yurt kolay unutulmaz: Ne var ki Eken biçer, konan göçer.

At

Konargöçerlerin en önemli hayvanı attır. At, atasözleri ve deyimlerde de çok sık görülür. Deyim aktarması yoluyla, soyut kavramları somutlaştırarak, onları daha anlaşılır hale getirir: Atın ürkeği, yiğidin korkağı! Atlıya saat sorulmaz! At ölür, itlere bayram olur! At sahibine göre kişner! Birinci söz gerçek anlamında kullanılır. Diğerleri: ' İmkânları iyi olanın istediklerini elde etmesi kolaydır. ' 'Önemli bir kişinin ölümü bazılarını sevindirir. ' 'Çalışanlar işverenin tutumuna göre iş yaparlar. ' anlamlarını yüklenmişlerdir.

Atta ayak gerek, itte kuyruk gerek! Atta karın, yiğitte burun! Attan düşen yorgan döşek, eşekten düşen kazma kürek!Tay atatsa, at tınur / Oğul eredse ata tınur. [Tay yetişirse at dinlenir. / Oğul yetişirse baba dinlenir] sözleri gerçek anlamlarıyla kullanılırlar.

Atın Bakımı

At, at oluncaya kadar sahibi mat olur. At beslenirken, kız istenirken! [Her şey zamanında güzeldir]. At kaçmaz, et kaçar. At yedi günde, it yediği günde. İki tımar bir yem yerine geçer, atasözleri gerçek anlamlarını yansıtırlar.

Yörük at yemini kendi hazırlar. [Yetenekli, hünerli bir insan her yerde ekmeğini çıkarır]. Atın ölümü arpadan olsun. [İnsan için zararlı bir besin, hoşa gidiyorsa, ona direnç göstermek nefse eziyettir]. At çalındıktan sonra ahır kapısını kapama! At Ali'nin nam Veli'nin! atasözleri, deyim aktarması yapılarak insan için kullanılırlar.

At Binme

Ata binersen Allah'ı, attan inersen atı unutma. [Ata binince merhametli ol, inince de onun bakımını unutma.] Ata dost gibi bakmalı, düşman gibi binmelidir.

Ata eyer gerek, eyere er gerek. At, adamına göre değil, adımına göre yürür. At binenin, kılıç kuşananın. At binicisini tanır, atasözleri, deyim aktarması yoluyla, başka kavramların anlatımını da üstlenmişlerdir: Bir kurum, gerekli 'donanımı' yapıldıktan sonra yetenekli bir 'yöneticiye' kavuşmalıdır. Her canlının kendine göre 'bir güç sınırı' vardır; o sınır 'zorlanmamalıdır. 'Eşit şartlarda işe başlayanların' 'yetenekli olanları' 'başarılı' olurlar. Yöneticiler, çalışanları olumlu veya olumsuz yönden 'etkiler. '

At pazarı, at tellalı, at oğlanı, attan inip eşeğe binmek [üst derecen alt dereye düşmek],at izi it izine kavuş [-mak: İyiyi kötüden ayıramayacak kadar karışıklık ortaya çıkması], atla deve değil! [fazla bir değer ifade etmeyen] söyleyişleri sık kullanılır.

Atın Kutsallığı

Atta, avratta uğur vardır. At yiğidin yoldaşıdır. At murattır, sözleri atın Türk toplumunda insana ne kadar yaklaştırılıp onunla eşitlendiğini gösterirler.

Koyun ve Keçi

Hayvanlar içinde koyun, insanlar içine kayın. Adam olan oğlan koyun gibi olur, atasözlerinde de koyun insanla karşılaştırılır.

Koyunun melediğini kuzu melemez. Zayi olan koyunun kuyruğu büyük olur. Analı kuzu, kınalı kuzu, atasözleri deyim aktarması yoluyla, 'anne çocuk,' 'mal değer' ilişkisini belirtirken; üçüncü söz de 'analı çocuk sevinci' kavramını, karşılar. Anasının kuzusu, kuzu, çocuk benzerliğini ve deyim aktarması yapılarak kuzunun, çocuk yerine kullanıldığını gösterir.

Kuzu dişi, kuzu kestanesi, kuzu mantarı, kuzu sarımsağı, kuzugöbeği, kuzukulağı, kuzu gibi olmak [çok uysal olmak], kuzu kuzu, ifadelerindeki kuzu kelimesi, deyim aktarmasıyla tabiatta, benzer adlandırmalar yapar. Son iki sözde, hayvandan insana aktarma yapılmıştır.

Ak koyunun kara kuzusu da olur. Domuzdan toklu olmaz, atasözleri, deyim aktarmasıyla, 'iyi anadan, iyi evlat da doğar; kötü evlat da'; 'kötü anadan iyi evlat doğmaz', anlamlarını karşılarlar.

Koyuna git[-mek], koyun güt[-mek: (koyun otlatmak)], koyun kırk[-mak], koyun sağ[-mak], konargöçerlerin sık kullandıkları deyimlerdir. Koyun gibi yumuşak huylu ol[-mak], keçi gibi inat et[-mek] deyimleri, huy ve inat gibi soyut kavramları somutlaştırmışlardır. Koçum, koç gibi, kelemiz adlandırmaları da hayvanlardan insanlara birer aktarmadır. Sürü, bir sürü, sürüsüne bereket, sürüyle, sürü sepet… sözleri de çokluk kavramını, somutlaştırarak adlandıran aktarmalardır.

Keçi geberse de kuyruğunu indirmez. Keçi, suyu begiri begiri geçer. Keçi haramzade olur. Keçi yattığı yeri eşer. Uyuz keçi bir sürüyü boklar. Ala keçi her vakit püsküllü oğlak doğurmaz. Çama çıkan keçinin çama çıkan oğlağı olur, atasözleri deyim aktarmasıyla, ‘inatçı insanların ısrarlarını,’ ‘kimi insanların güçlükler karşısında acılarını dışa vurduklarını,’ ‘kimi insanların hak haram gözetmediklerini,’ ‘yatılan yerin temizliğinin arandığını’, ‘kötü birinin, toplumuna zarar verdiğini’,‘ insandan her zaman aynı verimin alınmayacağını’, ‘çocukların, anne babalarına benzeyeceklerini’ anlatırlar.

Sütlüyü sürüden çıkarmazlar, atasözü de deyim aktarması yapılarak insana uygulanır: ‘Verimli olanlar her kurumda korunurlar. ’

İnek

İneğin sarısı,toprağın karası, atasözü sarı ineğin ve kara toprağın makbul olduğunu anlatır. İnek ve öküzün iyisi boynuzlarından bellidir: Öküz boynuzlu inek sütsüz olur, / İnek boynuzlu öküz güçsüz olur.

Konargöçerler, Bizler eneksiz [sermaye, kadın], ineksiz, tüneksiz [yatacak yer] ve bineksiz duramayız, diyerek vazgeçemedikleri dört varlığı tekrarlarlar.

İnek ağzından sağılır. Kaymağı seven mandayı yanından ayırmaz. İnek sütüne göre meler. İnek ganda [nerede] yügürürse yügürsün [boğasamak] tek evde buzulasın [buzağılamak]. Siyah inekten beyaz süt sağılır, atasözleri, başka alanlara aktarılarak da kullanılır: ‘Verim’ almanın yolu iyi ‘besleme’dir. Her ‘nimet’in bir ‘külfet’i vardır. İnsan, kendi ‘gücünü bilir’. ‘Kazanılan yer’ önemli değildir, ‘harcanan yer’ önemlidir. ‘Dış görünüş’ değil, öz, ‘iç görünüş’ önemlidir.

İnek yağı [inek sütünden elde edilen yağ], inekçi, ineklemek [çok çalışmak] sözlerinin birincisi gerçek anlamında, ikinci ve üçüncü kelimeler soyut kavramı somutlaştıran mecaz anlamlarıyla kullanılmışlardır.

Deve

Teve silkinse eşeğe yük çıkar. Deve çökecek yer bulur. Deve büyük, kulağı ne küçük! Deveye binip yara basma! Deveye, boynun niye eğri? demişler, nerem doğru ki? demiş! Deveye, yokuşu mu seversin, inişi mi? demişler, düz, ne güne duruyor? demiş. Bu atasözleri, deyim aktarması yoluyla, sırasıyla şu anlamları da karşılarlar: ‘Sorumlu mevki’lerde olanların küçük ‘ihmal’leri alt kademelerdekilere ‘sıkıntı’ verir. ‘Büyükler’ için ‘yer darlığı’ olmaz. ‘Büyüklerin davranışlarında’ da ‘orantısızlık’ olur. ‘Yüksek makamlarda olanların daha dikkatli olmaları gerekir.’ ‘Bütün davranışları yanlış olan birinin, tek bir kusuru dikkate alınmaz.’ ‘ Bir seçme hakkı verilirse en doğru olanı seçmelidir.’

Deve kini, devedikeni, devetüyü, devetabanı, deveboynu, devedişi gibi, deve döşü [karnı içeriye çekik], deve elması [çakırdiken], deve kuşu, deve kuşu gibi başını kuma sokmak [gizlenemeyecek bir ayıbı saklamaya çalışmak], deve nalbanda bakar gibi bakmak [hiç görmediği, bilmediği bir şeye şaşkın şaşkın bakmak]adlandırmaları deveden

insana ve tabiata aktarılmış anlatımlardır. Deveyi düze çıkarmak [güçlükleri giderip işleri yoluna koymak], devede kulak deyimleri, deyim aktarması yapılarak, 'güçlük, ferahlık', 'azlık' kavramlarını karşılar duruma gelmişlerdir.

Develer sunadır [uzun boylu], koyun berber [küçük otları bile kırpabilir], keçi çerçidir [çok gezer], at server [önde giden], ifadeleri dört hayvanın özelliğini anlatır.

Köpek

Yalancıdan it yeğdir. Yavuz it, ne kendi yer, ne birgüye [başkasına] yedürür. Çarşı iti koyun beklemez. Havlayan köpek ısırmaz. Isıracak it dişini göstermez. Ürümesini bilmeyen köpek sürüye kurt getirir, sözleri sırayla, itin yalancı insandan daha faydalı olduğunu; iyi bir bekçinin sadakatini; disiplinsiz olanın işe yaramayacağını; asıl korkulması gerekenin saldırganlığını belli etmeyen olduğunu; konuşmasını bilmeyenin, çevresini de haksız duruma düşürebileceğini anlatırlar.

İt ısırmas, at tepmes, deme! [Hayvanlar ve insanlar için sürekli güven duymak aldatıcıdır.] Argalı köpek gurt tutar, argasız köpek çiğnin oynadur. [Arkası olan, yardımcısı olan daima güçlüdür]. Köpek bile yal yediği kaba pislemez. [İyiliğe ihanet etmek insana yakışmaz] atasözleri, hayvandan insana aktarma biçiminde adlandırmalardır.

Köpek, mal ve canın bekçisidir. Bazı deyimlerdeyse, insanın kötüsü, 'köpek' sözüyle, deyim aktarması yapılarak anlatılır: köpeklenmek [yaltaklanmak], köpekleşmek [yaltaklanma durumuna düşmek], köpek gibi olmak, (birinin) köpeği olmak [buyruk altına girip her isteneni yapmak], taşları bağlayıp köpekleri salıvermek[iyilerin elini kolunu bağlayıp kötüleri boş bırakmak], köpeğe atsan yemez [çok kötü yiyecek], köpeği bağlasan durmaz [insan yaşamasına uygun olmayan yer], köpeğin ağzına kemik atmak [şerrinden korkulan birini ufak bir hediyeyle susturmak].

Köpek balığı, köpek dişi, köpek memesi [koltuk altı çıbanı], köpek sarımsağı, köpek soğanı deyimleri köpekten tabiata aktarılarak elde edilen adlandırmalardır.

Köpeksiz köy bulmuş da çomaksız geziyor[Kendisine karşı çıkacak kimse olmadığı durumlarda, istediği gibi dolaşanlar için kullanılır]. Köpekle yatan pireyle kalkar [Uygunsuz kişilerle düşüp kalkanlar bunun sonuçlarına katlanırlar] atasözleri, tabiattan insana, aktarma yoluyla yapılmış adlandırmalardır.

Hava Durumu Tahmini

Yurtları ve ağılları açıkta olan konargöçerler için hava durumunu bilmek çok önemlidir. Bu konuda, yıllarca edindikleri birikimleri, deneyleri atasözleri ve deyimlerde toplamışlardır:

Bir anda yükselen sıcak yağmur getirir: Yağmur çoğacağı denilen bu sıcağa aldanmamalıdır. Ağustosun 15'inden sonra ere kaftan, ata çul. Ağustosun yarısı yaz, yarısı kıştır. Dut yaprağı açtı, soyun; döktü, giyin. Getir bana hıdrellezi, göstereyim sana yazı. Gücük [şubat] ya iti soludur, ya devenin kuyruğuna çıkarım, demiş. Hamsin! Zemheriden kemsin! [zemheri 40, hamsin 50 gündür]. Kasım yüz, gerisi düz. Kork aprilin beşinden, öküzü ayırır eşinden! Palamut çok biterse kış erken olur. Sabahın kızıllığı akşamı kış eder; akşamın kızıllığı sabahı güz eder. Şimşek çakmadan gök gürlemez. Şubatın sonundan, martın onundan kork! Üç elli [yılın yarısı, kasım günleri], yaz belli! Turna görsen kış yaragın [hazırlık] düz, legleg görsen yaz yaragın düz.

Ağıl çevirme [güneş veya ayın etrafında halka oluşması]: Yakında yağmur yağacak. Ay doğarken ağıl çevirme: Çok yağmur yağacak.

Lodosun gücü: Gara gor gibi, gora gar gibi [Kara, kor gibi, kora kar gibi].

Kar yılı, var yılı. Kışın karı, yazın barı: Çok kar yağması bereketli bir yılın habercisi sayılır.

Hastalıklar

Arık ata, kuyruğu da yüktür. İnsan ayaktan, at tırnaktan kapar, atasözleri, 'hastalıklı ve güçsüz kimselerin kendilerine bile faydaları olamayacağını'; 'hastalıkların insana ve atlara daha çok ayaklarından bulaştığı'nı anlatırlar.

Gırañ gir[-mek], gırañ geç[-mek: (bulaşıcı bir sığır hastalığının yayılması)], gırañ geçesiceler [beddua], böğelek tut[-mak (böğelek: sığırları ısırıp kaçıran ve bıraktığı yumurtaları hayvanların sırtlarında asalak olarak yetiştiren bir sinek)], öz ağrısı [ishal], çoru nezlesi [İspanyol nezlesi], ince hastalık [verem], yıldırım in [-mek: (inme inmek)], kömür söndürme urasası [kömür söndürmeyle kapalı yara tedavisi], sevindirik urasası [iktidarsızlık tedavisi], gibi deyimlerde konargöçerlere özgü hastalıklar anlatılır.

Çobanlık

Ay ayakta, çoban yatakta; ay yatakta, çoban ayakta. Çobansız koyunu kurt kapar [Aktarma yapılarak, lidersiz toplum tehlikeye açıktır]. Çobanın gönlü olursa tekeden süt çıkarır. [İstekli yönetici, olmazı başarabilir]. Çam sakızı çoban armağanı [Armağanın az, fakat samimiyetle verilmiş olanı]. Gün varken davarını eve götür.

Çift ile koyun, gerisi oyun. [Konargöçerlerin en önemli iki işi, çiftçilikle hayvancılıktır]. Sen ağa, ben ağa, bu ineği kim sağa! [Herkesin bir işi olmalı].

Kadınlar, kıl çul doku[-rlar], süt sağ[-arlar], oğlak topla [-rlar], ıstar doku[-rlar], yoğurt çal[-arlar], kese yoğurdu, torba yoğurdu yap[-arlar], peynir çal[-arlar].

Yoğurt mayası: Eski yoğurttan olur. Eski yoğurt bulunmazsa karınca yumurtaları ezilerek yapılır. Peynir mayası, incir sütünden ve ölen kuzu ve koyunların tuzlanıp bekletilen işkembelerinden elde edilir.

Alış veriş erkek işidir. Hayvanların alım satımıyla ilgili bazı öğütler şöyledir: Alma sarı, satma sarı, kapındaysa tutma sarı [Sarı donlu atı besleme!]. Alma alı, satma kırı, ille doru, ille doru; yağızın binde biri.

Yağmurda düşmanın koyunu, dostun atı satılsın! Almadığın koyunu kuyruğundan tutma! [Satıcıya umut verme!].

Göç dönüşü, sürü çoğalmıştır. Konargöçerler ve hayvanları daha sağlıklıdırlar ama yine de eski yurdu özlemiş görünürler. Göç dönüşü topal eşek[bile] önde gider.

Düğün Âdetleri

Kına gecesinde, sağıtçı [övücü], ağıtçı [yas edici, ağıt söyleyici] kadınlar türkü söylerler. Düğünde en geçerli hediye keçi getirmektir. Düğünlerde çalımlı çalımlı oturanlara bunun için, Düğüne keçi getirmiş kâhya gibi kuruluyor, denir.

Göç kelimesi, aktarma yoluyla gelin göçür-[mek: (gelini baba evinden almak)], evine göçür[-mek: (kızın evleneceği eve götürülmesi)] deyimlerine de geçmiştir.

Allah mutlu etsin, kutlu olsun, soyka [fakir] kalmasın! Tatlı geçim, hayırlı zürriyet, Allah güvendirsin! Ey Allah bizi nurdan, nardan ayırma! duaları edilir.

Konargöçerlerde, törelerden gelen bir iç disiplin vardır. Buna uymayanlar obanın aksakallılarınca özel bir evde mahkeme edilirler. Bu yaşayışın yasaları atasözleri ve deyimlerde de görülür: Yularsız ata binilmez [Aktarma yöntemiyle, disiplinsiz olanlarla iş yapılmaz, demek olur.] Gemi olmayan atın ölümü yakındır. [Kural tanımayan, hak ettiği cezayı çabuk bulur]. Ağzına gem vur [-mak: (birini susturmak)].

Sütten ağzı yanan yoğurdu üfleyerek yer! Eşeği sahibinin dediği yere bağla da varsın kurt yesin! Sayılı koyunu kurt yemez, atasözleri deyim aktarması yöntemiyle, insanlarla ilgili alanlarda da kullanılırlar: Bunlar, 'geçmişte yaşananlara göre gelecek için önlemler alma gerekliliğini', 'emaneti istendiği gibi yerine getirme lüzumunu', 'hesaplı davrananın malının güvencede olduğunu' hatırlatılmaktadırlar.

Sonuç

Konargöçerlerin yaşayış biçimleri, Atasözleri ve deyimlerde canlı hayat sahneleri halinde görülür.

Bu alandaki atasözleri ve deyimlerin, başka alanlarda da kullanılması göç kültürünün Türk toplumu üzerindeki etkisini açıklar.

Bu dil ürünlerine göre, hayvanlarla insanlar etle tırnak gibi ayrılmaz bir bütündürler. Göç, hayvanlar için katlanılan bir çiledir. Onların, daha elverişli bir iklimde, iyi otlak bulabilmeleri için yapılır.

Atasözleri ve deyimlerde kendini gösteren, konum komşuyla ve hayvan sürüleriyle birlikte gerçekleşen göç, kışlaklardan yaylalara yapılan göçtür.

Ülkeyi, geri gelmemek üzere terk edenlerin göçleri, hikâye ve destanlarda anlatılmıştır. Bu yüzden onların etki alanları daha dardır.

Konargöçerlik, Türkçenin atasözleri ve deyimlerinde ne kadar çok yer almışsa, Türk milletinin hayatında da o kadar derin iz bırakmıştır.

Türkçede ölüm, kimi zaman, göçtü, Hakk'a yürüdü, öteki dünyaya göçtü sözleriyle anlatılır. Bu dünyaya konuk olanlar bir gün bu dünyadan göç etmektedirler.

Konargöçerlik, Türk toplumunun hayatında önemli bir yaşayış tarzının adıdır.

KAYNAKÇA

AKSAN, Doğan, *Her Yönüyle Dil*, TDK Yayınları, Ankara 1982.

AKSOY, Ö. Asım; *Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü*, TDK Yayınları, Ankara 1976.

AYVERDİ, İlhan, *Misalli Türkçe Sözlük*, Kubbealtı Yayını, İstanbul 2006.

BAYAT, Ali Haydar, *Oğuznâme,* Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayını, İstanbul 1992.

ÇAĞATAY, Saadet, *Türk Lehçeleri Örnekleri II*, DTCF Yayınları, Ankara 1972.

DEMİR, Mehmet, *Çiçekli Köyü*, Güneş Matbaası, Salihli 2008.

ERGİN, Muharrem, *Dede Korku Kitabı I,* TDK Yayınları, 5. Baskı, Ankara 2004.

KAMALOV, Ablet, *"Göçebe Uygur Kültürü*, Türkler, 19. Cilt, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara 2002.

TDK, *Divan ü Lügat-it Türk Dizini,* TDK Yayınları, Ankara 1972.

TDK, *Türkçe Sözlük*, TDK Yayını, 9. Baskı, Ankara 1998.

YALMAN, Ali Rıza, *Cenupta Türkmen Oymakları I, II,* Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1977.

EĞİN (KEMALİYE) YÖRESİ TÜRK HALK MÜZİĞİNDE GÖÇ VE GURBET OLGUSU

The Fact of Migration and Foreign Land on Turkish Folk Music in Eğin Region

Sertan DEMİR*

ÖZET

Bu makalede; literatür taramaları, kişisel görüşmeler ve alan araştırmalarımız doğrultusunda ortaya çıkardığımız bilgiler, folklorik ve müzikal anlamda değerlendirilerek analiz edilmiştir.

Türk insanı için göç ve gurbet, bu kavramların önemi ve yaşamsallığı, Kemaliye insanı için göçün önemi, Göçün Kemaliye Türk Halk Müziğine müzikal ve edebi açıdan yansımaları, değerlendirilen konulardadır.

Anahtar Kelimeler: *Eğin, Göç, Gurbet, Ela Gözlü*

ABSTRACT

In this article, the information we obtained from literature inquiries, private interviews and field researches have been analysed in terms of folk and music.

The migration and foreign land for Turkish people, the importance and vitalness of these consepts, the importance of migration for Kemaliye people, the reflections of migration on Kemaliye Folk Music in terms of literature and music are the topics we evaluated.

Key Words: *Eğin, Migration, Foreign Land, Ela Gözlü*

Giriş

Çalışmamızda, Türk halk kültürü ve müzik folkloru alanlarında önemli bir yere sahip olan Kemaliye yöresi ve Kemaliye yöresi müzik kültüründe göç ve gurbet olgusu incelenmeye çalışılmıştır.

Türk halk kültüründe Kemaliye denilince akla gelen göç ve gurbet olgusu sebep ve sonuçlarıyla açıklanmaya çalışılmıştır.

Halk kültürü açısından bu derece önem arz eden bir yöre ve bu yöre için bu derece önemli olan bir konunun geri planda kalması, bizi bu çalışmayı yapmaya yönlendiren en büyük nedenlerden birisi olmuştur. Bu çalışma ile geri planda kalan, "Kemaliye için göç ve gurbetin önemi" konusunun göz önüne çıkarılması ve dikkatlere sunulması amaçlanmıştır

Alan araştırmalarımız sonucunda edindiğimiz bilgiler, yazımızın ana malzemesini oluşturmaktadır. Kemaliye yöresi halk kültürü ve özellikle Kemaliye yöresi müzik kültürü konularında yaptığımız alan araştırmalarımızdan, kişisel görüşmelerimizden ve konu

* Öğretim Görevlisi, Sakarya Üniversitesi Devlet Konservatuarı.

hakkında yaptığımız literatür taramalarının sonuçlarından yola çıkarak değerlendireceğimiz "Kemaliye insanı için göç ve gurbetin öneminin, Kemaliye müzik folkloruna yansıması" konusu bize, alanımızın bu konudaki eksikliğine ışık tutacağını ve bazı soru işaretlerini gireceğini düşündürmektedir.

Türk İnsanı İçin Göç Ve Gurbet Olgularının Yaşamsallığı

Türk insanı, asırlar boyunca, yaşadığı yeri değiştirme gereği hissetmiş ve bu gerekliliği de neredeyse günümüze kadar sürdürebilmiştir.

Orta Asya'da yaşadığı dönemlerden beri, gerek coğrafi, gerekse ekonomik nedenlerden dolayı yaşam şartlarını daha da iyileştirmek adına göç etmesini bilmiş ve bunu yaşam tarzı haline getirebilmiştir.

Bu göç olgusu ve yaşam tarzı Türk halkı için o kadar önemlidir ki, insanların; evlerini, kıyafetlerini, oyunlarını, müziklerini, enstrümanlarını her an göçmeye hazır olduğu ifadesini hissettirecek biçimde hazırlamasına ve hatta beslediği hayvanların bile bu olguya uygun olup olmadığının önemsemesine neden olmuştur.

Evlerinde ana malzeme olarak kıl çadır kullanmaları, gurbet- göç konulu müzik ve oyunların bolluğu, cura gibi küçük ve yolculuk sırasında bile çalınabilecek enstrümanların varlığı, deve gibi uzun süre ağır yük taşıyabilecek hayvanların seçilmesi bu durumun en belirgin göstergeleri olarak sayılabilir.

Türk insanı göç ve gurbet olgusunu, dilinde de tüm içtenliğiyle yaşamaktadır. Göç kökünden türettiği, göç-, göçebe, göçer, göçmen gibi birçok kelime, günlük konuşma dilinde hala sıklıkla kullanılmaktadır.

Osmanlı devletinin iskân politikalarına, halkın direnişle karşılık vermesi ve bu uğurda canından olması da göç olgusunun Türk halkı için önemini göstermektedir.

Eğin insanı için ise bu göç bir zorunluluktur. Temelde yine yaşam şartlarının iyileştirilmesi amacı yatan gurbet ve göç olgusunda adres genellikle İstanbul'dur.

Kemaliye İnsanı İçin Göç-Gurbet Olgusu Ve Sebepleri

Resmi ismiyle Kemaliye, folklorik ismiyle Eğin, Erzincan ilinin Elazığ ve Malatya ile sınır olan ilçesidir. Elazığ'a 145 km, Malatya'ya 175 km uzaklıkta bulunan Eğin, Erzincan merkeze ise 163 km uzaklıkta bulunmaktadır. Bu özelliğinden dolayı,Erzincan'dan ziyade Elazığ ile alışveriş yapmayı tercih eder bir konumdadır. Resmi işlemlerdeki gerekliliğin haricinde Erzincan merkez ile pek bağlantıları yoktur. Erzincan'a ulaşımın da Elazığ'a göre daha zor olması bu durumu pekiştirir.

Kasabanın doğu, batı ve üst kesimleri eğim sebebiyle erozyonun tehdidi altındadır. Ve ana kaya yüzeyde bulunduğundan tarımsal yönden uygun değildir (Aksın 2003: 20). Eğin'in coğrafi yapısı ise çoğu yerleşim merkezindeki şartlardan farklıdır. Önünde ve arkasında bulunan dağlar ve hemen altından geçen Fırat nehri dolayısıyla toprağın az ve kıymetli olduğu bu yörede, diğer doğu merkezlerinden farklı olarak hayvancılık ve çiftçilik yapılamamaktadır.

Coğrafi şartların çetin oluşu, bu bölgeye ulaşımın zor sağlanması gibi nedenlerden dolayı fabrika gibi iş istihdamı sağlayacak kurumların da açılamaması sebebiyle, Eğin insanı ekonomik bakımdan zorlanmaktadır.

Kış aylarında 2. 000 civarında nüfusa sahip olan Eğin, yaz aylarında bu nüfusun yaklaşık 10 katına kadar çıkabilmektedir. Bu nüfus artışında Eğin insanının

memleketlerine olan bağlılığının yanında KEMAV'ın her yıl Ağustos ayında düzenlediği "Doğa Sporları Festivali"nin de etkisi vardır.

Eğin, MÖ 1190 yılından beri yerleşim merkezi olma özelliğini korumaktadır (Demir, 2007: 15). Çeşitli devletlerin hüküm sürdüğü ve göç yolarlı üzerine kurulmuş olan Eğin, Anadolu'nun Türkleşmeye başlaması ile birlikte, Türklerin ilk yerleşim yerlerinden birisi olmuş ve bu özelliğini günümüze kadar da sürdüre gelmiştir.

Eğin insanın göçe başvurmasının sebepleri geçim şartlarının zorluğunun yanı sıra, Osmanlı dönemindeki Celali İsyanları, Ermeni çatışmaları ve Dersim eşkıyalarının yağmalamalarıdır. Osmanlı'da Celali isyanlarının çıktığı 16. 17. yüzyıllardır. Kemaliye halkı, etrafındaki bu isyanlardan etkilenmiş, soygun ve yağma bir çığ gibi büyümeye başladığı zaman Müslüman ve Gayrimüslimler büyük zarara uğrayınca, İstanbul'la olan ilişkilerinden ötürü "ailecek" göçe başlamışlardır. Göçle birlikte sarayın çevresindeki yerleşim dengeleri bozulmaya başlamış ve Padişah İkinci Mahmud, bir emirname ile Eğin'den aile göçünü yasaklamış, o tarihten sonra yalnızca Eğinli erkekler İstanbul'a gitmiştir. (Bortaçina, 2005:143)

Ermeni isyanları da Eğin'den göçün sebeplerinden birisidir. Bunu Sayın Uysal şu şekilde aktarmaktadır.

> "Osmanlı döneminde Mamuret'ül-Aziz (Elazığ) Vilayeti'nin Harput Merkez Sancağı'na bağlı olan Eğin'de Hıristiyan nüfusun çoğunluğunu oluşturan Ermeniler ile Müslümanların çoğunluğunu oluşturan Türkler ve Kürtler 700 sene bir hoşgörü ikliminde kardeşçe yaşıyor.
>
> Osmanlı'nın "hasta adam" olduğu son dönemlerinde, Batılılar Ermenileri yüzlerce yıl birlikte yaşadığı Türklere karşı kullanarak, Anadolu'yu karıştırıyor. Ermeniler isyan ediyor. İsyanlar Türk - Ermeni ilişkilerinin sonucu gibi görünse de, yaşanan fiili durum Batılıların "Şark meselesi" adı altında başlatmış oldukları sinsi plana işaret ediyor.
>
> Batılı devletlerin konsolosluk açtıkları yerlerde bir müddet sonra isyanlar çıkıyor, konsoloslar veya yanlarındaki görevliler, bu isyancıların destekçisi olarak rol alıyor. Harput konsolosluğunun açılmasından hemen sonra Eğin, Malatya ve Harput'ta yaşayan ve Türkler ile yediği içtiği ayrı gitmeyen Ermeniler yıllar boyu süren kardeşlik ve komşulukları bir kenara bırakıp asileşiyor. Eğin'de Türklerin düğün ve cenazesine gitmemeye başlayan Ermeniler komitacıların oyununa gelip silahlanıyor ve Türkleri Fırat nehri üzerinde bir köprüye getirip onların canına kıyıyor. Eylem ve direnişlerini sürdüren Ermeniler birçok kanlı olaya neden oluyor. Türk milis kuvvetleri harekete geçerek Kazım Karabekir komutasında isyanları bastırıyor. Mezalimlerle boğulan Eğin 1918 tarihinde işgalden kurtarılıyor. " (Uysal, 8. 2004:506)

Dersim eşkıyalarının baskın ve yağmaları ise göçün diğer sebeplerindendir. Bu eşkıyaların baskın ve yağmalarıyla ile ilgili olarak Sayın Efe şunları belirtmektedir.

> "Kemaliye-Bağıştaş arası Demirmağara mevkiinde o zaman meşhur katırcı (kervancılarından) Deli İbrahim Ağa ve Çevlik Mahallesi'nden Fevzi adındaki şahıslar dersim eşkıyaları tarafından silahla vurularak öldürülmüşler, halen sağ olup o günü gören yaşlılar durumu şöyle anlatıyorlar.
>
> "Her taraf yanmış, dumanlar göğe yükseliyor. Birçok aileler sokakta kalmış, derhal bir komite kurularak evsiz kalanları, yanmayan mahallelerdeki yanmayan evlere taksim ederek yerleştiriliyorlar. Malı yanmış ve sermayesini kaybetmiş, borçlu esnaflar krizler geçiriyor. Sedyelerle şehir dışında havadar yerlere taşınıyorlardı. Telgraflarla, bağlı bulunduğumuz Elazığ Valiliği'nden acele yardım talep ediliyor. Demirmağara'da kervan soyulmuş, adamlar öldürülmüş gidip bakacak ve haber verecek kimse yok. "(Efe, 1971:10)

Eşkıyaların Eğin'e verdiği zararlar ve göç nedenlerini Sayın Gökçe ise şu şekilde anlatır;

> "On, onbeş sene evveline kadar Eğin çevresi Dersim eşkıyalarının bir eşkıya çetesi olan Koş Uşağı, vurguncularını Arapkir, Çemişgezek, Pertek ve Eğin'e kadar uzatıyorlardı. Dörtbin nüfuslu halkının gurbete sürüklenmelerinin önemli sebeplerinden birini de, eşkıyaların can ve mal bakımından kendilerine verdiği huzursuzluk teşkil etmekte idi. "(Gökçe;2001:50)

Bu eşkıya baskınlarının yoğunluğu sebebiyle zor günler yaşayan Eğin halkı, ekonomik açıdan da zorlanınca çareyi sık sık göç etmekte bulmuştur.

Eğin insanının neden göç ettiği kadar önemli olan diğer bir soru ise "neden İstanbul?" sorusudur. Bu sorunun cevabını ise Sayın Sezgin'in eserinde bulmak mümkündür.

> …"Bu meyanda Kafkasya'dan tehcir ettiği aileleri Eğin'e yerleştirmiş ve bunlara, geçimlerini sağlamak için, İstanbul'un et kethüdalığını bir fermanla vermiştir. Bu ferman metninde, "Eğin ve 19 pare köyüne" deyimi bulunmaktadır. Daha sonra, IV. Murad döneminde, et kethüdalığı göçü önlemediği görülünce, ayrıca odun ve kömür kethüdalığı verilmiştir. " (Sezgin-vd. , 1996: 30)

Verilen bu odun, kömür ve et kethüdalığı Eğinliyi yüzyıllardır gurbet için İstanbul'a yollamaktadır. Kuvvetle muhtemeldir ki, bundan dolayı kasapların birçoğu, günümüzde bile Erzincanlıdır.

Gurbetin adının İstanbul olmasının yanında, İstanbul'a gidiş yolu da önemli bir ayrıntıdır. Eğinden yola çıkan bir insan önce Giresun'a gitmekte, buradan da gemi ile İstanbul'a geçmektedir. Bu şekilde yapılan seyahat ise 21 gün sürmektedir.[1]

Eğin Türk Halk Müziğinde Göç Ve Gurbet

Eğin Türk halk müziği incelenirken söz ve müziği de ayrıca incelemek, hem konuyu daha iyi tanımlama açısından daha uygun olacağı gibi hem de Eğinli için göç ve gurbet olgusunun ne derece önemli olduğunu da gösterecektir.

Eğin Türk Halk Müziğinin Edebi Yapısında Göç Ve Gurbet

Eğin insanı için göçün öneminden ve sebeplerinden daha önce bahsettik. Konularına göre şiirler incelendiğinde ise görülüyor ki göç ve gurbet Eğinliyi çok derinden etkilemiştir. Gidilen gurbetin İstanbul ve yolun 21 günlük bir mesafe olduğu düşünüldüğü zaman ziyaretlerin sıklıkları kısa sürelerde olmamakta ve yaşanan ayrılıklar uzun sürmektedir.

İstanbul'a çalışmak için gidenler ise özel izinlerle gitmekte ve ailesini götürme şansı da olmamaktadır. Öyle ki bir haftalık evliyken gurbete giden erkeğin eşini yıllarca göremediği söylenir.

Kemaliye'de mektup sonlarına o anki ruh halini belirtmek amacıyla bir veya birkaç kıta mani yazılması geleneği de vardır. Bu maniler bazı durumlarda uzun hava olarak da okunduğundan dolayı aynı zamanda türkü sözü olarak da karşımıza çıkmaktadır. Bu özelliğinden dolayı manileri de bu başlık altında vermenin yanlış olmayacağını düşünmekteyiz.

---

[1] 15. 08. 2005 tarihinde Sayın Şevket Gültekin ile yapılan kişisel görüşme.

Halıcı Fahri lakaplı Fahri Sağçolak'tan (D. 1942 Kemaliye) derlediğimiz hikâye konuyu netleştirmesi açısından önemli bir hikâye olarak değerlendirilmektedir.[2]

"Halıcı Fahri'nin annesi Oba Hanım lakaplı Hatice Zahide (1909-2000) evlendikten sonra eşini gurbete yollar. Eşi giderken Oba Hanım'a bir kese altın bırakır. Fakat Oba Hanım bu altınlara dokunmaz. Koyunyününü ip yapar onu satar, daha fazla yün alır yine iplik yapar satar ve geçimini bu yolla sürdürür. Gurbet uzayınca eşine bir mektup yazar sitemini bildirmek için mektuba bir de mani ekler.

Kaşların karadır gözlerin kömür
Neye yarar yara hasret geçen bir ömür
Verdiğin altunlar yanımda bir demir
Neyleyim altunu geçiyor ömür. "

Fatma Okçu (Kemaliye- Apçaağa Köyü D. 1937) ise eşinin gurbette olmasına dayanamayarak şu dizeleri mektubunun sonuna ekler.[3]

"Deniz dalgasını vurmuş kenara
Neşter vurdum kermelenmiş yaraya
Ne gelmişe döndün ne de gitmişe
Yazık oldu harcadığım paraya

Odama dokunur elmanın dalı
Geyinem karalar neyleyim alı
Akşam olur nazlı yarim gelmezse
Gözüme dokunmaz dünyanın malı. "

Eğin Fasıl Ekibi'nde ses ve saz (tef) sanatçısı olarak görev yapan Şevken Gültekin (Kemaliye D. 1961) şu iki hikâyeyi anlatmıştır.[4]

"Yine Eğin'den İstanbul'a çalışmak için giden genç yıllarca geri gelmemiştir. Evin her ihtiyacını görmekle yükümlü olan eşi ise artık çok özler ve bir mektubun sonuna şu maniyi ekler.

Ağam sen gideli yedi oldu
Diktiğin fidanlar meyveyle doldu
Seninle gidenler sılaya döndü
Dön gel ağam dön gel eğlenmeyesin
Elde güzel çoktur evlenmeyesin.
Eşi İstanbul'dan mektuba cevap verir ve altına şu maniyi ekler
Koçan'a söyleyin bu yıl akmasın
Akıp akıp yüreğimi yakmasın
Benden selam söyleyin nazlı yârime
Bu yıl da gelemem yola bakmasın."

---

[2] 15. 08. 2005 tarihinde Sayın Fahri Sağçolak (Halıcı Fahri) ile yapılan kişisel görüşme.
[3] 15. 08. 2005 tarihinde Sayın Fatma Okçu ile yapılan kişisel görüşme.
[4] 15. 08. 2005 tarihinde Sayın Şevket Gültekin ile yapılan kişisel görüşme.

"Diğer hikâye de ise erkek, 2 aylık evliyken gurbete gider. İstanbul'da çalışır ve saraya girer. Sarayda yükselerek yıllar sonra Mısır'a paşa olarak görevlendirilir. Bu tarihe kadar evine hiç uğramamış olan erkek, Mısır'a giderken eşine mektup yazar ve hazırlanmasını, geçerken O'nu da alacağını söyler. Fakat eşinin cevabı yine maniyle olur.

Derin derelerin serin köşesi
Kırıldı gönlümün billur şişesi
Duydum olmuşsun Mısır paşası
Geçti gençlik neyleyim seni."

Gurbeti ve ayrılığı bu kadar yoğun olarak yaşan bu insanlar bu konuyu da kültürlerinde çok güzel kullanmış ve bu yolla yansıtmışlardır. Bu yansıtma sırasında türkülerin her formunda görülebilen bu ayrılık, gurbet ve hasrete en hareketli ve eğlencelik türkülerin bile her motifinde sıkça rastlanılmaktadır. Bu türkü ister oyun türküsü olsun ister ağıt olsun ayrılığı konu olarak işler. "Ay doğar Gamerinden" isimli türkü buna güzel örneklerden birisidir. (Demir; 2007:30)

Ay doğar gamerinden (ölem yar eğlen eğlen getme yar ben de gelem)
Şu dağın kenarından (ölem yar eğlen eğlen getme yar ben de gelem)
O yar göçmüş gidiyor (ölem yar eğlen eğlen getme yar ben de gelem)
Yapıştım kemerinden (ölem yar eğlen eğlen getme yar ben de gelem)

Eğin Türk Halk Müziğinin Müzikal Yapısında Göç Ve Gurbet

İnsanların kişisel olarak bir acıyı yaşaması ve bunu değişik yollarla dile getirmesi o acının doğal ve muhtemel sonuçlarındandır. Bu doğal ve muhtemel sonuçlar, kültürün önemli bir parçası olan müzikte de görülmektedir. Yörelere bakıldığı zaman, ayrılık, aşk, gurbet, ölüm vb. birçok konu hemen hemen her bölgede işlenmiştir. Toplumsal olarak yaşanan bir acının da yine anlatım yollarından birisi olan müzik kullanılarak ifade edildiği görülmüştür. İskân bunlara en güzel örneklerdendir.

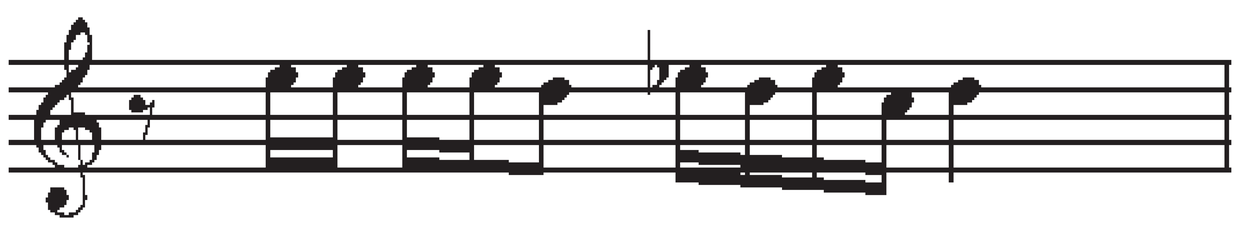
Sosyolojik anlamda da incelenmesi geren toplumsal olayların müziğe yansıması konusu, Kemaliye'de farklı bir yönle karşımıza çıkmaktadır. Daha önce de belirttiğimiz gibi yaşam şartlarının ağır olması sebebiyle gurbete çıkan Eğinli insanlar, hasreti tam anlamıyla yaşamışlardır. Bunu da müziklerine yansıtmışlardır. Öyle ki eğlence türkülerinde bile o hüznü hissetmek mümkün hale gelmektedir.

Tabii ki bu; yörenin bilinmesi, o yörede yaşanılması,icracının ustalığı ve hissettirmek istedikleriyle de ilgili olmakla beraber, Eğinli bir icracının duygularından gurbet konusu rahatlıkla hissedilebilmektedir.

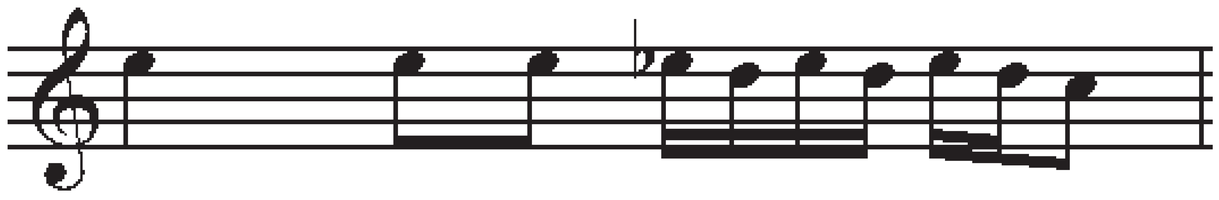
Yukarıda söz unsurunda gurbet konusunu belirtmiştik. Müzikte ki gurbet unsurunu ise şu başlıklar altında incelemek mümkündür.

A. Kromatik geçişli türküler

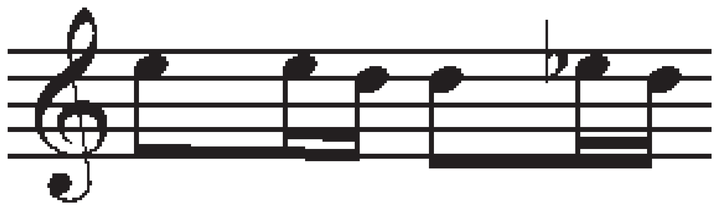
Bu geçişler genellikle mi-mi bemol arasında yapılmaktadır.



(Bahçeye İndim Ki)



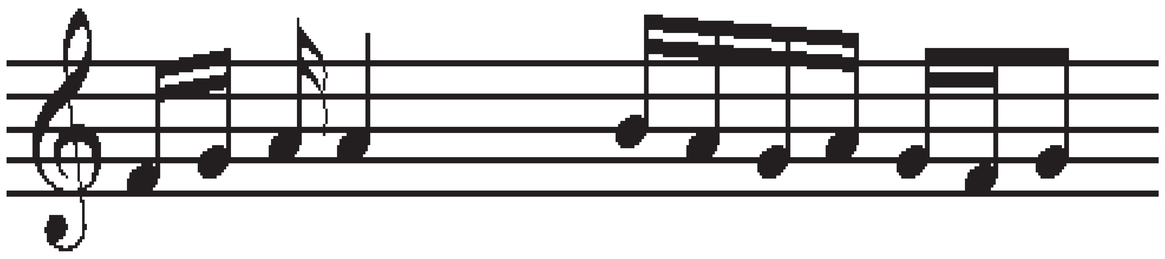
(Gecegü)



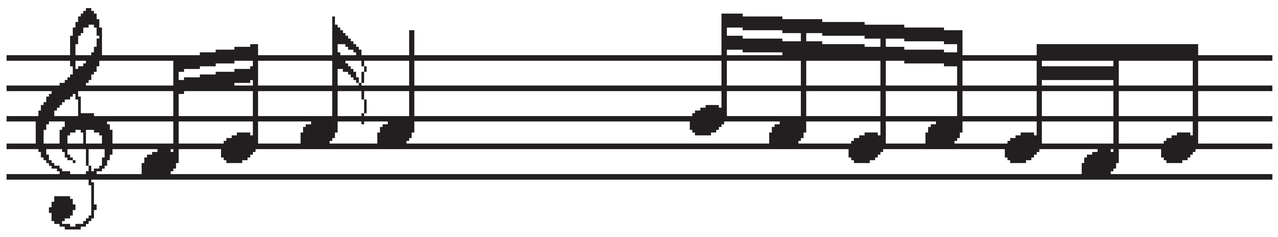
(Kama Çekerim Kama)

B. Karar sesi civarında Si bemol kullanımı

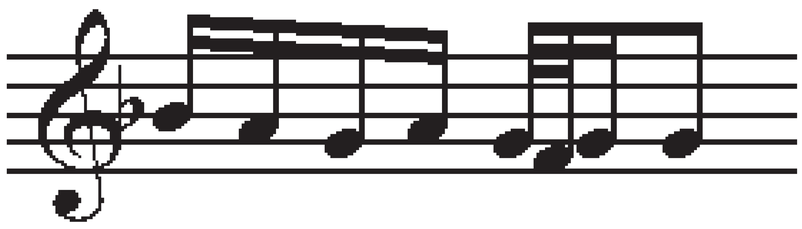
Bu motif karar sesine yaklaşırken. Si bemol 2 olan ses değiştiricinin geçici olarak si bemol sesiyle değiştirilmesi ile yapılmaktadır. Uzun hava formundaki eserlerde daha belirgin şekilde görülmektedir.



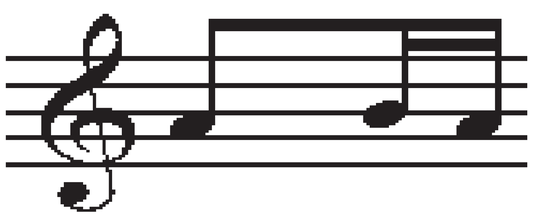
(Anama Deyin Ki)



(Canımın Canısın)



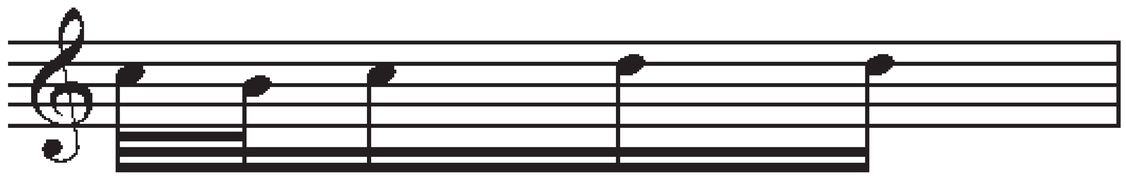
(Dolanayım Gözlerinin İçine)



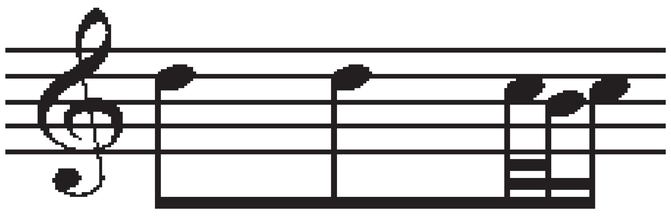
(Fırat Coşmuş)

C. 1/32+1/32+1/16'lık ritm motiflerinin kullanımı

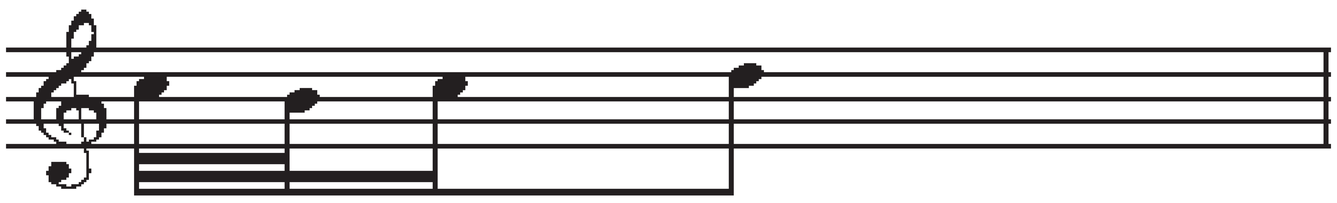
Eğin türkülerinde bol bol görülen bu motif, Eğin yöresi Türk Halk Müziğinin diğer yörelerden ayrılmasındaki en belirgin özelliklerden birisidir.



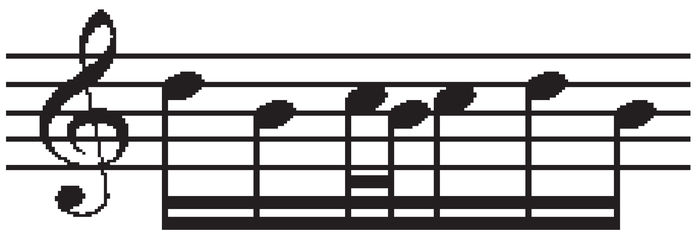
(Anama Deyin Ki)



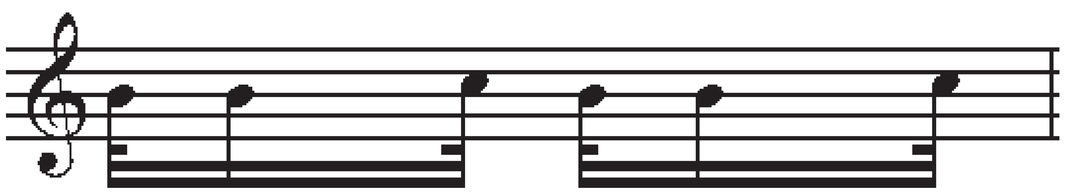
(Anama Deyin Ki)



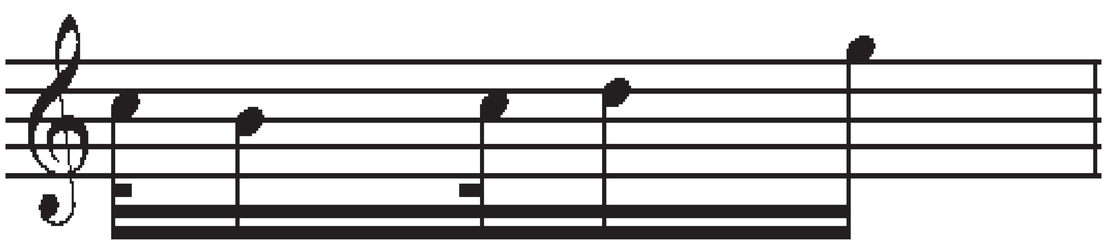
(Atlarını Tepe Tepe Geldiler)



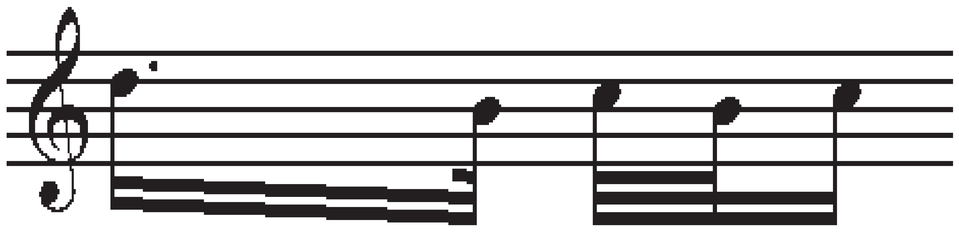
(Atlarını Tepe Tepe Geldiler)



(Canımın Canısın)



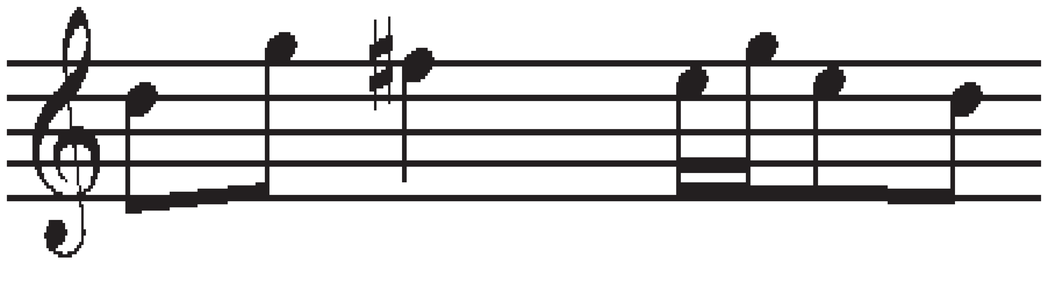
(Eğin Halayı)



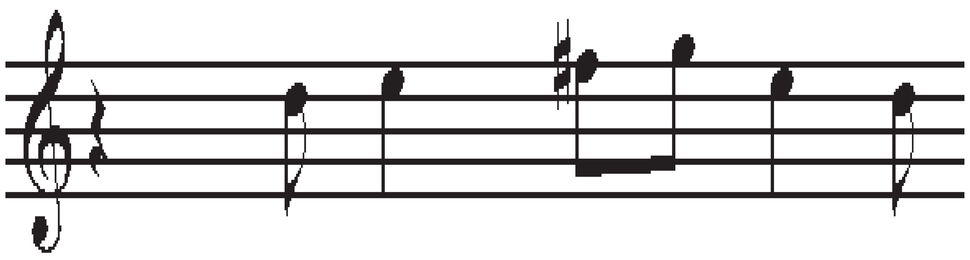
(Sıklama)

D. 2. Dörtlü içerisinde müzik cümleleri

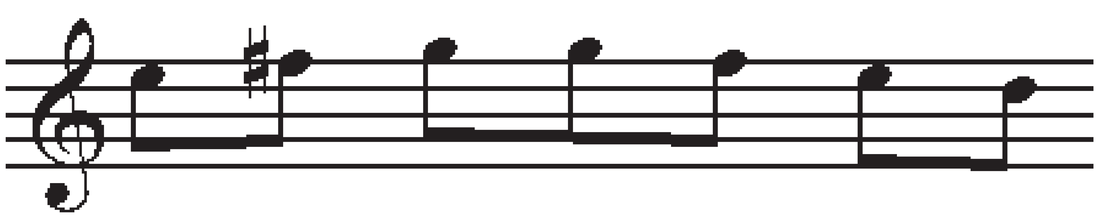
Genellikle re-sol notaları arasında yapılan bu müzik cümleleri gurbet hissini uyandırmaktadır.



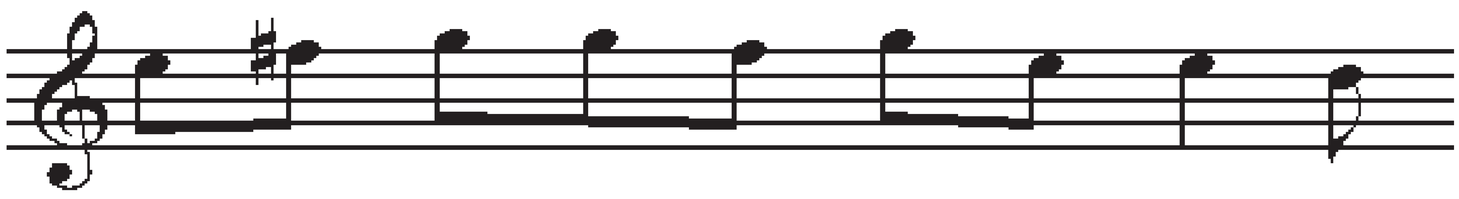
(Pingan)



(Odasına Vardım)



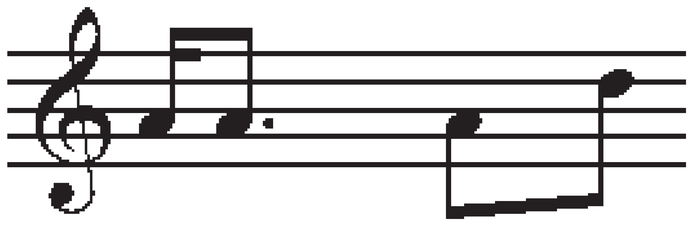
(Süpürgesi Yoncadan)



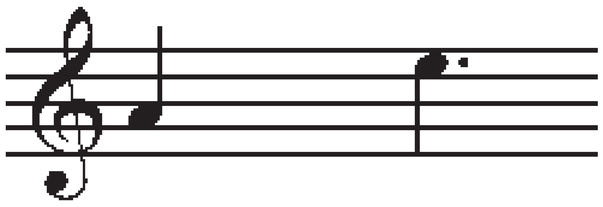
(Şu Venk'in Ellerinde)

E. Karar sesinden güçlü sese geçiş

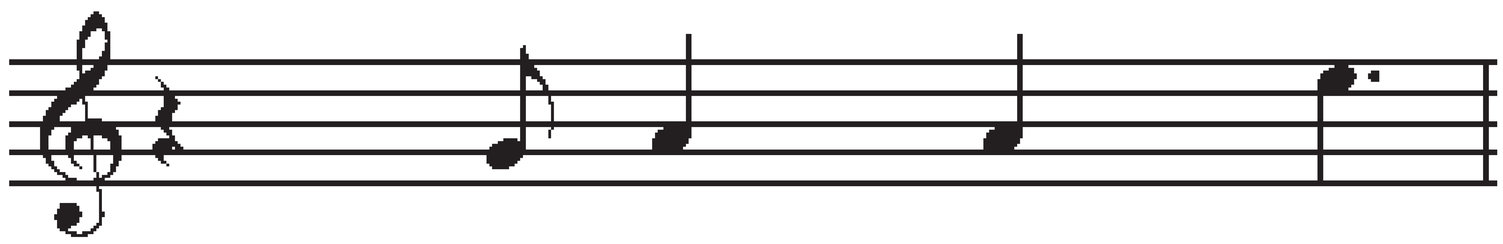
Genellikle türküye başlarken karar sesi civarından başlamak ve hemen ardından güçlü sese geçmek de Eğin türkülerinde gurbet hissini uyandırmaktadır.



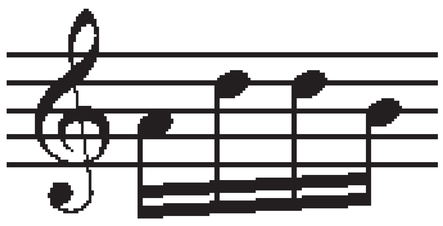
(Yıkın Şunların Evini)



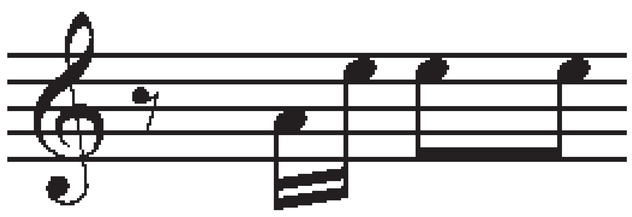
(Süpürgesi Yoncadan)



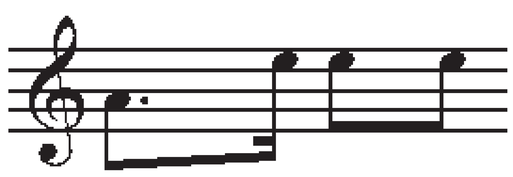
(Odasına Vardım)



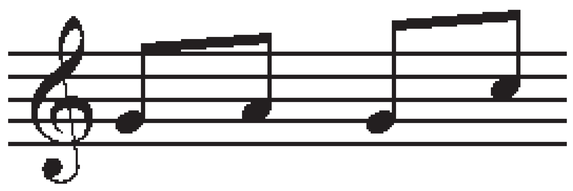
(Munzur Dağı)



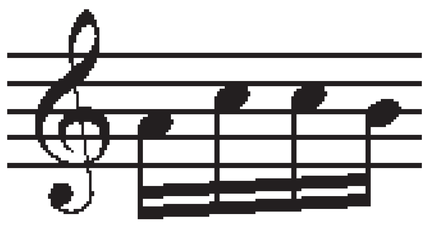
(Horoz)



(Hayriye)



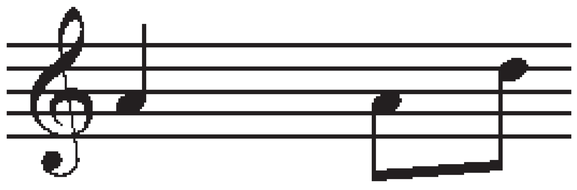
(Elinde Düdü Kaval)



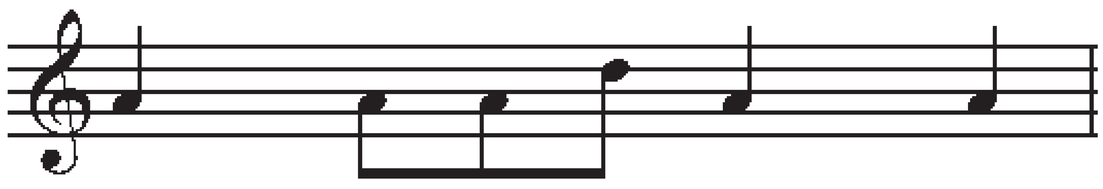
(Elinde Düdü Kaval)

F. Bitişte la-re duyumu

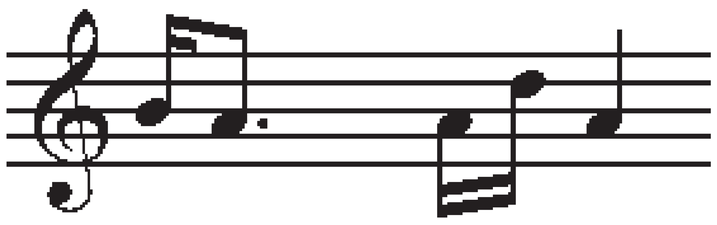
Karar sesine doğru yaklaşılırken veya karar sesindeyken tam dörtlü aralığın duyurulması da yöresel bir unsur olarak gurbet hissini vermektedir.



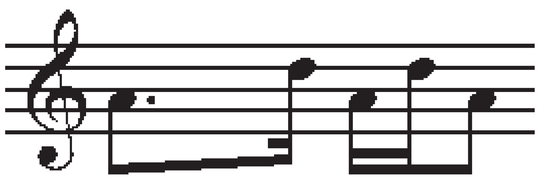
(Eğin Halayı)



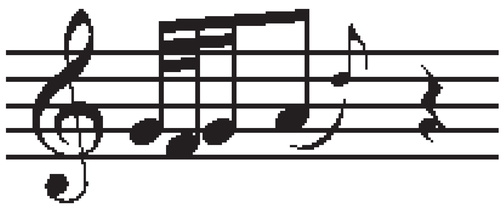
(Anama Deyin Ki)



(Atlarını Tepe Tepe Geldiler)



(Bebek)



(Büyük Cevizin Dibi)

Sonuç Ve Öneriler

Araştırmalarımız neticesinde Eğin müzik kültüründe göç ve gurbet olgusunun önemli bir yer tuttuğu görülmektedir.

Göç ve gurbet konusunu, kültürün müzikal alanıyla sınırlı tuttuğumuz çalışmamızda gerek söz gerekse müzik yönünden incelemeler yapılmıştır. Her iki unsurda da göç ve gurbet olgusu ortaya çıkmış ve değerlendirilmiştir.

Eğin insanı için göçün en önemli iki sebebi ekonomik ve coğrafi şartların olumsuzluğudur.

Eğin insanı için göç ve gurbet tarihsel derinliği olan iki temel olgudur.

Kemaliye'de bu konu ve bu bakış açıları ile yapılacak olan daha kapsamlı bir alan araştırması, bilimsel açıdan çok değerli bilgileri sunacaktır. Yapılacak olan araştırmaya uzun süre ayrılması, araştırmanın tarihçi ve sosyologların da olacağı bir ekip ile yapılması gözden kaçırılabilecek detayların da fark edilmesine olanak sağlayacaktır.

KAYNAKÇA

AKSIN, Doç Dr. Ahmet; XIX. Yüzyılda Eğin, Kemaliye Kültür Turizm ve Folklor Derneği Yayınları no 1, İstanbul 2003.

BORTAÇİNA, Azer; Cömert Toprakların Masalı: Doğu Anadolu, Ekin Grubu,İstanbul 2005.

DEMİR, Sertan; Eğin Türkülerinin Usûl, Konu ve Yapı Bakımından İncelenmesi" Lisans Bitirme Ödevi, Gaziantep 2003.

DEMİR, Sertan; "Kemaliye (Eğin) Yöresi Halk Müziğinin İncelenmesi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Folklor ve Müzikoloji ABD Yüksek Lisans Tezi, Sakarya 2007.

EFE Osman; Eğin Dedikleri, Menteş Matbaası, İstanbul 1971.

GÖKÇE, Enver; Eğin Türküleri, Yaba Yay. , İstanbul 1982.

GÖKÇE, Enver; Eğin Türküleri, Evrensel Basım, İstanbul 2001.

SEZGİN Hazım- Mehmet Şimşek, Fazlı Akkaya, Mahmut Efeoğlu, Kemaliye Kaymakamlığı Yay. ,

TARLABAŞI, Burhan; Eğin Havaları, Kültür Bakanlığı Yay. , Ankara 1995.

UYSAL, Selçuk; "Kayıp Vadi Eğin", Aksiyon, S. 506, 16. 08. 2004.

www. kemaliye. gov. tr. 09. 11. 2005.

www. tdk. gov. tr. , 10. 07. 2007

Kişisel Görüşmeler

Fahri SAĞÇOLAK (Halıcı Fahri); 15. 08. 2005 tarihinde yapılan kişisel görüşme.

Fatma OKÇU; 15. 08. 2005 tarihinde yapılan kişisel görüşme.

Şevket GÜLTEKİN; 15. 08. 2005 tarihinde yapılan kişisel görüşme.

DESTAN VE HALK HİKÂYELERİNDE "AKIN"DAN "GURBET"E GÖÇ

Immigration from "Invasion" to "Abroad" in Legends and Folk Tales

Ali DUYMAZ*

ÖZET

Anlatmaya dayalı türlerden destan ve halk hikâyeleri, Türklerin zaman içerisinde girmiş oldukları kültürel dairelerden göçebe veya yarı göçebe bir yaşam tarzı ile yerleşik bir yaşam tarzını yansıtan ve en iyi ifade eden türlerdir. Destan ve halk hikâyesinin epizodik yapısındaki en uzun bölümü ihtiva eden akına ve gurbete çıkma, Türk kültürünün atlı göçebe yaşam tarzından yerleşik hayata geçişini bütün teferruatıyla yansıtmakta ve gözler önüne sermektedir. Atlı göçebe yaşam tarzını yansıtan destan türünün kahramanı dışa dönük bir mücadele ile aktif bir rol sergileyerek "akın"a çıkarken, yerleşik hayat tarzının anlatı türü olan halk hikâyesi kahramanı ise pasif ve içe dönük bir mücadele sergileyen bir âşık olarak "gurbet"e çıkmaktadır. Bu çalışmada kahramanların bulundukları yerden başka bir yere göç etmeleri, göçlerinin nedenleri, göç edilen yerlerde karşılaşılan zorluklar ve bu zorluklar karşısında alınan tavır ve mücadele biçimi, göç süresince geçen zaman ve göçten sonra geriye dönüş biçimleri destan ve halk hikâyelerinde "akın" ve "gurbet" olgularıyla değerlendirilecektir.

Anahtar Kelimeler: *Destan, halk hikâyesi, akın, gurbet, göç.*

ABSTRACT

Legends and folk tales ,both of which are based on narration are the types which best describe the nomadic and semi-nomadic life styles of Turkish people, which became significant issuesof Turkish culture and setlled life styles. Starting an immigration and invasion which are the longestparts of episodic structure of legends and folk tales, reveals, in a detailed way, how Turkish people started a settled life style after long years of horseback immigration. As the hero of legend type which reflects immigrant life styles at horseback performs an active role extravertedly trying hard and set outan invasion, the heroes of the folk tales which mention about the settled life styles of people is passive and an intraverted personality and departs for abroad as a person in love. The heroes of this study will be examined with regards to their move to one place from another, to the causes of their immigration, the difficulties encountered in where they move to, the attidutes that they adapt to overcome these above mentioned difficulties,the ways to struggle against them, the duration thay they spend during the immigration, their ways to return back to their home after the immigration in the legends and folk tales under the fact of "invasion" and "abroad".

Key Words: *Legend, folk tale, invasion, abroad, immigrant.*

Giriş

Her topluluk yaşadığı coğrafya, iklim vb. şartlarının da etkisiyle belli bir takım gelişim ve değişim aşamalarından geçmiştir. Geçilen her aşama o topluluğun yaşam

* Prof. Dr. , Balıkesir Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü/BALIKESİR aduymaz@balikesir.edu. tr

biçimi ve kültüründe etkili olmuştur. Aynı zamanda içinde bulunulan her devir kendi şartlarına uygun yeni edebî türler meydana getirmiştir. Bu edebî türler, o devrin düşünce yapısını, felsefesini, kültürünü ve buna bağlı olarak ideal insan tipini sunmaktadır. Türk toplumu da geçmişten bu yana göçebelikten yerleşikliğe doğru gelişen bir aşama kaydetmiştir. Bozkır medeniyeti çerçevesinde yaşayan göçer Türkler, geniş tabiat içinde yaşayabilmek ve var olabilmek için sürekli hareket halinde olmak, tabiata ve dış düşmanlara karşı ayakta durabilmek için güçlü olmak durumunda olmuşlardır. Bu yaşam şartlarının doğurduğu toplum zihniyeti, kendi içinde bir insan tipini belirlemiştir. Mehmet Kaplan'a göre tip, onu idealize eden bir toplumun var olmasıyla ilgilidir. Bir özleyişin ifadesi olan tip, toplumun içinde bulunduğu tarihî an, sosyal durum ve medeniyet şekliyle yakından ilgilidir. Bunlar değişince onlara cevap veren ideal tipler de değişir (Kaplan 1985: 66). Türklerin yerleşik hayata geçmesiyle birlikte göçebe veya yarı-göçebe hayatın ideal insan tipi olan "alp tipi", "âşık tipi"ne dönüşmüştür. Alp tipi en iyi ifadesini destanlarda bulurken, âşık tipi ise yerleşik hayatın anlatı türü olan halk hikâyelerinde kendini göstermiştir. Destan dünyasında dışa dönük hareketli bir yaşam tarzının gereği olan kahramanlık gösterme alp tipi ile idealize edilirken, göçebelikten yerleşik hayata geçişte toprağa bağlı ve bağımlı olarak gelişen durağan yaşam tarzı, destanlardaki kahramanlık mihverini aşk mihverine bırakmıştır ve bu da âşık tipi ile temsilini bulmuştur. Göçebe yaşam tarzının hareketliliği ile yerleşik yaşam tarzının durağanlığı kendi devirlerinin anlatı türleri olan destan ve halk hikâyelerinde de yansımasını bulmuştur. Destanlardaki hareketli yaşam biçimi, kahramanlık gösterme, akına çıkma, mekân aşma, fetihlerde bulunma ve başkalarına hükmetme ile kendini göstermektedir. Halk hikâyelerinde ise durağanlık, hikâye kahramanı olan âşığın pasif ve içe dönük mücadelesini anlatmaktadır. Âşık, bir mekânı aşarken kahramanlık göstermek veya fetihlerde bulunmak için değil, mistik bir anlayışla kaderlerinin birleştiği sevgilisine ulaşmak için hareket etmektedir. Biz de burada destan kahramanı "alp"ın hareketini "akına çıkma", hikâye kahramanı âşık'ın hareketini "gurbete çıkma" olarak nitelendirip göçebe hayat tarzından yerleşik hayat tarzına geçiş sürecinde bu iki anlatı türündeki "göç" olgusunu değerlendireceğiz. Bu değerlendirmede Oğuz Kağan destanı, destan geleneğinden halk hikâyeciliği geleneğine geçiş sürecinde önemli bir eser olan Dede Korkut Kitabı ve Anadolu sahası halk hikâyeleri kıstas olarak ele alınacaktır.

1. Oğuz Kağan Destanı'ndan Dede Korkut Hikâyelerine "Akın"

Türkler yerleşik bir yaşam tarzına geçmeden önce uzun yüzyıllar göçebe veya yarı-göçebe bir yaşam tarzı içinde bulunmuşlardır. Türklerin içinde bulundukları geniş bozkır coğrafyası ve bu coğrafyada takındıkları yaşam mücadelesi, hayvancılıkla ve avcılıkla uğraşmaları onların sürekli hareket halinde olmalarını gerektirmiştir. Türklerin sosyal hayatlarında önemli bir yer edinen at, bu hareketli hayat tarzında geniş ufukları keşfetme ve buralara hâkim olma yolunda belirleyici bir unsur olmuştur (Çınar 1999: 97). Böylelikle atı ehlileştiren ve hayatlarında ata önemli bir yer ayıran Türkler için avcılık ve akıncılık da hayatın temelini teşkil eden bir zemine oturmuştur. Atçılık, avcılık ve akıncılık şeklinde oluşturulan bu yaşam tarzı, kendisine göre bir insan tipini gerektirmiştir. Bu insan tipinin de kuvvetli ve cesur bir avcı ve akıncı olması lazımdır. İşte Oğuz Kağan, bu tipin en yüksek örneğini temsil eder. Oğuz'un içinde bulunduğu toplumun temel unsurları, onun hayatına hâkim olan ve şahsiyetine şekil veren unsurlardır (Kaplan 1985: 13). Oğuz'un içinde bulunduğu toplumun şartları, onu dışa dönük bir tip haline getirir ve

Oğuz kâinatı ele geçirmek için akından akına koşar. Oğuz'un en büyük ideali kâinata hükmetmektir. Oğuz'un bu görevi üzerine alıp ideali haline getirebilmesi için kendi güç ve kudretini ispat etmesi ve içinde bulunduğu topluluk tarafından kabul görmesi gerekir. Nitekim Oğuz, halkın sürülerine zarar veren gergedanı öldürerek bütün bu gereklilikleri sağlar, alplık kazanır, hemen ardından evliliklerini yapar. Oğuz Kağan Destanı'nda Oğuz'un alplık kazanıp evliliklerini yapmasına kadar mekân aşmak anlamında bir hareketlilik yoktur. Asıl hareket Oğuz'un halkı toyla bir araya getirip onlara vermiş olduğu buyruktan sonra başlar.

"Ben sizlere oldum kağan,
Alalım yay ile kalkan,
Nişan olsun bize buyan,
Bozkurt olsun (bize) uran,
Demir kargı olsun orman,
Av yerinde yürüsün kulan,
Daha deniz, daha müren,
Güneş bayrak, gök kurıkan"

şeklinde verdiği buyrukta onun sürekli hareket halinde oluşunun, akından akına koşmasının, bütün kâinatı ele geçirme isteğinin temelinde yatan ideal en güzel ifadesini bulmuştur (Ergin 1988: 17). Oğuz, vermiş olduğu bu buyrukta idealinin cihan hâkimiyeti olduğunu ve bunun için de sürekli hareket halinde olup mekânları aşacağını, akınlarda bulunacağını bildirir. Bu buyruğu verdikten sonra, dört bir yana emirler yollayıp tebliğler gönderir. Bu tebliğlerde Oğuz şunları demektedir: "Ben Uygarlar'ın kağanıyım ve yeryüzünün dört köşesinin kağanı olsam gerektir. Sizden itaat dilerim. Kim benim emirlerime baş eğerse, hediyelerini kabul ederek, onu dost edinirim. Kim baş eğmezse, gazaba gelirim; düşman sayarak, ona karşı asker çıkarır ve derhal baskın yapıp onu astırır ve yok ettiririm" (Ergin 1988: 17). Oğuz tebliğlerini yerine getirir ve böylelikle kendine itaat etmeyenleri emri altına alır. Oğuz Kağan Destanı'nda en uzun bölüm Oğuz'un akın ve seferlerine ayrılmıştır. Oğuz durmadan ve büyük bir süratle savaşır. Onun yapmış olduğu akınlar ve sınırlarını cihan olarak çizebileceğimiz geniş mekânlara hükmetme isteği, ona Tanrı tarafından verilen ve onun üzerine almış olduğu kutsal bir görevle ilgilidir. Oğuz'un cihan hâkimiyetini üstlenmesinin temelinde Tanrı'nın ona vermiş olduğu "kut" yatmaktadır. Oğuz, Türk düşünce sisteminde bütün hakanlarda olduğu gibi Tanrı'nın ona vermiş olduğu kutla Tanrı'nın yeryüzündeki temsilcisi durumundadır ve dolayısıyla cihana hükmetme kutsal bir görev olarak ona düşmektedir. Türk kültürüne ait bu "cihan hâkimiyeti mefkûresi" Türklerin ilk yazılı belgeleri olan Göktürk Kitabeleri'nde Bilge Kağan'ın dilinden en güzel ifadelerinden birini bulmuştur. Bilge Kağan bu kitabelerde, "Üstte mavi gök, altta yağız yer kılındıkta, ikisi arasında insan oğlu kılınmış. İnsan oğlunun üzerine ecdadım Bumın Kağan, İstemi Kağan oturmuş. Oturarak Türk milletinin ilini töresini tutu vermiş, düzenleyi vermiş. Dört taraf hep düşman imiş. Ordu sevk ederek dört taraftaki milleti hep almış, hep tâbi kılmış. Başlıya baş eğdirmiş, dizliye diz çöktürmüş. Doğuda Kadırkan ormanına kadar, batıda Demir Kapıya kadar kondurmuş" (Ergin 1997: 9) diyerek Türk milletinin ilini, töresini düzenleyen kağanın dört taraftaki milletleri kendisine tabi kıldığını; "Türk milletinin adı sanı yok olmasın diye, babam kağanı, annem hatunu yükseltmiş olan Tanrı, il veren Tanrı, Türk milletinin adı

sanı yok olmasın diye, kendimi o Tanrı kağan oturttu tabiî… Ondan sonra, tanrı bağışlasın, devletim (kutum) var olduğu için, kısmetim var olduğu için, ölecek milleti diriltip besledim. Çıplak milleti elbiseli, fakir milleti zengin kıldım. Az milleti çok kıldım. Değerli illiden, değerli kağanlıdan daha iyi kıldım. Dört taraftaki milleti tâbî kıldım, düşmansız kıldım. Hep bana itaat etti (Ergin 1997: 19) diyerek de kendini kağan olarak oturtan Tanrı tarafından, Türk milletini var kılması, düzen ve intizamı sağlaması,Tanrı'yı ve Türk milletini temsilen tüm cihana hükmetmesi için ona kut verildiğini belirtmiştir. Bilge Kağan, kendi zafer ve başarılarının yine Tanrı kutu sayesinde kazanıldığını ifade etmiştir: "Tanrı bahşettiği için, ben kazandığım için Türk milleti kazanmıştır" (Ergin 1997: 49). Türk devletinin temel unsuru olan merkezî otorite hakanın Tanrı tarafından seçilip belirlenmesi ve yapmış olduğu bütün hareketlerde Tanrı'nın tasvip ve desteğinin gereği, Türk düşünüş ve inanış sisteminde önemli bir yer teşkil etmektedir (Başer 1995: 2).

Oğuz'un seferlerinde onun ordusunun önünde gök tüylü gök yeleli bir kurt gider ve ona yön gösterip rehberlik eder (Ergin 1988). Esasen, bu kurt da Oğuz'a verilen Tanrı kutunun bir sembolüdür. Osman Turan, XII. Asır Süryanî tarihçisi Mihael'in bu konuda söylediklerini aktarıyor. Ona göre, "yeryüzü Türkleri taşımaya kâfi gelmiyordu. Garba doğru ilerlerken önlerinde köpeğe benzer bir hayvan (kurt) bulunuyor ve onlar da ona yetişemiyorlardı. Bozkurt hareket etmek istediği zaman 'Göç' (Yâni, kalkınız!) diye bağırıyor, Türkler de durduğu yere kadar onu takip ediyor ve orada çadırlarını kuruyorlardı. Uzun zaman rehberlik eden kurt nihayet kaybolunca Türkler de artık geldikleri yerlerde oturup kaldılar" (Turan 1978: 145). Türk düşünce sisteminde yer alan cihan hâkimiyeti mefkûresi, sembolik olarak Oğuz'un nazırı Uluğ Türk'ün gördüğü düşte ifadesini bulmuş ve aynı zamanda Oğuz'un kurmuş olduğu devlet sisteminin temeli de bu düşle atılmıştır. Buna göre Uluğ Türk düşünde bir altın yay ve üç gümüş ok görmüştür. Altın yay, gün doğusundan gün batısına kadar, gümüş ok da şimale doğru uzanmaktadır. Uykudan uyanan Uluğ Türk, "Ey kağanım, senin ömrün hoş olsun; ey kağanım, senin hayâtın hoş olsun. Gök Tanrı düşümde verdiğini hakîkate çıkarsın. Tanrı bütün dünyâyı senin uğruna bağışlasın!" (Ergin 1988:23) diyerek Oğuz'un cihan hâkimiyeti ülküsünü pekiştirmiştir. Uluğ Türk'ün görmüş olduğu düşte "güneşin doğduğu yerden battığı yere kadar hükmetmek" esastır. Yapmış olduğu akınların meşruiyetini ilâhî bir menşeden, "Tanrı kutu"ndan alan Oğuz, akınlarını tamamlayınca ülkeyi oğullarına paylaştırmak için bir toy düzenlemiştir. Bu toyda,"Ey oğullarım, ben çok aştım; çok vuruşmalar gördüm; çok kargı ve çok ok attım; atla çok yürüdüm; düşmanları ağlattım; dostlarımı güldürdüm. Ben Gök Tanrı'ya (borcumu) ödedim. Şimdi yurdumu size veriyorum" (Ergin 1988: 25) diyerek akınlarla mekân aşmasını, düşmanlarıyla savaşıp zaferler kazanmasını Gök Tanrı'ya ödenmiş bir borç olarak görmüş ve bu kutsî görevi oğullarına devretmiştir.

Türk düşünce sisteminde en güzel ifadesini Oğuz Kağan Destanı'nda bulan bu "cihan hâkimiyeti mefkûresi", destanın İslâmî varyantında dinî bir kisveye bürünmüş, Oğuz'un sürekli hareket halinde oluşu, mekândan mekâna koşması, akınlarda bulunması, düşmanlarla savaşması İslamiyet için olmuştur; kısacası Oğuz seferlerini İslam'ı yaymak için yapmıştır. Oğuz, eşlerini dahi bu amacı doğrultusunda seçerek amcasının kızlarından Müslüman olmayı kabul edenle evlenmiştir (Togan 1982: 18-19). Oğuz babası ve askerlerini yendikten sonra cihangirlik için sefere çıkarak muhtelif ülkelere elçiler göndermiştir (Togan 1982: 21). Destanın bu İslâmî varyantında "cihan hâkimiyeti mefkûresi", "gaza fikri" ile yan yana ve iç içe görünmektedir.

Oğuz, akın ve seferleri sırasında yalnız değildir. Destanın Uygur varyantında gök tüylü gök yeleli kurt, Oğuz'a ve ordusuna rehberlik etmektedir. Destanın İslâmî varyantında ise bozkurtun yaptığı işlevi tecrübeli bir koca yapmaktadır. Oğuz seferleri sırasında zor duruma düştüğünde askerlerinden Kara Sülük'ün babası Yuşı Hoca akıl ve tecrübesiyle Oğuz'a yol gösterir. Örneğin, Oğuz Kara-Hulun sınırına, yani Karanlık ülkeye vardığında oraya girmek mümkün olmaz. Yuşı Hoca, oğluna dört tane taylı kısrak ile dokuz tane sıpalı eşek seçip adamları hayvanların üstüne bindirmelerini, hayvanların yavrularını ise karanlık ülkeye girilen yere bağlamalarını, istedikleri yere gidip dönecekleri zaman hayvanların yavrularının sevgi ve kokusuyla o ülkeden çıkaracaklarını söyler (Togan 1982: 26). Yine başka bir sefer sırasında dar ve sarp bir geçitten ulaşılan ve bir tarafında deniz bir tarafında sarp dağlar olan Derbent vilayetini ele geçirmek için yine Yuşı Hoca'ya müracaat edilir. Yuşı Hoca, harekâtın şehrin çevresine yöneltilmesi gerektiğin söyleyerek bu vilayetin alınmasına yardımcı olur (Togan 1982: 28).

Doğudan batıya süren seferlerde Oğuz durmadan usanmadan daima ilerler, zaferle aldığı her yeri, kendi ülkesine katar. Ancak Oğuz'un yapmış olduğu bu hareket, geriye dönüşü olmayan bir göç değildir. Oğuz'un akınlarının, seferlerinin nedeni bütün dünyaya hükmetmek ve dünya üzerinde kendi nizamını kurmak ideali olsa da onun asıl memleketi Türkistan'dır. Oğuz, her akınında memleketinden uzaklaşsa da orayı koruyup muhafaza etmek için önlemler almakta kendini zorunlu hisseder. Fetihleri arasında "Biz cihanı fethetmek gayesiyle dünyanın her tarafına gideceğiz. Hucavur yani asıl vatan ve yurdumuz olan Talas ve Sayram geride kaldı. Eğer düşmanlar bizim yokluğumuzda buraları alırlarsa bizim için talihsizlik (bednâmlık), düşmanlar için de bir şöhret vesilesi olacaktır. Fâizli kâr ümidiyle sermâyeyi harcamak olmaz"diyerek esas yurtlarının muhafazası için Oğur kavimlerini gönderir. Oğur kavimleri yurtlarının muhafazası için oraya yerleşirler (Togan 1982: 24). Oğuz, bütün Çin, Maçin ve Nenkiyas'ı ele geçirdikten sonra kendi vatanı olan Türkistan'a geri döner (Togan 1982: 21). Onun kendi ülkesinden çıkıp çeşitli memleketler alması ve sonra yine geriye, kendi yurduna gelmesi tahminen elli yıl sürmüştür (Togan 1982: 47). Elli yıl sonra geri dönen ve ülkesini oğullarına paylaştıran Oğuz'un bin yıl yaşadığı söylenir (Togan 1982: 48-49).

Atlı-göçebe bir toplum olan Türklerin akınlarla sürdürdükleri bu hareketli yaşam biçimi, ilk olarak en eski Türk destanı olarak bilinen Oğuz Kağan Destanı'nda karşımıza çıkmaktadır. Aynı şekilde "cihan hâkimiyeti mefkûresi" de en etkili şekilde Oğuz'un akın ve seferlerinde ifade ve anlamını bulmaktadır. Bütün dünya milletlerinde olduğu gibi Türkler de çeşitli medeniyet safhalarından geçmiş ve geçtikleri her medeniyet safhası onların yaşam tarzları ve kültürlerinde birtakım değişliklere yol açmış, eski kültürleri ile yeni girdikleri medeniyet arasında bir sentez oluşturmuşlar ve bu da onların yarattığı edebî ürünlere yansımıştır. Türkler doğudan batıya süren akın ve seferleriyle birlikte İslamiyet'i kabul etmiş ve bu arada yerleşik kültür safhasına geçmeye başlamışlardır. Ancak eski inançlarından İslamiyet'e ve atlı-göçebe bir medeniyetten yerleşik bir medeniyete geçiş, bir anda değil zamana yayılan bir süreçte gerçekleşmiştir. Bu süreç, Türklerin medeniyet değiştirme safhalarında bir geçiş dönemi arz etmektedir ve bu geçiş dönemini yansıtan en mühim eser de Dede Korkut Kitabı olmaktadır. Oğuz'ların bir kültürel değişim içinde oldukları,Dede Korkut Kitabı'nda yer alan on iki hikâyenin gerek şekil ve üslubunda gerekse de içeriğinde kendisini göstermektedir. Oğuz'un cihan hâkimiyeti için çıktığı akın ve seferlerin, yaptığı savaşların, Dede Korkut hikâyelerinde yeri yoktur. Oğuz Kağan Destanı'nda gördüğümüz geniş mekân tasavvuru, Dede Korkut

Hikâyeleri'nde sınırlı bir mekâna dönüşmüştür. Bu hikâyelerde de her ne kadar kahramanlık gösterme ve alp olma esas olsa da kahramanlık gösterme ve alp olma cihan hâkimiyeti mefkûresi ile örtüşmemektedir. Dede Korkut Hikâyeleri'nin kahramanları da zaman zaman etraflarındaki kâfir toplulukları üzerine akına çıkmakla beraber daha küçük boyutlu ve sınırlıdır. Mehmet Kaplan bu konuda, Dede Korkut hikâyelerini kendinden önceki eserlerle karşılaştırır ve şu sonuçlara varır: "Onda, ne Oğuz Kağan destanında sürekli fetihlerle kendisini ortaya koyan cihangirlik ihtirasını, ne Yenisey Mezar taşlarında görülen İl'ini ve ailesini kutsallaştırma duygusunu, ne de Göktürk kitabelerinin hür ve müstakil bir devlet kurma iradesini buluruz. Gerçi göçebe hayatına âit örf ve âdetler devam eder, hattâ yapılan tasvirler, onlardakinden çok daha canlı ve renklidir. Buna rağmen yine de, burada toplumu bir bütün haline getiren ve muayyen bir istikamete sürükleyen o hayat hamlesi yoktur. Her hikâyenin aksiyonu münferit bir macera olarak başlar ve sona erer. Birbirine eklenmez. Bu toplumu, bir bütün olarak, sürekli harekete sevkeden muayyen bir gaye yoktur. Savaşlar, küçük çatışmalardan ibarettir. Hücuma geçenler, ekseriya kâfirlerdir. Oğuzlar, esirlerini ve mallarını geri almak için mücadele ederler" (Kaplan 1985: 64). Boğaç, babası Dirse Han'ın kırk namert yiğit tarafından kâfir illerine doğru götürülüp esir alınması sebebiyle onların peşinden bu kâfir illerine giderek Dirse Han'ı kurtarır (Ergin 1994: 94). Salur Kazan, beylerle birlikte ava çıktığında kâfir, Salur Kazan'ın evini yağmalayarak ailesini esir götürür. Evinin yağmalandığını gören Salur, akına çıkar. Oğuz beylerinin de yardımıyla Salur Kazan, kâfirden intikamını alır (Ergin 1994: 115). Bamsı Beyrek, kendi düğününün gecesi kâfir tarafından baskına uğrayarak esir götürülür. Tam on altı yıl Bayburt hisarında tutsak kalan Beyrek, kâfir kızının yardımıyla memleketine geri döner. Fakat daha sonra kendisiyle birlikte esir götürülen otuz dokuz yiğidini esaretten kurtarmak için diğer Oğuz beyleriyle birlikte Bayburt hisarına akına çıkar ve yiğitlerini kurtarır (Ergin 1994: 152-153). Salur Kazan'ın oğlu Aruz, çıkmış olduğu avda kâfir baskını sonucu esir düşer ve babası tarafından kâfire yapılan akınla kurtarılır (Ergin 1994: 175-176). Uşun Koca Oğlu Segrek hikâyesinde Kazan'ın vermiş olduğu toyda Egrek, Ters Uzamış'ın divanda oturulacak yerlerin baş kesip kan dökmekle kazanılabileceği sözü üzerine Kazan Beğ'den akın diler, akına çıkma izni verilir ve üç yüz yiğit ile birlikte Şirögüven ucundan Gökçe Deniz'e kadar ilerler (Ergin; 1994: 225). Ancak orada kâfire esir düşer. On yılın sonunda kardeşi Segrek onun esir düştüğü haberini alır ve destur dileyerek kardeşini kurtarmak için akına çıkar (Ergin; 1994: 227-233). Salur Kazan'ın tutsak olduğu hikâyede, Salur Kazan çıkmış olduğu bir avda esir düşer. Babasının esir düştüğünü öğrenen Uruz, Oğuz beğleri ile birlikte babasını kurtarmak için akına çıkar, babasını kurtarır (Ergin; 1994: 234-243). Bu örneklerde görüldüğü üzere Dede Korkut hikâyelerinde Oğuz beylerinin akınları, daha ziyade kâfir ellerine esir düşen baba, oğul ve kardeşleri kurtarmak için yapılır. Oğuz beyleri bu tarz akına tek başlarına ya da diğer Oğuz beyleriyle çıkarlar. Ancak, bu hikâyelerde her ne kadar kahramanlar, baba, oğul ve kardeşlerini kâfir elinde esaretten kurtarmak için akına çıksalar da, onlar için kahramanlık gösterme, savaşma, güç ispat etme, baş kesip kan dökerek alplık gösterme esastır. Çünkü "Onlar geniş tabiatın ortasında, hayvan sürüleriyle beraber yaşarlar. Av avlarlar, kuş kuşlarlar. Âşık Paşazâde'nin tabiriyle 'göçer evler'de, yani çadırlarda otururlar. Hayvanlarına en müsait yer neresi ise oraya konarlar. Otlaktan otlağa geçer dururlar. Onlar işte bu yaşayış tarzının mahsulleridir. Karakterlerini, hayat görüşlerini bu yaşayış tarzı, yani büyük tabiat, hayvancılık ve akıncılık tayin eder" (Kaplan 1985: 50). Nitekim, Kazılık Koca, Bayındır Han'ın vermiş

olduğu toyda Bayındır Han'dan akın dileyerek akına çıkar. Onun maksadı esir düşen birini kurtarmak değil, kâfire galebe çalmaktır. Ancak çıkmış olduğu akın esnasında yaralanıp esir düşer. Esareti tam on altı yıl sürer. Babasının tutsak olduğunu öğrenen Yigenek, Bayındır Han'dan izin alarak babasının esir olduğu Düzmürd Kal'ası'na akına gider ve babasını kurtarır (Ergin 1994: 200-201). Dede Korkut Hikâyelerinden verdiğimiz örneklerde görüldüğü üzere, akına çıkmak için Bayındır Han'dan ya da Kazan Beğ'den akın izin alınır, ancak onlar destur verirse akına çıkılır.

Oğuz beyleri akına çıkmadıkları zaman ava çıkarlar. Av da aslında bir nevi savaş talimidir. Salur Kazan'ın vermiş olduğu bir toyda ava çıkış kararı alınmaktadır. İçki içip kâfir kızları ile eğlendikleri bu toyda Salur Kazan kaba dizi üzerine çökerek, "Ünüm anlan bigler sözüm dinlen bigler, yata yata yanumuz ağrıdı, tura tura bilümüz kurıdı, yorıyalım a bigler, av avlayalum kuş kuşlayalım, sığın geyik yıkalum, kayıdalum otağumuza düşelim, yiyelim içelüm hoş kiçelüm" (Ergin; 1994: 95) diyerek beğleri ava davet eder. Salur Kazan'ın bu isteğini beyler kabul eder ve ava çıkarlar. "Kazan Han ve arkadaşlarının kâfir kızları ile zevk ve safa etmeleri, göçebe karakterlerinin bozulduğuna delâlet eder gibi görünürse de, bu eğlence âleminden bıkarak ava çıkmaları, savaşa koşmaları, eğlencenin hayatlarında muvakkat bir an teşkil ettiğini gösterir. Onları asıl eğlendiren hareket, av ve savaştır. " (Kaplan 1985: 51). Ava çıkmak onlar için hem eğlence ve vakit geçirme, hem de bir güç gösterisi ve hareket tarzıdır. Yata yata yanları ağrıyan, dura dura belleri kuruyan Oğuz beğleri, topluca ava çıkarak mekân değiştirmiş, belli bir müddet avda vakit geçirmiş olurlar. Kazan'ın oğlu Uruz'un tutsak olduğu hikâyede on altı yaşına gelen oğlunun kan döküp baş kesmediğine kederlenen Kazan, oğlu Uruz'u ava çıkarır. Kazan'ın beyleriyle birlikte ava çıkışı şu şekilde anlatılmaktadır: "… men bu oğlanı alayın ava gideyin, yidi günlik azuğ-ile çıkayın, oh atduğum yirleri kılıç çalup baş kesdügüm yirleri göstereyim, kafir serhaddına, Cızığlara, Ağlağana, Gökçe Tağa aluban çıkayın, sonra oğlana gerek olur a bigler didi. Konur atın çekdürdi, butun bindi. Üç yüz murassa' tonlu yigit soyladı boyına aldı. Kırk ala gözlü yigidin Uruz boyına aldı. Kazan oğlını alup kara tağlar üzerine ava çıkdı. Av avladı kuş kuşladı, sığın geyik yıkdı. Gök alan görklü çemene çadır tikdi. Birkaç gün bigler ile yidi içdi" (Ergin; 1994: 156-157). Kazan'ın bu ifadelerinden oğlu ve beğleri ile birlikte çıkmış olduğu avda yedi gün kaldıklarını, bu süre zarfında kara dağlara çıkıp av avlayıp kuş kuşladıklarını, sığın geyik yıktıklarını, çadır kurarak birkaç gün beğleriyle birlikte yiyip içtiklerini öğreniyoruz.

Oğuz Kağan Destanı'nın temsil ettiği atlı-göçebe yaşam biçiminden yerleşik hayata geçişin sentezini gördüğümüz Dede Korkut Hikâyeleri'nde kahramanlardan baş kesip kan dökmeleri, alplık göstermeleri beklenip akına ve ava çıkmaları onların hayatlarında önemli bir yer teşkil etse de,onlar için mekânları aşma, akına çıkma sınırlıdır. Oğuz Kağan Destanı'nda gördüğümüz Oğuz'un durmak bilmeyen zaferleri ve "cihan hâkimiyeti mefkûresi" bu hikâyelerde silinmiş ve yerini sınırlı sayıda akına bırakmıştır. İslâmî tesir ile toprağa ve ziraata dayalı yerleşik medeniyetin tesirlerini gördüğümüz bu hikâyeler, gerek şekil gerekse içerik açısından, özellikle Bamsı Beyrek hikâyesi, yerleşik yaşam tarzının ürünü olan halk hikâyelerinin prototipi sayılır. Pertev Naili Boratav'ın söylediği gibi, "Dede Korkut Kitabı epik karakteri en fazla muhafaza etmekle beraber yeni bir nev'in öncüsü olarak" (Boratav 2002: 40) geçiş dönemi eseri olma özelliğini göstermekte ve yerini halk hikâyelerine bırakmaktadır.

2. Halk Hikâyelerinde "Gurbet"

Halk hikâyeleri, Türk edebiyatının on altıncı yüzyıldan sonraki yerleşik hayat tarzının bir yaratımı olan ve bu dönemi tüm yönleriyle aktaran ürünlerdir. Atlı-göçebe bir hayat tarzından sonra toprağa bağımlı olan Türk toplumu, hareketli bir hayat tarzının sonucu olan dışa dönük mücadeleden kendi içine yönelmiş, içe kapanmıştır. Dolayısıyla bu dönemin edebî ürünleri olan halk hikâyelerinde asıl konuyu kahramanlıktan ziyade "aşk" oluşturmaktadır. Dolayısıyla atlı-göçebe medeniyetinin doğurduğu dışa dönük, mücadeleci bir tip olan "alp tipi", yerleşik medeniyette içine kapanan ve beşerî hislerle hareket eden "âşık tipi"ne dönüşmüştür. Destan dönemi kahramanları olan alp ve gaziler, dinî ve içtimaî bir amaçla akın ve gazalarda bulunurken, yerleşik yaşam tarzı ürünleri olan halk hikâyelerinin kahramanları beşerî bir gaye ile sevgililerin peşinden giderler. Destanlarda ergenlik çağına gelen bir kahraman nasıl baş kesip kan dökerek alplık gösteriyor ve toplumda kabul görüyorsa, halk hikâyelerinin kahramanı da ergenlik çağına gelince belli bir inisiyasyon töreninden geçmekte ve bir "âşık" olarak toplum içinde kendini var etmektedir. Oğuz Kağan, hayvan sürülerine zarar veren gergedanı öldürerek alplık kazandıktan sonra akına çıkmakta, Dede Korkut Hikâyeleri'nde kahramanlar baş kesip kan dökerek alplık kazandıktan sonra ava ve akına çıkmaktadır. Halk hikâyelerinde ise kahraman "âşık" olduktan sonra memleketinden ayrılarak sevgilisinin peşinden "gurbet"e çıkmaktadır. Bu ürünlerin yapısına baktığımız zaman da halk hikâyelerinin en uzun kısmını oluşturan ve hikâyelerde ayrıntısıyla ifadesini bulan "gurbet epizotu", destanlardaki "akına çıkma epizodu"nun yerini almıştır.

Halk hikâyelerinde kahramanların âşık olmaları, gurbete çıkmaları için hazırlayıcı bir etkendir. Halk hikâyelerinde kahramanlar genelde rüyada bade içme yoluyla âşık olurlar (Günay 1986: 13; 116-118). Bunun dışında aynı evde büyüyen kahramanların kardeş olmadıklarını öğrenince, resme bakarak ve ilk görüşte âşık olma örnekleriyle de karşılaşmaktayız (Alptekin 1997: 20-21). Üstelik hikâye kahramanının âşık olması bazen doğumundan önce planlanmakta, doğumlarına sebep olan elmayı veren pir vakti geldiğinde doğan erkek ve kız çocuğun evlendirilmelerini istemekte ve böylelikle kahramanın âşık olmasına ortam hazırlanmaktadır. Kerem ile Aslı (Duymaz 2001: 43-46) ve Tahir ile Zühre (Türkmen 1998: 33-36) hikâyeleri, bunun en güzel örneklerindendir. Kahramanın doğumundan ergenlik çağına kadar geçen süre önemsenmeden hızla geçilmekte, ergenlik çağına gelen kahramanın âşık olması için gereken ortam hazırlanmakta ve kahraman bu ortamda hem beşerî anlamda hem de meslekî anlamda saz çalıp şiir söyleyebilen bir "âşık" olmaktadır. Üzerine aldığı bu rollerle gurbete çıkan âşık diyar diyar dolaşarak sevgilisini aramakla birlikte, aynı zamanda çıktığı bu zorlu yolda mesleğini de icra etmektedir. Asuman ile Zeycan hikâyesinde gittiği Kâbub şehrine yedi sene kalarak burada bir kahvehanede saz çalar ve hayatını ikame eder (Kaya-Koz: 2000, 21-49). Ercişli Emrah ile Selvihan hikâyesinde Selvihan'ın peşinden Horasan'a giden Emrah, burada altı yıl kalarak saz çalıp âşıklık yapar(Bâli 1973: 46-50). Mahmut ile Nigar hikâyesinde Mahmut ile kardeşi Kanber, Nigâr'ın memleketine ulaştıklarında kızın babasının âşıklarıyla karşılaşarak onları saz ve söz ustalığıyla yenerler ve böylece kızın babası olan Paşa'nın mâiyetindeki âşıklar olarak Nigar'a yaklaşırlar (Kaya 1993: 70-71). Âşık Garip hikâyesinde kendisinden başlık parası istenen Garip, başlık parasını çıktığı gurbette saz çalarak kazanır (Türkmen 1995: 23).

Halk hikâyelerinde âşık, ya rüyasında gördüğü ve kendisine bade sunan pir tarafından kim olduğunu öğrendiği sevgilisini aramak ya da sevdiği kızın ailesi tarafından kaçırılıp kendisiyle evlenmesi engellenmek istenen sevgilisinin peşinden onu bulmak için gurbete çıkar. Âşık Garip hikâyesinin varyantlarının çoğunda Âşık Garip kutsal bir gecede uyur; rüyasında kutsal şahıslar elinden bade içer. Böylelikle hem saz çalma ve şiir söyleme yeteneğini kazanır, hem de hayatının tek gayesi haline gelen sevgilisini görür ve âşık olur. Âşık Garip hikâyesinin bütün varyantlarında, Garip'in sevgilisi Tiflis'tedir. Garip, bulunduğu yerden sevgilisini aramaya gurbete çıkar (Türkmen 1995: 17-18). Nevruz Bey hikâyesinde bir dervişin verdiği elma ile olağanüstü bir şekilde doğan Nevruz, ergenlik çağına gelince rüyasında bir derviş tarafından aşk badesini içerek butasını, yani sevgilisini görür. Sevgilisi Mısır'da Celal Şah'ın kızı Gendap'tır. Nevruz, rüyasından uyandığında sevgilisinin peşinden gurbete çıkmaya karar verir. (Duymaz 1996: 17-18). Bazı durumlarda da âşık, kendisinden ödeyemeyeceği miktarda başlık parası istenmesi dolayısıyla gurbete çıkar. Tahir ile Zühre hikâyesinin bir varyantında Zühre'nin babası Tahir'den ödeyemeyeceği kadar başlık parası isteyerek Tahir'in gurbete çıkmasına neden olur (Türkmen 1998: 43-44). Âşık Garip hikâyesinin varyantlarının çoğunda Şah Senem'in babası, Garip'ten ödeyemeyeceği miktarda başlık parası ister. Garip de başlık parasını ödemek için yedi yıl vade isteyip bu parayı kazanmak için çeşitli yerlere uğrayarak en son Halep'e gider. (Türkmen 1995: 20-21).

Halk hikâyelerinde kahramanlar gurbete çıkmaya karar verdiklerinde aileleri tarafından engellenmek istenirler, fakat kahramanlar sevgililerinin peşinden gurbete çıkmaları konusunda ısrarlı davranarak ailelerini razı ederler. Mahmut ile Nigâr hikâyesinde Mahmut, annesine derdini ve gurbete gitme isteğini sazla şu şekilde anlatarak razı eder:

"Ben Mahmud'um arttı gamım
Asumana çıkar ünüm
Mısır'dadır Nigâr Hanım
Ben bu elden gider oldum" (Kaya 1993: 89).

Âşıklar, sevgililerin peşinden gurbete bazen yalnız çıkarken bazen de yanlarında arkadaşları veya ailelerinden birisi olur. Hurşit, sevgilisi Mahmihri'nin peşinden yalnız gider (Sakaoğlu-Duymaz 1996: 65). Kerem, Aslı'nın peşinden arkadaşı Sofu ile birlikte gurbete çıkar ve onunla birlikte Van, Tiflis, Muş, Pasin Ovası, Micinfger, Koçaz, Akıska, Açurhan, Kars, Handeresi, Erzurum, Malatya, Tercan, Sivaz'a, Engürü'ye gider (Duymaz 2001: 260-274). Mahmut ile Nigâr hikâyesinde Mahmut, sevgilisi Nigâr'ın peşinden kardeşi Kanber'le birlikte gider (Kaya 1993: 68-69). Hurşit, gurbete çıkarken bazı varyantlarda arkadaşları ile olurken çoğu varyantta tek başınadır (Sakaoğlu-Duymaz 1996: 26).

Mekânı genişletmek ve cihana hükmetmek için akına çıkılan destan geleneğinden sonra gelişen halk hikâyeciliği geleneğinde yalnızca beşerî bir hisle kaderinin birleştiği sevgilisinin peşinden memleketini terk edip gurbete çıkan âşık, yol boyunca sürekli engellerle karşılaşmaktadır. Âşıklar bütün bu zorluk ve engelleri destanlarda olduğu gibi kendi irade ve güçleriyle değil, karşılarına çıkan birtakım şahsiyetlerin yardımlarıyla aşarlar. Onlara yardımcı olan şahsiyetlerin başında derviş, pir,

Hızır gibi mistik şahsiyetler gelmektedir. Âşığın karşılaştığı zorlukları ve takıldığı engelleri bu mistik şahsiyetlerin yardımıyla aşmasında, yerleşik kültürün insan hayatına katmış olduğu pasiflik ve dinginlik ile İslamiyet'in getirdiği tevekkül anlayışı, tasavvuf felsefesi ve mistisizmin etkisi vardır. Hayatının her aşamasında birtakım mistik güçlere sırtını dayayan âşık, destan dönemi kahramanının tam tersine pasifize edilmiş bir kahraman haline gelmiştir. Kahramanın doğumuna sebep olan,rüyasında ona Allah adına, üçler, yediler ve kırklar adına, âşık olacağı kız adına badeyi sunan ve âşık olmasına sebep olan mistik şahsiyet, âşık her zor duruma düştüğünde karşısına çıkıp ona yardım etmektedir. Kerem ile Aslı hikâyesinde Kerem ile Sofu, Aslı'nın peşinden diyar diyar dolaşıp Erzurum'a giderken karda kışta yollarını şaşırıp bir mağaraya sığınırlar. O esnada Hızır gelerek onları bir göz açıp kapamada Erzurum'a götürür (Duymaz 2001: 267-268). Yine Kerem ile Sofu, Kızılırmak'a geldiklerinde Kerem eline sazını alarak Kızılırmak'tan medet diler. O esnada Kızılırmak üstünde bir hayalî köprü peyda olur ve bunlar Kızılırmak'ı böyle geçerler (Duymaz 2001: 275).

Âsuman ile Zeycân hikâyesinde Acem şairlerinden hangisi diğerlerini mat ederse kızını ona vereceğine dair söz veren Zeycan'ın babası sözünde durmaz ve şairleri mat eden Asuman'ı Murat Suyu'na atar. Hem doğumuna sebep olup daha sonra rüyasına giren ve hak âşığı ve saz şâiri olmasına sebep olan derviş, onu oradan kurtarıp Kâbub şehrine götürür (Kaya-Koz: 2000, 21-49). Nevruz Bey hikâyesinde Nevruz, Mısır'a gitmek için bir deniz yolculuğu yapar, bu esnada fırtına kopar, tufan olur ve gemi batar. Nevruz, bir dervişin yardımıyla kıyıya çıkar (Duymaz 1996: 18). Bazı varyantlarda da Nevruz, dağda fırtınaya yakalanır, yine dervişin veya Hızır'ın yardımıyla buradan kurtulup kendini Mısır'da bulur (Duymaz 1996: 19). Kirmanşah hikâyesinde Herat'a doğru çıkan Kirmanşah ve Yemen Sultanı'nın kızına Hazreti Pir yardımcı olur ve yedi yıllık yolu yedi ayda alırlar (Alptekin 1999, 60). Hurşit ile Mahmihri hikâyesinde Hızır, sıkıntıda olan Hurşit'i atıyla Mahmihri'nin bulunduğu şehre getirir (Sakaoğlu-Duymaz 1996: 27). Zorlu gurbet yolunda dara düşen âşıklara bu mistik şahsiyetlerin dışında bazı kimseler de yardımcı olmaktadırlar. Mahmut ile Nigar hikâyesinde haramiler tarafından soyulan Mahmut ile Kanber beş parasız kalırlar, onlara yoldan geçmekte olan bir tüccar yardımcı olur (Kaya 1993: 69-70). Hurşit ile Mahmihri hikâyesinin bazı varyantlarında Hurşit'in ikiye veya yediye ayrılan yolun hangisine gideceği konusunda karşısına çıkan bir çoban yardımcı olur (Sakaoğlu-Duymaz 1996: 26). Çoğu varyantta sevgilisine düğününün son günü ulaşan Hurşit'e misafir olduğu evin hanımı ve oğulları yardım eder (Sakaoğlu-Duymaz 1996: 30-31). Ercişli Emrah ile Selvihan hikâyesinde Selvihan'ın nişanlısı tarafından zindana atılan Emrah, Yakup Han tarafından kurtarılır (Bâli 1973: 50-52). Âşık Garip hikâyesinde Garip de, sevgilisinin olduğu yer olan Tiflis'e giderken yolda birçok zorluklarla karşılaşır. Bu zorlukları ya mesut bir tesadüfle ya da bir başkasının müdahalesiyle yener (Türkmen 1995: 18).

Bütün gayesi sevgilisine ulaşmak olan âşığın mesleğinin icrası, yani saz çalıp şiir söylemesi de sevgilisine ulaşmak konusunda engelleri aşmasına ve para kazanıp hayatını idame ettirme konusunda yardımcı olan bir araç vazifesi görmektedir. Âşık, çıkmış olduğu gurbette, katlandığı bütün zorluklarda her şeyi sevgilisi için yapmaktadır. Kerem ile Aslı hikâyesinde Kerem, söylediği bir türküde memleketinden göç etmesinin nedenini şu şekilde dile getirmektedir:

"Aşaydum karlu tağın ardına
Aslım gitmiş ben konaydım yurdına
Ben de düşdim bir yavrınıñ ardına
Han Aslım 'aklıma düşdi ağlarım" (Duymaz 2001: 260).

Yine aynı hikâyede Erzurum'da bir konakta kalan Kerem, sazı alarak içinde bulunduğu hasbihali şöyle anlatır:

"Hayıf ömrüm gurbet ilde geçirdim
Hasbihâlim bildiren yok bilen yok
Gitdi fırsat elde idi kaçırdım
Garip kaldım güldüren yok gülen yok

Elimden aldırdım nazlı yârimi
Terk eyledim ben anamı atamı
Döge döge gömgök etdim sînemi
Hançer alup deldiren yok delen yok" (Duymaz 2001: 268).

Sevgilisine ulaşmak ya da başlık parası kazanmak için gurbete çıkan âşık, yol boyunca karşısına çıkan canlı cansız varlıklara sevgilisinden haber sorar. Kerem, Sofu ile birlikte sevgilisinin peşinden Van, Tiflis, Muş, Pasin Ovası, Micinfger, Koçaz, Akıska, Açurhan, Kars, Handeresi, Erzurum, Malatya, Tercan, Sivaz'a, Engürü'ye gider. Aslı'nın peşine düşüp memleketinden göç ettiğinde akarsu başında gördüğü kızlara, çobana, Elcevaz Dağı'na, Ağrı Dağı'na, Süphan Dağı'na, Murat Suyu'na, Kızılırmak'a turnalara sazıyla türküler düzüp Aslı'dan bir haber olup olmadığını sorar. Her gittiği yerde Aslı'nın nereye doğru gittiğini öğrenir ve onun peşinden gitmeye devam eder (Duymaz 2001: 260-274). Kerem bir varyantta Aslı'dan haber almak için turnalarla şu şekilde söyleşir:

"Uçup uçup ne diyârdan gelirsiz
Bir haber sorayım durun turnalar
Sevgili yârimi siz de bilürsiz
Baña bir tesellî viriñ turnalar" (Duymaz 2001: 274)

Bazen de turnalar aracılığıyla memleketine selam gönderir:

"Turnalar giderseñiz bizim illere
Tercan'da bir hasta gördüm diyesiz
Eğer bizden selâm soran olursa
Tercan'da bir hasta gördüm diyesiz

Ben uçardım kanatlarım yolundı
Gurbet ilde kara bağrım delindi
Bir sefilce ednâ kulum bulundı
Tercan'da bir hasta gördüm diyesiz" (Duymaz 2001: 272).

Benzer şekilde Ercişli Emrah ile Selvihan hikâyesinde Selvi'nin olduğu yer olan Tiflis'e giden Emrah da yolda turnalarla söyleşir (Bâli 1973: 50-52).

Halk hikâyelerinde âşığın sevgiliye ulaşmak yolunda çıktığı gurbet yolculuğu, düğünle veya ölümle son bulur. Böylelikle halk hikâyeciliği geleneğinde hikâye anlatımının en uzun ve ayrıntılı kısmı olan "gurbet" epizotu mutlu veya mutsuz bir sonla noktalanır. Kerem ile Aslı hikâyesinin çoğu varyantı trajik bir sonla bitmektedir (Duymaz 2001: 68-73). Tahir ile Zühre hikâyesinde kızın ailesi tarafından sürgüne gönderilen Tahir, Zühre'nin bir başkasıyla evlendirilmek üzere olduğunu öğrenince Zühre'nin yanına döner. Bazı varyantlarda kahramanlar muratlarına ererken bazılarında ölüm söz konusudur (Türkmen 1998: 63-83). Âşık Garip hikâyesinde başlık parasını kazanmak için gurbette olan Garip, sevgilisinin evlenmek üzere olduğunun haberini alarak Tiflis'e geri döner. Düğünün son günü yetişerek sevgilisine kavuşur (Türkmen 1995: 23-26). Yedi yılın sonunda Âsuman, rüyasında Kulazehoş'ta düğün olduğunu görür. Derviş, düğün olup olmadığını öğrenmek için Kulazehoş'a gider. Orada Zeycân, dervişe bir mektup yazıp onu Âsuman'a vermesini söyler. Bu arada derviş, geri döndüğünde bir koca karı tarafından kuyuya atılmış Âsuman'ı kurtarır. Mektubu alan Âsuman, Kulazehoş'a gider. Yine Zeycan'ın kendisine verdiği bir mektupla Erzurum Paşa'sına yardım istemeye gider. Paşa'nın yardımıyla Âsuman ile Zeycân evlenirler (Kaya-Koz: 2000, 49-61). Nevruz Bey hikâyesinde bütün engelleri aşan Nevruz, sevgilisinin memleketinde düğün yapar, sonra Gendap'ı alarak kendi memleketine geri döner (Duymaz 1996: 22-23). Mahmut ile Nigar hikâyesinde sevgilisi ile evlenen Mahmut, memleketi İsfahan'a geri döner (Kaya 1993: 71-73). Kirmanşah hikâyesinde de Mahperi ile ülkesine dönen Kirmanşah, muradına erer (Alptekin 1999, 62-68).

Sonuç

İçinde bulunulan her devir kendi şartlarına uygun ideal insan tipi ve bu insan tiplerini yansıtan yeni edebî türler meydana getirmektedir. Türk toplumu da geçmişten bu yana göçebelikten yerleşikliğe doğru gelişen bir aşama kaydetmiştir. Bozkır medeniyeti çerçevesinde yaşayan göçer Türkler, geniş tabiat içinde yaşayabilmek ve var olabilmek için sürekli hareket halinde olmak, tabiata ve dış düşmanlara karşı ayakta durabilmek için güçlü olmak durumunda olmuşlardır. Türklerin yaşadığı bu dönemin ideal insan tipi "alp tipi" olmuştur. Bu tip Türklerin yerleşik hayata geçmesiyle birlikte "âşık tipi"ne dönüşmüştür. Alp tipi en iyi ifadesini destanlarda bulurken, âşık tipi ise yerleşik hayatın anlatı türü olan halk hikâyelerinde kendini göstermiştir. Destan dünyasında dışa dönük hareketli bir yaşam tarzının gereği olan kahramanlık gösterme alp tipi ile idealize edilirken, göçebelikten yerleşik hayata geçişte toprağa bağlı ve bağımlı olarak gelişen durağan yaşam tarzı, destanlardaki kahramanlık mihverini aşk mihverine bırakmıştır ve bu da âşık tipi ile temsilini bulmuştur. Göçebe yaşam tarzının hareketliliği ile yerleşik yaşam tarzının durağanlığı kendi devirlerinin anlatı türleri olan destan ve halk hikâyelerinde yansımasını bulmuştur. Destanlardaki hareketli yaşam biçimi, kahramanlık gösterme, akına çıkma, mekân aşma, fetihlerde bulunma ve başkalarına hükmetme ile kendini göstermektedir. Halk hikâyelerinde ise durağanlık, hikâye kahramanı olan âşığın pasif ve içe dönük mücadelesini anlatmaktadır. Âşık, bir mekânı aşarken kahramanlık göstermek veya fetihlerde bulunmak için değil, mistik bir anlayışla kaderlerinin birleştiği sevgilisine ulaşmak için hareket etmektedir. Destan ve halk hikâyesinin epizodik yapısındaki en uzun bölümü ihtiva eden akına ve gurbete

çıkma, Türk kültürünün atlı göçebe yaşam tarzından yerleşik hayata geçişini bütün teferruatıyla yansıtmakta ve gözler önüne sermektedir. Atlı göçebe yaşam tarzını yansıtan destan türünün kahramanı dışa dönük bir mücadele ile aktif bir rol sergileyerek "akın"a çıkarken, yerleşik hayat tarzının anlatı türü olan halk hikâyesi kahramanı ise pasif ve içe dönük bir mücadele sergileyen bir âşık olarak "gurbet"e çıkmaktadır.

Alp tipinin en güzel temsilini bulduğumuz Oğuz Kağan Destanı'nda Oğuz dışa dönük ve hareketli bir tip olarak akından akına koşar. Onun akınlarının temel amacı cihan hâkimiyetini sağlamak ve cihanda kendi düzenini kurmaktır. Oğuz'un cihan hâkimiyetini üstlenmesinin temelinde Tanrı'nın ona vermiş olduğu "kut" yatmaktadır. Oğuz, kendisine verilmiş olan bu kutla Tanrı'nın yeryüzündeki temsilcisi durumundadır ve dolayısıyla cihana hükmetme kutsal bir görev olarak ona düşmektedir. Oğuz Kağan Destanı'nda en uzun bölüm, Oğuz'un çıkmış olduğu akın ve seferlere ayrılmıştır. Ancak Oğuz Kağan Destanı'nda gördüğümüz geniş mekân tasavvuru, Dede Korkut Hikâyeleri'nde sınırlı bir mekâna dönüşmüştür. Bu hikâyelerde her ne kadar kahramanlık gösterme ve alp olma esas olsa da kahramanlık gösterme ve alp olma cihan hâkimiyeti mefkûresi ile örtüşmemektedir. Dede Korkut Hikâyeleri'nin kahramanları da zaman zaman etraflarındaki kâfir toplulukları üzerine akına çıkmakla beraber daha küçük boyutlu ve sınırlıdır.

Yerleşik hayata ve toprağa dayalı bir dönemin edebî ürünleri olan halk hikâyelerinde asıl konuyu "aşk" oluşturmaktadır. Çünkü atlı-göçebe medeniyetinin doğurduğu dışa dönük, mücadeleci bir tip olan "alp tipi", yerleşik medeniyette içine kapanan ve beşerî hislerle hareket eden "âşık tipi"ne dönüşmüştür. Destan dönemi kahramanları olan alp ve gaziler, dinî ve içtimaî bir amaçla akın ve gazalarda bulunurken, yerleşik yaşam tarzı ürünleri olan halk hikâyelerinin kahramanları beşerî bir gaye ile sevgililerin peşinden "gurbet"e giderler. Bu ürünlerin yapısına baktığımız zaman da halk hikâyelerinin en uzun kısmını oluşturan ve hikâyelerde ayrıntısıyla ifadesini bulan "gurbet epizotu", destanlardaki "akına çıkma epizodu"nun yerini almıştır.

KAYNAKÇA

ALPTEKİN, Ali Berat (1997). *Halk Hikayelerinin Motif Yapısı*. Ankara: Akçağ Yayınları.

ALPTEKİN, Ali Berat (1999). *Hikâye Araştırmaları 1 Kirmanşah Hikâyesi.* Ankara: Akçağ Yayınları.

BALİ, Muhan (1973). Erciş'li Emrah ile Selvi Han Hikâyesi Varyantların Tespiti ve Halk Hikâyeciliği Bakımından Önemi. Ankara: Atatürk Üniversitesi Yayınları.

BAŞER, Başer (1995). Kutadgu Bilig'de Kut ve Töre'den Sevgi Toplumuna. İstanbul: Seyran Kitap.

BAYAT, Fuzûlî (1999). "Dede Korkut Kitabı'nda Devletçilik". *Uluslararası Dede Korkut Bilgi Şöleni Bildirileri (19-21 Ekim 1999, Ankara).* Yayına Hazırlayanlar: Alev Kâhya Birgül-Aysu Şimşek Canpolat, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, ss. 63-75.

BORATAV, Pertev Naili (2002). *Halk Hikâyeleri ve Halk Hikâyeciliği.* İstanbul: T. C. Kültür Bakanlığı Tarih Vakfı Yayınları.

ÇINAR, Ali Abbas (1999). "Dede Korkut Destanı'nda At ve At Kültürü". *Uluslararası Dede Korkut Bilgi Şöleni Bildirileri (19-21 Ekim 1999, Ankara).* Yayına Hazırlayanlar:

Alev Kâhya Birgül-Aysu Şimşek Canpolat. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, ss. 97-108.

DUYMAZ, Ali (1996). *Nevruz Bey Hikâyesi.* Aydın: Millî Folklor Yayınları.

DUYMAZ, Ali (1999). "Dede Korkut Kitabı'nda Alpların Eğitim ve Geçiş Törenleri". *Uluslararası Dede Korkut Bilgi Şöleni Bildirileri (19-21 Ekim 1999, Ankara).* Yayına Hazırlayanlar: Alev Kâhya Birgül-Aysu Şimşek Canpolat. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, ss. 109-122.

DUYMAZ, Ali (2001). *Kerem İle Aslı Hikâyesi Üzerinde Mukayeseli Bir Araştırma.* Ankara: T. C. Kültür Bakanlığı Yayınları.

ERGIN, Muharrem (1988). *Oğuz Kağan Destanı.* Ankara: Hülbe Basım ve Yayın Tic. A. Ş.

ERGIN, Muharrem (1997). *Orhun Abideleri.* İstanbul: Boğaziçi Yayınları, 21. baskı.

GÜNAY, Umay (1986). *Âşık Tarzı Şiir Geleneği ve Rüya Motifi.* Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayını.

KAPLAN, Mehmet (1985). *Türk Edebiyatı Üzerinde Araştırmalar 3 Tip Tahlilleri*. İstanbul: Dergâh Yayınları.

KAYA, Doğan-Koz, M. Sabri (2000). Halk Hikâyeleri I: Âsumân ile Zeycân, Âşık Garib ile Bezirgân Kızı, Hurşid ile İlik Hanım, Murad Şah. İstanbul: Kitabevi.

KAYA, Doğan (1993). Mahmut ile Nigâr Hikâyesi Üzerine Karşılaştırmalı Bir Araştırma, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

KÖSE, Nerin (1997). *Türk Halk Hikayelerinde Gurbet.* İzmir: Milli Folklor Yayınları.

SAKAOĞLU, Saim-Duymaz, Ali (1996). *Hurşit ile Mahmihri Hikâyesi.* Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

TOGAN, Zeki Velidi (1982). Oğuz Destanı Reşideddin Oğuznâmesi, Tercüme ve Tahlili. İstanbul: Enderun Kitabevi.

TURAN, Osman (1978). Türk Cihân Hâkimiyeti Mefkûresi Tarihi Türk Dünya Nizâmının Millî İslâmi ve İnsânî Esasları. İstanbul: Nakışlar Yayınevi.

TÜRKMEN, Fikret (1995). Âşık Garip Hikâyesi Üzerinde Mukayeseli Bir Araştırma. Ankara: Akçağ Yayınları.

TÜRKMEN, Fikret (1998). *Tahir İle Zühre.* Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları.

ZAMBIR VE ÇİFT ÖTKÜLÜ ÇALGI KÜLTÜRÜNÜN GÖÇ BAĞLAMINDA DEĞERLENDİRİLMESİ

Savaş EKİCİ*

ÖZET

Tek sesli olan ve kartal kanadından yapılan çığırtma kaval veya düdükler, kamıştan yapılan sipsiler zamanla geliştirilerek çift sesli olmuş ve Zambıra dönüşmüştür. Bu çalgılar bir sonraki aşamada ise gerek Anadolu'da ve gerekse başka coğrafyalarda daha da geliştirilerek Karadeniz'deki Tulum'a, İskoçya'da ki Gaydaya ve Hindistan'da Tiktiri adı ile bilinen çalgıya dönüşmüştür. Zira bu çalgılardaki sesin oluşma mantığı bir biri ile hemen hemen aynı olmakla birlikte en önemli farkı başlarında hava depolarının olmasıdır. Bu çalgıların görüldüğü yerlere dikkat edilecek olunursa; Türkler'in göçüp geldiği, halen yaşadığı, yaşamış olduğu veya İslam kültürü nedeni ile etkileşimde bulunduğu coğrafyaların olduğu görülmektedir. Bu nedenle Zambır, Argun veya Çifte Kaval olarak bilinen çalgı aynı zamanda, Asya'dan Anadolu'ya ve diğer coğrafyalara Türklerin yayılma alanını göstermesi bakımından da önemlidir.

Anahtar Kelimeler: *Göç, zambır, çift ötkülü çalgı.*

ABSTRACT

The eagle's wings and the single voice or whistles çığırtma pipe, made from cane reed double voice was developed over time and has become Zambıra. In these instruments the next stage, both in Anatolia and other geographies have been further enhanced in the Black Sea in Tulum, Scotland and India that Bagpipes instrument is known by the name became Tiktiri. Create the sound of this instrument, because the logic is almost identical but with one major difference is that at the beginning of the air tank. Occurrence of these instruments is to be sure, immigration and the Turks came, still lived, lived, or in interaction with Islamic culture, the geography of reason seems to be. Zambır therefore, or Double Kaval Argun also known as the instrument, from Asia to Anatolia to the Turks and other geographical spread is also important because it shows the area.

Key Words: *Migration, zambır, the single voice instrument.*

Bir insanın veya bir topluluğun kimliğini kültürü belirler. Kültürse ait olduğu toplumun parmak izi gibidir. Daha çok bir toplumun kendine özgü yaşayış ve davranış biçimleri sonucu ortaya koyduğu maddî ve manevî ürünler olarak da tanımlanabilecek olan kültür; bir milletin veya bir toplumun ayakta kalmasında ve hayatını devam ettirmesinde iskelet görevi gören en önemli unsurdur. Bu nedenle bir topluluğu veya milleti anlamada, tanımada ve tanımlamada kültürü oluşturan unsurlar oldukça önem taşır. Bir insanı veya toplumu Türk, Yunan, Alman veya Fransız yapan; fiziksel veya biyolojik özeliklerden daha çok kültürel özellikleridir. Bu nedenle bir milletin veya toplumun ayakta kalabilmesi için kültürünün doğal değişim dönüşüm süreci içerisinde korunması şarttır. Türk kültürün en önemli unsurlarından birisi ise müziğidir. Repertuarı, çeşitleri, icraları, icra biçimleri ve bu icraların eşlik çalgıları ile Türk müziği oldukça zengin bir yapıya sahiptir. Şüphesiz bu zenginlik, Türk milletinin tarih sahnesine çıkışından

* Gaziantep Üniversitesi, Türk Müziği Devlet Konservatuarı, Sanatçı Öğretim Elemanı, ekici@gantep.edu.tr

itibaren çok geniş ve değişik coğrafyalarda yaşamış olması ile birlikte, yaklaşık 4000 yıllık (Kafesoğlu, 1998: 9) geçmişe sahip bir millet olmasının sonucudur. Çift ötkülü çalgılardan olan zambırın da; Hindistan'dan başlayarak İran, Suriye, Anadolu ve Macaristan gibi Asya'dan Avrupa ya kadar uzanan geniş bir coğrafyada görülüyor olması bu düşüncemizi desteklemektedir.

Bilindiği gibi Anadolu'nun her yerinde yapılan düğünlerde çok çalgılı düğün yapmak düğün sahibinin ekonomik ve sosyal göstergesi açısından oldukça önemlidir. Özellikle birden fazla çalgının olduğu düğünlerde, zurnalardan birisi melodi çalarken diğer zurnalara dem tutma görevi verilmektedir. Bu yapı; Ege Bölgesinin zeybek oyun havalarının zurna ile icrasında kendini gösterirken bazı çalgılarda ise bu icra geleneği tek bir çalgı ile taklit edilerek değişik bir biçimde veya formda karşımıza çıkmaktadır. Fethiyeli Ramazan Güngör'ün kopuzunda zeybek düzeni dediği akortta çaldığı ezgiler ve Gaziantep'te zambır (Ekici, 2005: 14) veya kartal kanadı adı ile bilinen çalgı bu konuya iyi bir örnektir. Karadeniz Bölgesinde kullanılan tulumda, kemençede veya bağlamada bazı ezgilerin geleneksel icrasında kulağa gelen sürekli bir dem sesi de aynı icra mantığının bir sonucudur. Bu tür çalgılar, tonik sesin veya karar sesinin çiftlenmesi, dörtlü ve beşli akorların tınlatılması ile halk müziğinin yapısında var olan doğal çokseslilliğin somutlaştırıldığı çalgılardır.

Zambır yazılı kaynaklarda şu şekillerde açıklanmıştır;

1-Gaziantep'in Oğuzeli ilçesine bağlı bir Türkmen köyünün adı. [1]

2-Zambır Gaziantep barak bölgesinde; öfke, sinir, sinirlenmek ve böbürlenmek. (Aksoy, 1946: 780)

3. Rumeli çobanları tarafından icad edildi. Çifte kamış düdüktür. Sâzendegân-ı Dilli Düdük, kamıştan yan yana iki düdüktür. (Farmer, 1999: 25)

4. Arapça arı demektir. (Arsunar, 1962: 116)

5. Zamr; Ortaçağ Türk musikisinde bir nefesli saz ki Safiyyûddîn'in ünlü talebesi Hasan Zamrî bu aleti çalıyordu. (Öztuna, 1990: 510)

Sesinin arının sesine benzemesinden dolayı zambır denildiği düşüncesinde olduğumuz halk çalgısı; Gaziantep'in özellikle barak aşiretinin yerleşim yerleri başta olmak üzere, daha çok kırsal kesimdeki müzik icrasında kullanılmaktadır. Fakat günümüzde artık unutulmaya başlayan zambır; birbirine yan yana eklenmiş veya yapıştırılmış iki adet sipsiden ibarettir. Zambır'ı gerek icra biçimi gerekse şekil itibarı ile ikiye ayırarak incelemek mümkündür.

1. Her iki boruda ses perdeleri olan zambır. (Fotoğraf No:4)

2. Dem sesli zambır. (Fotoğraf No:3)

Zambırı büyüklüklerine göre de sınıflandırmak mümkündür.

1. Cura Zambır (Klavye ve Nezik bölümü ile birlikte: 24-27cm arası)

2. Orta Kaba Zambır. (Klavye ve Nezik bölümü ile birlikte: 28-30cm arası)

Zambır'ın ses genişliği altı ses civarındadır. Ses perdelerinin olduğu klavye bölümü eskiden daha çok kartalın kanat kemiğinden ve leyleğin bacak kemiğinden yapılmakta iken, daha sonraları kamıştan, günümüze yakın dönemlerde ise metal ve

[1] Fakat Ferruh Arsunar bu köyün sınırın öbür tarafında olduğunu ifade etmektedir.

plastik maddelerden de yapılmaya başlamıştır. Fakat kartal kanadından yapılan zambır günümüzde daha makbul sayılmaktadır.

Zambır; klavye, nezik ve kamış olmak üzere üç bölümden meydana gelmektedir. Klavye bölümünün üst tarafında "Nezik" adı verilen bölüm bulunmaktadır. Nezik bölümüne ise; 6 cm uzunluğunda, kamıştan yapıldığı için "Kamış" denilen ve icra sırasında ağız içinde olan sesin oluştuğu bir bölüm takılmaktadır. Kamışın üzerinde seslerin titreşerek oluşumunu sağlayan ve yarılarak oluşturulan 3 cm uzunluğunda ve 1-2 mm kalınlığında kıskaç şeklinde dil de diyebileceğimiz[2] bir bölüm bulunmaktadır. Bu bölüm üzerindeki çatlak arasına seslerin daha rahat titreşimini sağlamak için saç kılı takılmaktadır. (Fotoğraf No:7) Zambırdaki en önemli işlevi bu saç kılı görmektedir. Çünkü kılın yerine ip veya tel gibi herhangi başka bir madde takıldığı zaman kamıştan ses çıkmamaktadır. Bundan başka bu kıl kıskaç üzerinde ileri veya geri götürülerek hem çift olan kamışların kendi arasındaki akordu sağlamakta hem de çalgının genelde sesini az da olsa pes veya tiz yapabilmektedir. Bu ses çıkarma yöntemi, teke yöresi halk çalgılarından olan sipside de bulunmaktadır. [3] Karadeniz bölgesinde özellikle Rize ve Artvin civarında yaygın olarak kullanılan tulumun nav kısmı ise zambır ile büyük benzerlikler göstermektedir. Tulumun nav kısmındaki iki sipsinin birbiri ile akordu ise sipsilerden birinin içerisine sokulan kürdan kalınlığındaki süpürge çöpü ile yapılmaktadır. (Fotoğraf No:10) Bunun ile birlikte İskoçya da gayda adı ile bilinen çalgı da tulum ile aynı olmakla birlikte aradaki fark gaydada dem sesinin ayrı bir borudan gelmesidir.

Özellikle Zeugma ve Kargamış'ta çeşitli dönemlerde yapılan kazılarda M. S. 2. ve 3. yüzyıla ait mühür, mozaik ve kabartmalarda; kopuz türü telli çalgılar, tef ve kaval gibi nefesli çalgılar yer almaktadır. Zambır adı ile bilinen çalgı, Kargamış tabletlerinde görülmektedir. Bu çalgı aynı zamanda Macaristan'da yapılan tarihi mezar(Kurgan) kazılarında da görülmüştür.

Zambır; Antakya'da özellikle Yayladağı civarında Argun, Argın veya Gargın (Say, 1985: 91) adı ile bilinirken; Tunceli, Van, İskenderun'un Bela Yaylası, Toros oymakları, Ürgüp, Niğde, Ankara ve Safranbolu taraflarında "Çifte Kaval" adı ile eskiden kullanıldığı yapılan tespitler arasındadır. (Gazimihal, 2001: 30) Halit Ongan ise; Bu çalgının Niğde yöresinde Çukurova kamışı denilen kamıştan veya uzun bacaklı kuşların incik kemiklerinden yapıldığını ve Niğde civarında "Çifte" adı ile bilinen bu çalgının 1900'lü yılların başlarına kadar yörede kullanıldığını yazmaktadır. Ongan'ın çalışmasında çizimini yaptığı çifte her iki boruda da ses perdelerinin olduğu türdür. Bu çalgının gerek yapılış şekli ve gerekse perde yapısı sözünü ettiğimiz zambır ile aynıdır. (Ongan, 1937: 65)

Konu ile ilgili Hatay'a bağlı Kırıkhan ilçesinde kendilerine kirve veya abdal denilen ve dünyaya adeta müzik yapmak için geldiklerine inandığımız müzisyenlerle yaptığımız derleme çalışmasında; kendilerinin Argın, Gargın veya Kartal Kanadı dedikleri çalgılarını dilli düdük, dilli kaval ve davulla birlikte son derece güzel bir ahenk içerisinde icra ettiklerini gördük. (Fotoğraf No:11) Bu icra biçimini hem kapalı mekânlarda hem de

---

[2] Kaynak kişilerimiz bu bölümün tamamına kamış dedikleri için, derleme çalışmalarımız sırasında sorduğumuz bu detaya herhangi bir ad vermemişlerdir.

[3] Burdur yöresi mahalli Sipsi sanatçı ve yapımcısı Mehmet BEDEL'den 28. 01. 2008 tarihinde Recep YAVUZ tarafından yapılan derleme çalışması.

açık havada yapılan eğlencelerde sergilemektedirler. Kapalı mekânlardaki icraları için ise; "Bizim çalgılarımız elektrikli olmadığı için insan kulağını rahatsız etmez." Derken doğal ile mekanik tınılar arsındaki farkı vurgulamaktadırlar. Argın'ı ise kamıştan daha çok kartalın kanat kemiğinden yapmaktadırlar. Adana taraflarına avlanmaya giden avcılardan aldıkları kartal kanadındaki orta kemiğin içini oyup temizledikten sonra, 25-30cm uzunluğunda kesmektedirler. Fakat burada ilginç olan aynı kartalın kanat kemiği alınıp balmumu ile birleştirildiği için kemik yapısı, dokusu da birbiri ile aynı olmaktadır. Dolayısı ile oluşturulan çalgıdaki tını farklı olmamakla birlikte herhangi bir şekil bozukluğu da söz konusu değildir. Kırıkhan'da kullanılan Argın Zambır'ın dem sesli olanıdır.

Zambır; Suriye'nin özellikle Halep ve Düden[4] gibi Türkiye sınırına yakın olan bölgelerinde de kullanıldığı edindiğimiz bilgiler arasındadır. Bilindiği gibi bir milletin siyasi sınırları ile kültür sınırları aynı değildir. Bu nedenle birbirine sınır olan akrabalık ilişkilerinin ve dolayısı ile iletişimin günümüzde de oldukça yoğun olduğu bu bölgeler arasında bunun gibi ortak kültür unsurlarına rastlamak oldukça doğaldır. Fakat bu çalgı acaba Suriye'nin ne kadarlık bir bölümünde nasıl ve ne şekilde kullanılıyor? Buralarda derleme ve tespit çalışmaları yapamadığımızdan dolayı çok net bir bilgiye sahip değiliz. Fakat bildiğimiz, bu çalgının gerek Gaziantep ve Hatay bölgesinde gerek Anadolu'nun başka bölgelerinde ve gerekse Türk dünyasında (Ögel,1991:483), yan yana getirilerek çalınan iki düdük veya kavalların eskiden beri kullanıldığı; bu çalgının yapısından ve icra biçiminden kaynaklanan ton ve tınıların Türk halk çalgılarının yapısında olduğudur. Gazimihal bu konu ile ilgili; "Borucukları bitişik ve nispeten küçük boy ötkeçin Asyadaki tarihi ilkçağa kadar gerilektir...İtil boyundan çifte kavallarla bir tutulması düşünülmüştür. Kafkasya, Türkistan ve özellikle İtil (Volga) bölgesi kavimlerinde benzerlerine bu gün de rastlanmaktadır. Bu eser kavimler göçü çağından kalmış biricik çalgıdır. 1933 yılı Martında Macaristan'ın Zzolnok ili Janoshid mevkiinde açılan bir mezarlıktan çıkmıştır. Çalgının turna kemiğinden olacağı ihtimali de düşünülmüş. Ölü, erkek iskeletidir. Çoban olacağı tahmin edilmiş. Çalgının bir borucuğunda 5, öbüründe 2 delik vardır... (7+7) ve (5+5) deliklisi resimlerinde var. " şeklinde bir açıklama yapmaktadır...Bartha, 'Arkeologia Hungarika' serisinden ayrı bir ciltte her çift kaval tipini inceleyerek şu sonuca varıyor (Bartha,1934: ?); İtil civarındaki örneklerinin Avar zummara tipinden daha çok gelişmiş oluşu bu kavalların yayılma merkezinin de takriben Ural ile Altay arasındaki saha olması düşüncesini kuvvetlendiriyor. Böylelikle bu çalgı musiki folklorunun önemli bir safhasını göstermesi bakımından, Ural-Altay'ların, yahut Ön Türklerin en eski ortak uygarlık verilerinden biridir... (Gazimihal, 2001:30-32) Gazimihal'in açıklamalarını yaptığı bu çalgı, çalışmamızın konusu olan zambır ile hemen hemen aynıdır.

"Zambır, İran'ın Sulduz bölgesinde Karapapak Türkleri'nin yaşadığı bölgede (İran'ın Hakkari sınırına en yakın bölgesi)"Düzele", "Goşasümsüm" ve "İki Yanlı Dütek" adları ile bilinmektedir. "(Kafkasyalı,2006:159) Farsça'da Dü:iki, Zele:dil manasınadır. İran'da yapılan düğünlerde açık havada davul zurna, kapalı mekânlarda ise Düzele kullanılmaktadır. Çalgı, aynı zamanda bölgedeki âşık müziğinin de eşlik çalgısıdır. Düzele, kuzgun (Gacir) adlı kuşun kanat kemiğinden yapılmaktadır. Kuzgun ise özel bir yöntemle yakalanmaktadır. Koyunun derisi soyularak eti tuz ile iyice ovulmaktadır. Bir kova su ile et açık bir alana bırakılmaktadır. Leşin kokusunu alan kuzgun eti yiyip suyu da içtikten sonra daha da uçamamakta ve

[4] Düden, Suriye'de Türkmenlerin yoğun olarak yaşadığı bir köyün adıdır.

yakalanmaktadır. Düzelenin uzunluğu tahminen 25-30 cm olan çalgının gövdesinde beş çift, arkada ise bir adet ses perdesi bulunmaktadır. Ağza alınan dil kısmında ise sesi akortlamaya yarayan bir mandal bulunmaktadır. (İmamverdiyev, 2008: 32-33)

Zambır; Suudi Arabistan'da; Çifte Klarnet, Zummare, Bedevi Zummaresi, Yugoslavya'da ise Flajole adı ile bilinmektedir. Bunun ile birlikte Hindistan'ın Haydarabat bölgesinde Müslüman erkeklerin çalmış olduğu "Tiktiri" veya "Çifte Klarnet" adı ile bilinen çalgı da zambırın geliştirilerek ön tarafına hava deposunun eklendiği bir türdür.[5] "Tiktiri; Bir su kabağına geçirilen iki kamıştan oluşan çifte klarinettir. "(Görselkitaplar, 1996: 13) (Fotoğraf No:8)

Bu çalgıların günümüze kadar gelmesinde veya taşınmasında şüphesiz çalgıcıların çok büyük rolü ve önemi bulunmaktadır. Barak bölgesinde 1989 yılında yaptığımız alan araştırmalarında; eskiden bölgedeki abdalların bir çadırda oturduğunu ve geçimlerini düğünlerden aldıkları "Şaba veya Şabaş" denilen ücretle sağladıklarını, diğer bütün ihtiyaçları ise köylüler tarafından karşılandığını öğrenmiştik. Bunun ile birlikte daha önceleri her aşiretin kendi bünyesinde bir müzisyen (abdal) gurubu bulundurduğu ve bu müzisyenlerin diğer aşiretlerin düğünlerine gitmedikleri de tespitlerimiz arasındadır. (Ekici, 1991: 43) Bu gün ise Gaziantep'teki yerli ailelerin düğünlerine giden veya gidecek abdallar bellidir. Abdallar bu aileleri bilir ve ailenin düğünü olacağı zaman bunların düğünlerine giderler. İcrasından memnun kalınan abdalın zurnası gümüşletilir. Abdal bakımından zurnasının gümüşletilmesi ve gümüşlü zurna sayısının çok olması önemli bir mertebedir. Abdal ise günümüz medyası gibi zurnasını gümüşleten kişinin reklamını her gittiği ortamda yapmaktadır. Görüldüğü üzere bu gelenekler hayatın veya çağın durumuna göre şekil değiştirerek devam etmektedir.

Kırıkhan abdallarının ise; Gaziantep'te "Gezer" ler olarak bilinen abdallarla soy bağlarının bulunduğu ve akraba olduklarını öğrendik. Kırıkhan abdalları çalgı çalmayı bir önceki nesilden veya yakın bir akrabalarından öğrenmişler. Konu ile ilgili Gaziantep ve barak bölgesinde yörede aşiret de denilen abdallarla yapmış olduğumuz anket çalışmalarında ise; çalgı çalmayı babalarından veya yakın akrabalarından öğrendikleri, babalarının veya yakın akrabalarının da Kırıkhan'dakiler gibi birçoğunun müzikle uğraştıkları yine tespitlerimiz arasındadır. Bunun ile birlikte anket çalışması yaptığımız müzisyenlerin büyük bir çoğunluğunun çocuklarına da çalgı çalmayı öğrettiklerini öğrendik. Fakat bu tespitleri; Kültür Bakanlığı, HAGEM tarafından 1991 yılında düzenlenen Kırıkkale ili alan araştırmaları sırasında da tespit etmiştik. Kırıkkale iline bağlı Elmalı köyünde yaşayan erkeklerin hemen hemen hepsinin müzisyen olduğunu ve geçimlerini yörede yapılan düğünlere giderek sağladıklarını öğrenmiştik. Öyle anlaşılıyor ki, hem Gaziantep ve Kırıkhan bölgesindeki hem de Orta Anadolu'da abdal adı ile bilinen müzisyenler, müzikle uğraşma geleneğini yüzyıllardır babadan oğula aktararak günümüze kadar getirmişlerdir. Belki de bunlar, Feriz Bey'in idaresinde Anadolu'ya gelen ve sayılarının dört bin hane olduğu bilinen abdalların torunlarıdırlar.[6]

---

[5] http//www. loc. gov/folklife/guides

[6] Daha geniş bilgi için Savaş EKİCİ, "Gaziantep'li Şerif Akbağ ve Kırşehir'li Muharrem Ertaş'ın İskân İcrası Bağlamında Barak ve Bozlak Havaları Üzerine Bir Değerlendirme" (VII. Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi, Gaziantep, 2006) adlı bildiriye bakınız.

Sonuç olarak şunları söylemek mümkündür;

1-Zambır, argın, çifte, çifte kaval veya başka adlarla bilinen bu çalgı Türk insanının çok ses arayışının veya çokseslilige yatkınlığının bir kanıtıdır. Zambır türü çalgılar, Türk ötkülü çalgıları içerisinde tek sesten çift sese geçişte bir dönüm noktası olmuştur.

2-Tek sesli olan ve kartal kanadından yapılan çığırtma(Fotoğraf No:1) kaval veya düdükler, kamıştan yapılan sipsiler(Fotoğraf No:2)zamanla geliştirilerek çift sesli olmuş ve Zambıra dönüşmüştür. Bu çalgılar bir sonraki aşamada ise gerek Anadolu'da ve gerekse başka coğrafyalarda daha da geliştirilerek Karadeniz'deki Tulum'a, İskoçya'da ki Gaydaya ve Hindistan'da Tiktiri adı ile bilinen çalgıya dönüşmüştür. Zira bu çalgılardaki sesin oluşma mantığı bir biri ile hemen hemen aynı olmakla birlikte en önemli farkı başlarında hava depolarının olmasıdır.

3-Yapmış olduğumuz bu tespitler aslında Gazimihal'in düşüncelerini doğrular niteliktedir. Bu çalgıların görüldüğü yerlere dikkat edilecek olunursa; Türkler'in göçüp geldiği, halen yaşadığı, yaşamış olduğu veya İslam kültürü nedeni ile etkileşimde bulunduğu coğrafyaların olduğu görülmektedir. Bu nedenle Zambır, Argun veya Çifte Kaval olarak bilinen çalgı aynı zamanda, Asya'dan Anadolu'ya ve diğer coğrafyalara Türklerin yayılma alanını göstermesi bakımından da önemlidir. Fakat bu çalgının bazı coğrafyalarda değişik şekillerde gelişmesi de doğaldır.

Türk halk çalgılarından olan zambır örneğinde görüldüğü gibi, bir kültür öğesinin çevresinde oluşmuş birbiri ile bağlantılı, geçmişi tarihin derinliklerine giden birçok kültür unsuruna veya geleneğe rastlamak mümkündür. Bu bağlamda, halk kültürü ürünlerinden olan halk çalgılarını arşivlemek Türk organolojisi bakımından şüphesiz çok önemlidir. Ancak; bu çalgıları alıp camekanlara veya arşivlere koyarak, belirli zaman aralıkları ile tozunu alıp saklamak, ara sıra bakarak nostalji yaşamak; teknolojinin büyük bir hızla değiştiği ve geliştiği günümüzde bu değerlere yeterince sahip çıkıldığı anlamına gelmez. Bunların yaşatılması veya korunması ancak bunlardan yeni biçimler, oluşumlar çıkarmakla, yeri geldiğinde kullanmakla ve tanıtmakla mümkündür. Bu bağlamda Türk Müziği okulları bünyesinde bulunan "Çalgı Yapım Bölümleri" ne önemli görev ve sorumluluklar düşmektedir. Gerek dünya müziğinde gerekse Türk müziğinde değişik ton, tını ve renk arayışının olduğu günümüzde, unutulmaya yüz tutmuş zambır gibi Türk halk çalgılarının ortaya çıkarılarak çeşitli müzik icralarında kullanılarak tanıtılması kültür millet ilişkisi göz önünde bulundurulduğunda son derece önemlidir.

KAYNAKÇA

AKSOY, Ömer Asım, (1946), *Gaziantep Ağzı*, C. 3, İbrahim Horoz Basımevi, İstanbul.

ARSUNAR, Ferruh, (1962), *Gaziantep Folkloru*, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul.

ATAMAN, Sadi Yaver, (1938), Anadolu Halk Sazları Yerli Musikiciler ve Halk Musikisi Karakterleri, Bürhaneddin Matbaası, İstanbul.

BARTHA, Denes Von, (1934), "A Janoshidai Avarkori Kettösip (Janshida'daki Avar Çağı Çifte Kavalı)"; Denes Von BARTHA, *Die Avarische Doppelschalmei Von Jonoshida* (Archaelogia Hungarico Aeto Archeologia Musei Hotiona eis Hungaria, Cilt: 14, Budapest, Magyar Pörteneti Museum)

EKİCİ Savaş, (2005), "Gaziantep Yöresi Halk Çalgılarından Zambır Üzerine Bir Araştırma", *Motif Dergisi*, Halk Oyunları Eğitim ve Öğretim Vakfı Dergisi, S. 42,İstanbul.

EKİCİ, Savaş (2006); "Gaziantep'li Şerif Akbağ ve Kırşehir'li Muharrem Ertaş'ın İskân İcrası Bağlamında Barak ve Bozlak Havaları Üzerine Bir Değerlendirme", *VII. Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi*, Kültür ve Turizm Bakanlığı, Gaziantep.

EKİCİ, Savaş, (1991), "Gaziantep Barak Müziği Üzerine Bir Araştırma"; *Milli Folklor Dergisi*, C. 2, S. 9, s. 43, Ankara.

EKİCİ, Savaş; Zambır konusu ile ilgili Gaziantep'te 11. 03. 2005 tarihinde yapılan özel derleme çalışması görüntü kayıtları.

EKİCİ, Savaş; Zambır konusu ile ilgili Hatay'ın Kırıkhan ilçesinde 08. 11. 2008 tarihinde yapılan özel derleme çalışması görüntü kayıtları.

FARMER, Henry George, (1999), (Çeviri: Dr. M. İlhami GÖKÇEN) *Onyedinci Yüzyılda Türk Çalgıları*, Kültür Bakanlığı Yayınları: 2297, HAGEM Yayınları:282, Halk Müziği ve Oyunları Dizisi: 20, Ankara.

GAZİMİHAL, Mahmut, Ragıp, (2001), *Türk Nefesli Çalgıları (Türk Ötkü Çalgıları)*, Kültür Bakanlığı Yayınları:2686, HAGEM Yayınları:12, Halk Müziği ve Oyunları Dizisi: 2, Ankara.

Görsel Kitaplar Müzik, (1996), s. 13, Sabah Kitapları San. Ve Tic. A. Ş. , Medya Plaza Basın Ekspres, İstanbul.

http//www. loc. gov/folklife/guides

İMAMVERDİYEV, Ilgar,(2008), *Azerbaycan ve İran Aşık Sanatının Karşılıklı İlişkileri*, Azerbaycan Bilimler Akademisi Mimarlık ve Güzelsanatlar Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Bakü.

KAFESOĞLU, İbrahim,(1998), *Türk Milli Kültürü*, Ötüken Neşriyat A. Ş. , İstanbul.

KAFKASYALI, Ali,(2006), *İran Türkleri Âşık Muhitleri*, Eser Ofset, Erzurum.

ONGAN, Halit, (1937), *Niğde Halk Türküleri,* Vilayet Basımevi, Niğde.

ÖGEL, Bahaeddin, (1991), *Türk Kültür Tarihine Giriş,* C. 8, Kültür Bakanlığı Yayınları 638, Kültür Eserleri Dizisi:46, Ankara.

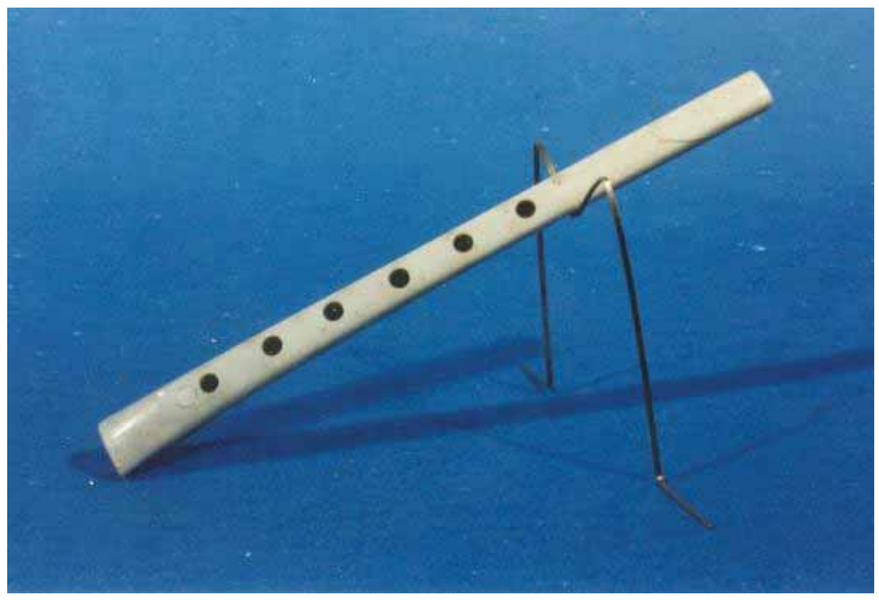
ÖZTUNA, Yılmaz, (1990), *Büyük Türk Musikisi Ansiklopedisi II*, Kültür Bakanlığı:1164, Kültür Eserleri Dizisi:149, Ankara.

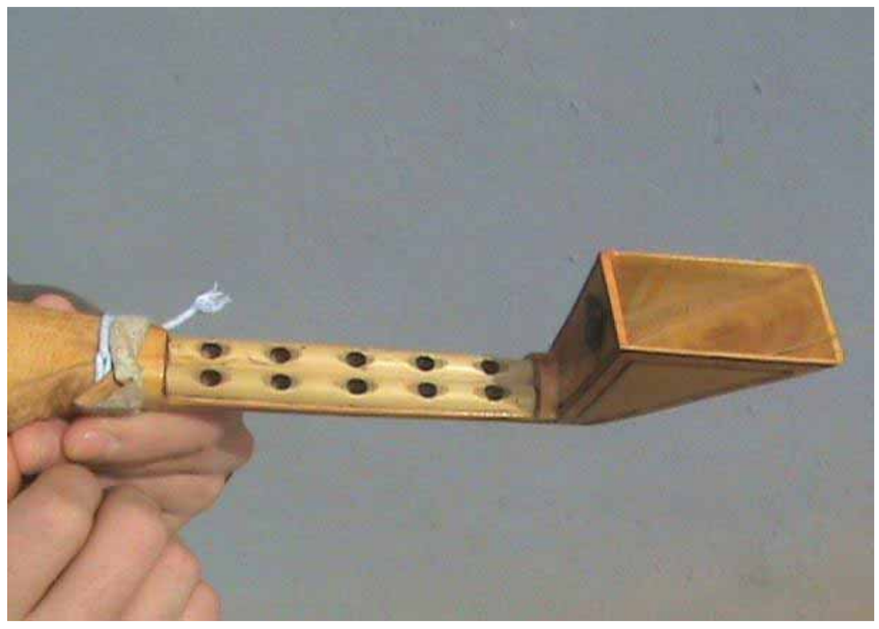
SAY, Ahmet, (1985), *Müzik Ansiklopedisi*, c. 1, Sanem Matbaası, Ankara.

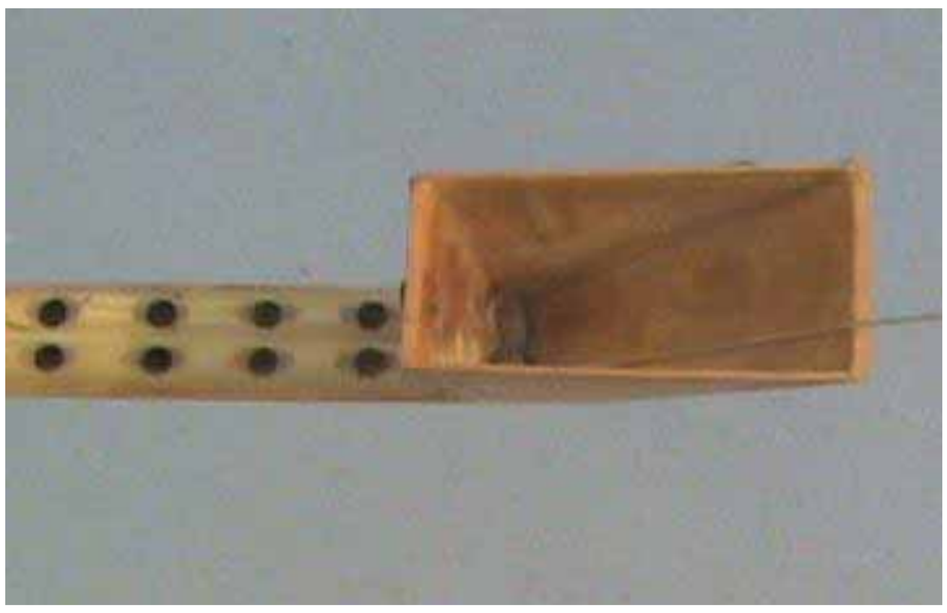
KAYNAK KİŞİLER

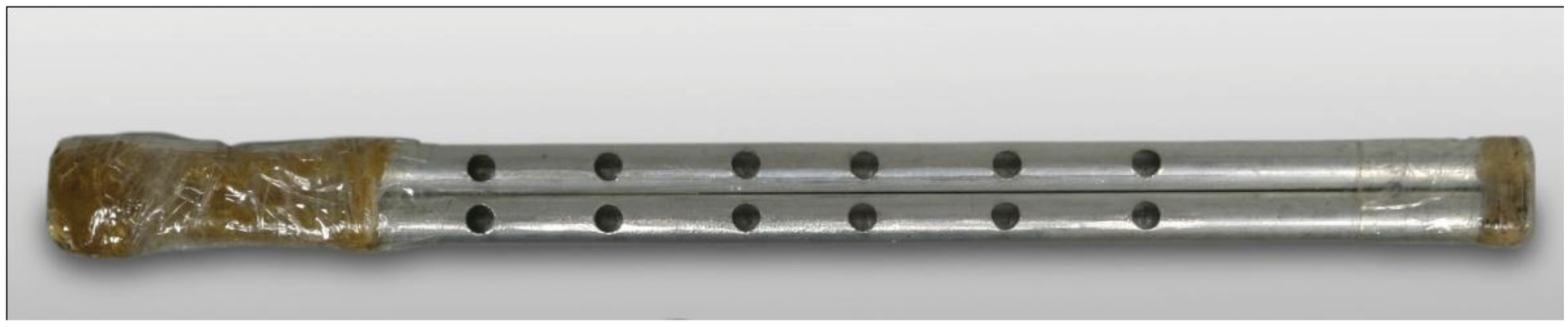
Adı Soyadı	Doğum Yeri ve Tarihi	Eğitimi	Mesleği
Tevfik KARALAR	Gaziantep-1974	İlkokul Terk	Müzisyen
Reşit BULUT	Gaziantep-1973	Ortaokul Mez.	Müzisyen
Mustafa BÜKRÜK	Kırıkhan-1950	Okula Gitmemiş	Müzisyen
Soner GEZER	Kırıkhan-1990	Okula Gitmemiş	Müzisyen
Ali SANCAK	Kırıkhan-1954	Okula Gitmemiş	Müzisyen
Kenan GEZER	Kırıkhan	Okula Gitmemiş	Müzisyen
Hasan GEZER	Kırıkhan	Okula Gitmemiş	Müzisyen
Halil GEZER	Kırıkhan	Okula Gitmemiş	Müzisyen
Mehmet BEDEL	Burdur	Lise Mezunu	Müzisyen

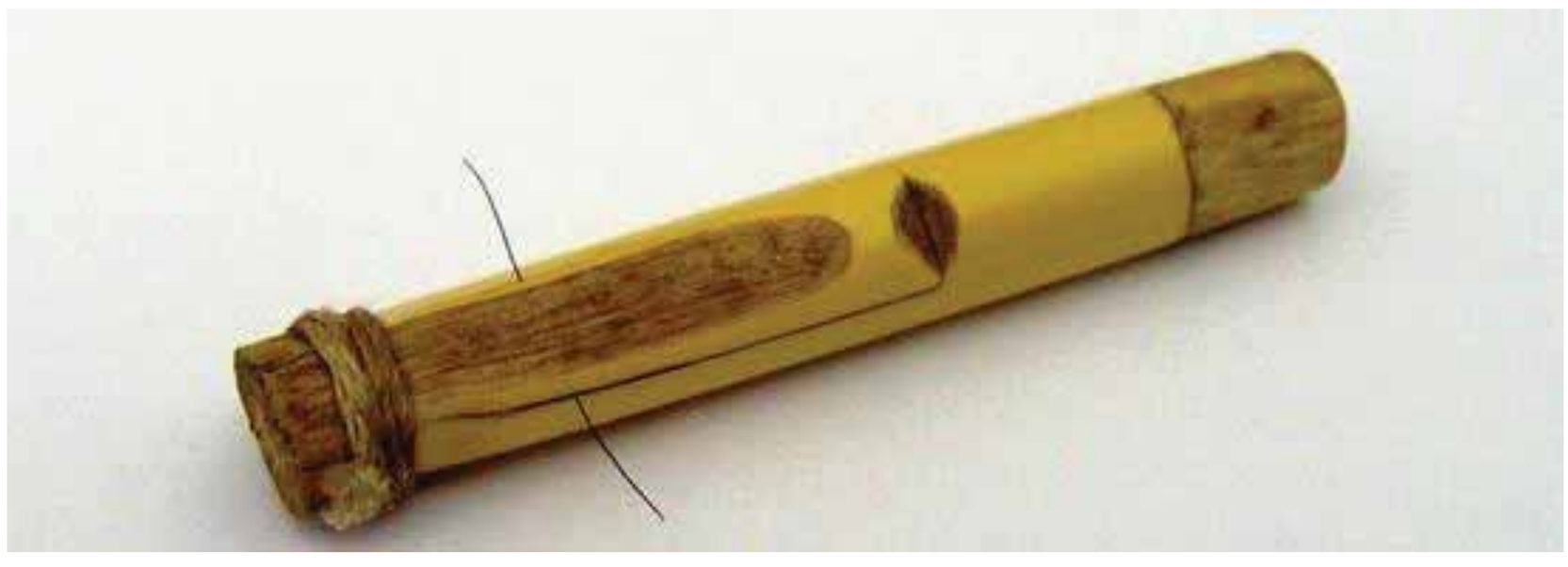
EKLER:











ÖMER SEYFETTİN'İN HİKÂYELERİNDE GÖÇ OLGUSU

Migration Phenomenon in Ömer Seyfeddin's Stories

Onur ER* - Kürşad Çağrı BOZKIRLI**

ÖZET

Göç insanlık tarihi kadar eski ve halen devam eden bir süreçtir. İnsanoğlu var olduğundan beri çeşitli sebeplerle yer değiştirmiş, bireysel veya topluca göç etmiştir. Hatta kimi toplumlar için göç bir hayat tarzına dönüşmüştür. Doğal olarak göç olgusu toplumun her kesiminden insanı etkilemiştir. Türk edebiyatının önde gelen hikâye yazarlarından olan Ömer Seyfettin de göç olgusundan etkilenen kesimin başında gelmektedir. Ömer Seyfettin, 1884-1920 yılları arasında yaşamış ve kısa ömrünü göç olgusuyla iç içe geçirmiştir. Yazarımız, eserlerinde devrinin siyasi ve sosyal meselelerine yabancı kalmamış ve bunlara eserlerinde de değinmiştir. Göç olgusu da Ömer Seyfettin döneminin en önemli siyasi ve sosyal meselelerinden birisi olması itibariyle yazarımız göç unsurunu, göçün toplum ve bireyler üzerindeki etkilerini eserlerine de yansıtmıştır. Bu araştırmada Ömer Seyfettin'in Ant, Forsa, Yalnız Efe, Piç, Üç Nasihat ve Diyet adlı hikâyelerindeki göç olgusuna değinilecektir.

***Anahtar Kelimeler**: Ömer Seyfettin, hikâye, göç.*

ABSTRACT

İmmigration as old as human history and still is an ongoing process. Since human beings for various reasons, be replaced, either individually or collectively, have migrated. For some communities nad even immigration has become a lifestyle. As a natural immigration has effected people from walks of society. Turkish literature's leading writer Ömer Seyfettin is one of the people affected by immigration. Ömer Seyfettin, who lived between the years 1884-1920 and had a short life was intertwined with immigration cases. Our author in his works did not remain foreign to the era's political and social issues and he was also mentioned in these works. During Omer Seyfettin period immigration is one of the most important political and social issues. Therefore, our author element migration, the impact of immigration on society and individuals, reflected in the works. This study Omer Seyfettin's Ant, Forsa, Yalnız Efe, Piç, Üç Nasihat and Diyetwill be touched by the story of their migration.

***Key Words:** Ömer Seyfettin, story, immigration*

Giriş

Göç, milletleri birçok yönden etkileyen, çeşitli değişimlere neden olan bir olgudur. Göç olgusunu farklı biçimlerde tanımlayabiliriz. "Göç, ekonomik, toplumsal, siyasi sebeplerle bireylerin veya toplulukların bir ülkeden başka bir ülkeye, bir yerleşim yerinden başka bir yerleşim yerine gitme işi, taşınma, hicret, muhaceret demektir" (TDK, 2005, 769). Bireylerin ya da toplumsal kümelerin daha iyi şartlarda yaşamak amacıyla bir

* Arş. Gör., Kafkas Üniversitesi Eğitim Fakültesi, onurer1827@gmail. com

** Arş. Gör., Kafkas Üniversitesi Eğitim Fakültesi, kursadbozkirli@kafkas. edu. tr

coğrafya üzerinde yer değiştirmeleri anlamına gelen ve demografik bir süreci ifade eden göç, insanlık tarihiyle özdeş bir olgudur (İpek, 2000, 1, akt, Yalçın, 2004, 1-11). Diğer bir tanıma göre göç, "insanların içinde yaşadıkları coğrafi ve sosyo-kültürel çevreden ayrılarak başka bir coğrafi ve sosyo-kültürel çevreye girmesidir" (Durugöl, 1997, 95).

Şüphesiz göç olgusunu en yoğun şekilde yaşayan toplulukların başında da Türkler gelmektedir. I. yüzyıldan itibaren Orta Asya'daki Türk boy ve oymakları yaşam şartlarını iyileştirmek amacıyla Asya'nın güneyine ve batısına göç etmeye başlamışlardır (Feher, 1999, 1-7). Göç olgusu Türk tarihinde I. yüzyıldan günümüze kadarda da yerini korumuştur. Bu kadar önemli bir olgu edebiyatımızı da derinden etkilemiştir. Falih Rıfkı Atay göç üzerine düşüncesini şu şekilde ifade etmiştir: "…Biz, Tuna'dan "Nazlı Bodin" türküsüyle, Afrika'dan "Cezayir Marşı" ile, Arabistan denizlerinden "Ey Gâziler" mersiyesi ile ağlaya ağlaya, Anadolu toprağına göç ettik…" (Atay, 1970, 86).

Ömer Seyfettin ise yaşamı boyunca göç olgusuyla iç içe yaşamıştır. 11 Mart 1884 tarihinde Balıkesir'in Gönen ilçesinde doğan Ömer Seyfettin sekiz yaşında göç olgusuyla tanışmıştır. Gönen'den 1892 yılında ayrılan Ömer Şevki Efendi, bir zaman İnebolu ve Ayancık gibi Karadeniz kasabalarında bulunmuş ve Ömer Seyfettin'in bu kasabalardaki okul hayatının tamamen çığırından çıktığını gören annesi Fatma Hanım, kocasının Ayancık'a tayinini fırsat bilerek Ömer Seyfettin'i alıp İstanbul'a getirir. Ömer Seyfettin, artık dedesinin Kocamustafapaşa'daki konağındadır. İstanbul'a bu suretle yerleşen Küçük Ömer, Aksaray'da bulunan ve bir özel okul olan "Mekteb-i Osmanî"de ilköğrenimine başlar (Gözler, 1976, 12). Ömer Seyfettin öğretmen ve asker kimliklerinde ülkenin çeşitli yerlerinde bulunmuş ve bu durum Seyfettin'in edebi kimliği üzerinde derin izler bırakmıştır. "1904-1908 yılları arasında Kuşadası dolaylarında bulunan Ömer Seyfettin'in, 17 Ocak 1908 tarihinden itibâren İzmir'e yerleştiği, aynı yıl içinde İzmir'de açılan Jandarma Zâbitân ve Efrat Mektebi öğretmenliğine ve jandarma mekteplerini kurmak üzere, ülkemize gelen İtalyan Genaral Degiorgis'in mihmandarlığına atandığı bilinmektedir. Bu yıllar Çakırcalı Efe ve benzerlerinin İzmir ve çevresinde halka zarar verdiği yıllardır. Ömer Seyfettin, Türk ve Rum eşkiyâların cirit attığı bu dönemde, bu eşkiyâların izlenerek yok edilmesi amacıyla kurulan jandarma mektebinde öğretmenlik yaptığı yıllarda, bu olaylardan etkilenerek bazı öykülerinin konularını tasarladığını söylemek mümkündür. Nitekim 'Yalnız Efe' öyküsü bu tür olayların birikiminden ortaya çıkmış bir üründür." (Nurdoğan, 1997, 27, akt, Albez ve İspirli, 2009, 7)"Genç Ömer, üç yıllık bir zamandan sonra, 1909 yılı başlarında önce, Selânik Üçüncü Ordu merkezine tâyin edilir; oradan, Müslüman Türk Rumeli'nin Manastır, Pirlepe, Köprülü, Cumâ-yı Bâlâ kasabalarını dolaştıktan sonra, Serez Mutasarrıflığına bağlı Menlik sancağının Razlık kasabasına yakın bir köyün yakınında bölük komutanlığına başlar. Ömer Seyfeddin'in bölük komutanlığı yaptığı ve Ali Cânib'e yazdığı meşhur mektupla, hem fikir, hem de edebiyat tarihimize giren bu köyün adı Yakorit'tir. Rumeli'yi ve ardından Balkanlar'ı yakından tanıyan bu 'genç zâbit' Balkanlı toplulukların din ve milliyet gayreti ile Müslüman Türklere karşı uyguladığı soy kırımının içinde yaşar; Bulgar, Rum ve Yahudilerin, Avrupalıların, Rusların desteğinde evlâd-ı fâtihân'a uyguladıkları soykırımının vahşet levhaları da hakiki hayattan alınarak onun hikâyelerine konu olmuştur. Ömer Seyfeddin, Meşrutiyetin ikinci defa ilânı ile Balkanlı kavimlerin, milliyet, din ve bağımsızlık yolundaki şuurlu mücadelelerini yoğuran kin ve intikam duygularının devam ettiğini; Osmanlı aydınının II. Abdulhamid düşmanlığı ile taşkınlık derecesindeki hürriyet çığırtkanlığı dışında ciddî bir görüşü olmadığını, acı acı gördü." (Tural, 1984, 10-11) Ömer Seyfettin Balkanlarda geçirdiği zaman içerisinde Balkanlı toplulukların maruz kaldıkları zulme ve zorla memleketlerinden

göç ettirilmelerine yakından şahit olmuştur. Ömer Seyfettin'in ruh dünyası işte bu tablolar içinde gelişmeye devam etmiştir.

Görüldüğü gibi göç olgusu Ömer Seyfettin'in edebi kimliğine değerli katkılarda bulunmuştur. Bu durum Ömer Seyfettin'in hikâyelerinde de yer almıştır. Bu bildiride, Türk edebiyatının en önemli yazarlarından biri olan Ömer Seyfettin'in hikâyelerindeki göç olgusuna değinilmeye çalışılacaktır.

Ömer Seyfettin' in Hikâyelerinde Göç

Tural, Türk edebiyatının kıymetli yazarlarından biri olan Ömer Seyfettin'in hikâyelerini üç ana gruba toplamıştır:

1. Sağlığında yayınlanan hikâyeleri

2. Ölümünden sonra yayınlanan hikâyeleri

3. Yarım kalan veya sadece adını bildiğimiz, henüz ele geçmemiş hikâyeleri (Tural, 1984, 22).

Ant sağlığında yayınlanan hikâyelerindendir. Bu hikâyeyi Ömer Seyfettin, yirmi yedi yaşındayken Selanik'te yazmış, "Genç Kalemler" dergisinde 1912 tarihinde yayınlamıştır. Ant, dergide yayınlanan altıncı hikâyesidir (Argunşah, 2007, akt, Albez ve İspirli, 2009, 32).

Ömer Seyfettin hikâyesine henüz sekiz yaşındayken göç ettiği memleketi Gönen'i betimlemesi ile başlar ve unutamadığı memleketi Gönen'i şu şekilde tasvir eder:

" .... O her akşam sürülerle mandaların ve ineklerin geçtiği tozlu ve taşsız yollar, yosunlu ve siyah kiremitli çatılar, yıkılacakmış gibi duran büyük duvarlar, küçük ve ahşap köprüler, nihayetsiz tarlalar, alçak çitler hep bu duman içinde erir. Yalnız evimizle mektebi gözümün önüne getirebilirim" (Batur, 2005, 64).

Hikâyede mektep tasvirlerine de yer veren yazar, dönemin eğitim anlayışına ve mekteplerin özellikleri hakkında ipuçları vermektedir (Albez ve İspirli, 2009, 35).

"Eski devirlerin bu tipik kasaba okulu, Ömer Seyfettin'in hayalinde sonradan tasarlanmış, benzerlerine uydurulmuş değildir. Aslında onun yer yer, bazen bütünüyle biyografik özellikler taşıyan hikâyelerindeki tasvirler, hayatı ile ilgili ayrıntılar, tasarlama ve uydurma da değildir" (Alangu, 1968, 35).

Ant hikâyesinin henüz başında göç unsuru kendini belli etmektedir ve Ömer Seyfettin doğduğu kasabaya ilişkin aklında kalan hatıralarını aşağıdaki gibi ifade etmektedir:

"Yirmi yıldır görmediğim bu kasaba, düşümde artık bir serap gibiydi. Birçok yeri unutulan, eski, uzak bir düş gibi oldu. O zaman genç bir yüzbaşı olan babamla her zaman önünden geçtiğimiz Çarşı Camisi'ni, karşısındaki küçük, harap şadırvanı, içinde binlerce kereste tomruğu yüzen nehirciği, bazen yıkanmaya gittiğimiz sıcak sulu hamamın derin havuzunu şimdi hatırlamaya çalışıyorum. Ama beyaz bir unutuş dumanı önüme yığılır. Renkleri siler, şekilleri kaybeder" (Batur, 2005, 64).

Ömer Seyfettin'in gurbetteyken yazdığı bu eserine Gönen özlemini ve çocukluk anılarını yansıttığını görmekteyiz. Göçün Ömer Seyfettin'in ruh hali üzerindeki etkilerini şu paragraftan anlamaktayız:

"Pek uzun gurbetlerden sonra yurduna dönen bir adam, doğduğu yerin ufkunu koyu bir sis altında bulup da sevdiği şeyleri uzaktan bir an önce göremediği için nasıl

hüzünlenirse, ben de tıpkı böyle meraka, sabırsızlığa benzer bir acı duyarım" (Batur, 2005, 64).

Göç ile sekiz yaşında tanışan Ömer Seyfettin'in memleketine duyduğu derin özlem Ant hikâyesi ile açık bir şekilde ortaya çıkmıştır ve yazarımız memleketine olan hasretini belki de çocukluk anılarında gidermektedir.

Yalnız Efe sağlığında yayınlanan ve yarım kalan hikâyeleri başlığı altında yer alır. Ömer Seyfettin'in Yeni Mecmua dergisinde 25 Nisan 1918 tarihinde yayımlanan hikâyesi Yalnız Efe (Mert, 2004, 280, akt, Albez ve İspirli, 2009, 102), on beş ay sonra Büyük Mecmua'da ''Anadolu Romanı: Yalnız Efe''olarak yayınlamaya başlar; ancak derginin on dördüncü sayısının yarım kalmış ve devamına ilişkin müsveddelere ulaşılamamıştır (Tural, 1984). Bu eserin Dibâce, Yörük Hocayla Kızı, Hocanın Ölümü, Vuran, başlıklı bölümleri yayımlanabilmiştir.

Eserde hikâyenin kahramanlarından Yörük Hoca ve köyün imamının memleketlerinden uzun zaman önce Kumdre'ye göç ettiği anlaşılmaktadır.

Bu, bütün köylü kendilerindenmiş gibi sevdikleri Yörük Hocaydı. Yirmi sene evvel 'Artık ihtiyarladım' diye buraya gelip yerleşmiş, çift ve tarla almış, evlenmişti. Yetmiş yaşını çoktan aşmıştı. Fakat hala dinçti. Gençliğini evvela medresede, sonra dağlarda, savaşlarda geçirmişti. Anadolu'nun, Rumeli'nin her yerini karış karış tanırdı. Yemen'de askerlik etmişti. Dört sene evvel karısı ölmüş, kızı Kezban'la yalnız kalmıştı (Hengirmen, 1998, 14-15). "Misafirleri içinde köyün imamı da vardı. Bu az görmüş, fakat çokbilmiş bir adamdı Köyden olmadığı halde, Yörük Hoca gibi yerleşmişti" (Hengirmen, 1998, 22). Eserin dört bölümünde de yurtlarında göç edip Anadolu'ya ağaların çiftliklerinde koruculuk, hergelecilik, çobanlık veya ağalarla birlik olup tefecilik yapan yabancılardan bahsedilir.

"Kasabalı ağaların çiftliklerine, korucu, hergeleci, çoban gibi gelip silahsız halkın içinde tüfekle gezen ne kadar yabancı varsa yavaş yavaş hepsi vurulmaya başlar. İş o dereceye varır ki, yabancılar yalnız kıra çıkamaz olur. Nihayet takım takım buralarını bırakırlar, kendi yurtlarına dönerler" (Hengirmen, 1998, 7-8).

"Adamlarının hepsi yabancıydı. Çobanları, uşakları, hergelecileri, Arnavutlardan, Rumlardandı. Şehirdeki meşhur Hıristo Çorbacı ortağıydı. Yazları ona misafir gelir, bütün civar köylülere ortalama yüzde iki yüz faizle borç verirlerdi" (Hengirmen, 1998, 21). Ayrıca eserde savaşlar yüzünden köyünden göç etmek zorunda kalan köyün kahraman delikanlılardan da bahsedilmiştir.

Köyde en az iki dinç evladını Yemen çöllerinde kaybetmemiş aile yoktu! Sanki durmak dinlenmek Türk'ün nasibi değildi. Bir muharebe biterken biri çıkıyordu. Ha Mora, ha Sivastopol, ha Sırp, ha Karadağ, ha Moskof... Sonra bunlar yetmiyormuş gibi bir de Arabistan! Bu kadar fedakârlıklara karşı ya görülen zulüm! Çektiklerini hatırlayan köylülerin benizleri soluyordu (Hengirmen, 1998, 38). Hikâyede ''Hocanın Ölümü'' bölümünde Kezban'ın babası Yörük Hoca'nın Eseoğlu'na giderken hissettikleri adeta göçün o dönemde halk üzerinde uyandırdığı etkiyi yansıtmaktadır. "Sabahleyin babası ata binerken, sanki uzak dönülmez bir gurbete gidiyormuş gibi kederlenmişti. Kasaba, ona zulüm, fenalık dolu bir yer hissini verirdi" (Hengirmen, 1998, 40).

Yalnız Efe'de Yörük Hoca, Hacı Durmuş, Köyün İmamı...gibi kahramanlar; göç olgusunu yaşamış karakterlerdir. Oldukça akıcı bir dil ile kaleme alınan eserde Yörük Hocanın hayatı yazarımızın hayatı ile paralellik arz eder.

Ömer Seyfettin'in savaş yıllarında yazdığı hikâyelerinden biri olan 'Piç', Türk Yurdu dergisinde 1913 yılında yayımlanmıştır (Tural, 1984). Yabancılarla olan ilişkilerden doğan çocukların düştükleri kimlik bunalımı Ömer Seyfettin'in "Piç" adlı hikâyesinde de belirtilir (Albez ve İspirli, 2009, 76). Hikâye Mısır'da geçer ve Mısır artık Osmanlı toprağı değildir.

Araplık, yükselmek isteyen Türklüğün, o kuvvetli ve kutsal kanadı, orada kendi vatanında esirden başka bir şey değildir. Türklerin çekilmesiyle beraber hain ve zehirli bir çekirge bulutu gibi oraya üşüşen Avrupalılar, bu zavallı İslam memleketinin bütün hayat damarlarını ellerine geçirmişler, doymak bilmez kudurmuş bir açlıkla, azgın bir hırsla din kardeşlerimizin kanlarını emip dururlar (Hengirmen, 1998, 75).

Anlatıcı Mısır'ı artık bir zindan gibi görür. Ancak yabancıların eline geçmesine rağmen Mısır'ı vatan toprağından ayırmaz.

"Yıllardan beri düşmanların eline düşmüş olan bu kıymetli vatanın sönmez matemlerini tutar, elemler içinde kıvranmaktan haz duyarım" (Hengirmen, 1998, 75).

Anlatıcı gurbette olmasının da etkisiyle gördüğü Türk lokantasına benzer bir yere girer ve orada eski okul arkadaşı Ahmet Nihat'la karşılaşır. Ahmet Nihat artık benliğini yitirmiş bir gençtir. Türk olmadığını ve artık bir Katolik Fransız olduğunu hatta adını Pierre Dubois olarak değiştirdiğini anlatıcıya söyler. Hikâyenin ilerleyen bölümlerinde Ahmet Nihat 'ın annesinin bir Fransız doktor ile ilişkiye girdiği ve Ahmet Nihat'ın da bu Fransız doktorun çocuğu olduğu anlaşılır. Burada evliliğinde gayrimeşru bir çocuğu dünyaya getiren kadın, anlatıcının gözünde küçülür ve anne olarak değerini kaybeder. Ömer Seyfettin'in bunu anlatıcının dilinden bir namussuzluk olarak nitelendirdiğini görüyoruz. Namus, haysiyet, onur, aile Türk milleti için çok önemli kavramlardır. Ömer Seyfettin'in de bu kavramları pek çok hikâyesinde işlediğini görüyoruz. Nitekim 'Üç Nasihat' hikâyesinde yanına bırakılan bir erkeğe karşı var gücüyle kendini savunan kadın, 'Beyaz Lale' hikâyesinde Bulgar komutanına teslim olmamak için canına kıyan kız, 'Zeytin Ekmek' hikâyesinde sosyal bunalımın yaşandığı bir dönemde açlıktan dahi olsa namusunu satmaktan vazgeçen kadın, Ömer Seyfettin'in değer biçtiği kadınlara örnek teşkil eder (Albez ve İspirli, 2009, 79).

Ömer Seyfettin Üç Nasihat öyküsünde köylü Durmuş'un göç ve gurbet macerasını anlatır. Durmuş zeki, çalışkan ama bir o kadar da fakir biridir. Para kazanmaya ihtiyacı vardır. Bu noktada Anadolu'daki "taşı toprağı altın şehir" inanışına uygun hareket eder, tarlasını sürecek hayvanı ve malzemeyi alabilmek, yaşlı anasına bakabilmek için İstanbul yollarına düşer. Şu cümlelerden İstanbul'un Anadolu'dan görünümünü anlayabilmek mümkündür:

"Para kazanmak, tekrar çiftini düzebilmek için gurbete gitmeye karar verdi. Gurbet, İstanbul demektir. Köyde kim çaresiz kalırsa, kimin işi bozulursa, İstanbul yolunu tutar" (Batur, 2005, 73). İstanbul' da üç yıl kalır, yaşlı bir adamın evinde neredeyse ücretsiz çalışır. Para yerine evinde uşak olduğu Müstakim Efendi'den anlamını kavrayamadığı öğütler alır. En sonunda köyüne dönmeye karar verir. Köye dönüş yolculuğundan başlamak üzere, yaşlı adamın verdiği nasihatlerin önemini kavrar. Dönüşüyle ilgili olarak, göç ve gurbetle ilgili başka bir algının hikâyeye yansıdığı görülür.

Durmuş para kazanmak için İstanbul'a gitmiş ancak meteliksiz olarak dönüyordu. Bahsedilen yaygın kanaat şu cümlelerle ifade ediliyor: "Gurbete yayan gelinirdi ama gurbetten memlekete yayan dönülmezdi" (Batur, 2005, 78). Bu gurbete

giden bir kişinin mutlaka para kazanması gerektiğidir. Uğruna memleketinden ayrıldığı şeyi beceememektir belki de gidenin geri dönmesini engelleyen. Durmuş'un ve arkadaşlarının köye dönerken yollarını kesen eşkıyaların reisi de arkadaşları para, takı vb. birçok şey kazanmışken Durmuş'un gurbetten dönerken meteliksiz olmasına anlam veremez, hatta emrindekilere şöyle bir emir verir: "Şu budalaya bir sopa çekin de, bir daha para kazanmadan gurbette kalmamayı öğrensin" (Batur, 2005, 80). Durmuş dayak yer, ancak köyüne döner. Gurbetten getirdiği nasihatlerin birçok faydasını görür ve yaşlı efendisine üç yıl karşılıksız verdiği emeklerini helal eder.

"Forsa, gemilerde kürek çeken tutsak ya da yükümlü kimselere verilen addır" (Batur, 2005, 104). Bir zamanlar nâmı padişaha kadar ulaşan ünlü bir Türk denizcisi Kara Memed'in tutsaklığı anlatılır.

Kara Memed ömrünü denize vermiş bir kişidir. "Öyle denizlere gitmişti ki üzerinde dağlardan, adalardan büyük buz parçaları yüzüyordu" (Batur, 2005, 106).

"Daha yirmi yaşındayken Tarık Boğazı'ı geçmiş, poyraza doğru haftalarca, aylarca, kenar, kıyı görmeden gitmiş" (Batur, 2005, 105), karşısına çıkan düşman gemilerini alt etmiştir.

Deniz onun hayatında öyle bir yere sahiptir ki, oğlu Hasan bile Çanakkale'den geçerken doğmuştur.

Ancak gün gelir tutsak düşer Kara Memed. Bu tutsaklık elli yılını alır ellerinden onun. Geride kalanlardan daha çok, memleketi Edremit'e hasrettir. Ama memleketine kavuşacağına olan inancını hiç yitirmez bu koca denizci. Bunu şöyle ifade ediyor:

"Öldükten sonra dirileceğime nasıl inanıyorsam, elli yıl esirlikten sonra memleketime kavuşacağıma öyle inanırım" (Batur, 2005, 105). Zorunlu bir göç ve gurbet yaşayan Kara Memed'i yaşadığı bu acıdan uzaklaştıran kuvvetli imanıdır.

Yıllar sonra Türk donanması Kara Memed'in tutsak olduğu yere gelir. Fetih için gelen askerler bu yaşlı adamı komutanlarının yanına götürürler. Koca denizci gurbet esaretini komutana anlatır.

Askerler fetih için hazırlanırken, Kara Memed'de gitmek ister. Kimse onu geride kalması için ikna edemez. Ölmek şehid olmaktır onun için. Bunu şöyle ifadelendiriyor Kara Memed:

"Şehit olursam bunu üstüme örtün! Yurt, al bayrağın dalgalandığı yer değil midir" (Batur, 2005, 110).

Başka birine borçlu olmanın ne kadar zor olduğunu anlatır Diyet. Kahramanı Koca Ali adında bir demircidir. Yaşadığı yerde kimse onun geçmişi hakkında bir şey bilmez. Bu nedenle onunla ilgili söylenceler ortaya çıkmıştır. Göç olgusuna ilk olarak yaşadığı yerde, onunla ilgili söylenenlerde rastlanır. Koca Ali anlatılırken "kimi cellât elinden kaçmış bir çelebi, kimi sevgilisi öldüğü için vakitsiz dünyayı terk etmiş bir garip derdi " (Batur, 2005, 130-131), deniyor. İlk durumda yaşadığı yeri terk etmesi, canını kurtarmak amaçlıyken, diğer durumda sevgilisinin ölmesi neticesinde, önce dünyadan mânen bir kopuş ve onun getirdiği terk-i diyar anlatılıyor.

Hayatından sunulan kesitlerden birinde küçük yaşta, babası idam edildiği için amcasının yanında kalmaya başladığına değinilir. O yaşta bile amcasının yanında kalmak, ona zor geldiği için amcasının evinden kaçar. Çünkü kimseye borçlu kalmak istemez. Onurlu bir insanın kaçışıdır bu.

Bu kaçış şöyle anlatılır:

" 'Ben kimseye eyvallah etmeyeceğim' dedi. Bir gece amcasının konağından kaçtı. Serseri bir adsız gibi dağlar, tepeler, dereler aştı. Adını bilmediği memleketler dolaştı. Sonunda Erzurum'da yaşlı bir demircinin yanına girdi. Otuz yaşına değin Anadolu'da uğramadığı şehir kalmadı" (Batur, 2005, 131).

Bu cümlelerle, başka bir göç gerekçesini daha ortaya koyar. İnsan onurunu korumak ve başkasına borçlu kalmak yerine, bilmediği yerlere gitmek, tanımadığı insanlarla konuşmak zorunda kalabilir.

SONUÇ

Göç, Türk tarihinin bilinen ilk devirlerinden beri karşımıza çıkar. Okullarımızda tarihimizle ilgili öğrendiğimiz ve sıklıkla tekrarlandığı için hatırladığımız şeylerin başındadır bu olgu. Başlangıçta, yaylak- kışlak tarzında olan bu göçler, daha sonra bir yurt bulma gerekçesine dayanarak dünya tarihinde önemli etkiler bırakacak şekilde devam eder. Osmanlı ile birlikte üç kıtada at koşturulan dönemler başlar. Batıda Viyana önlerine kadar gidilir. Ancak kilit açılmaz ve bir geri dönüş başlar. Bu öyle bir geri dönüştür ki, birileri karşısına dikilene, Sakarya'ya kadar devam eder. Tıpkı bahsedilen gidişlerde olduğu gibi, her dönüşte, zaruri göçleri ayrılıkları ve acıları beraberinde getirir. Bu göç hikâyelerinin derin izler bıraktığı Türk aydınlarının başında Ömer Seyfettin gelir.

Ele aldığımız altı hikâyede Ömer Seyfettin, göçün farklı birtakım nedenleri ve göçün farklı tiplerini işlemiştir. Kimi zaman koca bir denizcidir, kimi zaman meteliksiz bir köylü göçüp giden. Bazen gurbet Mısır'dır bazen Erzurum bazen ise İstanbul'dur. Ama nihayetinde hep bir şeylerden birilerinden kaçılır. Ancak çocukluk anılarında ulaşabilir memleketine. Hikâyelerdeki Yörük Hoca, Kara Memed, Koca Ali ve Durmuş gibi karakterlere yazarımız kendinden bir parça katmıştır. Bu karakterlerin buluştuğu ortak nokta ise Ömer Seyfettin'in de yaşamını derinden etkileyen göç olgusudur.

KAYNAKÇA

ALANGU, T. (1968), *Ömer Seyfeddin Ülkücü Bir Yazarın Romanı*, İstanbul: May Yayınları.

ALBEZ, C. (2009), Türk Milli Eğitimi'nin Genel Amaçları Bağlamında Ömer Seyfettin'in Eserlerindeki Çocuk İmgesi. Yüksek lisans tezi, Atatürk Üniversitesi. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum.

ATAY, Falih Rıfkı (1970), *Taymis Kıyıları*, İstanbul: Baha Matbaası.

DURUGÖL, E. (1996), II. Ulusal Sosyoloji Kongresi, Toplum ve Göç. *II. UlusalUlusal Sosyoloji Kongresi,* (s. 95). Mersin, DİE Yayın No: 2046, Ankara

FEHER, G. (1999), *Bulgar Türkleri Tarihi*, Ankara:Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Gözler, H. Fethi (1976), *Bütün Yönleriyle Ömer Seyfettin*, İstanbul: Çağdas Yayınevi.

TURAL, S. (1984), *Ömer Seyfeddin'in Hayatı ve Eserleri,* Doğumunun 100. Yılında Ömer Seyfettin, İstanbul: Marmara Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Yay.

YALÇIN, C. (2004), *Göç Sosyolojisi*, Ankara: Anı Yayıncılık.

TDK (2005). *Türkçe Sözlük*, (10. Bsk.), Ankara: TDK Yay.

KIRIM'DAN ANADOLU'YA GÖÇ EDEN KIRIM TATARLARI'NDA ÖZCÜ YAKLAŞIMIN VE KÜLTÜREL DONUKLUĞUN BİR ÖRNEĞİ OLARAK: "SEYİT OSMAN (SİYT OSMAN)" YIRI

İlhan ERSOY•

ÖZET

Göç, göçmenlerin kültürel kimliklerini yeniden biçimlendirdikleri bir deneyimdir. Bu deneyimde referans noktası olarak "anavatan" kavramı da önemli bir yer tutar ve kültürel kimlik büyük çoğunlukla "anavatana göre" konumlandırılır.

Göçmenlerin kültürel kimliklerine ilişkin kimi yaklaşımlar birbirlerinden farklılaşır. Kimi yaklaşımlara göre, anavatanda yaşayanların esas/asıl ve saf bir kültürel yapıyı temsil ettiği düşünülür ve göç edenler asimilasyona uğramış olarak değerlendirilirken, kimi yaklaşımlara göre de anavatandan göç edenlerin asıl/esas ve saf kültürel kimliği anavatandan söküp taşıdıkları, dolayısıyla anavatanın (kendi iç dinamikleri ya da dışarıda gelen etkiler üzerine) değişim gösterdiği düşünülür. Bir başka yaklaşıma göre de göçmenlerin kültürel kimliklerinin ne asimile olduğu ne de kültürel bir muhafazakarlıkla tanımlanamayacağı; aksine, göç deneyiminin yeni bir melez (hybrid) kültürel yapı doğurduğu yolundadır.

Anavatan Kırım'dan Anadolu'ya göç eden Kırım Tatarları, bir göçmen tutumu olarak kültürel donukluğu/sürekliliği, yani "özcü" tutumu benimsemişlerdir. Bu özcü tutum, Kırım Tatarlarının müziksel dağarlarında önemli bir yer tutan "Seyitosman" yırı özelinde görsel, işitsel ve yazınsal boyutlarıyla ortaya konulacaktır. Dolayısıyla müzik, bu bildiride göçmenlerin güçlü bir kimlik bileşeni olarak ele alınacaktır.

Bildiri, Anadolu'da Kırım Tatarlarının yoğun olarak yaşadıkları bölgelerde (Eskişehir, Polatlı, İstanbul) yapılan alan çalışmaları, görüşmeler ve müziksel analizler sonucunda oluşmuştur.

Anahtar Kelimeler: *"Göç", "Göç ve Müzik", "Seyitosman (SİYTOSMAN)", "Kırım Tatarları", "Özcü Tutum/Yaklaşım"*

ABSTRACT

Immigration is an experience in which immigrants reshape their cultural identity. The notion of "motherland" occupies an important place as a reference point in this experience and cultural identity is located mostly according to the "motherland".

Some approaches which are related to cultural identities of the immigrants differentiate from each other. According to some approaches, it is thought that the ones who live in the motherland represent an original and pure cultural construction and the ones who immigrated are considered as assimilated; and according to some approaches, it is thought that the ones who immigrate from the motherland rip and carry away the original and pure cultural identity, therefore the motherland changes (upon its own inner dynamics or the outer influences). According to another approach, the cultural identities of the immigrants can be defined neither as assimilation nor as a cultural conservatism; on the contrary, the experience of immigration brings forth a new hybrid cultural construction.

The Crimean Tatars who immigrated from the motherland Crimea to Anatolia adopted cultural dullness, in other words essentialist attitude as an immigrant attitude. In this paper, the essentialist attitude will be exhibited with its visual, audio and literary dimensions in the specific of

• Yrd. Doç. Dr. , Ege Üniversitesi, Devlet Türk Musıkisi Konservatuarı, Öğretim Üyesi.

"Siyt Osman" song which engages a significant place in the musical repertoire of Crimean Tatars. So music will be handled as a powerful identity component of the immigrants in this paper.

This paper has been comprised as the result of the field works, interviews and musical analyses done in the areas in Turkey where the Crimean Tatars densely live (Eskişehir, Polatlı, İstanbul).

Key Words: *"Immigration", "Immigration and Music", "Siyt Osman", "Crimean Tatars", "Essentialist Attitude/Approach"*

GİRİŞ

Genel bir tanım olarak göç; coğrafi bakımdan bir yerleşim yerinden ayrılan bireylerin ya da toplumların, başka bir yerleşim yerinde yaşamlarını sürdürmeye zorlanmaları (diaspora) ya da kendi iradeleriyle karar vermeleri sonucunda oluşan yer değiştirme deneyimidir. Göç (ya da diaspora) deneyiminde yer değiştiren yalnızca bireylerin ya da toplumların salt kendisi değildir. Bireyler ya da toplumlar, yeni yerleşim yerine sosyo-kültürel değerlerini de beraberinde taşırlar. Taşınan bu değerler, yeni yerleşilen yerde, "öteki" değerlerle temas eder ve etki alanı oluşturur. Yeni yerleşilen bölgede karşılaşılma olanağı yüksek olan kültürel, ekonomik, siyasal ve sosyal problemler, göçmenlerin kimliklenme süreçlerini içe dönük bir biçimde yeniden biçimlendirir.

Özellikle sosyolojik çalışmalar, göçmen topluluklar için göç deneyiminin kültürel bağlamda üç farklı biçimde sonuçlandığını söyler. Buna göre göçten sonra ilgili göçmen topluluk ya zorla kültürlenerek (asimilasyon) kendi kültürünü kaybeder, ya özcü (essentialism) bir yaklaşım sergileyerek kültürel değerlerini dondurur ya da kültürel temas (acculturation) sonrasında melezleşir. Aslında bu üç farklı sonucu da farklı göçmen topluluklar üzerinde görmek mümkündür. Göçün gönüllü ya da zorunlu olması, göç edilen teritorya, temas edilen topluluk, göç edilen teritoryada karşılaşılan yeni kültürün göçmenlerin kültürüne olan yakınlığı ya da uzaklığı gibi kimi değişkenler, farklı sonuçların dinamikleri olarak sayılabilir. Sonuç olarak her göç deneyiminin mutlak ve değişmeyen tek bir sonucunun olduğunu söylemek bir yanılsamadır.

Bu bildiri göç deneyimini, Kırım Tatarlarının müziksel dağarları özelinde irdeler ve Anadolu'ya göç eden Kırım Tatarlarının, müziksel kimlik bileşenlerini anavatanlarından söküp, yeni yerleşilen bölgeye taşıdıklarını ve Anadolu'da "özcü[1]" yaklaşım sergilediklerini söyler.

GÖÇ DENEYİMİ VE MÜZİK

Göç deneyiminin sonucunda ilgili toplumun kültürel değişim yaşayıp yaşamadığını, ilgili toplumun bir asimilasyona uğrayıp uğramadığını ya da kültürel bir melezleşme oluşup oluşmadığını söyleyebilmek için "anavatan" en önemli referans noktası olarak öne çıkar. Dolayısıyla göç deneyiminin müzik kültürü üzerindeki etkisini net olarak tanımlayabilmek için, özellikle anavatanın da içerisinde yer aldığı bir irdeleme silsilesine ihtiyaç vardır. Buna göre;

Anavatandaki kültürel yapı,

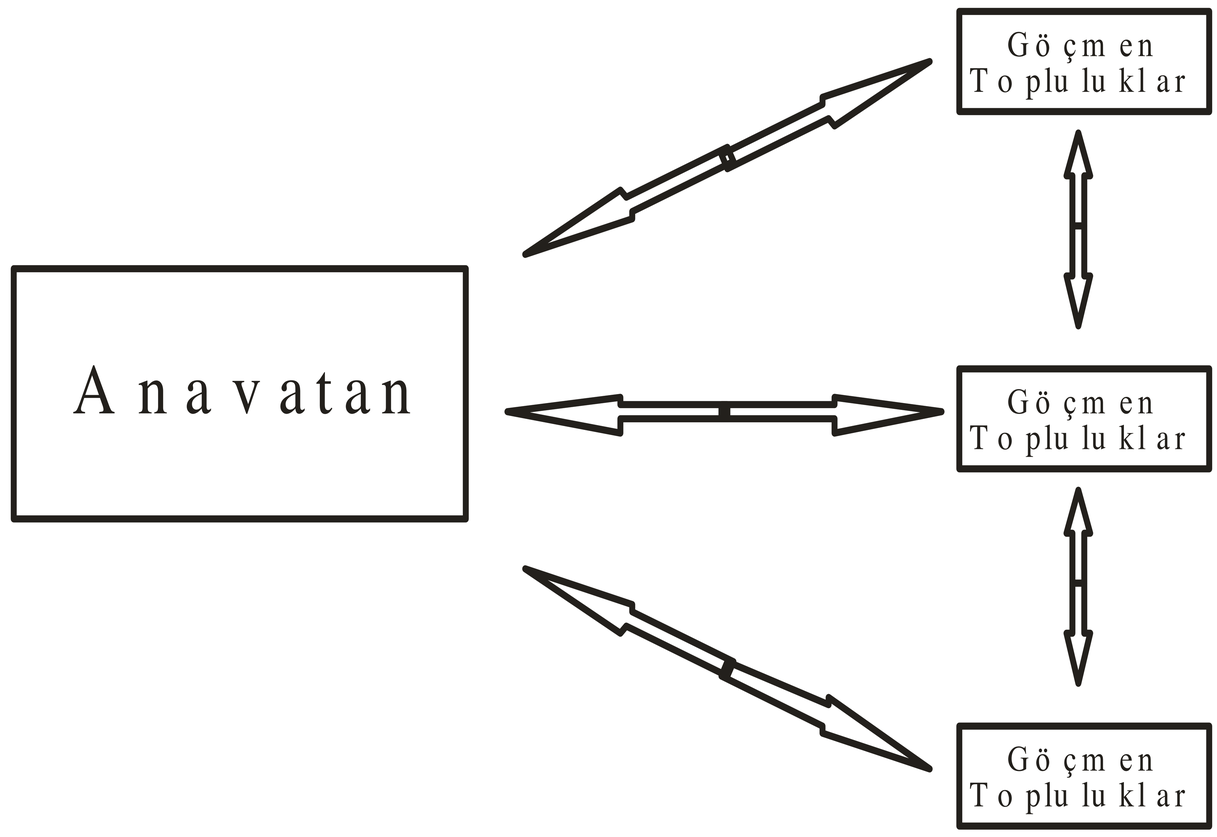
Göçmen toplulukların anavatan ile ilişkileri (benzeşmeleri ve farklılaşmaları),

---

[1] Burada" özcü" yaklaşımı; kültürel bir değerin, tarihsel bir derinlikten bugüne kadar değişmez biçimde kalması ve bu değişmezlik halini meşrulaştırma çabasını niteleyen bir tavır olarak tanımlamak mümkündür.

Göçmen toplulukların, farklı yerleşim bölgelerindeki parçaları arasındaki ilişkileri (benzeşmeleri ve farklılaşmaları)

gibi, kimi unsurlar göç deneyiminin nasıl bir sonuç doğurduğunun anlaşılabilmesi için önemli ve en temel araştırma noktalarıdır.



Şekil 1 Anavatan ve Göçmen Topluluklar Arasındaki Kültürel İlişki

Alan Merriam, müziği "kültürün en durağan öğelerinden biri" (1964; 304) olarak görür. Bu, özellikle göçmenler tarafından başka yere taşınan müzikler için geçerli bir önermedir. Çünkü göçmen topluluklar, göç sonrasında muhtemel, siyasal, ekonomik ve sosyo-kültürel sorunlarla başa edebilmek için örgütlenmeye ihtiyaç duyarlar ve örgütlenme onlar için hayati bir önem taşır. Müzik kültürü de göçmen topluluklara, örgütlenmeye yönelik önemli mekanizmalar sunar. Dolayısıyla göçmenler müzik yoluyla kendi aralarında dayanışma ve aidiyet geliştirirler. Aynı zamanda müzik göçmenler için, 'ötekileşme' sürecini tanımlayan etnik/kültürel kimliğin bir simgesi halini alır.

Göçmenlerin dayanışması müziksel bileşenlerin her hangi bir tanesiyle sağlanabilir. Martin Greve, müziğin kimlik simgesi olarak kullanımında, belirlenmiş bir müzik dağarının, kimlik bağlamında önemli bir işlevselliği olduğunu vurgular:

Müzikten beklenti bir kimliğin altını çizmekten ibaret olduğunda, bunun için çoğunlukla belli bir dağarın, belli anlamlar taşıyan ilahilerin, şarkıların, melodilerin, ritimlerin, enstrümanların veya dansların varlığı yetmekte, müzikal realizasyon ise ikinci planda kalmaktadır (2006:305)

Um'un eski Sovyetler Birliği'ne göç eden Kore'li göçmenler üzerine yaptığı çalışma da, göçmelerin müzik dağarları üzerine özcü tutumlarına ilişkin iyi bir örnektir:

Koreli göçmenlerin kendileriyle birlikte anavatanlarından getirdikleri bir müzik birkaç kuşaktan daha uzun süre yaşadı ve onların etnik kimliğini bir simgesi olarak görüldü. 1920'lerden kalma popüler bir Kore şarkısı "Yu Suil ve Sim Sun-ae" her ne kadar Kore'de artık çalınmıyorsa da Orta Asya'nın Korelileri tarafından hala söylenir (1998:299)

Anadolu'da yaşayan Kırım Tatarları ile anavatan Kırım'da yaşayan Kırım Tatarları arasında da müziksel dağar açısından ciddi bir farklılık göze çarpar. Anadolu'da yaşayan Kırım Tatarlarının *Seyit Osman, Ey güzel Kırım, Uçma da Kargam, Biz Kırım'dan Çıkanda,*

Boztorgay, Çalaşım, Oniki Ördek, gibi yırların yer aldığı, kalıplaşmış bir dağarı vardır. Bu dağarda yer alan yırların hemen hepsi anavatan Kırım'da da çok yaygın olmamakla birlikte, seslendirilirken ya da en azından hafızalarda var iken, içlerinden, *Seyit Osman* yırı tamamen unutulmuş ve hafızalardan tamamen silinmiştir.

"SEYİT OSMAN" YIRI

Seyit Osman yırı Anadolu'daki Kırım Tatarları arasında kimliksel bir alan yaratır. Öyle ki, Seyit Osman Kırım Tatarlarının resmen kabul ettiği ve meşrulaştırdığı milli marşları olan "Antetkenmen"in yaygınlığından ve kimlik etkisinden daha ötededir. Bir dönem Eskişehir Kırım Türkleri Kültür ve Yardımlaşma Derneği Başkanlığını yapan Bektöre, "Seyit Osman'ın Tatarların milli marşı olup olmadığını" birçok kez kendisine sorulduğunu söyler (Grşm, Esk, 2004). Bu algıyı, 2004 yılında yaptığım görüşmede, Eskişehir Kırım Türkleri Kültür ve Yardımlaşma Derneği yönetim kurulu üyeleri de vurgular:

Aslında Antetkenmen diye bir şey var onu çok kimse bilmez ama Seyit Osman'ı herkes bilir milli marşımızdır o bizim." (Ökmenler, Grşm, Esk, 2004).

Türkiye'de tutum böyle iken, Kırım'da ise çok farklıdır. 2004 yılının yaz aylarında Kırım'a, Türkiye'den bir Kırım Tatar kafilesi ile birlikte gittim. Kafiledekiler, kimi zaman Kırım'da kültürel bir gezi yaparlarken, ben de kendi çalışmamı sürdürüyordum. Yaptığım bu çalışma, kafiledeki kimi Tatarların ilgisini çekmiş olacak ki; zaman zaman bana katıldılar. Tatar müzisyenlerle yaptığım görüşmelerde bana katılmaları ve yanımda olmaları ortaya çok değerli sonuçlar çıkardı. Çünkü hem Kırım'daki hem de Türkiye'deki Tatarları eş zamanlı olarak aynı olaylar karşısında nasıl tepkiler verdiklerini ölçebiliyordum.

Türkiye'den gelenler, Tatar müzisyenlerle görüşme yaparken, sorularımın arasına girerek 'istek yır'lar yaparken, ilk olarak hepsi bir ağızdan anlaşmışlar gibi, Seyit Osman'ı istiyorlardı. Hatta öyle ki; benim Tatar müzisyene; "Seyit Osman'ı biliyor musun?" diye sormam bile yadırganmıştı. Çünkü Türkiye'deki Tatarlara göre, bir Tataran o yırı bilememesi düşünülemezdi ve benim bu soruyu sormam 'abesle iştigal' idi. Örneğin; Tatar müzisyeni Ayder İlyasof'a, Seyit Osman'ı bilip bilmediğini sorduğumda Türkiye'den gelen bir Kırım Tatarı bana dönerek: "ha, ha! 'Seyit Osman'ı her Tatar bilir" diyerek benim sorumun anlamsızlığını ve gereksizliğini vurguladı. Oysa İlyasof'un yanıtı beklentinin çok uzağında idi. Çünkü İlyasof, yanımdakiler tarafından mırıldanılsa da bu yırı bir türlü hatırlayamadı ve seslendiremedi. İlyasof'un yırla ilgili son sözü çarpıcı idi: "Ben 50 yıldır toylarda çalarım, bunu benden hiç ısmarlamadılar (istemediler)" (Grşm, Gökgöz, 2004). " Bu durum, Kırım'da sık rastlanır bir hal alınca, Türkiye'den gelen Tatarların şaşkınlıkları ve aynı zamanda da kızgınlıkları artıyordu. Hatta bu durum Kırım'daki Tatar müzisyenlerin, Tatarlıklarını sorgulayacak boyutlara çıkıyordu.

SEYİT OSMAN

Tarihsel sürece bakıldığında, Kırım'da yaşayan Tatarların da aslında göçmen topluluklar olduğu görülür. Bugün Kırım'da yaşayanların hemen hemen tamamı, 1944 yılında Özbekistan ve Sibirya'ya sürülen ve ancak 1990'lı yıllarda geri dönenlerdir. Ancak aynı şecereden gelmelerine rağmen, iki farklı göçmen topluluk olarak Anadolu'da ve Kırım'daki Tatarların birbirlerinden müziksel tutumlar ve müziksel dağar seçimi konusunda farklılaştıklarını söyleyebiliriz.

Anavatan Kırım'daki ve göç edilmiş olan Anadolu'daki bu farklı tutum, müziksel yayınlarda da (nota kitaplarında, albümlerde, kaset, CD) görülür. Örneğin hem Kırım'da

hem de Eskişehir'de "millilik" ve "otantiklik" ekseninde yayınlanmış iki farklı müzik albümündeki dağarların farklılıkları çarpıcıdır.

Şekil 2: Çoqraq Başında Albümü CD Kapağı

Şekil 3: Ruhumuzdaki Uçkun Albümü CD Kapağı

Eskişehir'de hazırlanan *Ruhumuzdaki Uçkun*[2] adlı albümüyle Kırım'da hazırlanan *Çoqraq Başında* adlı albüm arasındaki dağar farklılıkları konuya açıklık getirmesi bakımından anlamlıdır. Bu albümlerin aynı zamanda her iki Tatar topluluğu için de revivalist bir tutumun sergilendiği ve "milli"lik ekseninde üretildiği bilinse de iki albümde orta olan tek bir parça bulunmaktadır[3].

Kırım Ansambl[4] şefi Server Kakura tarafından yayınlanan (adında da anlaşılacağı üzere) Kırım Tatar kültürel kimliğine refere edilen "Vatanım Kırım (Türküler ve Nağmeler)" adlı otantik kitapta Seyit Osman yer almaz.

---

[2] "Ruhumuzdaki Uçkun"; Kırım Tatarlarının içlerindeki kimlik eksenli bir kıvılcımın varlığını vurgulayan bir ifadeyi niteler.

[3] **Ruhumuzdaki Uçkun**: 1-Kadifeden Kisesi, 2-Yağmur Yağar, 3-Ey Güzel Kırım, 4-Boztorgay, 5-Kınalı Parmak, 6-Çibörekçi, 7-Bahçesaray Kaytarma, 8-Salgır Boyu, 9-Bu Vatan Bizim, 10-Kayadan İndim Bugün, 11-Seydosman, 12-Karga, 13-Yüksek Minare, 14-Oniki Ördek, 15-Emir Celal Oyunu ve Kaytarma Ruhumuzdaki Uçkun: 1-Kadifeden Kisesi, 2-Yağmur Yağar, 3-Ey Güzel Kırım, 4-Boztorgay, 5-Kınalı Parmak, 6-Çibörekçi, 7-Bahçesaray Kaytarma, 8-Salgır Boyu, 9-Bu Vatan Bizim, 10-Kayadan İndim Bugün, 11-Seydosman, 12-Karga, 13-Yüksek Minare, 14-Oniki Ördek, 15-Emir Celal Oyunu ve Kaytarma

Çoqraq Başında: 1-Çoban Qaytarması, 2-Erecebim, 3-Usul – Usul, 4-Oğlan Elini Sallama, 5-Dervişler Nağmesi, 6-Adı Güzel Muhammed, 7-Qınalı Parmakların, 8-Zilfi Siya, 9-Atım Olse, 10-Salqın Suv Başında, 11-Ağır Ava Qaytarma, 12-Men Anamın Bir Qızı Edim, 13-Ay Var Ketir, 14-Taşlama, 15-Özen Boyları, 16-Ediye, 17-Emir Celal ve Qaytarma, 18-Osman Paşa, 19-Olur İse Olsun, 20-Zurna Avası.

[4] Kırım Ansambl'ını şef Server Kakura, Berk'e verdiği söyleşisinde Ansamblı şöyle tanıtır: "Kırım Ansambli millet vatana döndükten sonra 1990 senesinde vatanda doğdu. 1991 senesinde konser vermeye başladı. Bizim bir arzumuz vardı: güçlü, temelli bir folklor ansambli kurmak, bu ansamblimiz ile de medeniyetimizi bütün dünyaya tanıtmak. Özbekistan'da sanatçılar olarak birbirimizi iyi tanıyor idik. Bunun başlangıcında Dilaver Bekir, Server Kakura, İsmet Zaat gibi isimler vardı. Öz gücümüzle böyle bir ekip çıkardık. Bu ekip bu güne kadar çalışıyor; bu güne kadar milletimize fayda getirdi. Şimdi devlet ansambli oldu" (http://www. kirimdernegi. org/istanbul/bahcesaray/bulten. asp?sayi=30&yazi=7).

Şekil 4 "Vatanım Qırım" Adlı Nota Kitabının Kapağı

Server Kakura'nın Türkiye'de özellikle İstanbul Çatalca'da düzenlenen tepreş[5] etkinliklerinde bu yırı defalarca seslendirmelerine rağmen, yayınlamış olduğu kitabında ve ayrıca Kırım'daki konserlerinde neden yer vermediğini sorduğumda; Türkiye'de ve Kırım'da iki farklı dağar oluşturduklarını, çünkü iki farklı coğrafyada iki farklı müziksel dağar beklentisinin olduğunun altını çizerek şunları söyler:

Türkiye'ye varsan Seyit Osman, Uçma da Kargam, Boztorgay gibi şarkıları söylemezsen yadırgarlar. Oradakiler alışmışlar. Herkes istiyor o şarkıları çünkü Kırım Tatar olduğu belli oluyor o şarkılarla, Türkiye'de öyle. Ama burada bu parçaları pek kullanmıyorlar, mesela Seyit Osman burada hiç kullanmıyorlar, ancak işte şimdi biz kullanıyoruz, Kırım Ansamblda propaganda olarak (Grşm, 2004, Akmescit).

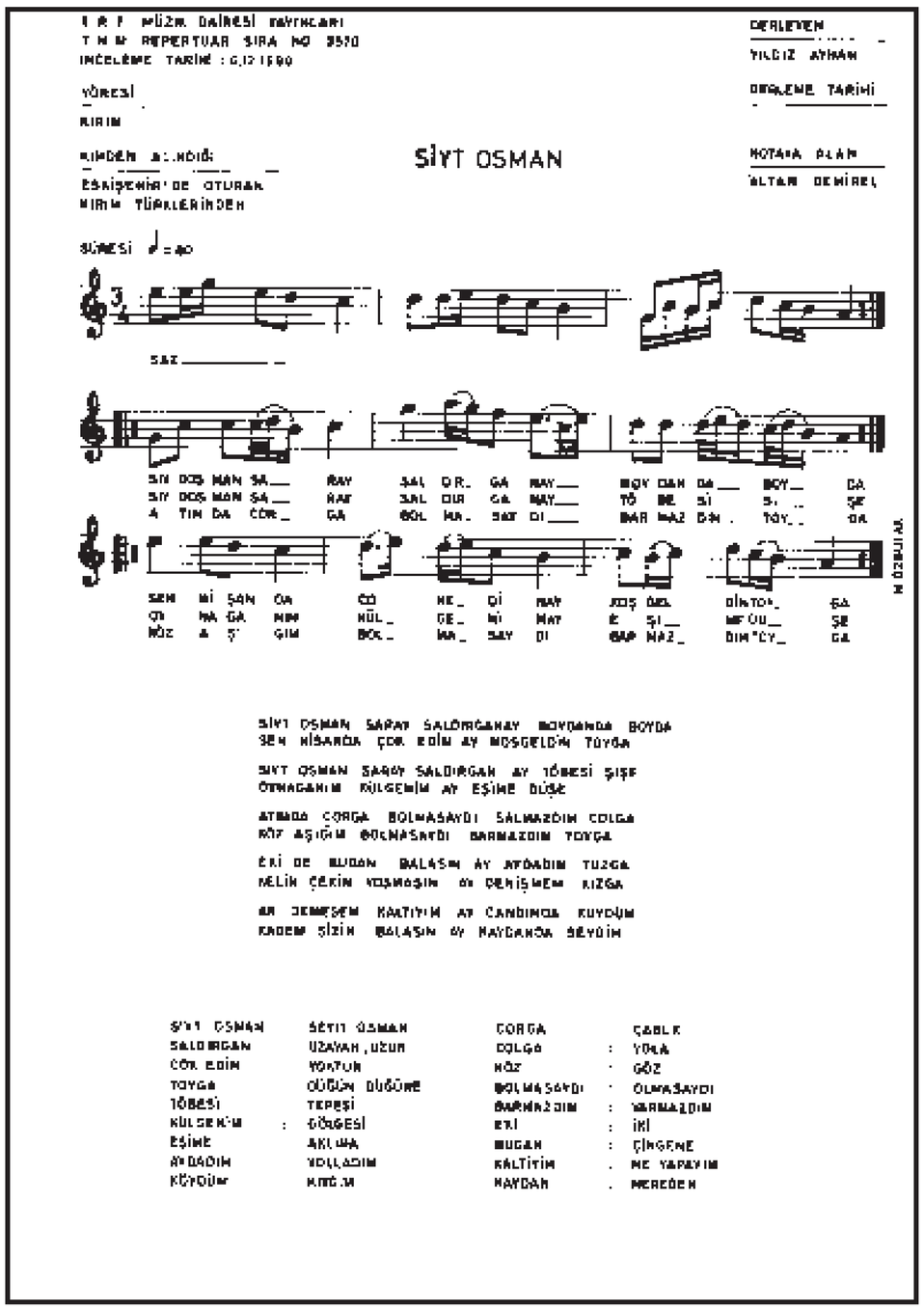
Yine bir başka örnek olarak, Kırım'da basılan, Dilaver Osmanov ve Cemil Karikov'un ortak hazırladıkları "Kırım'ın Çöl Yırları" adlı kitapta da *Seyit Osman* yer almaz.

Şekil 5 Kırım'ın Çöl Yırları Kitabının Kapağı

[5] Kırım Tatarlarının her yıl Mayıs-Haziran Aylarında düzenledikleri ritüellerinin adı.

Türkiye'de ise Seyit Osman hem günlük yaşamda sürekli seslendirilen hem de bunun yanında Kırım Tatar yayınlarında da rastlanma olasılığı çok yüksek olan bir yırdır. Örneğin; Eskişehir Kültür ve Yardımlaşma Derneğince Yayınlanan Kırım Halk Türküleri adlı kitapta yer alan Seyit Osman Anadolu'da yaşayan Kırım Tatarları için vazgeçilmez olduğunu gösterir. Bu yır aynı zamanda yalnızca Kırım Tatarlarının değil, kurumsal ve resmi bir kabulle de TRT Türk Halk Müziği Repertuarında da yer almıştır.

Şekil 5 Kırım Halk Türküleri Kitabı



Şekil 6 Seyit Osman'ın TRT Repertuarındaki Notası

İstanbul Kırım Türkleri Kültür ve Yardımlaşma Derneği'nin 16 Mart 2007 tarihinde geleneksel Cuma söyleşilerine katılan ve Kırım kökenli olan TRT Türk Sanat Müziği Ses Sanatçısı Nesrin Sipahi, söyleşisinde *Seyit Osman*'a yer vermiştir. Sipahi'nin söyleşinin arasına *Seyit Osman*'ı yerleştirmesi ve seslendirdikten sonra da Tatarlar tarafından yoğun bir alkış alması, parçanın Türkiye'deki Tatarlar için ne derece önemli olduğunu gösterir.

SEYİT OSMAN YIRININ DERLENME VE YAYILMA SÜRECİ

Kazan ve Kırım Türklerinin Folklor ve Musikisi adlı çalışmasında Altan Araslı Seyit Osman hakkında şunları aktarır:

…Musiki uzmanlarımızdan Sayın Mithat Akaltan şöyle devam etti: "… Atatürk'ün Kırımlı Türklerin türkülerini bilhassa Seyit Osman'ı asıllarına uygun olarak tekrar tekrar kendi kendine mırıldandığını arkadaşlar söylerlerdi" (1975:340).

Seyit Osman'ın bugün Kırım'daki müzik yaşamında yer almaması, buna karşın Anadolu'da kimliksel bir alan yaratacak kadar yaygın olması gibi bir paradoksun akla getirebileceği ilk olasılık, bu yırın Kırım'da değil, göçten sonra Anadolu'da üretilmiş olmasıdır. Ancak Araslı, Seyit Osman yırını, Kırım'da 1910 yılında Rusya'da yayınlanmış bir kitaptan aldığını, hatta Musiki Mecmuası'nı 256. sayısında yayınlandığını söyler[6] (1975; 340). Ayrıca TRT repertuarında da yer alan bu türkünün yöresi Kırım olarak tespit edilmiştir[7]. Dolayısıyla Seyit Osman yırının Kırım'da üretildiğini ve Anadolu'ya Kırım'dan taşındığını söyleyebiliriz.

Bu bilgi ve belgeler, göç deneyiminin, aynı şecereye ait olan toplumlarda bile farklı bir kültürel tutum sergilemelerine neden olan bir mekanizma sunduğunu ortaya koyar.

SONUÇ

Bütüncül bir bakışla; farklı çevresel koşullar altında yaşayan insanların geliştirdikleri farklı davranış kalıplarından yola çıkarak bu toplulukların farklı kültürlerden geldiklerini iddia etmek ya da tersinden bakınca, birbirlerinden farklı kültürel davranış sergileyen tüm topluluklar etnik/şecere bakımından mutlak farklı olduklarını söylemek yanıltıcı olacaktır.

Herhangi bir etnik grup aynı şekilde, farklı çevresel faktörlerle karşılaştığında değişik yaşama biçimleri ve davranış kalıpları geliştirecektir. Yine bir başka noktayı da unutmamalıyız ki, farklı coğrafyalar üzerinde yaşayan ve aynı etnik gruba mensup olan sosyal aktörlerin oluşturdukları davranış kalıpları önemli farklılıklar gösterebilir (Barth, 2001: 15).

Seyit Osman yırı, Kırım Tatarları için nostaljik bakışın, tutumun itici bir gücü olarak öne çıkar. *Seyit Osman* yırı bu bakımdan anavatan Kırım'dakilerle, Anadolu'daki Tatarları farklılaştırırken, aynı zamanda Anadolu'da aralarında kimi kültürel farklılıklar olmasına rağmen hemen hemen tüm Kırım Tatarlarını kültürel bir zeminde bir araya getirebilme potansiyeli taşır.

---

[6] Bu yır; 1948 yılında, Musiki Mecmuası'nın 15. sayfasında 60 yıl önce derlenen türküler başlığı altında yayınlanmıştır.

[7] Seyit Osman, yine bir Kırım Tatarı olan Yıldız AYHAN tarafından derlenmiş ve 3570 numarayla TRT THM repertuarına girmiştir.

KAYNAKÇA

ARASLI, Atlan. (1975). "Kazan ve Kırım Türklerinin Folklor ve Musikisi", *Türk Kültürü,* Sayı 156, Ankara: s: 337-360.

BARTH, Fredrik. (2001). *Ethnic groups and Boundaries: The Social Organization of Culture,* Çev: A. Kaya-S. Gürkan, Bağlam Yayıncılık, İstanbul.

BERK, Timur. "Milleti millet yapan medeniyettir Server Kakura ile Söyleşi", http://www. kirimdernegi. org/istanbul/bahcesaray/bulten. asp?sayi=30&yazi=7).

MERRIAM, Alan. (1964) *Antropoloji of Music*, Evanston. Northwestern University Press.

GREVE, Martin. (2006). *Almanya'da 'Hayali Türkiye'nin Müziği,* (Çeviren: Selin Dingiloğlu), İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

UM, Hae-Kyung. (1999). XIV. "Özbekistan ve Kazakistan'da Kore Diasporası: Toplumsal Değişim, Kimlik ve Müzik Yapımı", *Ortadoğu'da Milliyetçilik, Azınlıklar ve Diasporalar,* Sarmal Yayınevi, İstanbul.

Görüşmeler:

BEKTÖRE, Yalkın. Görüşme, Eskişehir, 2004.

ÖKMENLER, Mithat. Görüşme, Eskişehir, 2004

İLYASOV, Ayder. Görüşme, Kırım, 2004.

KAKURA, Server. Görüşme, Akmescit, 2004.

DOĞU ANADOLU'DA TUNÇ VE DEMİR ÇAĞLARINDA GÖÇEBE TOPLULUKLARA AİT ARKEOLOJİK KALINTILAR

Seçil KOCA GÖKÇEN*

Anadolu elverişli iklim koşulları ve sahip olduğu doğal zenginlikler sebebiyle ilk çağlardan itibaren çeşitli toplumlara ev sahipliği yapmıştır. Paleolitik Çağ'dan günümüze kadar pek çok topluluk bu coğrafyaya yerleşmiş ve Anadolu'da zengin bir kültürel birikim oluşmasını sağlamıştır. Bu toplulukların bir kısmı yerleşik yaşam şeklini, bir kısmı da göçebe yaşam şeklini benimsemiştir. Değişik şartlara bağlı olarak belli bir yöre içinde çadır, hayvan ve öteki araçlarla yer değiştiren, yerleşik olmayan kimse veya topluluklar için göçebe tanımlaması kullanılır. (Chaliand, G. 1995)

Yerleşik yaşamın Anadolu'da MÖ 10.000 yıllarından itibaren görülmeye başladığı Neolitik dönemden itibaren göçebelik, yerleşik yaşam tarzı karşısında gerilemeye başlamış ve günümüze doğru gittikçe seyrelen bir nüfusun yaşam tarzı haline gelmiştir. İnsanlık tarihi boyunca iklimin zaman zaman değişmesiyle bu yaşam tarzının yaygınlık oranı da değişmiştir. Çevre koşullarının tarıma uygun olduğu coğrafyalarda ve dönemlerde yerleşik yaşam daha yaygın iken, iklimin olumsuz yönde değişmesi sonucunda bazı bölgelerde tarımcı-yerleşik yaşam tarzının terk edilerek göçebe-hayvancı yaşam tarzının yaygınlaştığı anlaşılmaktadır. Bunun yanı sıra tarımcı toplulukların bir bölümü tarımcı köylerinde yerleşik yaşarken, aynı topluluğun bir bölümü de yaylalarda hayvanları ile yarı-göçer bir yaşam tarzı sürmüştür.

Arkeolojik araştırmalarda yerleşim birimlerinin boyutları, birbirlerine olan mesafeleri ve konumları göz önüne alınarak farklı dönemlerde ortaya çıkan farklı yaşam tarzları belirlenebilir. Tarım alanları yakınında yoğun yerleşim birimleri bulunduğu dönemlerde ve bazı yerleşimlerin genişleyerek merkezi kasaba ve kentlerin oluştuğu dönemlerde yerleşik yaşam tarzı yaygın iken, aynı dönemde yaylalarda sık ve küçük yerleşim birimlerine rastlanması, "yaylacılık" olarak da adlandırılan yarı-göçer yaşam tarzını yansıtır. Bir bölgede bazı dönemlerde yerleşim birimlerine az rastlanması ve daha çok mezarların bulunması, bu dönemde bölgede göçerlerin yaygın olduğuna işaret eder.

M. Ö. 3. Bin Yarı Göçer Toplulukları

M. Ö. 3. Binde Doğu Anadolu'da ve Güney Kafkasya'da görülen kültür, tarımcı ve hayvancı topluluklardan oluşmaktadır. Hayvancılıkla geçinen grupların ahşap dikmeli dal örgü mimarileri ve sadece günlük yaşamlarında kullandıkları anlaşılan kapları ile at nalı biçimli ocakları, kışlaklarından tanınır. (Resim-1) Bu kültür"Kura-Aras Kültürü", "Erken Transkafkasya Kültürü" veya "Karaz Kültürü" olarak adlandırılır Yerleşim birimlerinin dağılımları, boyutları ve konumları kısmen tarımcı, kısmen de besicilikle geçinen yarı göçer bir yaşam tarzı sergilemektedir. (Resim-2)

Yukarı Fırat havzasında yer alan Malatya Arslantepe ve Norşuntepe'de yapılan kazılar bu dönemde yerleşik tarımcı kültürlerin yerleşim alanlarına göçebe toplulukların

* Arkeolog-Uzman. *secilk@yahoo. com*

inşa ettikleri kışlakların varlığını ortaya çıkartmıştır. Malatya Arslantepe'de M. Ö. 4. Bin yılın sonlarına doğru anıtsal yapılar ve saray yıkılmış ve yıkıntıları üzerine Erken Tunç Çağında, yuvarlak planlı çukur tabanlı evlerin bulunduğu bir kışlık köy (kışlak) kurulmuştur. Bu yeni grup yerel konut mimarisi geleneğine tümüyle yabancı, ahşap dikmeli-dal örgü yapılarıyla öne çıkmaktadır. (Resim-3) (Frangipane, M. 2003)ETÇ ortalarında Malatya Arslantepe'de ortaya çıkan yuvarlak planlı çukur tabanlı evlerin burada hala varlıklarını sürdüren göçebe topluluklara ait oldukları düşünülmektedir. (Frangipane, M. 2003)

Bu dönemi takip eden Orta Tunç Çağı'nda yoğun olarak kullanılan Süphan Dağı eteklerindeki Sütey Yaylalarının Erken Tunç Çağı'ndan itibaren kullanıldığı belirlenmiştir. (Sevin, V. 2004) M. Ö. 3. binde Doğu Anadolu topluluklarının kültürel örgütlenmesinin oldukça karmaşık olması, olasılıkla iki veya daha fazla topluluğun bir arada yaşadığı şeklinde açıklanmaktadır. Diğer bir açıklama ise bölgede hayvan sürülerinin otlatılması için kuzeyden güneye veya tam tersine mevsimlik göçlerin olduğu yönündedir. (Marro, C. 2003)

MÖ 2. Bin Göçer Toplulukları

M. Ö. 3. binin sonlarında Güney Kafkasya ve Doğu Anadolu yerleşimleri herhangi bir yıkım görmeden terk edilmiştir ve yeni ölü gömme adetleriyle dikkati çeken ve göçebe olarak yaşayan yeni bir topluluk ortaya çıkmıştır. (Özfırat, A. 2001) Bu dönemde insanların höyükler yerine yaylaları ve çayırları, kerpiç evler yerine çadırları tercih ettiği düşünülmektedir. Bu dönemde yerleşik çiftçi yaşantısı terk edilmiş, göçebe aşiret düzeninin temelleri atılmıştır. (Özfırat, A. 2001) Bu dönemde Orta Anadolu, Suriye ve Mezopotamya'da devletleşme yolunda önemli gelişmeler yaşanırken, Doğu Anadolu yüksek yaylası farklı bir gelişim içerisindedir.

Transkafkasya ve Doğu Anadolu'yu kapsayan bu geniş alandaki sosyo-kültürel değişikliğin nedenleri üzerine değişik görüşler öne sürülmektedir. İlk görüş burada yerel bir evrimleşmeyi savunurken diğer görüş iklimsel ve çevresel etkileri ön plana çıkarmaktadır. En çok rağbet gören ise bölgeye dışarıdan gelen farklı kültür ögelerine sahip etnik grupların varlığıdır. (Sevin, V. 2004)

M.Ö. 2. Bin başlarında bölgeye kuzeyden gelen yeni göçebeler boyalı kaplardan ve tunçtan üretilmiş silah ve takılardan oluşan mezar eşyalarını kurgan mezarlıklarına bırakmışlardır. Doğu Anadolu'ya gelen bu yeni topluluk, zengin mezar hediyeleri veren kurgan tipi gömü geleneği, höyüklerden ziyade dağ arasında yoğunlaşan yerleşim birimleri, boyalı çanak çömleğin yaygın kullanımı, tunç eserlerden oluşan yeni kullanım ve süs eşyaları ile farklı bir kültüre işaret eder. (Özfırat, A. 2001) Bu dönemde Aras ve Van gölü havzalarında yoğunlaşan kurganların kökeni, Kuzey Kafkasya ve Kuzey Karadeniz steplerinde aranmaktadır. Kurganlar, yaşamları çadırlarda geçen bu insanlar hakkında bilgi edinilen ender kalıntılardandır. Ölen kişinin önemine göre cesedin üzerinin taş veya toprak tepelerle kapatılmasından oluşan bu gelenek, Eski Anadolu ve Yakındoğu'ya yabancıdır ve MÖ 2. binin ilk yarısı içinde yaygınlaşarak tüm Transkafkasya, Kuzeybatı İran ve Kuzeydoğu Anadolu'ya yayılır. (Sevin, V. 2004) Kurganların yayla ve dağ eteklerinde kümelendikleri, ovalarınsa hiç tercih edilmediği görülür. Süphan-Sütey Yaylası ve Ağrı-Doğubeyazıt-Suluçem Yaylaları kurganların yoğun görüldüğü yerlerdir.

Bu dönemde göçebe topluluklarının kullandığı diğer mimari unsur, küçük kale yerleşimleridir. Zengin otlak ve su kaynaklarına sahip yaylalar ile dağ eteklerine kurulan küçük kale ve yerleşimler, yarı göçer yaşam biçiminin bir parçasıdır. (Belli, O. 2004) Stratejik bir konuma sahip tepelere kurulan kalelerin, yaylalardaki insanlar ile hayvanların, su kaynakları ve otlakların güvenliğini sağladığı düşünülmektedir. Orta Tunç Çağı'ndan itibaren kurulan bu kaleler Geç Tunç Çağı ve Demir Çağı'nda da kullanılmaya devam edilmiştir. Erzurum-Cin Kalesi, Kars-Yoğunhasan Kalesi, Van-Meydan Tepe Kalesi bu savunma kalelerine örnek olarak verilebilir. (Belli, O. 2004)

Bu kültürün ikinci karakteristik özelliği, bölgeye yabancı olan boya bezeli çanak çömleklerdir (Sevin, V. 2004). Önceleri devetüyü renkli zemin üzerine kahverengi boya ile yapılan motiflerle süslenmişlerdir. Bezeme öğeleri üçgen dizileri, su kuşları, dağ keçisi motiflerinden oluşur. Zamanla yüzeyleri beyaz astar üzerine kırmızı ve siyah boya ile yapılmış motiflerle bezenmiştir. Bu kaplar Erken Tunç Çağı örneklerine göre daha canlı, hareketli ve dinamik bir görünümdedir.

MÖ 2. binin ortaları ve sonlarına tarihlenen yeni kültür öğesi, kabartmalı mezar taşlarıdır. İç Asya steplerinde "balbal" olarak adlandırılan bu mezar taşlarının Anadolu'daki en eski temsilcileri, Hakkari'de ele geçen, kireçtaşından yapılmış insan tasvirli stellerdir. Stellerin, üzerlerinde tasvir edilen silah kabartmaları, bu stellerin burada yaşayan göçebe aşiretlerin savaşçılarına ait olduğunu düşündürmektedir. (Sevin, V. 2001) Yükseklikleri 0.70 -3. 10 m. olan, kabartma ve kazıma çizgi tekniğinde işlenmiş bu steller üzerinde insan tasvirleri ve belli kurallara göre yerleştirilmiş silah, insan, hayvan ve çadır figürleri bulunmaktadır. (Resim-4)

Bu stellere ilişkin baskın olan görüş, güneyin gelişmiş tarımcı anlayışından çok kuzeyin göçebe bozkır dünya görüşüne yansıtmasıdır. (Sevin, V. 2004) Bu steller olasılıkla, daimi bir yerleşmeye bağlı olmayan, göçebe ya da yarı göçebe aşiretlerin mezarlarına ait olmalıdır. (Sevin, V. 2001) Asya'da kullanılan yuvarlak "yurt" tipi çadır kabartması, bu topluluğun göçer bir yaşam tarzı sürdüğüne ilişkin kanıyı güçlendirmektedir. Penceremsi küçük açıklıkları bulunan süslü çadırlar kubbemsi bir çatı rekonstrüksiyonuna sahiptirler. Bu çadır türü Yakındoğu'da bilinmemekte, daha çok Asya bozkırlarından bilinen "topak ev" adı ile anılan çadırlara benzemektedir. Steller üzerinde betimlenen silahlar, Kuzeybatı İran Anadolu ve Kuzey Mezopotamya ile ilişkili görülmektedir. Benzeri çağdaş steller Kafkasya ve Kırım'dan da bilinmektedir.

M.Ö. 2. binde tarım ağırlıklı geleneksel yaşamın son buluşu ve göçebe yaşama geçilmesi yeni bir ekonomik düzen getirerek, toplumların ideolojilerini de değiştirmiştir. Toprağın bereketiyle ilgili olarak kutsal bir ocak çevresinde toplanan eski köklü anaerkil sistem sona ermiştir. (Sevin, V. 2004) Bu steller Orta Tunç Çağında ortaya çıkan güçlü varsıl aşiret aristokrasisinin kanıtları olarak nitelenmekte (Sevin, V. 2004) ve çadırlarda yaşayan bu beylerin zenginliğinin sadece hayvancılıkla açıklanamayacağı, olasılıkla maden (bakır ve kalay) ticaretinde de rol oynadıkları öne sürülmektedir.

MÖ 1. Bin Yarı Göçer Toplulukları

MÖ 1. bin başlarında devam eden göçer yaşamda, kışlak olarak basit konutlar, ya da tabanında at nalı biçimli ocak bulunan dairesel çukur evler kullanılmıştır. At nalı biçimli bu ocaklar bugün de bölge köylüleri tarafından kullanılmaktadır. Bu kültürün günlük kapları Kafkasya ve Urmiya Gölü havzasında da yaygındır. Orta Anadolu Yüksek

platosu ile Doğu Anadolu Dağlık bölgesi arasında bir geçiş bölgesi olan Sivas bölgesinde MÖ 2. binin sonuna doğru ortaya çıkan değişiklikler, yaşam biçiminin göçebelik yönünde değiştiğini göstermektedir. (Ökse, T. 2005) Doğu Anadolu'da Erken Demir Çağına ait buluntular daha çok çukur ve mezarlarda ele geçmiştir ve bu döneme ait ait başka mimari kanıt elde edilemediği için, bu kalıntıların göçebe veya yarı göçebe topluluklar tarafından kullanılmış mevsimlik konutlar oldukları öne sürülmüştür.

Yukarı Dicle Bölgesinde bulunan Salat Tepe'de Orta Tunç Çağı kerpiç yapı yıkıntıları içine kazılmış 12 çukurda Erken Demir Çağı malzemesi ele geçmiştir. (Ökse ve Görmüş 2009) Yaklaşık 5 m çapında ve 2 m derinlikteki bu çukurların duvarları veya sıvaları olmayıp, zeminleri sıkıştırılmış kil üzerine ince beyaz bir tabakadan oluşmaktadır ve taban üzerinde Erken Tunç Çağından beri kullanılan at nalı biçimli ocaklar bulunmaktadır. (Resim-5)(Görmüş, A. 2010) Bu çukur evlerin tabanlarında direk konulacak yuvalar bulunmadığından, ahşap bir konstruksiyon ve sazlarla örtülmüş ve muhtemelen kil sıvayla kaplanmış çatının çukurun kenarlarına dayandığı düşünülmektedir. M. Ö. 1100-900 yıllarına tarihlenen bu çukur evler göçebe veya yarı göçebe toplulukların kışlaklarına ait mimari kalıntılar olarak nitelendirilir. (Resim-6) (Ökse, T. 2005; Ökse and Görmüş 2009)

Erken Demir Çağında Önasya'da tarımsal ürünlerde görülen farklılaşma bir kuraklık dönemi işareti olarak yorumlanmaktadır. Bunun yanı sıra, büyük baş hayvancılık yerine küçükbaş hayvancılığın yaygınlaştığı belirlenmiştir. Bu veriler bu dönemde tarımla uğraşan halkın kuraklık nedeniyle yaşam tarzını değiştirmeye zorlanmış olabileceğini düşündürmektedir (Ökse, T. - Görmüş, A. 2009) Doğu Anadolu'da Van Havzası çevresindeki dağlık bölgelerde yakın zamana kadar göçebe yaşam tarzı sürmüştür ve bu aşiretler kışı Yukarı Dicle Bölgesinde geçirmişlerdir.

Son Tunç Çağı ve Erken Demir Çağı'nda hayvancılık bir geçim tarzıyken, bu göçebe aşiret örgütlenmesinden daha ileri bir siyasal ve sosyal yapılanmaya doğru adımlar atılmış, yaylak ve kışlak arasındaki mesafe azalmış, zenginlik ve mal varlığı arttıkça, sabit ve korunaklı bir noktaya gereksinim artmıştır. (Sevin, V. 2004)

MÖ 8-7. yüzyıllarda Önasya'ya gelen Avrasya atlı göçebe topluluklarından Kimmer ve İskitler de göçebe yaşam tarzını temsil eden topluluklardır. (San, O. 1998) Kimmer ve İskitlerin izleri, at mezarları ve kurganlarında ele geçen karakteristik ok uçları ve hayvan biçimli at koşum takımlarından oluşmaktadır. İskit kurganlarından çıkarılan eserlerin çoğunda çeşitli hayvan mücadeleleri konu edilmiştir. Bu şekilde hayvan mücadelelerinin konu edildiği sanata "Göçebe-Hayvan Sanatı" adı verilmektedir. Bu göçebe topluluklara ilişkin bilgilere Assur, Urartu ve Pers kaynaklarında rastlanmaktadır. Heredot Kimmerlerin Kuzey Pontus bölgesinden geldiğini, M.Ö. 8'inci yüzyılın ortalarında İskitler'in eline geçince, yerlerinden olan Kimmerler büyük kafileler halinde güneye inerek Kafkaslar'daki Demir Kapı ve Derbent geçitlerini aşarak Doğu Anadolu'ya girdiklerini anlatmaktadır. Göçebe kültürün izlerini bütün ayrıntıları ile yansıtan Elazığ-Norşuntepe ve Amasya-İmirler mezarları, Anadolu'da İskit varlığını kanıtlamaları açısından önem taşırlar. (San, O. 1998) İmirler'de bir insan ve at iskeleti bulunan taş örgülü gömü odası, Norşuntepe'de at gömüsü bulunan bir taş örgü mezar bulunmuştur. (Resim-7) Çavuştepe gibi Urartu kalelerinde bulunan at koşum takımları ile mahmuzlu ok uçları, İskitlere atfedilen göçebe sanatının önemli unsurlarıdır.

Sonuç

Yakın bir zamana kadar Doğu Anadolu Bölgesi hakkında bilgilerimiz sınırlıyken, son yıllarda yapılan yüzey araştırması ve kazılar bölge hakkında bilgi edinmemizi sağlamıştır. Doğu Anadolu yüksek yaylası M. Ö. 3. Bin'den, M. Ö. 1. Bin ortalarına kadar, yani Erken Tunç Çağı'ndan Demir Çağı ortalarına kadar göçebe toplulukların iskânına sahne olmuştur. Binlerce yıl devam eden bu süreklilik mimari, seramik ve madeni buluntularla da desteklenebilmektedir.

Doğu Anadolu'da Erken Tunç Çağı'nda toplumun bir bölümü hayvancılıkla uğraşırken bu durum Orta ve Geç Tunç Çağlarında en yaygın yaşam şekli haline gelmiştir. Demir Çağı başlarında da bu göçebe yaşam biçimi devam etmiştir. Bu dönemde kuzeyden gelen Avrasya göçebelerine de ev sahipliği yapan bölge, yakın zamana kadar göçebe toplulukların yaşadığı bir bölge olmuştur.

Bölgenin dağlık yapısı ve soğuk ikliminin burada yaşayan insanların tarıma dayalı besin ekonomisinden çok, yaylalarda hayvancılığa dayalı göçebe yaşam biçimini tercih etmelerinde rol oynamış olmalıdır. Dağlık alanların maden açısından zengin kaynaklara sahip olması, gezici madenciliğin bu bölgede gelişmesini sağlamıştır. Bölge sahip olduğu özellikler sebebiyle binlerce yıldır göçebe bir yaşama ev sahipliği yapmaktadır.

KAYNAKÇA

BELLİ,O. , "Doğu Anadolu Kaleleri-Tunç Çağı", Arkeo Atlas, Sayı:3.

CHALİAND, G. , 1995Göçebe İmparatorluklar, Librairie Academique Perin.

FRANGIPANE, M. , "Doğu Anadolu- İlk Tunç Çağı II-III Dönemi", Arkeo Atlas,Sayı: 2.

GÖRMÜŞ, A. , 2010, "New Approaches for Interpretation of Eastern Anatolian Early Iron Age Pits Semi- Subterranean Cooking Facilities from Salat Tepe", *Proceedings of the 6th International Congress on the Archaeology of the Near East*, vol. 3, 1-8, Harrasowitz.

CATHARİNE, M. , "İlk Tunç Çağı Çanak Çömleği", Arkeo Atlas,Sayı: 2.

ÖKSE, A. T. 2005, "Early Bronze Age Settlement Pattern and Cultural Structure of The Sivas Region", AMIT Band 37/ 2005.

"Barajlar ve Kültürel Miras", Aktüel Arkeoloji, Sayı:7, 28-31.

ÖKSE, A. T. , GÖRMÜŞ. A. , 2009, "Nomadic Way of Life in the Early Iron Age: A Study on the Evidence from Salat Tepe in the Upper Tigris Region" Proceedings of the XII. Symposium on Mediterranean Archaeology, Famagusta, North Cyprus, 5-8. 04. 2008, Ed. H. Oniz. British Archaeological Reports S 1909 (2009). 165-172. Oxford: Archaeopress.

ÖZFIRAT, A. 2001, Doğu Anadolu Yayla Kültürleri, Arkeoloji Sanat Yayınları, İstanbul.

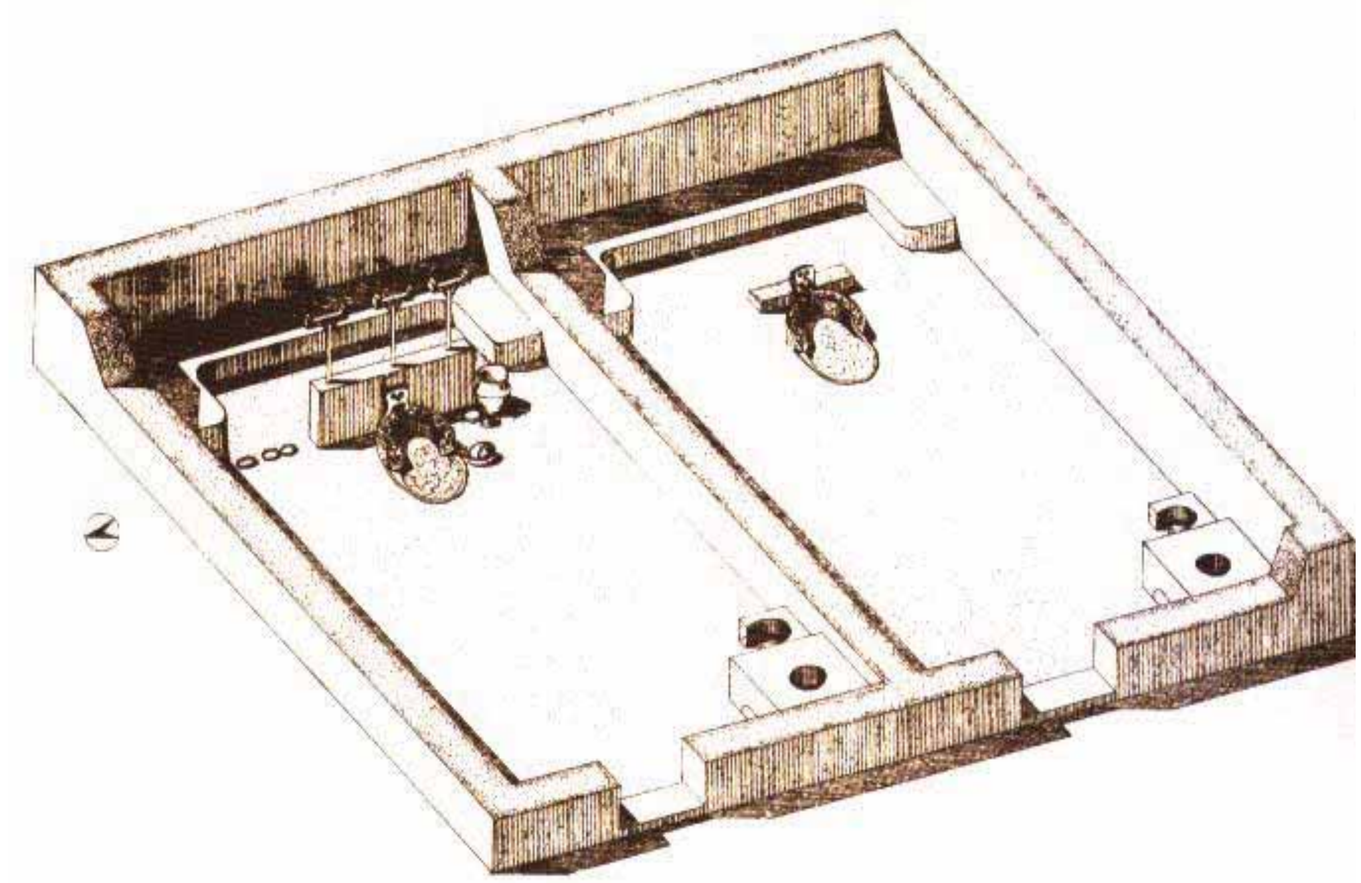
SAN, O. ; Demirçağ ve Demirçağ Öncesinde Anadolu'da Göçebelik veGöçebe Sanatı, Doktora Tezi, İzmir.

SEVİN, V. 2001, "Hakkari Stelleri: Zap Irmağı Kıyısında Bozkır Göçebeleri", TÜBA-ARIV, 79-88.

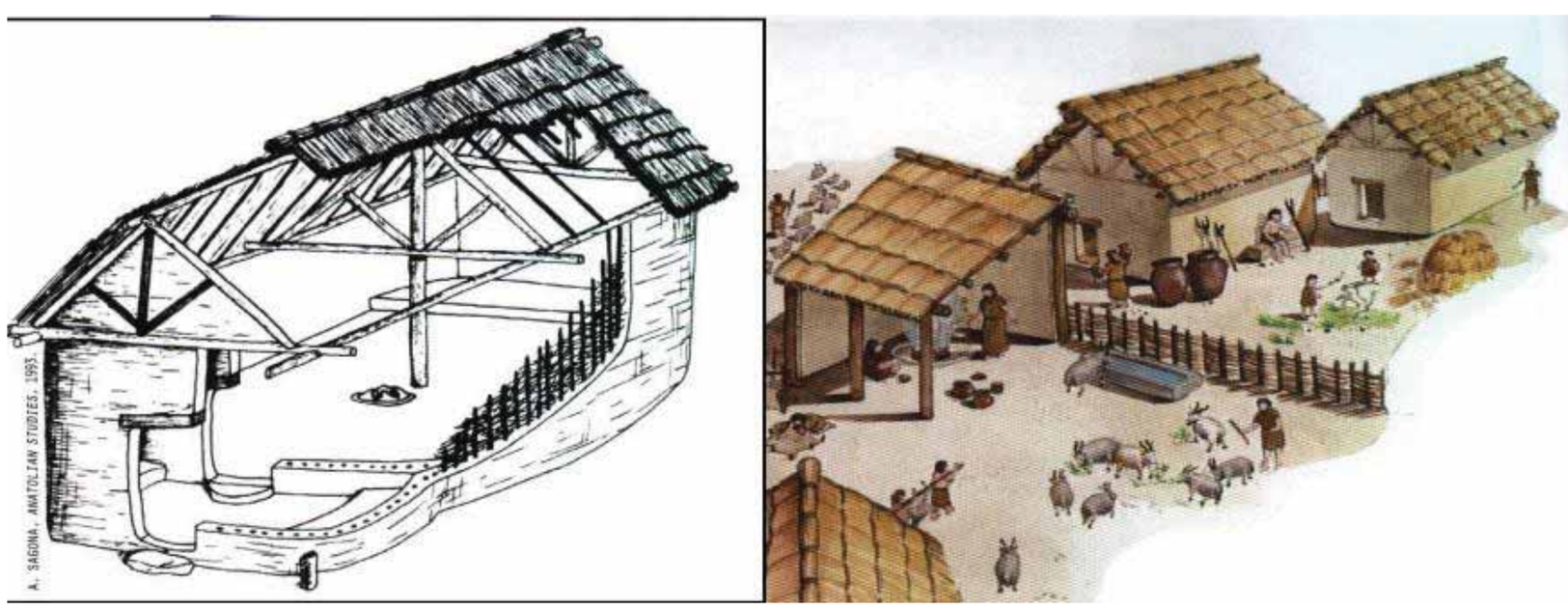
"Doğu Anadolu - Orta ve Son Tunç Çağı", Arkeo Atlas,Sayı:3, 104-129.

RESİMLER

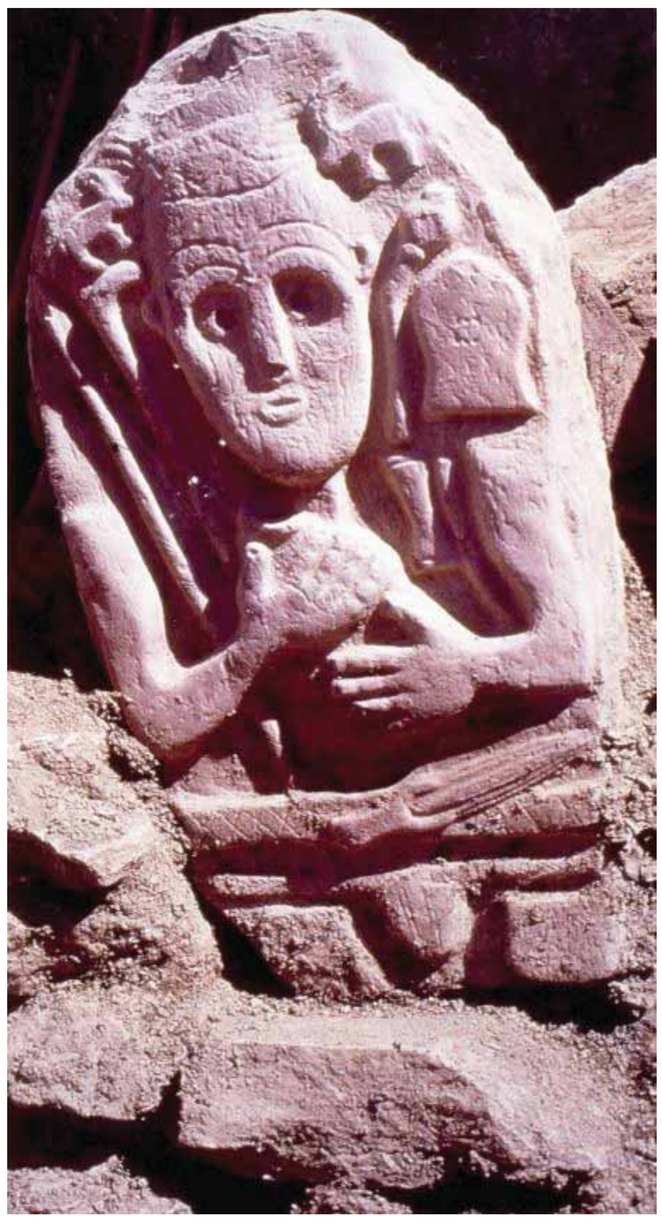
Resim-1



Resim-2

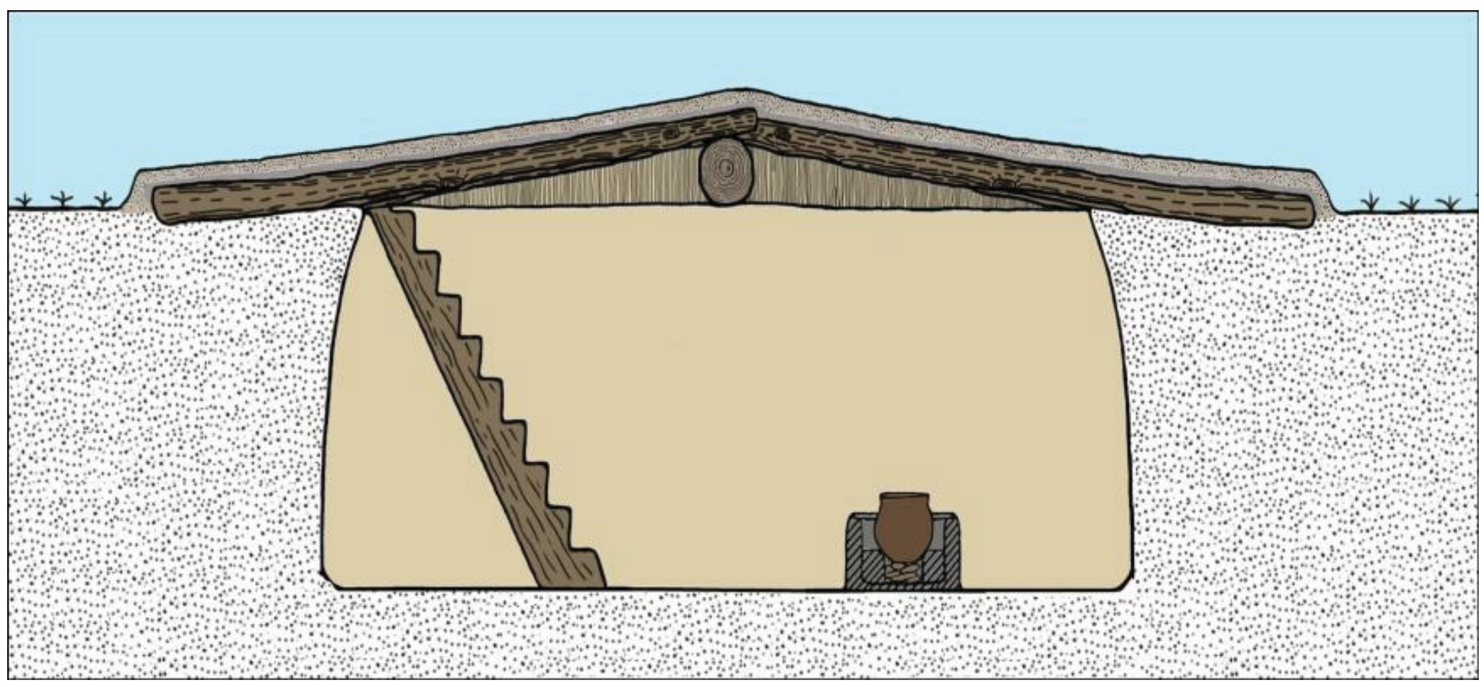


Resim-3

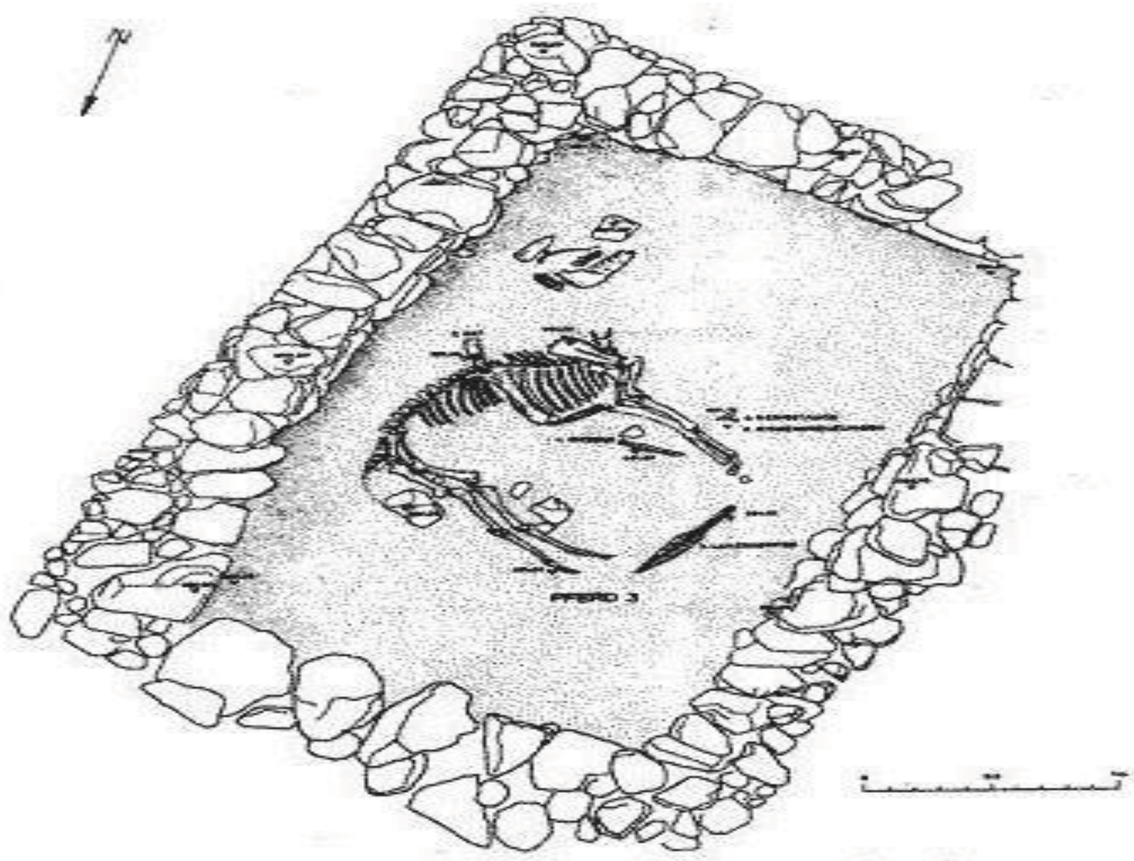


Resim-4

Resim-5



Resim-6



Resim-7

GÖÇ VE MATEM

Migration and Sorrow

Cengiz GÖKŞEN*

ÖZET

İnsanoğlunun geçmişten günümüze yaşadığı en trajik olaylardan biri göç olgusudur. Birçok insan çeşitli nedenlerden dolayı, doğup büyüdüğü, gezip dolaştığı, acı tatlı birçok olay yaşadığı, birçok hatırayı paylaştığı ve her şeyden önemlisi yurt edindiği topraklarını terk etmek zorunda kalmıştır. Bu ayrılık hem bedenen ve ruhen hem de maddi ve manevi açıdan insanlar üzerinde çok ağır tahribatlar yapmış, unutulmaz etkiler bırakmıştır. Göçler halk üzerinde o denli etkili olmuştur ki bu göçlere bağlı olarak memleketimizin her köşesinde birçok hikâye ve türkü ortaya çıkmıştır. Bu hikâye ve türkülerin hemen hepsinde matemin, ümitsizliğin ve çaresizliğin hüznünün hakimiyetini görürüz. Kimisi doğup büyüdüğü yerden, kimisi anadan, babadan, yardan, kimisi eşinden dostundan, kimisi yurdundan yuvasından, umutlarından ayrılmanın hüznünü, ıstırabını anlatır. Bu bağlamda, bu bildiride her göçün bir matem olduğu, türkülerden ve sözlü hikâyelerden hareketle bunun fert ve toplumdaki etkileri üzerinde durulacaktır.

Anahtar Kelimeler: *Göç, hikâye, matem*

ABSTRACT

One of the most tragic events in the human life up to recent times is migration. Many people due to different reasons migrate and leave their home townswhere they were born, go out,have both good and bad memories and the most importantly the place where they feel their home land. These migrations have harmful effects on boththeir physiques and spirits, and leave unforgettable effects on them. As a result of these migrations, there have been formed both tales and songs. In these tales and songs we see the dominance of sorrow, hopelessness and desperation. Some explain sadness of leaving home lands, mothers, fathers, beloved ones, friends and some others explain leaving their hopes. In this proceeding, we emphasize that each migration is a sorrow and determine the effects on humans and societies based on tales and songs.

Key Words: *Migration, tale, sorrow*

Giriş

"Bireylerin ya da grupların sembolik veya siyasal sınırların ötesine, yeni yerleşim alanlarına ve toplumlara doğru kalıcı hareket" (Marshall 1999: 685) leri olarak tanımlanan göç, canlıların, özellikle hareket edebilenlerin, yaşama, ayakta kalabilme mücadelesidir. Çevremize baktığımızda, hemen bütün canlıların, çeşitli sebeplere bağlı olarak, isteyerek veya istemeyerek bir yerden başka bir yere doğru hareket ettiklerini görürüz. İnsanlık tarihine baktığımızda da benzer bir sürecin yaşadığını tanık oluruz. İnsanlar, çeşitli nedenlerden dolayı, ferdi olarak, topluca veya gruplar halinde sürekli

* Yrd. Doç. Dr. , Kafkas Üniv. Eğitim Fakültesi, goksenc33@yahoo. com

olarak bir yer(ler)den bir başka yer(ler)e gitmiştir. Bunun sonucunda "Ulusal ve uluslararası göç olgusu tarih boyunca toplumların ve bireylerin yaşamını ekonomik, siyasal, kültürel, sosyal ve psikolojik bakımdan çok yönlü ve karmaşık bir biçimde etkilemiştir. " (Şahin 2001: 58).

Birçok insanın doğduğu yerde ölmediğini görürüz. İnsanlar da böyle olduğu gibi, devlet ve milletlerde de durum farklı değildir. Şu anda yeryüzündeki devlet ve topluluklardan birçoğu doğduğu veya ortaya çıktığı topraklarda değildir. Bizim hayatımıza baktığımızda da durum farklı değildir. Tarih sahnesinde görüldüğümüzden bu yana, çeşitli sebeplere bağlı olarak hep göçtüğümüzü görürüz. Bu göçmelerin sebebi ne olursa olsun, arkasında en çok bıraktığı şey ise hüzündür. Bu hüzün bazen bir hikâyede, bazen bir şiirde bazen de bir türküde yansıtılmıştır. Bu bildiride hüznün hakim olduğu hikaye ve türkülerden örnekler verilerek, bunların fert ve toplumdaki etkileri üzerinde durulmuştur.

Her göçün arkasında bıraktığı yangın yeri bir gönül ve virane bir yerdir. Göçten sonra mutlu bir gönül ve mamur bir yer görülmemiştir. Bu itibarla, göç veya göçlerle ilgili anlatıların hemen tamamı hüzünlüdür. Her göç anlatısı, biraz da bir şeyleri, bir yerleri kaybetmenin hikâyesidir. Bu yüzden göç, geçmişten günümüze biraz da bizim hikâyemizdir. Şüphesiz ki her toplumda çeşitli sebeplere bağlı olarak birçok göç yaşanmıştır. Ancak bu olguyu bizim kadar top yekûn, bizim kadar sürekli ve bizim kadar trajik yaşayan ikinci bir milletin olduğunu sanmıyorum. Öyle ki destan devri yaşadığımız dönemlerden başlayarak günümüze gelinceye kadar göçmediğimiz bir dönem yok. Bu duruma bağlı olarak göç hikâyelerimiz destanlarımızla beraber başlıyor. "Göç" destanımız bile var (Ögel, 1998: 77-78; 81-82).

Destanların içinden çıktıkları millet ve toplumların sosyal ve kültürel hayatı açısından önemlerini dikkate alacak olursak, tarih sahnesine çıkışımızdan itibaren göçün hayatımızın bir parçası olduğunu görürüz.

Göç olayına yer veren destan sadece bu değildir. Ergenekon, Şu, Türeyiş gibi destanlarımızda da göç olayına tanık oluruz. Var ve yok olmak arasında yaşayan bir topluluk, kendini korumak için, ister istemez, sürekli göç etmek zorunda kalmıştır.

Göç, destanlarımız veya sözlü geleneğimiz yanında, daha ilk dönemdeki yazılı eserlerimize de konu olmuş ve ne yazık ki yaşananlar hiç de iç açıcı değildir. Kültigingereksiz yapılan ve sonu çok acı biten bir göç eylemini "Mukaddes Ötüken ormanının milleti gittin, doğuya giden gittin. Batıya giden gittin. Gittiğin yerde hayrın şu olmalı: Kanın su gibi koştu, kemiğin dağ gibi yattı. Beylik erkek evladın kul, hanımlık kız evladın cariye oldu. Bilmediğin için kötülüğün yüzünden amcan, kağan uçup gitti. " (Ergin 1991: 24) diyerek çok sert biçimde tenkit ediyor.

İnsanoğlu başına neler gelebileceğini, nelerle karşılaşabileceğini, sonunun ve sonucun ne olacağını bilmeden, "belki"lere bağlı umutlarla, doğup büyüdüğü, acı tatlı hatırlarını paylaştığı, damarlarında kanının dolaştığı, beslenip büyüdüğü, ana dediği vatanını, yurdunu terk edip, anasını, babasını, eşini dostunu, kısacası bir insanın ruhsal ve fiziksel olarak şekillenmesinde etkili olan ve hayati fonksiyonlara sahip hemen her şeyi arkada bırakıp, çoğu zaman, hayatını ortaya koyarak dönmemek üzere bir yolculuğa çıkmaktadır. Aslında bu, her zaman ve her yerde yaptığımız, yaşama, var olma, biraz daha iyi yaşama ve daha iyi bir gelecek kurma mücadelesidir. Bu yolculuklarda yaşananlar ise çoğu zaman aklın sınırlarını zorlamaktadır. Bunun için de menzil-i maksuduna erişen insanların üzerinde, genelde ruhsal bazen de fiziksel, ömürlerinin sonuna kadar silinmez

izler bırakabiliyorlar. Öyle ki, bu insanların hayatları boyunca anlattıklarına bakarsanız, aslında göç, yanık izi gibi onların derilerinin ve gönüllerinin bir parçası, onu yaşayanlar hayatta kaldığı sürece devam eden bir süreçtir. Çünkü bu insanlar kendilerinin yaşadıkları değil, geldikleri yere ait olduklarını düşünüyor ve buna inanıyorlar. Bu yüzden de ömürlerinin sonuna kadar geldikleri yerlere ve gelişleriyle ilgili hikâyelerle yaşıyorlar. Ve bu durum farkında olmasak da yeni yerleşilen yeri, sonra gelenlere yurt yapıyor.

Bir devlet-i muazzamının mirasçısı olarak, ülkemizde, doğusundan batısına, kuzeyinden güneyine milyonlarca kişinin göç hikâyeleri vardır. Bunlar çeşitli sebeplerden dolayı ya başka ülkelerden ülkemize gelmiş soydaşlarımız ya da ülkemizin bir bölgesinden başka bir bölgesine göçmüş vatandaşlarımızdır. Ancak bu göçler elinizi kolunuzu sallaya sallaya, salına salına yapılan bir eylem değildir. Malları hesaba katmazsanız, bedeli çoğu zaman canlarla ödenen yolculuklardır. Özellikle balkanlardan ve Kafkaslardan ülkemize değişik zamanlarda göç etmek zorunda kalmış soydaşlarımıza kulak verecek olursak yüreğimizin dayanamayacağı trajik hikâyelere şahit oluruz. Yani buraya ulaşanlar canlarını kurtarmışlar, özgürlüklerine kavuşmuşlardır ama bedeli maddi ve manevi olarak en ağır biçimde ödemişlerdir.

Göç hikâye ve türküleri

Maddi ve manevi bunca kaybın neticesinde elde edilen ve hatıralarda kalanlar acı ve matem dolu hikâye ve türkülerdir. Bu acıları ve ıstırabı yaşayanlar yüreklerindeki yangını ya yakabildikleri bir türkünün mısralarına dökerek ya da kendi aralarında veya kendilerinden sonra gelen çocuklarına, torunlarına anlattıkları hikâyelerle bir nebze soğutmaya ve aynı zamanda, kendileriyle birlikte, kaybettiklerini de yaşatmaya çalışmaktadırlar. Şimdi bu hikâyelerden ve türkülerden birkaç örnek vereceğiz.

İlk metnimiz Azerbaycan'dan Anadolu'ya göçmek zorunda kalmış Koçak/Kaçak Hamit'in Hikâyesi. Hikâyeyi torunu Nezihe Aslan'dan derledik.

> "Biz Azerbaycan'dan göç etmişiz. Babaannem ora doğumluydu. 93 harbi yıllarında büyük dedem çete savaşçısıymış. Kaçak Hamit diye nam salmış. Rus askerleriyle epey savaşmış ve zayiatlar vermiş. Savaşın sona erdiği zamanlarda dedemi Ruslar Türkiye'ye sürgüne yollamışlar. 10 yıl sürgünden sonra ülkesine dönmesine izin vermişler. Dedem evli ve bir oğlan bir kız çocuğu varmış. Dedem mecbur kabul etmiş. İki arkadaşıyla birlikte Türkiye'ye Ağrı'ya gelmiş. Ağrı2da bir ağanın yanında çalışmaya başlamış. Ağanın bütün işlerini yapmış, hayvanlarını korumuş. Ağa dedemin yiğitliğini çok beğenmiş ve bir tane çocuğu olan kızıyla evlenmesini istemiş. Dedem Azerbaycan'da evli olduğunu, köyünde karısı, bir oğlu ve bir kızı olduğunu söylemiş. Ama ağa kararlı, kabul etmiş her şeyi ve dedeme de kabul ettirmiş. "sürgünün bitince getirirsin onları da. Benim malım mülküm çok, gözüm arkada kalmaz, kızımı da iyi bakarsın" demiş. Evlenmiş dedem Ağrı'da. Orda da bir oğlu bir kızı olmuş. Sonra sürgün süresi bitince, Azerbaycan'a gitmek ve ailesini almak için yola çıkmışlar. Fakat Ruslar vur emri çıkarmış dedem için. Sınırdan geçince arkadaşlarıyla durdurmuşlar dedemi. Onlara geçiş vermişler dedeme kağıtların eksik demiş bekletmişler. Dedem gümüş saatini gümüş kırbaç başlığını ve gümüş mahmuzlarını arkadaşlarına vermiş. Bana bir şey olursa anneme verin diye. Dedemden haber çıkmayınca annesi haber almak için araştırmaya çıkıyor ve dedemin ensesinden tek kurşunla vurulduğunu öğreniyor. Dur emrine itaat etmediği için vurulduğunu söylüyor Rus askerleri. Dedemin bir ailesi orada, bir ailesi burada Ağrı'da kalıyor. Oradan haber yolluyorlar Türkiye'ye, beklemeyin vuruldu diye. Sonra

Azerbaycan'da karısı korkmaya başlıyor. Çocuklarına ve kendisine zarar verecekler diye. Sonra karar veriyor, çocuklarını alarak, aileden kimseye haber vermeden Türkiye'ye gelen bir kafileyle Türkiye geliyor çocuklarıyla beraber Kars'a yerleşiyor. Çocuklar büyüyorlar. Her iki tarafta. Sonra erkeklerin askerlik zamanları geliyor. Her iki çocuk da babalarının hikâyelerini biliyor. Ama birbirlerini hiç görmüyorlar. Her ikisi de askere gidiyor. Tesadüf aynı yerde askerlik yapmaya başlıyorlar. Asker sohbetlerinde nereli olduklarından söze başlıyorlar. Sonra birbirlerine tanıdık sorup sohbet ederken, aslında kardeş olduklarını anlıyorlar. Çok severiz hikâyemizi, masal hayatlar tadında iz bırakır her konuştuğumuzda bir de kederli yaşamlar hatırlatır bize. Biz değil ama babaannem ve dedemin yaşanmamış hayatlarını" (Nezihe Aslan) .

İkinci metnimiz Mısır Çarşısı esnaflarından Ali Aşan'ın babaannesinin Azerbaycan'dan Türkiye kaçış hikâyesi. Hikâye Narin'in (2007) kitabından kısaltılarak alınmıştır.

Yıl 1918 veya 1919. Perinisa Hanım 4 erkek bir kız çocuğuyla birlikte Azerbaycan'ın Ağbaba bölgesinde yaşar. Bolşevik ihtilali yeni olmuş, insanlar korkunç bir baskı altındadır. Perinisa Hanım ve çocukları evin içinde bile fısıldaşarak konuşurlar. Musa, Ali, Kurban ve Oruç erkek çocukların adları Nenehanım ise kızın adıdır. Büyük oğul Oruç kaymakam yardımcısıdır. Evin genç kızı ve 3 oğul, büyüklerin verdikleri kararlara uyarlar. Perinisa Hanım çocuklarının geleceğini düşündükçe içi titrer, çocuklarının başında uyandığı her sabaha şükreder. Ancak bir gece korktuğu başına gelir. Gecenin bir yarısı evine gelen Rus askerleri sorgusuz sualsiz Oruç'u alır giderler. Kızı Nene'ye ve oğullarına sarılan Perinisa Hanımın duaları boğazında tıkanır ve nutku tutulur. Oruç'un gidişi o gidiştir, bir daha haber alınmaz. Perinisa Hanım kalan dört evladına sarılır. Onları kurtarmanın çarelerini düşünür. O geceden sonra tek gayesi çocuklarını alıp buralardan gitmek, Türkiye'ye ulaştırmaktır. Ancak bunu nasıl yapacağı konusunda bir çıkış yolu bulamaz.

Perinisa Hanım'ın İran Azerbaycan'ında akrabaları vardır. Birgün onlardan bir düğün davetiyesi alır. Akrabaların Oruç Beyin başına gelenlerden haberi yoktur. Önce toy zamanı değil diye düşünen Perinisa Hanım daha sonra bu düğünün kendileri için bir fırsat olabileceğini düşünerek düğüne gider. Başına gelenleri akrabalarına anlatır ve "düğün bittikten sonra ben artık geri dönemem. Ya beni Türkiye'ye geçirin ya da yok sayın "der. Perinisa hanımdaki kararlılığı gören akrabalar çaresiz kabul ederler. Perinisa Hanım birkaç gün misafir edildikten sonra, beklenen gün gelip çatar. Ama aile büyüklerinin bir kararı vardır. "Nene Hanımı götürmeyeceksin. Yollarda ve gittiğin yerlerde onun başına bir şey gelirse biz çok üzülürüz. Onu bırak bize gelin olsun, sen al oğullarını git. Seni Aras'tan geçireceğiz. Sonra gelir kızını görürsün" derler. Çaresiz Perinisa Hanım bu teklifi kabul eder.

Nihayet ayrılık gecesi gelir. Misafir oldukları ev halkı hazırlanın bu gece gidiyoruz derler. Ana kızı birbirinden koparmak kolay olmaz. "Balamdan ayırdılar, etimden kopardılar" diye ağıtlar yakan Perinisa Hanım bir daha kızı Nenhanımı da göremeyecektir. Oğlundan sonra kızı da elinden alınmıştır.

"Allah'ım geri kalanları bana bağışla" diye dular eden Perinisa Hanım üç çocuğuyla yol göstericilerin ardına düşer. Gümrü ile İran arasındaki Halıkışla'ya gelişleri günler sürer. Sonunda Aras'a ulaşırlar. Gözlerde fer, dizlerde derman kalmamıştır. Ama Aras'ın öte yakası işte Türkiye'dir. Lakin geçmek kolay değildir, deli akmaktadır Aras. Öteki yakaya geçince yeni bir hayat başlayacak, yaşadıkları acıları kabuk bağlayacaktır.

Yol göstericiler atlardan indirdikleri yolcularını kuytu bir köşeye sindirip akşam karanlığının iyice çökmesini beklerler. Bu arada karşıya nasıl geçeceklerini söylerler. "Sizi tek tek atlara bindirip atları ırmağa süreceğiz. Atları tez kamçılayıp karşıya ulaşacaksınız. Oradan sizi görüp alırlar. " Derler. Artık Perinisa Hanım için can pazarıdır. Ya Aras'ı geçecek ya da üç çocuğuyla Aras'ta canını verecektir.

Dakikalar aylar, saatler yıllar gibi uzar. Nihayet zifiri karanlık çökünce, yol göstericiler Perinisa Hanım ve çocuklarının her birini bir ata bindirip, üzengiden sıkı tutmalarını tembihleyerek atları ırmağa dehlerler. Atların kişnemesi, suyun şakırtısı, kamçı sesleri geceyi yırtar. Rus nöbetçiler kaçakları fark eder ve mermi yağdırmaya başlarlar.

Gözü çılgınca yavrularını arayan Perinisa Hanım birden bir çığlık duyar. Ne geceyi parçalayan silah sesleri, ne buz gibi suyun soğukluğu, ne üzenginin ayağını kesip kemiğe oturması o derin çığlığı örtemez. Çığlığın sahibi Ali'dir. Ali vurulup, dizginler elinden çıkınca at geri mi dönmüştür, yoksa at vurulup Ali atla birlikte sulara mı kapılmıştır bilen yok. Ancak acı bir gerçek vardır: Perinisa Hanım beş evladıyla çıktığı yolun sonuna ancak ikisiyle ulaşabilmiştir (Narin 2007: 30-32).

Balkanlarda yaşananlar Doğu'da, Kafkaslarda yaşananlardan farklı değildir. Benzerleri hatta daha beterleri Balkanlarda yakın zamanlarda bile yaşanmıştır.

Konumuzla ilgili olarak Balkanlardan Yugoslavya'nın Sancak kentinden ülkemize göçen Zaim Agoviç'in yakın zamanımıza ait göç hikâyesi ise şöyledir:

"1956'da terk eylemişler doğdukları, büyüdükleri, ekmeğini yedikleri toprakları. Hayat onlara belki ilerleyen yıllarda daha da büyük zorluklar gösterecekti gittikleri yerlerde ama bilinen bir gerçek vardı ki; artık Sancak onların vatanı olmaktan çıkmıştı...Yılda bir kez turist gibi ziyaret etmek vatan olması için yeterli olmayacaktı.

Zaim Agoviç zor karar verir Türkiye'ye gelmek için. Kardeşleri bu konuda kendisiyle aynı görüşte değildir. Onlar yaşanan her türlü sıkıntıya, baskıya, zulme rağmen topraklarını yok pahasına satarak karanlık umutlarla yaşamak istememektedir. İnsanın müslüman olduğunu söylemesinin bile neredeyse suç sayıldığı bir zamanda, Boşnakların en büyük dostu Türkiye kapılarını ardına kadar açmıştır ve bu kapılar Zaim'i ve ailesini de kabul edecektir kuşkusuz...

Zaim, eşi Munirka, çocukları Ajna, Munir, Avdija, İso, Sanija ve Raba Türkiye'ye gitmek için çıkmışlardır artık yola. Nereden bilebilirler ki Türkiye toprakları için daha 7 sene beklemeleri gerektiğini...En büyük çocuk Ajna henüz 15 yaşındadır. En küçük Raba ise daha kundaktadır...

Sancak'ın Berane kentine ve canlarını, kanlarını, kardeşlerini, evlerini ardlarında bıraktıkları Vrbica köyüne son bakıştır atılan...10 yaşındaki Avdija, okula gitmek için yalın ayak gidilen 4 km yolu, kar yağdığında eve varmak için verdikleri savaşı, babası kasabadan döndüğünde kendisine getirdiği çarığı hatırlar. Bundan fazlası da elinden gelmeyecektir zaten...

1956 yeni bir hayat başlar Makedonya topraklarında Zaim Agoviç ve ailesi için. Türkiye'ye göç etmek için bir süre ikamet etmek gerekecektir buralarda. Evrakın hazırlanması, izinlerin çıkması derken belli bir zamanın geçmesi gerekmektedir.

Çocuklar burada okula başlar, "türkçe" ile tanışırlar. Makedonya'nın Konjare(Güreliler) kasabası bir Türk yuvasıdır. Sredna Konjare'de tam 7 yıllık bir "Türkiye'ye hazırlık" yaşanacaktır aslında. Türk yemekleri, Türk gelenekleri, Türkçe hep burada öğrenilir, ay-yıldızlı topraklara ayak basıldığında yabancılık çekilmeyecektir böylece...

Agoviç ailesinin en küçük ferdi Recep de Makedonya'da "merhaba" der hayata. Bütün aile Sancaklı, o ise Makedonyalıdır...

1963'de İstanbul'a ayak basan aile temellerini bir daha göç etmemek üzere sağlamına atmıştır artık. İstanbul son duraktır, Türkiye yeni vatandır, Türkiyeli Boşnak olmak bir ayrıcalıktır.

Sene 2007...O günlerin çocukları artık dede oldu, torunlarıyla oynar oldu. İş güç ile geçen ömürlerinde çocuklarına gösteremedikleri ilgiyi buradaki 3. nesile fazlasıyla gösterir oldu...

Peki ya bizler ? Burada doğup büyüyen, ata topraklarını sadece akşam "posedaklarında" özlemle anlatılan anılarda dinleyen bizler...İnsan hiç görmediği, gitmediği toprakları bu kadar özleyebilir mi

http://www. bosnaklar. net/forum/showthread. php?s=

Bu hikâyelerin yanında göç geçmişten günümüze birçok halk şiirimize ve türkümüze de konu olmuştur. Aşağıya yalnızca bu türkülerimizden birkaç tanesini alıyoruz.

Göç bizim sadece dıştan gelen sebeplerle yurt dışından yurt içine yapmak zorunda kaldığımız bir eylem değildir. Çoğu zaman kendi hayat şartlarımıza, yaşam biçimimize, zorunluluklarımıza bağlı olarak da yaptığımız ve yapmak zorunda kaldığımız bir eylemdir. Göçmek günümüzde bile bizim hayatımızın bir parçasıdır.

Anadolu'da hemen herkesin bir göç hikâyesi vardır. Kimi evinden, kimi mahallesinden, kimi köyünden, kimi şehrinden kimi de ülkesinden göçmüştür. Neticede doğup büyüdüğü, gezip dolaştığı, acı tatlı birçok olay yaşadığı, birçok hatırayı paylaştığı ve her şeyden önemlisi yurt edindiği toprakları, çeşitli sebeplerden dolayı terk etmek zorunda kalmıştır. Ülkemizde doğduğu evde ölen kaç kişi vardır. Bu yüzden göç kelimesi bizim dünya maceramızı anlatan bir kelime.

Anadolu bizimle beraber konargöçerlerin vatanı olmuştur. Öyle ki yerleşik hayata geçmemiz bizim göçme maceramızı sonlandırmamıştır. Geçmişten günümüze gelen hayatımıza bakacak olursak tarihimiz adeta bir göçler tarihidir. Önce Anadolu'ya göçtük. Sonra Anadolu'dan göçtük. Sonra tekrar Anadolu'ya göçtük. Bu göçlerin arkasında en çok bıraktığı şey ise hüzün ve gözyaşıdır. Asya'dan Avrupa ve Anadolu'ya, Kafkaslardan Anadolu'ya ve Avrupa'dan Anadolu'ya, sonra tekrar Anadolu'dan Avrupa'ya. Kısacası göçümüz hiç bitmedi ve böyle giderse de bitmeyecek gibi görünüyor.

Aşağıdaki türkü Erzurum ve Kars çevresinin Ruslar tarafından işgalinden sonra özellikle Ermeniler tarafından yapılan zulümlerin artmasını müteakip halkın Erzincan, Sivas, Tokat, Amasya daha iç bölgelere göç etmesi sürecinde söylenmiş, daha doğrusu yakılmış bir ağıttır. Türkü Erzurum yöresinden Raci Alkır'dan derlenmiştir.

Göç göç oldu göçler yola düzüldi
Uyku geldi ela gözler süzüldi
O zamanda elim yârdan üzildi
Ağam nerden aşar yolu yaylanın

Doldur doldur nargilemi tazele
Sarardı gül rengim döndü gazala
Dut elimden indir beni mezara
At üstüme avuç avuç toprağı

Asker indi Ilıca'nın düzüne
Kimse bakmaz Erzurum'un yüzüne
Geri döndüm şeher çarptı gözüme
Ağam nerden aşar yolu yaylanın
(http://www. turkudostlari. net/soz. asp?turku=3792)

Göç çoğu zaman sevenlere birlikte eziyet çektirirken bazen de seveni sevgiliden ayırmış. Erzincan yöresinden derlenmiş Pir Sultan Abdal'a ait aşağıdaki türküde göç'ün iki sevgiliyi ayırması anlatılmaktadır.

Şu karşı yaylada göç katar katar
Bir güzel sevdası serimde tüter
Bu ayrılık bana ölümden beter
Geçti dost kervanı eyleme beni

Şu benim sevdiğim başta oturur
Bir güzelin derdi beni bitirir
Bu ayrılık bize zulum getirir
Geçti dost kervanı eyleme beni

Pir Sultan Abdal'ım kalkın aşalım
Aşıp yüce dağı engin düşelim
Çok nimetin yedik helalaşalım
Geçti dost kervanı eyleme beni
(http://www. siiroku. com/Siir/25835/Su_Karsi_Yaylada_Goc_Katar_Katar.html)

Bir örnek de geleneksel göçerliğimizi anlatan türkülerden vermek istiyoruz. Kendisi de göçer olan Dadaloğlu'nun ünlü türküsü:

Kalktı göç eyledi Avşar elleri,
Ağır ağır giden eller bizimdir.
Arap atlar yakın eder ırağı,
Yüce dağdan aşan yollar bizimdir.

Belimizde kılıncımız kirmani,
Taşa geçer mızrağımın temreni.
Hakkımızda devlet etmiş fermanı,
Ferman padişahın, dağlar bizimdir.

Dadaloğlu'm yarın kavga kurulur,
Öter tüfek davlumbazlar vurulur.
Nice koçyiğitler yere serilir,
Ölen ölür, kalan sağlar bizimdir.
(http://www. turkudostlari. net/soz. asp?turku=121)

Son olarak ülkemizde oldukça yaygın olan iç göç olgusunu anlatan ve yakın zamanımıza ait bir örnek. Erzurumlu Aşık Reyhanî'nin sevilen şiiri:

GİDİREM

Öz canımdan çok sevdiğim Erzurum
Çaresiz dişimi sıktım gidirem
Gafillerden darbe yedi gururum
Kaderime boyun büktüm gidirem

Selam olsun ecdâd ile ebâya
Abdurrahman Gazi, Habip Baba'ya
Tuz ektiler çalıştığım çabaya
Emeğimi suya kattım gidirem

Kırılmış sazımı astım tavana
Çevirdim yönümü döndüm divâna
Gurbet kelepçedir yurdu sevene
Bilerek koluma taktım gidirem

Palandökenlerin sisli dumani
Engininde bulamadım gümani
Ezanlar okundu seher zamani
Üç kez geri döndüm baktım gidirem

Benim canım feda bin cana
Bin can az gelirse ikibin cana
Kırksene gözyaşı döktüm fincana
Kattım Karasu'ya aktım gidirem

Yel devirsin sebeplerin kökünü
Sırtıma verdiler sitem yükünü
Kırk senedir beklediğim ekini
Harmana dökmeden yaktım gidirem

Alnımız apaçık yüzüm karasız
Buna rağmen bırakmadılar yarasız
Tambura köyünden Emrah çaresiz
Ben de Erzurum'dan çektim gidirem

Reyhani'yim derdim gamım dinmedi
İftira darbesi cana sinmedi
Zeynel, Horasan'a gitti dönmedi
Bu da benim karabahtım gidirem"
(http://www. turkudostlari. net/soz. asp?turku=390)

Şüphesiz ki göç türkülerimizin hepsi bunlar değildir. Gide gide bir söğüde dayandım, Gidiyom gidemiyom, Vara vara vardım elma deresi, Kime kin ettin de giydin alları, aşan bilir karlı dağın dağın ardını, Vardım ki yurdundan ayağ göçürmüş,

Göç türkülerimiz bu kadar olmadığı gibi sadece doğuda yaşananlara bağlı olarak türküler söylenmiş, ağıtlar yakılmış değildir. Aynı şey batıda yaşananlar için de geçerlidir. Öyle ki Rumeli ve Balkan türkülerimizin hangisini dinlesek yaşanmış bir acı dolu hikâye ile karşılaşırız.

"Hicret edip gider Allah aşkına
Gidenlere kalan kullar ayledi
N'apsın kalan, macır dönmüş şaşkına
Arkasından akan sular ayledi
……..
Ana yavrısını bırakıp gider
Kızı arkasından kuş olup öter
Bu ayrılık ölümden beter
Dayler taşlar vatan deyip ayledi"
Süleymanoğlu:www. gazi. edu. tr/esuleymanoglu/DosyaIndir?)

"Edirne ovasında
Serpildim kaldım
Arçlıyım tükendi
Evlâdı sattım
O viran babamı
Yolda bıraktım
Edirne ovasında
Naneler biter
Nanenin kokusu
Cihana yeter
Ah, şu macırlık
Ölümden beter"
(Süleymanoğlu: (www. gazi. edu. tr/esuleymanoglu/DosyaIndir?)

Göçlerin belki de en güzeli, en tatlısı gelin göçüdür. Burada da dilek, geri dönmemektir. Ama buna bile nice ağıtlar, nice yanık türküler söylemişizdir.

Göç birçok kişinin söylediği gibi, oldukça karmaşık bir olgu olup birçok sebepleri, türleri ve sonuçları vardır. Ancak bunlar içinde en trajik ve insanlar üzerinde en etkili olanı bir daha dönmemek üzere, en azından bu düşünce ve inançla yapılan göçtür. Böyle bir göçte insanlar, tabiri caizse, gemileri yakarak giderler ve olmak ve ölmek arasında bir yerdedirler. Bu ikili yapı insanları sürekli olarak rahatsız eder. Bilmediği, görmediği bir coğrafyada bilmediği görmediği insanlarla, mekanlarla bütünleşmek, ekmek kavgası vermek kolay iş değildir. Bu yüzden insanların kafasında sürekli acabalar vardır. Oysa geldiği yerde bu endişelerin hiçbiri yoktur. Alışık olduğu, bildiği her şeyi, hayatının bir kısmını bir yerde bırakarak başka bir yerde,hiç tanımadığı, bilmediği mekânlarda ve insanların içinde yeniden bir hayat inşa etmek hiç de kolay değildir. Vatanı, memleketi

terk etmek insanların hayattayken tadabilecekleri en acı tatlardan biri. Bu yüzden, Ölüm ile ayrılığı tartmışlar / Elli dirhem ağır gelmiş ayrılık

Göç her ne sebeple olursa olsun, ister iş, ister esaret, ister ekmek, ister zorunlu… Neticede hepsinin insanda bıraktığı ve verdiği şey acıdır. Biz sevinçlerimizi de kederlerimizi etrafımızdakilerle paylaşan, paylaştıkça artıran ve eksilten bir toplumuz. Yani muhabbet toplumuyuz. Boş lafı değil ama hoş sözü severiz. Çok konuşmayı değil ama dertleşmek gibi bir geleneğimiz vardır. Konuşurken dertleşirken her ne kadar bir nebze rahatlasak da göç farkında olsak da olmasak da fert ve toplum psikolojisini bozmakta, bilinçaltında sürekli olarak yaşanan üzüntü ruhsal veya bedensel birçok rahatsızlığı tetiklemektedir. Psikologların ve sosyologların çalışmalarında uzun uzun anlatılan bu etkileri madde başlıkları halinde birer kelimeyle belirtecek olursak, bireylerde yalnızlık, yabancılık, güvensizlik, boşluk, kendini değersiz görme, kırgınlık, aşağılık, şüphecilik, suçluluk, ön yargıcılık gibi duyguların ve kişilik, davranış, iletişim, sosyal uyumsuzluk, depresyon, anksiyete (bunaltı/endişe), kuşak ve değer çatışması, travma gibi sorunların ortaya çıkmasına sebep olmaktadır (Paker 2005; Hasanoğlu 2010; Şahin 2001: 62-63; Aker- Ayata vd. 2002:102-103). Öyle ki Hasanoğlu'nun bildirdiğine göre, göç ettikleri yerlerde hastalanan bazı kişiler, herhangi bir sebeple memleketlerine dönerken yolda iyileşmişlerdir. (www. akildefteri-turkiye. com/arsivoku. asp?feox=88,16. 05. 2010)

Göç olgusu oldukça karmaşık bir durum arz etse de her şeyden önce birörselenmedir. İnsan doğduğu, büyüdüğü, çocukluk dönemini geçirdiği ve kendini ilk kanıtlama dönemini, annesi, babası, çevresiyle yaşadığı, o kültürle ilk karşılaştığı yerden ayrılıp da başka yerde yaşamak zorunda kaldığı zaman, olumlu ya da olumsuz olsun bir tür örselenme yaşamaktadır. *"(http://kagef. org/wordpress/?p=76)* Bu örselenmenin etkisi bazılarında az bazılarında ise daha çok olmaktadır. Örselenmeden ruhu daha fazla müteessir olan insanlar ya ayrılırken ya da ayrıldıktan sonra, doğup büyüdükleri yerlerle ilgili hatıraları depreştikçe veya yerlerinden yurtlarından ayrılırken içlerinden gelenleri şiire, türküye, hikâyeye dökmektedirler. Bu durumun sonucunda karşımıza bir göç külliyatımız ortaya çıkmaktadır. Bu hikâyeler yaşayanlar için geçmişi yad edip bir nebze de olsa geçmişin haliyle hâllenme ve buna bağlı olarak mutlu olmayı sağlarken, yeni nesillere eldeki imkânların kolay elde edilmediği,sahip çıkılmadığı takdirde nelerle karşılaşılabileceği ve neler yaşanabileceği konusunda bir fikir vermektedir. Yani ilk bakışta bir trajedinin hikâyesi veya türküsü gibi görünse de aslında onlar bizim toplumsal hafızalarımızdır. Onlar olmasa halkımız ve toplumuzda mankurtlaşır.

Sonuç

Atatürk, "Muhacirler terk edilmiş toprakların hatıralarıdır. " diyor. Onların hatıraları ise yaşadıklarıdır. Bu yüzden her birinin anlattıkları tarihi bir belgedir. Ancak,anlatmayı sevdiğimiz kadaryazmayı sevmiyoruz. Yani okuma yazmayı biliyoruz ama okur-yazar değiliz. Son iki yüzyılda görüp veya yaşayarak birbirimize anlattıklarımızı yazmış olsaydık, canlı bir Osmanlı ve cumhuriyet dönemi arşivimiz olurdu.

Köprülü, halkbilimiyle ilgili yazdığı ilk yazısında, "Eskiden güzel ve dilruba Türk şehirleriyle dolu olan Tuna yalılarının hatırasına, oraların şarkılarını, destanlarını saklasaydık bugün eski hakimiyetimizi yalnız cansız kitap sayfalarında görmezdik. Rumeli'nin son felaketinde düşman eline geçen yerler ahalisi tabii yavaş yavaş yok edileceklerdir ve biz ileride oraların eski Türk memleketi olduğunu ispat için 'halkıyat'ın canlı vesikalarına muhtaç olacağız. Eğer bugün o vesikaları zabt ve kayıt edebilirsek, hiç

olmazsa felaketlerimizin hatırasını saklayabileceğiz. Bir millet için bu büyük bir taziyane-i intibahtır. ” demiştir (Tan 1997: 47). Bu yazıdan günümüze yaklaşık yüz yıl geçmiştir. Ancak, mahmurluğumuz yeni yeni geçmektedir.

Göç hikâyeleri ve türküleri yarınlarımız için unutulmaması gerekenlerdendir. Bunlar milletimizin hayatta kalma mücadelesinin hikâyeleridir. Bu hikâyeler tarih kitaplarında yok. Bu yaşanılanları ancak halk arasında anlatılan veya söylenilenlerle aktarıyoruz. Yazılı tarih metinleri kadar önemli olan bu hikâyeler acilen toplanmalıdır.

KAYNAKÇA

Basılı kaynaklar

AKER, T. , Ayata, B. , Özeren, M. , Buran, B. , Bay, A. , “Zorunlu iç göç: Ruhsal ve toplumsal sonuçları”, *Anadolu Psikiyatri Dergisi*, 3, 2002, s. 97-103

ERGİN, M. (1991) Orhun Abideleri, Ankara, Boğaziçi Yayınları.

MARSHALL, G. (1999), *Sosyoloji Sözlüğü*, (Çev. : Osman Akınhay-Derya Kömürcü), Ankara, Bilim ve Sanat Yayınları.

NARİN, T. (2007), *Kar Taneleri Kars’tan Gerçek Hayat Hikâyeleri*, İstanbul, İpomet Matbaacılık.

ÖGEL, B. (1998). *Türk Mitolojisi I*, Ankara, Türk Tarih Kurumu Basımevi.

PAKER, M. “Psikolojik Açıdan Göç” (Röp. Yapan: İrfan Kuzu), *Birgün Gazetesi*, Pazar Eki (6 Kasım 2005).

SIR, A. , Bayram, Y. , Özkan, M. , “Zoraki İç Göçün Ruh Sağlığına Etkileri Üzerine Bir Ön Çalışma”, *Klinik Psikiyatri*, 2, 1998, s. 83-88.

ŞAHİN, C. “Yurt Dışı Göçün Bireyin Psikolojik Sağlığı Üzerindeki Etkisine İlişkin Kuramsal Bir İnceleme”, *G. Ü. Gazi Eğitim Fakültesi Dergisi*, Cilt 21, Sayı 2 (2001), s. 57-67.

TAN, N. (1997), *Halk Bilimi*, Ankara.

İnternet kaynakları

HASANOĞLU, A. “Göç Psikolojisi”, http://www. akildefteri turkiye. com/arsivoku. asp? 16. 05. 2010

Hayriye Memoğlu Süleymanoğlu: websitem. gazi. edu. tr/esuleymanoglu)

“Göç Olgusu ve Bireyde Yarattığı Psikolojik Bozukluklar-1” http://kagef. org/wordpress/?p

http://www. turkudostlari. net/soz. asp?turku=3902

http://www. turkudostlari. net/soz. asp?turku=3792

http://www. turkudostlari. net/soz. asp?turku=121

http://www. siiroku. com/Siir/25835/Su_Karsi_Yaylada_Goc_Katar_Katar. html

Sözlü kaynak

ASLAN, Nezihe: 42, Kars/ Sarıkamış, Yüksekokul, Öğretim elemanı

GÖÇ YOLUNDA KAYBOLAN BASAT İLE GÖÇ YOLUNDA DÜNYAYA GELEN TEPEGÖZ'ÜN GÜNÜMÜZDE ANLATILAN BİR VARYANTI ÜZERİNE

On A Current Varıant of Basat Who Got Lost on The Mıgratıon Road and Tepegoz Who Was Born on The Migration Road

Sinan GÖNEN*

ÖZET

Bilindiği üzere Oğuz kavmi düşmandan göç ederek kaçarken Basat'ı yolda kaybederler, onu bir aslan bulur ve büyütür. Yine, yaylaya çıkma zamanında Aruz'un çobanı Konur Koca Saru Çoban da bir peri ile ilişkiye girmesi sonucu Tepegöz dünyaya gelir.

Bu iki kahramanın mücadelesi üzerine kurulu olan hikâyemizin, Giresun'un Şebinkarahisar ilçesi Kınık Köyü'nde yeni bir varyantı derlenmiştir. Bu bildiride göç yolculuklarının ana motiflerini oluşturduğu hikâyemizin, günümüzde derlenen varyantıyla karşılaştırmalı incelemesi yapılacaktır.

Anahtar Kelimeler: *Göç, Tepegöz, varyant, karşılaştırma.*

ABSTRACT

As most know, the horde of Oguz lost Basat while they were immigrating cause of enemies' threaten. Then a lion founded him and grew him up. In the meanwhile, Konur Koca Saru Çoban involved with a nymph and Tepegöz came to world cause of this relation.

A new variant of our story based on two heroes' struggles against each other has been compiled in Kınık Villiage of Şebinkarahisar Town, Giresun. In this paper, we will compare between the story in which the main motif is immigration and the recently complied variant of it.

Key Words: *Immigration, Tepegöz, variant, comparison*

Tarihte insanoğlu farklı coğrafyaları kendisine yurt yapmakta aslında fazla zorlanmamıştır. Elbette coğrafyanın yurt yapılmasında, birçok destek unsuru gerekmiştir; ancak bu desteği kendinde gören ve milli birliğini sağlayan milletler için mekân sınırı günümüzdeki kadar keskin olmamıştır. Savaşla birlikte yeni mekânlara sahip olmanın ötesinde, bir de arkada göç etmeye zorlanan bir millet varsa mekân bulmak daha da öneme binmiştir. Türk tarihine baktığımızda dönem dönem göçlerle karşılaşırız. Ancak bu göçlerin daha çok fetih ağırlıklı olduğunu söylemeliyiz. Elbette güvenliğin dışında, suyun yetersizliği, kuraklık ve ona bağlı olarak hayvanların açlıkla karşı karşıya kalması da insanları göçe zorlayan sebepler olmuştur. Tarihte kavimler göçüyle başlayan İslam tarihinde hicret ve Türklerin batıya gelişleriyle devam eden göç örnekleri farklı coğrafyalarda hâlâ devam etmektedir.

* Yrd. Doç. Dr. , Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, sgonen@selcuk.edu.tr

Türklerin eski hayatlarına baktığımızda göçün sıradan, alışılan bir hayat gerçeği veya hayat tarzı olduğu görülecektir. Özellikle ilk dönemlerinde konargöçer bir hayat tarzına sahip olan Türkler göçle birlikte yaşamışlar, bu hayat tarzı yaylak ve kışlak hayatını ortaya çıkarmıştır.

"Türklerde hem yazlık, hem de kışlık oturma yerlerinin, ayrı ayrı değerleri vardır. Biri diğerini tamamlardı. … Kışlık ve yazlık ev, her çağda ve her bölgede henüz önemini kaybetmemiştir. Ayrıca modern hayata girildikçe, böyle bir yaşama isteği, gittikçe de baskısını artırmaktadır. Türkler göç sözünü daha çok, kendi evine yakın olan bölgelere gidiş ve geliş için kullanırdı. Büyük göçler, uzak bölgelerde yeni yurtlar aramak ve yurt edinmek mânâsına gelirdi ki, bu da çoğu zaman devlet eli ile, hiç olmazsa devletin ve ordunun himayesinde olurdu. " (Ögel 1991: 1-5).

Aslında yaylak ve kışlak hayatı da göçer hayat ile yerleşik hayat arasında duran bir hayat tarzıdır. At üzerinde zamanı hızlı akıtmaya çalışan ve bir mekâna bağlı olmaktansa göçerek ve dolayısıyla gezerek yaşamayı tercih eden bir anlayış, Anadolu da kendini yakın zamanlara kadar yörüklerle göstermiştir. Osmanlı'nın iskân politikaları neticesinde göç çizgisi Balkanlara kadar ulaşmış, son yüzyılda ise bu göç dalgası tersine dönmüştür.

En sade bir biçimiyle insanın yaşadığı mekânı değiştirmesi olarak tanımlayabileceğimiz göç, beraberinde olumlu ve olumsuz birçok şartla insanı karşılamıştır. Göç eden insanların yeni mekânlarında karşılaştıkları ortam da göç kadar önemlidir. Onların yeni mekânlarını benimsemeleri ve orayı memleket olarak sahiplenmeleri o kadar kolay olmamıştır. Hele bir de onlar muhacir ya da göçmen olarak görülmüşse bu imajın kırılması nerdeyse imkânsız hâle gelmiştir.

İnsanların kitleler hâlinde göç etmesi elbette kültürel özelliklerini yeni coğrafyalara taşımalarını kolaylaştırmıştır; ancak kültürün yeni coğrafyalar da yeni şekillere girmesine de zemin hazırlamıştır.

Göç algısı zamanla birlikte değişmiştir. Bugün ülkemizin bir ucundan bir ucuna daimi yerleşmek için göçülmesi ya da iş zorunluluğu adına yerleşilmesi, eski algılama biçimiyle görülmemektedir. Göç hafızalardaki sınırını ülkemizin sınırlarıyla çizmiştir. Artık ülke sınırlarının dışı göç olarak görülmektedir.

Böylesine geniş bir yelpazede etki gücüne sahip, insan ve millet hayatını derinden etkileyen bir olay etrafında sözlü kültür ürünlerinin şekillenmemesini elbette düşünemeyiz. Sözlü kültür ürünleri insanla var olan insanın geçmiş ve hâl birleşiminden doğan kültür düzeyinin dışavurumuyla yansıyan zenginliklerdir. O hâlde göç gibi bir olgunun özellikle sözlü kültür ürünlerinin hemen tamamına yansıdığını belirtmeliyiz.

Burada konumuz olan Dede Korkut hikâyelerinden Tepegöz anlatması da aslında göç motifi üzerine kurulmuştur. Zira aşağıda da görüleceği üzere Basat düşmandan göç ederek kaçarken kaybedilmiş, yine Tepegöz'ün doğumu da yaylaya göçe bağlı olarak gerçekleşmiştir.

Aşağıda, Tepegöz hikâyesinin günümüzde anlatılan bir varyantı, diğer varyantlarıyla ve hikâyenin aslıyla karşılaştırmalı olarak incelenecektir. Ancak bilinmelidir ki, Dede Korkut hikâyelerinden tespit edilen dört tanesi (Bamsı Beyrek, Tepegöz, Deli Dumrul, Salur Kazan'ın evinin yağmalanması, Sakaoğlu 1998: 85) bugün masallaşmış durumda Anadolu'da anlatılmaktadır. Bunlar içerisinde bulunan Tepegöz'ün Türk

dünyasında kültürel temelleri ve benzerleri olduğu gibi başka kültür dairelerinde de benzerleri bulunmaktadır.

Tepegöz üzerine anlatılan varyantlara geçmeden önce, kısaca hikâye hakkında bilgi vermek yerinde olacaktır.

Folklor alanında yapılan çalışmalar sonucu, bu konu [Basat tarafından Tepegöz'ün öldürülmesi] Yunanistan, İtalya, Fransa, Almanya, İskandinavya ülkelerinde, İslav Fin milletlerinde, Rus masallarında vardır; doğuda bin bir gece masallarında, Kafkasya'da, yakın doğuda ve Orta Asya'da iki yüzden çok varyantı tespit edilmiştir (Gökyay 2004: DXXXV). Türk dünyasında da Tepegöz varyantları, Kazaklar (8), Kırgızlar (3), Türkmenler (1) ve Altay Türkleri (1) arasında bilinir (Gökyay 2004: DXLIII).

Tepegöz ile Homeros'un Odysseeus adlı eserinin dokuzuncu rapsodisindeki kyklop Polyphemos arasında bağlantı kurulur. Bu konuda tartışmalar sürmektedir. Ancak, "Abdulkadir İnan er-Töştük Destanı'nda, nehirde görülen ciğerden bir canavarın (dev) çıktığını hatırlattıktan sonra Tepegöz'ün asla başkalarından alınma olmadığını şöyle bildiriyor: '…Artık 'Tepegöz' Oğuzlar Anadolu'ya geldikten sonra Yunan sikloplarından alınmış ve hikâyeye girmiş demeğe mahal yoktur. '"(İnan 1925 Sakaoğlu 1998: 95'ten) diyerek konuya açıklık getirmiştir. Yine, bu konuda Gökyay, "Tepegöz menkıbesinin nereden çıktığı, nerden geldiği konusunun münakaşası bir sonuca bağlanamazsa da ilk kaynağının Türkler arasında bulunduğu söylenebilir. Dede Korkut kitabının öteki hikâyeleriyle Tepegöz hikayesinin dil ve üslûp yönünden bir ayrılığı yoktur. " (Gökyay 2004: DXXXVII) diyerek konuyu bağlamıştır.

Aynı konuda Bahaeddin Ögel Er-Töştük destanı ile Tepegöz hikâyesini karşılaştırır ve "Dede Korkut'un ve Tepegöz hikâyesinin araştırılmasında başta gelen nokta, 'motiflerin sırası' ve diğer Türk destanlarındaki motiflere olan benzerliğidir. Ayrıca motiflerin eski Türk dini, inanışları ve gelenekleri ile bağdaşmasıdır. Aşağıda da görüleceği gibi, Dede Korkut'taki Tepegöz hikâyesini, Türklerin inanışları bakımından, açıklayıp yorumlayabilmek için, elimizde yeterli vesika vardır. " diyerek hikâyenin Türk kültürüne ait olduğunu belirtir (Ögel 2006: 68).

A. Anadolu'dan Derlenen Tepegöz Varyantları:

Ülkemizin farklı yerlerinde Tepegöz hikâyesi bilinmektedir. Aşağıda 21 Tepegöz varyantının derlemesinin tarafımızdan özetlenmiş şekilleri yer alacaktır.

1. Atça köyü (Ankara/Nallıhan) metni: İki oğul babası olan fakir adam çocuklarını ormana terk ettikten sonra, çocuklar ilerideki ışığa doğru giderler. Orada tek gözlü bir dev vardır. Dev ile çocuklar arasındaki mücadeleyi, orada bulunan yaralıadamın tavsiyesi ile çocuklar kazanırlar. Çocuklar ocakta bulunan şiş ile tek gözlü devin gözünü şişlerler. Koyun postlarının yardımıyla dışarı çıkıp kurutulurlar. Tepegöz ölür (Öztelli 1960: 2087).

2. Kapullu köyü (Ankara/Beypazarı) metni: Yukarıda verilen Atça köyü derlemesine benzemekle birlikte burada ormana bırakılan çocukları tek gözlü dev mağarasına götürür ve büyük çocuğu yer. Küçük çocuk ocaktaki şişlerden birini devin gözüne batırarak gözünü kör eder. Koyun postunun yardımıyla mağaradan dışarı çıkar. Tepegöz bağırarak ölür (Öztelli 1960: 2087-2088).

3. Bayındır köyü (Çorum/Mecitözü) metni: Biri kız, diğeri erkek olan ve ormana babaları tarafından bırakılan çocuklar tek gözlü deve misafir olurlar. Çocukların kaçması üzerine sihirli çizmeleriyle onları kovalayan devin çizmelerini dev uyurken çocuklar alıp

mağaraya kaçarlar. Mağaradan koyun postunun yardımıyla kurtulurlar, dev de ölür (Öztelli 1960: 2088).

4. Çatalçeşme köyü (Ankara/Bâlâ) metni: İneklerden habersiz süt içen çocuklar üvey analarının yüzünden ormana bırakılırlar. Ormanda bir ses duyarlar ve tek gözlü devin evine giderler. Orada bir evde saklı kızın telkini üzerine bir ateş yakarlar ve ateşi Tepegöz'ün üzerine savururlar. Tepegöz yanar, çocuklar ve kız kurtulur (Öztelli 1960: 2088).

5. Seciğen köyü (Çorum/Osmancık) metni: Burada, yukarıdaki üvey ana ve çocukların ormana bırakılması motifi ortaktır. Çocuklar duman tüten yere gelirler. Orda tek gözlü, insan eti yiyen bir dev vardır. Çocuklar ondan kaçarlar. Dev dünyayı bir adımda dolaşan çizmeleri ile onları kovalarken, çocuklar onun çizmelerini çıkarırlar ve dev ölür (Öztelli 1960: 2088).

6. Kise köyü (Çankırı/Ilgaz) metni: Dağda demirden evi ve iki yüz koyunu olan Tepegöz'e ormanda yolunu kaybeden iki kardeş misafir olur. Yemekte insan etlerini görünce yemezler ve gece küçük kardeş ocaktaki kızgın demiri Tepegöz'ün gözüne basarak onu öldürür. Kardeşler koyunları da alarak kaçarlar (Öztelli 1960: 2088).

7. Ordu'dan derlenen İki Avcı masalı: İki avcı dağ adamının peşine düşer ve mağaraya girdiklerinde, dağ adamı kapıyı büyük bir taşla kapatır. Bir ateş yakarak avcının birini keser ve arkadaşına etini yedirmek ister. Dağ adamı uykuya daldığında diğer avcı bir makası ateşte kızartarak dağ adamının gözüne saplar. Avcı dağ adamının elinden keçi postuna bürünerek kurtulur (Özyurt 1968: 4758).

8. Ordu'dan derlenen Üç Kardeş masalı: Üç kardeş ormana odun kesmeye gider. En küçüğünün odun kesmeye yanaşmaması üzerine akşama kalırlar. Gördükleri ışığa doğru gidince, Tepedengöz'ün evine misafir olurlar. Gece büyük kardeşler uyumasına rağmen en küçük uyumaz ve Tepedengöz'e isteklerini bildirir. Altına namazlık, pamuk ister. Tepedengöz'ü elekle ırmaktan su getirmeye gönderir. Bu arada çocuklar evlerine dönerler. En küçük tekrar Tepedengöz'ün evine namazlığını almaya gelir. Tepedengöz onu yakalar ve öldürmek için bir torba içinde ağaca asar. O değnek bulmaya gittiğinde çocuk çuvaldan çıkarak çuvala Tepedengöz'ün danasını koyar. Tepedengöz kendi danasını öldürür. Çocuğun kavağın tepesine çıktığını görür ve oraya çıkmaya uğraşırken kızgın demirin üzerine oturur ve ölür (Özyurt 1968: 4758-4760).

9. Artvin Yusufeli ilçesi Demirkent (Erkinis) köyünden derlenen Tepegözler masalı: Üç kızı olan bir baba Araplar ile yapılacak savaşa çağrılır. Baba savaşa kendisi gitmez. Kızlarını sıra ile dener ve küçük kızını kendi bulduğu tay ile yerine savaşa gönderir. Küçük kız bir pehlivan kılığında tayının yardımıyla savaşta büyük başarılar elde eder. Padişahın kızıyla evlilikle ödüllendirilir. Pehlivanın (küçük kız) padişahın kızına sert davranması sonucu padişah hasta kılığına girerek pehlivandan aslan sütü ister. Atının yardımıyla aslan sütü getirir. Pehlivanın tavrında değişiklik olmaması sebebiyle şemçırak taşı istenir. Pehlivan kız, atının yardımıyla Tepegözlerin olduğu mağaraya gider, taşı getirirken Tepegözler onu kovalamaya başlar. Yine, atının yardımıyla onlardan kurtulur. Bu arada Tepegözlerin duasıyla kız iken erkek olur. Taşı getirir ve kırk gün kırk gece düğün yapılır (Özder 1968: 5070-5073).

10. Ardahan'ın Posof ilçesinden derlenen Yamyam Hikâyesi metni: 93 harbi sırasında yollarını Afrika ormanlarında kaybeden bir subay ile iki asker, yaban keçileri otlatan tek gözlü yamyam birinin inine giderler. Tek gözlü yamyam, insan bulduğunda insan, bulamadığında keçileri yer. O arada subayı yemesi üzerine askerlerden biri kamasını

yamyamın tek gözüne saplar. Yamyam ne yaptığını bilmeden askerleri arar. Bu arada kapıdaki taşı açar ve askerler keçilerin postlarına sarınıp dışarı çıkarlar (Elçin 1965: 3875).

11. Siirt'in Beşiri kasabasından derlenen Tekgözlü-Tepe metni: Urfa'da Tekgözlü-Tepe adında tepesinde gözü olan zengin, siyah derili, upuzun bir adam varmış. Üç arkadaş Tekgözlü-Tepe'nin hayvanlarını çalmak için gittikleri mağarasında uyuyakalırlar. Tekgözlü-Tepe geldiğinde insan kokusunu alır, mağaranın kapısını kapatır. Hırsızları yakalar ve bir ateş yakar. İki hırsızı şişe geçirerek yer. Üçüncü için ara verdiğinde, o kaptığı şişi Tekgözlü-Tepe'nin gözüne batırır. Bir teke keserek onun postuna girer ve Tekgözlü-Tepe'den kurtulur. Daha sonra Tekgözlü-Tepe'den kendini yakalamasını söyler. Görmeyen Tekgözlü-Tepe uçurumdan yuvarlanır ve ölür. Hırsız koyunlara ve keçilere sahip olur, köylüler de Tekgözlü-Tepe kurtulmuş olurlar (Elçin 1970: 5671).

12. Kürtün'den (Gümüşhane) derlenen Çocuk ile Ayı masalı: Dayısı ile keçi otlatan çocuğu bir ayı kaçırır. Mağarada ayı uyurken gözlerine çocuk bıçakları saplar. Ayı mağaranın kapısında durarak bütün keçileri kontrol eder. Çocuk bir keçi postuna bürünerek keçilerle birlikte dışarı çıkar ve mağaranın yukarısından bir kaya fırlatarak ayıyı öldürür (Sakaoğlu 1998: 109-110).

13. Erzurum Kumluyazı köyünden derlenen Teç Cözli Dev masalı: Yollarını kaybeden 14 kişi tek gözlü ve 20 tane koyun otlatan bir deve misafir olurlar. Orada tek gözlü dev her gün birini şişle kızartarak yer, diğerleri oradan çıkamayınca çok korkarlar. En son kalan, şişle devin gözünü kör eder, koyun postuna bürünür ve o sayede kaçarak memleketine döner (Sakaoğlu 1998: 447-449).

14. Konya'dan derlenen Tepegöz masalı: Günde 30 koyun ve bir insan yiyen bir dev vardır. Devi insan yememesi konusunda ikna edeler. O da kendisi hakkında ileri geri konuşan kişiyi yanına getirmelerini ister. O kişi Kel'dir. Onun sayesinde devin gözlerine kızgın demiri basarlar ve devi çukura atarak öldürürler (Sakaoğlu 1998: 451-454).

15. Gökpınar kasabasından (Çeltik/Konya) derlenen Tekgöz metni: Bir evin tek kızı odun toplamaya gider, yolunu kaybedince tek gözlü devlerden biri kızı alır, kaçar. Ava çıkan üç avcıyı mağarasına kapatan Tekgöz, avcılardan ikisini şişle kızartarak yer. Üçüncü avcı ateşteki şişi Tekgöz'ün gözüne batırır. Avcı koyunlardan birini keser, postuna girerek kurtulur. Ayrıca orada bulunan kızı da yanına alarak kaçar. Kaçarken Tekgözlerin en değerli eşyaları olan kaşık ve tarağı da yanlarına alırlar. Tekgözler onlara yaklaştığında sırayla kaşıkları ve tarakları atarak kurtulurlar. Kız ile avcı daha sonra evlenir (Sakaoğlu 1998: 455-457).

16. Konya'dan derlenen Tepegöz masalı: Kasabanın korkulu rüyası hâline gelen Tepegöz futbol oynayan Hasan'ı kaçırır. Hasan'ın babası Tepegöz'den intikam almak için gider ve o uyurken kılıcını gözüne batırır. Gözünün acısıyla Hasan'ın babasını göle doğru kovalayan Tepegöz, gölde boğularak ölür (Sakaoğlu 1998: 459-460).

17. Konya Karatay'dan derlenen Tepegöz metni: Bir baba ile oğlu deniz kenarına balık avlamaya gider. Yakaladıkları büyük bir balığı denize bırakan oğlu, baba evlatlıktan reddeder. Çocuk evden ayrılınca bir arkadaş bulur. Bir çobanın evine misafir olurlar. Tepeden göz olan çoban bunlara koyun keser, ikramlarda bulunur. Gece şişle çocuklardan birini yer. Diğer çocuk, tepeden gözün gözüne şiş saplar. Koyun postuna girerek kurtulur. Ancak, tepeden gözün verdiği yüzükle tekrar ayakları kilitlenir, yakalanacağı sırada parmağını keserek yüzükten kurtulur ve kaçar (Sakaoğlu 1998: 461-464).

18. Aydın'dan derlenen Tepegöz metni: Çalışmaya giden üç arkadaşın yolu Tepegöz'e denk gelir. Karınları aç olduğu için ona misafir olurlar. O akşam Tepegöz'ün insan yediğini anlayınca ocaktaki şişleri içlerinden en cesaretli olan Coğur İmam Tepegöz'ün gözüne saplar. Koyunların arkasına sığınarak oradan kaçarlar (Sakaoğlu 1998: 465-467).

19. İstanbul Kartal'dan derlenen Tepegöz masalı: Askerde bilinmez bir yere esir düşen on kişiden dokuzu açlıktan ölür, biri sağ kalır. O kişi gördüğü koyunları takip ederek birkaç adam boyundaki gözleri tepesinde olan kişinin mağarasına girer. Orada o adamın her gün koyun yediğini görür. Uyurken gözlerinden birine ocakta kızdırdığı demiri saplar ve koyunların altına gizlenerek mağaradan kaçar (Sakaoğlu 1998: 469-470).

20. Karahalil köyünden (Babaeski/Kırklareli) derlenen Tepegözler metni: Dünyanın ucunu aramaya çıkan iki arkadaş insan yiyen Tepegözlere misafir olurlar. Misafirlerden aptal olanını gece tepegözler yerler. Akıllı olan ocakta kızdırdığı demiri tepegözlerin gözlerine sürer ve sabah koyunlar otlatmaya götürülürken oradan kaçar. Bir köye gelip orada gece bir cenazeyi bekler ve köpeklerin yardımıyla oradan da kurulur ve köyüne döner (Sakaoğlu 1998: 471-472).

21. Kelle Göz (Iğdır) masalı: Babaları ölen üç kardeş bir ağanın hayvanlarına çobanlık yaptıkları sırada Kellegöz tarafından mağaraya kapatılırlar. Mağarada Kellegöz kardeşlerden ikisini yer ve üçüncü kardeş Rüstem, Kellegöz'ün gözüne kızgın şişleri batırır ve etli butlu bir öküzün butları arasında sabah mağaradan kaçar. Masalın devamı Rüstem'in başından geçen olaylarla ilgilidir (Gökyay 2004: DLIX-DLXI)

22. Giresun'un Şebinkarahisar İlçesi Kınık köyünden Derlenen Yeni Tepegöz Metni:

(Metni, Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi 3. sınıf öğrencisi Şeyma Senem Kurt tarafımıza anlatmış, ayrıca metni anneannesinden derlemiştir.)

[Dağ Adamı]

Bir dağ adamı varmış. Bu adamın tek gözü varmış. Dağ adamı her gün koyunları otlatır, sonra yine mağaraya geri dönermiş. İki er kişi de yolculuk yaparlarken geceye kalmışlar. "Şu çobana misafir olalım, şurda bak, ağıl var. " demişler.

Neyse, bunlar mağarada dinlenmeye koyulmuşlar. Birazdan da dağ adamı içeri girince adamlar birbirlerine bakıp gizlenmişler. Dağ adamı insanoğlunun bir değişi imiş. Korkmuşlar.

Bu dağ adamı koyunları mağaraya koymuş, mağaranın ağzına da koca bir taş kapatmış. Dağ adamı bir ateş yakmış. Bir koyun kesmiş. Bu dağ adamının ocağında şişleri varmış. Koyunu şişlere takıp pişirmiş, yemiş. Adamlar çok korkmuşlar. Ne yapacaklarını düşünürlerken biri ses çıkarmış. Dağ adamı sesin geldiği yere bakınca orada iki insanın olduğunu görmüş. Başlamış dağ adamı ikisinin peşinden koşmaya. Yakalamış adamlardan birini, yemiş. Diğerini de biraz dinlendikten sonra yakalarım, demiş. Yaslanmış arkasına, kapamış gözünü. İnsanoğlu ateşin üstündeki kızgın şişleri alıp dağ adamının gözüne sokmuş ve gözünü kör etmiş. Buna çok kızmış, çok sinirlenmiş dağ adamı.

Sabah olmuş, dağ adamı hâlâ çok sinirli. O adamı yakalamaya kararlıymış. Koyunları dışarı teker teker bacaklarının arasından geçirip çıkarmaya karar vermiş, sabahınan koyunları teker teker çıkarmış. Adam da akşamki koyunun postunun altına girerek dağ adamından kurtulmuş.

Adam yollar aşmış, bir dal parçasına sarılıp atmış kendini nehre. Periler diyarına gelmiş. Burada bir güzel kıza âşık olmuş. Onunla evlenmiş. Bu periden üç tane çocuğu olmuş. Yıllar geçtikten sonra peri kıza, bu adam "Sen nerden buralara geldin, peri kızı anlat. " demiş. Peri kızı da "Eğer anlatırsam kaybolurum, sen beni bulamazsın. " demiş.

Adam ısrar etmiş, ne yapıp ne edip anlattırmış. O vakit o peri kızı ordan kaybolmuş. Adamcağız kalakalmış tek başına. " (Anlatan: Fatma Akkuş/Derleyen: Şeyma Senem Kurt).

B. Tepegöz Hikâyesinin Özeti

Bilindiği üzere Basat'ın Tepegöz'ü öldürdüğü hikâyenin kısa özeti şöyledir: Oğuz kavmi düşmandan kaçarken yolda Aruz Koca'nın küçük çocuğunu düşürürler. Onu bir aslan bulup büyütür. Bir müddet sonra çocuk bulunur ve Dede Korkut çocuğa insanoğlu olduğunu hatırlatarak Basat adını verir. Bu arada yaylaya göç ederken Aruz'un çobanı Konur Koca Saru Çoban bir peri ile ilişkisi sonucu, bir yıl sonra Tepegöz dünyaya gelir. Tepegöz büyütülmesi için Aruz kocaya verilir, ancak Tepegöz dadıların emerken canını alır, ileri dönemlerde çocukların kulaklarını ve burunlarını yer, bunun üzerine Aruz tarafından kovalanır.

Annesi tarafından ok ve kılıç işlememesi için yüzük geçirilen Tepegöz bir dağa yerleşir ve büyük bir harami olur. Anlaşmak için Tepegöz Dede Korkut'tan günde iki adam ve 500 koyuna razı olur. Yemeğini pişirmek için de Yünlü Koca ve Yapağulu Koca görevlendirilir. Tepegöz her evden sıra ile bir oğul yerken, sıra Kapak Kan'ın ikinci oğluna gelir. Kapak Kan'ın eşi Basat'tan yardım ister.

Basat Tepegöz ile karşılaşmaya gider. Basat'ın attığı okları sinek sanan Tepegöz, onu çizmesinin içine sokar. Oradan kurutulan Basat kocalardan onun sadece gözünde et olduğunu öğrenir ve süngüsünü ocakta kızdırarak gözüne basar. Tepegöz mağaranın kapısında durarak koyunları tek tek dışarı çıkarır. Basat bir koçun derisine girerek dışarı çıkar. Tepegöz onu yakalamak için yüzüğünü verir, ancak yine yakalayamaz. Hazinesini vermek amacıyla soktuğu kümbetten de Basat kurtulur. Mağaranın kapısında gelip giden kılıcı yerinden alan Basat, Tepegöz'ün boynunu vurur. Oğuzların şenliği ve Dede Korkut'un duasıyla hikâye son bulur (Ergin 1997: 206-215).

C. Derleme Metinlerinin Karşılaştırılması

Dede Korkut Kitabı'ndaki esas metinle derlenen masallar bazı farklar içerir. Öncelikle derlenen metinler tarafımızdan okunarak değerlendirilmiş ve hemen tamamı masal özelliğini taşıyan anlatmalardır. Metinlerindeki kurgu bütünlüğü hikâye ile uyuşmamaktadır. Masallar insanların Tepegöz'ün tuzağına düşmeleri ve Tepegöz'ün gözüne kızgın şişin batırılması üzerine kurulmuştur. Yine, hikâyede olduğu gibi derlenen masallarda Tepegöz'ün doğumundan bahsedilmez.

a. Tepegöz'ün adı: Anadolu'dan derlenen metinlerin adları genellikle Tepegöz'le ilgilidir. Ancak bazı metinlerde yer alan yaratıkların adı farklı şekillerde de karşımıza çıkar. Burada dikkat çekici husus, bazı metinlerin başında Tepegöz'den dev olarak bahsedilirken, metinlerin sonuna doğru yaratığın ismi Tepegöz olarak da geçmektedir. Bu adlandırmalara bakacak olursak;

Tepegöz: 1, 2, 4, 6, 16, 18

Tepegözler: 9, 20

Tepedengöz: 8, 17

Tek göz: 15

Tek gözlü dev: 3, 5, 13

Dağ Adamı: 7, 22

Tekgözlü-Tepe: 11

Tek gözlü yamyam: 10

Kelle Göz: 21

Dev: 14

Ayı: 12

Gözleri tepesinde olan kişi: 19

b. Tepegöz'ün Şekli:

1. Deve benzediği metinler: 1, 2, 3, 4, 5, 6, 8, 9, 13, 14, 15, 16, 18, 20, 21.

2. İnsana benzediği metinler: 7, 22 (tek gözlü dağ adamı), 10 (tek gözlü yamyam biri), 11 (Tepesinde gözü olan zengin, siyah derili, upuzun bir adam), 17 (Tepeden göz olan çoban), 19 (birkaç adam boyundaki gözleri tepesinde olan kişi)

3. Hayvana benzediği metin: 12 (ayı)

c. Tepegöz'ün işi: Tepegöz metinlerin genelinde çobanlık yapar. Önünde koyunları ya da keçileri vardır. İnsan eti yer ve insan kokusu alır. Kurbanlarını misafirperver gözükerek tuzağına düşürür. Mağarasının kapısını büyük kaya kütleleriyle kapatır.

ç. Tepegöz'ün göz sayısı: Metinlerin genelinde Tepegöz'ün tek gözü olduğundan bahsedilir. Ancak bazı metinlerde Tepegöz'ün göz sayısı ikidir (14, 19)

ç. Tepegöz'ün sayısı: Metinlerde genellikle Tepegöz tek başına yer alırken, bazı metinlerde birden fazla Tepegöz'den bahsedilir (9, 15, 20).

d. Tepegöz'ün yaşadığı yer: Mağara, demirden ev (6), ev (4, 8)

e. Tepegöz'ün sihirli eşyaları: Sihirli çizmesi (3, 5), kaşıkları ve tarakları (15), yüzük (17)

f. Tepegöz'ün Sonu:

1. Gözüne kızgın şiş batırılır: 1, 2, 11, 13, 15, 17, 18, 21, 22.

2. Gözüne kızgın makas batırılır: 7.

3. Bıçaklar saplanır: 12.

4. Kızgın demir saplanır: 6, 14, 19, 20.

5. Gözüne kılıç batırılır: 16.

6. Gözüne kama saplanır: 10.

Gözüne batırılan kesicilerden sonra ya da hiçbir kesici batırılmadan Tepegöz'ün sonu bazı masallarımızda şöyle açıklanır:

Üzerine ateş savrulur ve Tepegöz ölür: 4

Sihirli çizmesi alınınca Tepegöz ölür: 3, 5

Tepegöz kızgın demirin üzerine oturur ve ölür: 8

Tepegöz uçurumdan yuvarlanır ve ölür: 11

Tepegöz (ayı)'ün üzerine kaya fırlatılır ve ölür: 12

Tepegöz çukura düşürülür ve ölür: 14

Tepegöz gölde boğulur ve ölür: 16

g. Tepegöz'den Kurtulma Şekilleri:

1. Koyun postuna bürünerek : 1, 2, 3, 13, 17, 18, 22

2. Keçi postuna bürünerek: 7, 10, 11, 12.

3. Etli, butlu iri bir öküzün budu arasında saklanarak: 21

ğ. Tepegöz'ün gözüne metinlerde genellikle bir kişi şişi batırır ve bu kişinin adı belirtilmezken, bazılarında Kel (14), Coğur İmam (18), Rüstem (21) ve Hasan'ın babası (16) olarak geçer. Sadece bir metinde (1) Tepegöz'ün gözüne iki kişi şiş batırır.

h. Tepegöz'ün tuzağına düşürdüğü insanlara karşı tavrı: Metinlerde insanlar Tepegöz'ün bulunduğu yere çaresiz kalmaları sonucu gittikleri olduğu gibi, Tepegöz'ün insanları tuzağa düşürdüğü de olur. Tepegöz insanlar mağarasına geldiğinde büyük kayalarla kapıyı kapatır ve ateşi yakar. Hatta öyle olur ki misafirperverlik gösterme adına insan etleriyle süslenmiş pilav ve yemekler ikram eder. Ancak Tepegöz'ün niyeti misafirlerini yemektir. Aşağıda, Tepegöz'ün misafirlerine gösterdiği davranışın sonuçları görülmektedir:

a. Yanına gelen iki kişiden birini yer: 2, 7, 17, 20, 22.

b. Yanına gelen üç kişiden birini yer: 10.

c. Yanına gelen üç kişiden ikisini yer: 11,15, 21.

ç. Yanına gelen 14 kişiden 13'ünü yer: 13.

d. Tepegöz kendisi bir çocuk kaçırır: 16

Ç. Derlemelerin Tepegöz Hikâyesiyle Karşılaştırılması:

a. Derlenen metinlerde hikayenin baş tarafı yoktur. Yani, Basat'ın kayboluşundan, Tepegöz'ün doğumundan, büyümesinden ve Aruz'un evinden kovuluşundan bahsedilmez. Yine, Tepegöz'ün yemeğini yapacak kişiler metinlerde gözükmez. Dede Korkut gibi bir bilge kişi de metinler yoktur.

b. Derlenen metinlerin bazılarında Tepegöz'ü öldürenler çeşitli kişilerden (kız, yaralı adam) yardım alırlar. Hikâyede de Basat kocalardan onun sadece gözünde et olduğu ipucunu almıştır.

c. Derlenen metinlerin genelinde hikâyemizle ortak olmak üzere Tepegöz insan ve hayvan yemektedir. Tepegöz hikâyemizde yol kesen harami olarak görülürken, derlenen metinlerde genel olarak dağda yaşayan bir çoban olarak görülür.

ç. Derlenen metinlerin genelinde Tepegöz'ü kahramanlar bilerek ve isteyerek öldürmeye gitmezler. Bazen onun mağarasına farkında olmadan girdikleri gibi, bazen de o, insanları tuzağa düşür. Oysa hikâyemizde Basat isteyerek Tepegöz'ü öldürmeye gitmiştir.

d. Derlenen metinlerin genelinde ve hikâyemizde Tepegöz'ün gözüne kızgın demir, şiş vb. sokulmuştur. Tepegöz mağaranın kapısını açmış ve hayvanları kontrol ederek dışarıya çıkarmıştır. Sonuçta kahraman hayvan postuna bürünerek mağaradan çıkmıştır.

e. Metinlerin dördünde Tepegöz'ün sihirli eşyalarından (sihirli çizmesi (3, 5), kaşıkları ve tarakları (15), yüzük (17)) bahsedilir. Hikâyemizde de Tepegöz'ün sihirli yüzüğü ve onun canını alacak kılıç görülmektedir.

f. Hikâyemizin sonunda Tepegöz ölür ve hikaye mutlu biter. Derlenen metinlerin bazılarında Tepegöz ölür, bazılarında ise Tepegözün akıbetinden bahsedilmez. Ancak

bazı metinlerde onun gözüne şiş sokan kahraman köyüne, memleketine döner veya evlenir.

g. Kınık köyünden derlenen metinde hikâyenin aslında olduğu gibi insanla peri arasında ilişkiyi görürüz. Bu ilişkiden, asıl hikâyede Tepegöz, derlenen metinde ise üç çocuk doğar ve perilere dair bir bilgi de verilmez.

Türk sözlü kültür ürünlerinin zaman ve mekân değişimine karşı gösterdiği direnç aslında kültür ürünlerimize gösterdiğimiz bağlılıkla özdeştir.

Dede Korkut hikâyelerinin günümüzde halk arasında derlenmesi, ayrıca bize hikâyelerin ne kadar sevildiğini ve benimsendiğini göstermesi bakımından önemlidir.

Türk sözlü kültür anlatmaları yüzyılları aşarak, zaman ve mekân sınırına âdeta meydan okuyarak bağlı olduğu kültür dairesi içinde bugünlere gelmiştir. Öyle ki yukarıda da görüleceği üzere bir anlatma zaman ve mekân değişimine ayak uydurmakta fazla zorlanmamıştır. Elbette derlenen metinler masaldır. Anlatmanın geçmişte destan olup, daha sonra halk hikâyesine ve bugün, derlemeleriyle masala dönüşmesi doğal karşılanması gereken husustur.

Dede Korkut hikâyelerini her okuduğumda yeni bir şeyleri öğretmesi Fuat Köprülü'nün Dede Korkut Kitabı'nın önemiyle ilgili derslerinde söylediği, "Bütün Türk edebiyatını terazinin bir gözüne, Dede Korkut'u öbür gözüne koysanız, yine Dede Korkut ağır basar. " (Ergin 2001: 5) sözünü bir kere daha hatırlatmaktadır.

KAYNAKÇA

ELÇİN, Şükrü (1965), "Dede Korkut'tan Varyantlar: Tepegöz'ün Poshof Rivayeti", Türk Folklor Araştırmaları, 9 (195), Ekim, 3875.

ELÇİN, Şükrü (1970), "Tepegöz'ün Beşiri Varyantı", Türk Folklor Araştırmaları, 12 (252), Temmuz, 5671.

ERGİN, Muharrem (1997), Dede Korkut Kitabı I, Ankara.

ERGİN, Muharrem (2001), Dede Korkut Kitabı, İstanbul.

GÖKYAY, Orhan Şaik (2004), Dedem Korkutun Kitabı, İstanbul.

İNAN, Abdulkadir (1925), Kitab-ı Dede Korkut Hakkında", Türkiyat Mecmuası, C. 1, 219.

ÖGEL, Bahaeddin (1991), Türk Kültür Tarihine Giriş I, Ankara.

ÖGEL, Bahaeddin (2006), Türk Mitolojisi II, Ankara.

ÖZDER, M. Adil, (1968), "Yusufeli'nden Bir Masal: Tepegözler", Türk Folklor Araştırmaları, 11 (230), Eylül, 5070-5073.

ÖZTELLI, Cahit (1960), "Yaşayan Dede Korkut Tepegöz", Türk Folklor Araştırmaları, 6 (127), Şubat, 2087-2088.

ÖZYURT, Mehmet (1968), "Tepegöz Hikâyelerinin Karadeniz Varyantları", Türk Folklor Araştırmaları, 11 (226), Mayıs, 4758.

SAKAOĞLU, Saim (1998), Dede Korkut Kitabı / İncelemeler, Derlemeler, Aktarmalar I, Konya.

Not: Giresun'un Şebinkarahisar ilçesi Kınık köyünden derlenen Tepegöz metni (22), Şeyma Senem Kurt tarafından 12 Aralık 2009 tarihinde Fatma Akkuş (Yaşı 67, ilkokul mezunu, metni ağabeylerinden dinlemiş ve Giresun Şebinkarahisar ilçesi Kınık Köyü'nde yaşamaktadır.)'tan derlenmiştir.

TÜRK KÜLTÜRÜNDE GÖÇ VE TÜRKÇEMIZDE GÖÇ ANLAYIŞLI KELİMELER

Nomadism in the Turkish Culture and The Words in Our Turkish Language Connected with The Nomads

Gatibe VAGIFKIZI GULIYEVA*

ÖZET

Türk yaşam tarzının önemli bir kultu olan göçebelik onun edebiyatına, milli etnik düşüncesine ve o cümleden, onun dil sistemine de yansımış, göçler zamanı yaranmış büyük medeniyyet örnekleri, tarihi abideler, oluşan sosyal, toplumsal, kültürel değişimler onun dil varlığına da etkisini göstermiştir. Göç kültürü türk etnosunun varlığını kendinde ehtiva etmekle beraber, hem de onun ruhi veziyyetini, gelenek ve göreneklerini, törelerini modelleştirerek dil katında taşlaşan, kaimleşen kelimelerin yaranmasına sebeb olmuştur. Bilindiyi üzere Türk kültüründe göçerilik hem mevsimi degişimlere, tabiatın dengesine uymak için "yayla - kışlak", hem de sosyal ve siyasal durumun doğurduğu bir hal gibi ortaya çıkmıştır. Bu manada bu kültür gelenekleri gereğince yaranan kelime ve ifadeler, terimler de ayrı ayrı coğrafi arazilarde, sosyal kültürel duruma bağlı olarak oluşmuştur. Çoğu zaman aynı anlam ve mana yükü taşıyan bu kelimeler, bu kültür sistemini yansıtan terimler bazen arazi ve lehce sınırı içerisinde farklı boyutlara da ulaşmıştır.

Bildiride göç kültürü ve bu kültürün dogurdugu gelenekler sistemi işığında yaranan kelime grupları, göçebe terimleri dikkata alınacak, bu kelimelerin eski devirlerden bu güne devam eden değişimi incelenecek, genellikle Türkiye ve Azerbaycan türkcelerinde kullanılan göç kültürünü aks ettiren kelimeler karşılaştırılacaktır.

Anahtar Kelimeler: *Gelenek, terimler, dil katı, etnoqrafiya, Türkçe.*

ABSTRACT

The nomadism, which is an important element of the Turkish mode of living has been reflected in its literature, national ethnic thought, also in the linguistic system. Grandiose cultural samples, historical monuments and social changes made during the nomads were at the same time affected to the Turkish lexical layer. Embracing the existence of the Turkish ethnogeny in itself, the nomadic culture was also a reason for creation of the words hardened in the linguistic layer by patterning its mental state and customs. As known, the nomadism was appeared in the Turkish culture both "summer camp-winter camp" for adapting to the balance of the nature and as a case caused by social-political situation.

In the artikle are drawn to the attention the word groups and nomadic terms appeared as a result of the nomadic culture and traditions and compared the words used especially in Azerbaijani and Turkey Turkish languages.

Key Words: *Nomadism, Turkish, summer camp, term, lexical, traditions.*

* Azerbaycan Milli İlimler Akademisi M. Füzuli adına Elyazmaları Enstitüsü. Araştırma görevlisi. gatibevagifkizi@yahoo. com

Türk kültüründe Göç

Bazı batı âlimleri tarafından aşağı seviyeli yaşam tarzı gibi değerlendirilen göçerilik, türk kültüründe, türk düşünce sisteminde yigitlik, mertlik, alçakgöünllülük gibi kıymetlendirilmiştir. Göçerilik maceraçı, azad, serbest, doğaya, ana tabiata bağlı olan, korkmaz, cesur ruhlu bir toplumun sahib oldugu değer gibi tanımlanıyor. Araştırmacı Gulara Yenisoyun da kayd ettiği gibi "Oturak hayat süren insanlardan farklı olarak göçeri kültüründe, onların manevi âleminde "ben" yoktur, "biz" "ben"den ileridir, onlarda birlik ruhu, "biz" düşüncesi her şeyden üstündür".

Atlı-göçebe kültürünün yetiştirdiği insanların batini serbest olduklarından, doğal bir karaktere sahiptiler. Manevi azadlık onların ruhlarında, kanlarındaydı. Göçerilerin sahib oldukları becerikleri, manevi gücü, mantığı unutarak onları barbar, vahşi bir toplum adlandıran âlimlere Murat Adcı böyle cevab veriyor: "Tarihi edebiyatta çöllülerin, kıpçakların "vaşiliyinden" çok yazılmış, ama onların teknik becerilerinden, ilminden, bilgilerinden hiç bahs olunmamıştır. Tüm beşeri, medeni çevikliyine, muhtelif iklimleri kendilerine tabi etmek istedadına ragmen avrupalılar ceza olarak göçerilere "barbar" tamgası vurmuşlar. Şu, göçerilerin kahramanlık tarihine bir cezadır…"

Tarihte Türklerin büyük göçleri çok az olmuştur, ama bu göçler sonucunda dünyanın düzenini değişmeye muvaffak olan Türkler, büyük devletler kurmuş, medeni inkilablarla dünya kültürüne yeni örnekler, miraslar eta etmişler. Barbar adlandırılan göçeri Türkler dünyaya nice dühalar, edebi ve siyasi isimler, fatihler armağan etmişler. Dünyanın bu başından o biri ucuna göç ederek bir yerden başka yere medeni yenilikler, yeni dünyagörüşü ve bilgiler taşıyarak kültürlerin çuğlaşmasına, bağdaş kurmasına yardım etmişler. İlk çağlardan itibaren başlayan Türk göçleri ortaçağların sonlarına kadar devam etmiş ve bu göçler sonucunda tarih sahnesinde birçok Türk devletleri kurulmuş, dünyanın eski nizamını, dengesini değişen birçok olaylar, medeni devrimler baş vermiştir. Bu göçler türk devletçiliyi, kültürel değişimin hal ve seviyesi, kendilerine kalan mirasın gelecek nesillere ötürülmesi ve kendi ruhuna, geleneğine, töresine sahip çıkmaları bakımından türk milletinin etnik kimliyinin, milli medeni dünyagörüşünün göstergesi gibi değerlendirilir. Çünkü yaşam tarzı geregi olarak nitelendirilen göç bir kültür unsuru, aktı olarak türk medeniyetinin tarihi inkışaf ve değişimini kendinde yaşatan bir sistemdir.

Çadır arabalar, kağnılar üzerinde asırlar boyu dünyanı bir ucundan diğer ucuna feth etmiş Türkler, sözsüz ki, çok hareketli bir çöllük hayatı yaşamış, hiç bir halkın, milletin kurmadığı bir medeniyet oluşturmuşlar. Ünlü yazar Mevlud Süleymanlı "Göç" eserinde türk göçünü böyle anlatıyor: "Devletten devlet, kuruluştan kuruluş görüb, nice şah, nice sultan yorub yola salıb, olanların, olacakların, oturanların, duranların üstüyle kaç yüzyıldır dünyanın beli uzunu yol gidiyorlardı. Geleceğimi arıyorlardı, geçmişimi, kendileri de bilmiyordu… Korkuların, ölümlerin ta gözünün içine baka baka, hileleri, piçliği ta dünyaya gelmemiş duya duya, anlardan, ömürden, zamanın özünden ileride dünyanı yaşlana yaşlana, otura otura bırakıb, şahlardan, sultanlardan, ülkelerden, sınırlardan uzaklaşıyorlardı. Su gibi akarına, ot gibi biterine bitiyorlardı. Tanrı sultanları, dünya ülkeleriydi". "Oğuz" destanında Oğuz kağanın dediği gibi:

Atalım yay ile kalkan
Nişan olsun bize buyan
Bozkurt olsun bize uran
Av yerine yürüsün kulan
Daha deniz, daha müren
Güneş bayrak, Gök kurıkan…

Türk kültüründe özel konuma sahib olan göç geleneğinin tarih boyunca sürekli olarak çeşitli nedenlerle değiştiyini, etnik-coğrafi boyuttan sosyal-siyasi boyuta geçtiğini görüyoruz. Şehir ve oturak hayat tarzının modernite olduğu günümüzde Türklerin sosyal durumunu, zevkini, hayat felsefesini, doğaya, yaradılışa munasebetini yansıtan geleneksel kültür unsuru olan "Göç"ü nasıl tanımlaya biliriz:

Göç - "Kitabi Dede Korkut"ta göç, "Divanü Lüğatit Türk"tek köç şeklinde yazılan bu kelime Türkçe Sözlük'te, ekonomik, toplumsal, siyasi sebeplerle bireylerin veya toplulukların bir ülkeden başka bir ülkeye, bir yerleşim yerinden başka bir yerleşim yerine gitme işi, taşınma, hicret, muhaceret gibi açıklanan bu kelime, Azerbaycan Sovyet Ensiklopedisinde tesarrufat fealiyyetinin bir formasi olub, onunla bağlı olan hayat tarzı diye tanımlanıyor.

Aslında Türklerin vatanın sınırları içinde etdiği göçerilik değil, yarı-göçerilik, yaylak-kışlak hayat tarzı gibi değerlendirilmelidir. Bu hayat tarzı tabiata, doğaya uyğunlaşma, mevsimlerin dengesine uyma, doğanın, toprağın verdiği nimetlerden, rızıklardan, gözeliklerden en olumlu şekilde istifade etmektir.

Geçmişte yazın yaylada kalarak hayvancılıkla meşgul olan Türkler havalar soğudukca koyun ve ineklerin beslenmesi için kışlaklara gidiyorlardı. Yazın gidilen yerler yaylak, yayla, kışın gidilen yerler ise kışlak, kışla denilen bu kültür geleneği Orta Asyadan başlamıştır. Türk etnik tefekküründeki göçeriliğin kendine has özellikleri, spesifik mahiyeti vardır.

Azerbaycanda göçeri hayat tarzında yaşayanlar elat veya terakeme adlandırılıyor. Kışı sıcak olan Muğan çöllerinde geçiren terakemeler, yazın sıcağından, susuzluktan, kuraklıktan kurtulmak için evleri, barkları, hayvanları ile beraber serin, ılık havalı, yeşilliğin, rızkın bol olduğu, bereketli dağlık ve dağeteyi bölgelere göç ediyorlar. Kuzey Azerbaycanda elatların çoğu Karabağ savaşına kadar o bölgelerde yaylaklara gidiyorlardı. Elatlar Karabag savaşından, Laçın, Kelbecer ve diğer yaylak rayonlarınşn işgalinden sonra yaylak - kışlak yaşayış tarzına son vermiş durumda kalmışlar. Güney Azerbaycanda göçeri hayatı Karadağ, Kaşkay ilinde devam etmektedir. Elatlar çok zengin kültür mirasına: folklora, ozan-âşık muzigine, halk edebiyatına, ayinlere ve geleneklere sahiptirler.

Göç anlayışı ifade eden kelimeler

Türk yaşam tarzının önemli bir kultu olan göçebelik onun edebiyatına, milli etnik düşüncesine ve o cümleden, onun dil sistemine de yansımış, göçler zamanı yaranmış büyük medeniyyet örnekleri, tarihi abideler, oluşan sosyal, toplumsal, kültürel değişimler onun dil varlığına da etkisini göstermiştir. Başka bir deyimle, Talat Halman diliyle tanımlayalalım göçebe medeniyetini: "Göçebe, at üzerinde giderken kendi dilini götürür, şarkılarını götürür, oyunlarını götürür. Yani yükte hafif ne varsa, onları kültür ögeleri olarak götürür. Belki, belki değil mutlaka, o hareket süreci içinde, mimari

yaratmaz, somut eserler yaratamaz, ama soyut kültür bakımından, sanat bakımından, sesler, sözler bakımından ilginç bir canlı edebiyat yaratır". Göç kültürü türk etnosunun varlığını kendinde ehtiva etmekle beraber, hem de onun ruhi veziyyetini, gelenek ve göreneklerini, törelerini modelleştirerek dil katında taşlaşan, kaimleşen kelimelerin yaranmasına sebeb olmuştur. Bu kültür geleneği gereğince vukubulankelime ve ifadeler, terimler de ayrı ayrı coğrafi arazilarde, sosyal kültürel duruma bağlı olarak oluşmuştur. Göçerileririn kendine özgün dili - söz varlığı vardır ki, bu kelime grupları coğrafi ve etnografi hususları ihtiva ederek farklı terimlerle tanımlanmıştır. Bildiride esasen Azerbaycan türkcesinde kullanılan ve bazıları bu gün anlamını kayb ederek arkaik unsura çevrilen kelimeler ve bu kelimelerin Türkiye tükçesindeki karşılığı araştırılmıştır.

Bu kültür gelenekleri ışığında oluşan kelime ve ifadeler, terimler de ayrı ayrı coğrafi arazilarde, sosyal kültürel duruma bağlı olarak oluşmuştur. Çoğu zaman aynı anlam ve mana yükü taşıyan bu kelimeler, bu kültür sistemini yansıtan terimler bazen arazi ve lehce sınırı içerisinde bile farklı boyutlara ulaşmıştır.

Elde edindiğimiz bu kelimeler gereği oldukca terimlerin tarihi gelişimini, degişimini, izlemek amacıyla Divanü Lugati`t Türk, Kitabi Dede Korkut destanları da taranmış, derlenen kelimeler ile karşılaştırılmıştır. Maksatımız göçle bağlı kelimelerin, terimlerin özelliklerini belirtmek, yeri geldikçe bu kelimelerin eski devirlerden bu günümüze gelen tarihi yolunu tesbit etmektir. Bazı kelimeleri örneklerle ve mukayese ile sunuyoruz:

Göç - köç; Türkçe Sözlük'te, ekonomik, toplumsal, siyasi sebeplerle bireylerin veya toplulukların bir ülkeden başka bir ülkeye, bir yerleşim yerinden başka bir yerleşim yerine gitme işi, taşınma, hicret, muhaceret:

Aruzun bir çobanı vardı, adına sarı çoban derlerdi. Göçün başında ondan önce kimse göç etmezdi. (Kitabi Dede Korkut)

Göçebe- Belli bir yerde kalmayıp hayvanlarıyla birlikte, geniş, sınırları belli bir yörede otlaktan otlağa dolaşmaya ya da toplayıcılık, avcılıkla uğraşıya dayalı yaşam biçimi sürdüren topluluk; (Coğrafya Terimleri Sözlüğü, 1980)

Başka bir sözlükte ise göçebe kelimesi: belirli bir konutu olmaksızın, yurt içinde, genellikle belli bir yöre içinde, çadır, hayvan ve öteki araçlarıyla mevsim ve iklime göre yer değiştiren ve göçebe özelliğinin gerektirdiği işlevleri gören, yerleşik olmayan kimse ya da topluluk gibi açıklanmıştır. (Kentbilim Terimleri Sözlüğü,1980)

Alaçık- alacuk, alacık, alacık, alaçuk; Üzeri dal veya hasırla örtülen çoban evi, tarla, bostan, bağ kulübesi, çardak; göçebe çadırı: (Tarama Sözlüğü, 1963**)**

Çiteme çetenli ağ alaçıklar

Dikelib sinede göbelek (mantar) gibi (Laçınlı,1992)

Arkac- hayvanların yaylakta, açık havada dört tarafı kapalı kaldığı yer; Türkiye türkcesinde arhaç varyantında olan bu kelime: davarların açıkta toplu olarak yattıkları yer, düz dağ sırtları gibi şarh olunmuştur. (Türkiye Türkçesi Ağızları Sözlüğü)

Yaman doluhsunub yaslı yal-yamac

İçinde doğranır doğma comalak

Bele boşalırmış basılan arhaç

Bele yomrularmış garip yol-yolak(Laçınlı, 1992)

Cığ - alaçık, çadır kurmak için özel yapılmış ağac:

Çarşambanın akşamı

Çıgları söktü her kes (Sanılı,)

Yaylak-yayla,Yaylacıların hayvanlarıyla birlikte yaz mevsimini geçirdikleri yüksek otlaklara ve orada kurulan ilkel yerleşmelere verilen ad:.

Dağlar yetim kalmış, yaylak sinsiyib,

Gök de havayıdan bele hönkürmür.

Ağaran dan yeri gözünü kıyıb

Hamını görse de bir onu görmür. (Laçınlı, 159)

Düşerge- Göçerilerin, yaylacıların bir yere mesken salması; oba, yurt:

O gün geldi birsayag

Yorulmuş kadın, uşak

Düşergeye yetdiler

Here bir yer tuttular. (Sanılı,)

Serde- yaylakta hayvanların beslendiyi yer:

Geldi yeni elkovan

Serdeni palçık aldı. (Sanılı,)

Qelib-alaçığın yayına salınan keçe

Yan qelibi açıldı

Daldey yere salındı. (Sanılı,)

Keçe- (Divanü Lügati't-Türk'te ***keçe***, Kitabi Dede Korkut'ta ***keçe***).

Çölçü - göçeri, yaylacı, terakeme.

Akşamdan basıla çölçü hurcunu

Basıla kablara yağlı yavanlık (Laçınlı, 1992)

Önemli fakltlardan biri de Türkçemizde kullanılan göçerilikle baglı kelimelerin hemen hepsinin öz Türkçemize aid olmasıdır. Toplumda oluşan, vukubulan olaylar, toplumun sosyal-siyasi, manevi tarihinde çnemli mevki tutan gelenekler tümüyle dilde yansıtılıyor. Bu anlamda türk kültür cografyasında göç geleneği ile ilgili kelime ve terimlerin de oluşması türk dillerinin kendi potensialı esasında yaranmıştır. Dilde terimler, kelimeler kendiliğinden oluşmuyor. Gerek Türkiye, gerekse Azerbaycan Türkçesinde göç anlayışlı kelime ve terimlerin yapı ve köken açısından dikkat çektigini ve bu kelimelerin tümün türk tefekkürünün, türk yaşam tarzının mehsulu gibi ortaya çıkmıştır.

Yapısına ve anlam yüküne göre göç anlaışlı kelime terimler aşağıdakı örnekleri göstere biliriz:

Yapısına göre:

Basit kelimeler: göç, çadır, keçe;

Türemiş kelimeler: göçmen, göçerilik;

Bileşik kelimeler: çevre-çamur, belek-çadır, çeten alaçık.

Anlam yüküne göre:

Göçerlere verilen isimler: göçeri, göçmen, elat, terakeme, yörük, çerve, çölçü,

Göçeri evleri: alaçık, baraka, kağnı, deye;

Göçeri yemekleri: ovduk, külleme, kavurma, şalanpur, döymenc, kömmec, bozlama, bozartma, kömbe

Göçerilikle baglı vasıta ve aletler: cumpuz, cürdek, tuluğ, dagarçık, dükçe, heybe, keçe, fermeş, cıg,

Yaylakta hayvanların kaldıgı yerler: ağıl, arkac, serde, peye;

Hayvancılıkla baglı terimler: şişek, teke, erkec, öyec, tunc;

Göçeri oyunları: dire döyme, çilik ağac, süddü-sülük;

Sözlük:

Alaçık, Aran, Baraka, Bine, Dağarcık, Deye, Deşt, Düşerge, Cığ, Çadır, Çölçü, Elat, Eyme, Göçeri, Göç, Göçmen, Göçebe, Göçgün, Hayma, Heybe, Kaznak, Kağnı, Kışlak, Oba, Örene, Örüş, Serde, Terakame, Yörük, Yurtçu, Yüyed, Yüyedçi ves.

Bildiride yalnız Türkiye ve esasen de Azerbaycan Türkçelerinde kullanılan göç anlayışılı terimlere karşılıklı şekilde göz attık. Bu kelimelerin, terimlerin ümumtürk dil nokteyi nezerinden araştırılmaya ihtiyacı vardır. Söz konusu bu terimlerin bir arada tahlil edilmesi, tüm türk lehçelerinde anlaşılabilen kelimelerin tespit olunması hem sözlük araştırmaları bakımından, hem de ortak türk dili meselesinin çözülmesi açısından gerekli oldugunu düşünüyorum.

KAYNAKÇA:

ADCI, M. , (1997): *Kıpçak Çölünün Yovşanı*, Bakı, (Çeviri: Tofık Hacıyev), Genclik

ALTAYLI, S. , (1994): *Azerbaycan Türkçesi Sözlüğü*, 2 cilt, M. E. B. , İstanbul

Azerbaycan Sovyet Ensiklopedisi, (1981): V cilt, Bakı

http://az. wikipedia. org/wiki/Köç

http://kultaz. com/2009/02/10/dr-gulara-yenisey-turk-kulturunde-elat-ve-seher-medeniyyeti/

http://www. kulturad. org/images/goc_halman_konusma. htm

Kaşgarlı, Mahmut, (2006): *Divanül-Lüğetit-Türk*, 4 cilt, tercüme eden Ramiz Asker, Bakı

Kitabi-Dede Qorqud Ensiklopediyası, (2000): 2 cilt, Azerbaycan Milli İlimler Akademisi, Bakı, Yeni Neşrler Evi

LAÇINLI, A. , (1992): *Alın Yazımız*, Bakı, Yazıçı

SÜLEYMANLI, Mevlut (1984): *Göç,* Bakı, Yazıçı

Türkce Sözlük.

GÖÇ - YAYLA KÜLTÜRÜ VE ÂŞIK ŞİİRİNE YANSIMALARI

Migration-Plateau Culture and The Reflections of Migration to Turkish Folk Poetry

Hamdi GÜLEÇ*

ÖZET

Göç, sılayı vatanı terk ediştir. Göç istenilmeyen fakat bazı sebeplerden dolayı yaşanılan bir durumdur. Türk kültür değerleri içinde "Göç" Türk halkının vazgeçemeyeceği bir olgudur. Göçün bir başka çeşidi olan "Yayla Kültürü" ise Türk halkının rahat bir soluk alma, yükseklerde yaşama geleneğinin bir ürünüdür.

"Yaylaya Göç" ve "Yayla Kültürü" âşık şiirinin en önemli temlerindendir. Sıladan ayrılış ve bilinmeyen yerlere göç, ne kadar umutsuz ve acılı olsa da yaylaya göçte bir umut, heyecan, bir duygu coşkunluğu yaşama vardır. Âşık, sevgiliyi bulma, onunla görüşme ve bazı güzel anları yaşamak için yaylaya göç etmek ister. Anadolu insanı, yazları soğuk ve serin suları, temiz havası ve sessiz bir hayat için yaylaya gider. İnsan hayatına ve sağlığına olumlu katkılarından dolayı yaylada yaşama özlemi vardır.

Göç ile gurbet âşıkların kaderlerinin ayrılmaz bir parçası olmuştur. Kimi sevdiğini aramak, kimi geçim derdi, kimi kan davası gibi sebeplerden göç edip, gurbete gitmiş, memleketinden ve sevdiklerinden ayrı kalmıştır. Göç dolayısıyla gurbet, hasret, ayrılık, ölüm gibi temalarla birlikte anılmış, hep istenilmeyen, arzulanmayan bir yer olarak kalmıştır. Yurdundan, bulunduğu sosyal çevreden ayrılan âşık, yeni çevreye tam intibak edememiş; her zaman alıştığı çevreden ayrılışın üzüntüsü, eskiyi arayışı bir yabancılık duygusunun yaşanması olarak ortaya çıkmıştır. Göçün neden olduğu gurbet, gariplik duygusu ve yalnızlık, halk şiirimizin temel bir konusu olarak, halk şairlerimizin gönül tellerini titretmiş ve bir iç sızısı olarak, şiirlerine sinmiş, hayatlarının olmazsa olmazı olmuştur. Bu çalışmada göçün Türk halk şiirine yansımaları, halk şairlerimizin çeşitli şiirleri ile örneklendirilerek verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: *Göç, yayla göçü, Türk halk şiiri*

ABSTRACT

Migration is the leaving home and country. Migration is an undesirable event which is experienced because of some reasons. Among Turkish cultural values, "Migration" is a phenomenon that Turkish people cannot abandon. 'Plateau Culture' which is another type of migration is the product of Turkish people's tradition of taking a relaxing breath and living in high places.

"Migration to Plateau" and 'Plateau Culture' is the most important bases of Turkish popular poet's poems. Although yet leaving from home and migrating to unknown places is desperate and heartbroken, living a hope, excitement, and emotional enthusiasm exist in the migration to the plateau. The Turkish popular poet wants to migrate to the plateau to find the beloved, to see her and to live some nice moments with her. Anatolian people go to plateau for its cold and cool water, its fresh air, and for a quiet life in summers. There is a passion to live in plateau as it has positive contributions to human life and health.

* Yrd. Doç. Dr. , Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Terzioğlu Yerleşkesi / ÇANAKKALE. gulec_61@hotmail. com, hgulec@comu. edu. tr

Migration and foreign land is inseparable part of Turkish popular poets' (folk poets') fates. Some has gone to foreign lands to look for his beloved, some has gone to earn his life, and some has gone to foreign lands because of blood revenge, and they all remain separate from their homes and dears. Accordingly migration is mentioned with the themes such as foreign land, longing, separateness, death; and it has always been a place which is unwanted and undesirable. The Turkish popular poet (folk poet) who has separated from his country and society cannot adapt to a new place completely; the sadness of leaving the society that he has always been accustomed and looking for the past break out as living the feeling of strangeness. Homesickness, feeling of strangeness and loneliness resulted from migration have quivered the heart cords of the minstrels as a main subject of folk poetry, and as a heart pain it has permeated into their poems, they have been their a must. In this study, the reflections of migration to Turkish folk poetry have been presented by exemplifying with various poems of our minstrels.

Key Words: *Migration, migration to plateau, Turkish folk poetry*

GİRİŞ

Göç, sılayı vatanı terk ediştir. Göç istenilmeyen fakat bazı sebeplerden dolayı yaşanılan bir durumdur. I. Dünya Savaşı yıllarında işgal nedeniyle Doğu Anadolu'daki yurttaşlarımızın bazıları, Rus ve Ermeni tehdidi karşısında, yurtlarından göç ederek Anadolu'nun daha iç bölgelerine sığınmak mecburiyetinde kalmışlardı. Bu seferberlik ve göç yıllarının etkilerini halk türkülerinde görmek mümkündür.

Göç ile gurbet, âşıkların kaderlerinin ayrılmaz bir parçasıdır. Kimi sevdiğini aramak, kimi geçim derdi, kimi de kan davası gibi sebeplerden göç edip; gurbete gitmiş, memleketinden ve sevdiklerinden ayrı kalmışlardır. Göç dolayısıyla gurbet, hep hasret, ayrılık, ölüm gibi temalarla birlikte anılmış; hep istenilmeyen, arzulanmayan bir yer olarak kalmıştır. Yurdundan, bulunduğu sosyal çevreden ayrılan âşık yeni çevreye tam intibak edememiş, her zaman alıştığı çevreden ayrılışın üzüntüsü, eskiyi arayışı bir yabancılık duygusunun yaşanması olarak ortaya çıkmıştır. Göçün ardında arzulanan, özlenen bir sıla vardır. Sıla, annenin, babanın, eşinin, çocuklarının, dostlarının ve sevdiğinin bulunduğu yerdir. Âşıkta hep orası ile ilgili düşünceler vardır. Sıla ile bağlantısını hiç kesmek istemez. Oradan haber, selam bekler. Aynı şekilde oraya haber, selam ve özlemlerini yollar. Sıla ile âşığın bağlantısını, bazen kuşlar bazen bir seher yeli ve kimi zaman bir mektup sağlar. Göç eden âşığa sıladan selam ve haber getirirler. Âşıkla dertleşip, ona sırdaş olurlar. Göç ederek gurbeti içinde duyan âşığı korkutan en önemli şey, yabancı yerlerde ölümü yaşamaktır. Sıladan uzak yerlerde ölmek, âşıkların en büyük endişe ve korkularındandır. Göç eden âşıklar, yaşadığı yerlerdeki sıkıntıları feleğe şikâyet ederek dile getirirler. Bu durumdan feleği sorumlu tutarak, feleğe sitem ederler. Fakat sonunda yine de boyun eğip kaderlerine rıza gösterirler. Göçün bir sonucu olarak yaşadığı gurbette âşık, sılasının güzelliklerini hatırlar; acısına, yalnızlığına bir avunma aracı olarak görür. Şarkı ve türkülerimizde olduğu kadar halk şiirimizde de daha fazlasıyla konu olan "göç" olgusu günümüzde de hayatımızın bir parçası olarak kalacaktır. Kaçınılmaz bir gerçek olan göç, dünya var oldukça insanımızın bir sorunu olarak yerini koruyacaktır.

"Yaylaya göç" ve "yayla kültürü" ise âşık şiirinin en önemli temlerindendir. Sıladan ayrılış ve bilinmeyen yerlere göç, ne kadar umutsuz ve acılı olsa da; yaylaya göçte umut, heyecan, bir duygu coşkunluğu vardır. Âşık, sevgiliyi bulma, onunla görüşme ve

bazı güzel anları yaşamak için yaylaya göç etmek ister. Anadolu insanı, yazları soğuk ve serin suları, temiz havası ve sessiz bir hayat için yaylaya gitme özlemi içindedir. İnsan hayatına ve sağlığına olumlu katkılarından dolayı yaylada kalmak ve yaşamak arzu edilen durumdur. İnsanın ebedi hayata göçüşü, dünyayı terk edişi de bazı âşıklarımızı ilgilendirmiş ve şiirlerinin esas dokusu olmuştur. Ayrıca deprem, sel, yangın gibi bir takım büyük felaketler ve bir gencin dünyadan göçüşü gibi olaylar karşısında âşıklar susmamış, şiirin gücünü ortaya koymuşlardır.

19. yüzyılın en tanınmış göçebe halk şairlerinden Dadaloğlu'nun aşireti Toroslarda konar - göçer olarak yaşamaktadır. Osmanlı Devleti'nin aldığı bir kararla Avşar aşireti Sivas dolaylarında iskan edilmek istenir. Bu karara karşı çıkan Toroslardaki aşiretlerle Osmanlı Devleti arasında savaşlar olur. Sonunda Dadaloğlu'nun bağlı olduğu aşiret Sivas'a göç eder. Bu göçün hazin hikâyesini Dadaloğlu ünlü koşmasında dile getirir.

Kalktı göç eyledi Avşar elleri
Ağır ağır giden eller bizimdir
Arap atlar yakın eyler ırağı
Yüce dağdan aşan yollar bizimdir

Belimizde kılıcımız kirmânî
Taşı deler mızrağımın temreni
Hakkımızda devlet etmiş fermanı
Ferman padişahın dağlar bizimdir

Dadaloğlu'm yarın kavga kurulur
Öter tüfek davlumbazlar vurulur
Nice Koçyiğitler yere serilir
Ölen ölen ölür kalan sağlar bizimdir
(Çelik 2008: 213)

Dadaloğlu, kavga olmadığı zaman bir aşk ve tabiat şairidir. Dağları ve çeşitli tabiat güzelliklerini anlatan çok güzel ve duygulu şiirleri vardır. Yaz ayları gelmiştir, sular coşarak çağlamakta; ağaçlar yeşillenmiş, kuşlar ötmeye başlamıştır. Âşık sılasının bu güzelliklerinin çok uzaklarındadır. Gurbete göç etmiş, vatanından uzak garip düşmüş ve devamlı ağlamaktadır. Gurbette derdi daha da artmış ve bülbül yana yana ötmektedir.

Gene geldi yaz ayları
Göçeceğim şimden geri
Yaz yağmuru sulu olur
Coşar çağlar şimden geri

Ağaçlar geydi donunu
Kuşlar arttırdı ününü
Garip olan vatanını
Anar ağlar şimden geri

Ağaçlar pörçünü açtı
Kuşlar kılavuzun seçti
Yolumuz gurbete düştü
Garip düştüm şimden geri

Dadaloğlu der ki bana
Derdim artar ondan yana
Öter bülbül yana yana
Gözüm çağlar şimden geri
(Çelik 2008: 214)

Yine 19. yüzyılın diğer önemli bir halk şairi Erzurumlu Emrah'ta gönüle hitap ederek, gurbete göç etmemesini ister. Çünkü gurbet dönülmesi zor olan bir yerdir. Gurbette değeri bilinmeyecek, gönlündeki derdin ilacı bulunmayacak ve gurbet ilin kahrı çekilmeyecektir.

Gönül gurbet ile varma
Ya gelinir ya gelinmez
Her dilbere meyil verme
Ya sevilir ya sevilmez

Yüğrüktür bizim atımız
Yardan atlandı zatımız
Gurbet ilde kıymetimiz
Ya bilinir ya bilinmez

Bahçenizde nar ağacı
Kimi tatlı kimi acı
Gönlündeki derd ilacı
Ya bulunur ya bulunmaz

Deryalarda olur bahri
Doldur da ver içem zehri
Sunam gurbet ilin kahrı
Ya çekilir ya çekilmez

Emrah derki düştüm dile
Bülbül figan eder güle
Güzel sevmek bir sarp kale
Ya alınır ya alınmaz
(Çelik 2008: 220)

Âşık Kusûrî, ayrılık göçüyle sılasından ayrılmıştır. Yolları ayrı düştüğü için sevgilisinin ağlamasını, gözyaşı dökmesini ister. Sevgilisinden ayrı olduğu için kendisine dua etmesini ve gönlünün sılaya kavuşma özlemi içinde olduğunu da belirtmektedir.

Ayrılık göçünü çekip giderim
Gel ağla sevdiğim yol ayrı düştü
Bu yerlerin terkin vurdum n'iderim
Gel ağla sevdiğim yol ayrı düştü

Aradım bulmadım derde devayı
Yüzün döner gâhe kesme duayı
Gönül arz (u) ediyor Çukurova'yı
Gel ağla sevdiğim yol ayrı düştü

Dostum usul boyun benzer fidana
Fıkrat düşer aşk şerbetini tadana
Sağ olursak meskenimiz Adana
Gel ağla sevdiğim yol ayrı düştü

Şimden geri kaküllerini düzeltme
Her gördüğün yâra gerdan uzatma
Gelir deyi yollarımız gözetme
Gel ağla sevdiğim yol ayrı düştü

Kusûrî'yim çok ağlarım gülemem
Firkatinden gözüm yaşı silemem
Gidem de eğlenem belki gelemem
Gel ağla sevdiğim yol ayrı düştü
(Çelik 2008: 229-230)

Günümüz âşık şiirinin güçlü bir temsilcisi olan âşık Reyhânî, sevgilisinin ardından yaylaya çıkar. Kelebekleri, böcekleri, bin bir çeşit çiçekleriyle yaylanın dağları adeta tabiatın bir halısıdır. Bütün bu güzellikler O'nun gönlündeki aşk derdini dindirmez. Sevgilisine tabiatın nadide bir hediyesi olarak bir çiçek götürmek ister.

Bahar gelsin şu dağlara gidelim
Belki derdimize çare bir çiçek
Toplayıp devşirip derman edelim
Açılan yaramı sara bir çiçek

Kelebektir böceklerin âlisi
Çünkü o da bir çiçeğin delisi
Yeşil yamaç tabiatın halısı
Nakış dökmüş ara ara bir çiçek

Karataş'ta ala geyik sesi var
O geyiğin ıssız taşta nesi var
Kavalın acı bir inlemesi var
Çobanı düşürmüş zara bir çiçek

Ben de bir âşığım Reyhânî adım
Sorun çiçeklere az mı ağladım
Benim tabiattan tek bir muradım
Götüreyim nazlı yâre bir çiçek
(Halıcı 1992: 529)

Âşık Gülhânî, yaz aylarında güzellerinin yaylaya çıktığını ve âşıkların da onların peşlerinden gittiğini belirterek; dağlardaki lale, sümbül, gül gibi çiçeklerin açması, kar sularının eriyerek coşması, arıların çiçeklerden bal toplaması gibi eşsiz tabiat manzaralarını da dile getirmektedir.

Çıkıp şu dağlara seyran eyledim
Açmış lale, sümbül, gülü ne güzel
Gönül bahçesine girip yayladım
Yeşermiş ağaçlar dalı ne güzel

Güzeller yayladan aştığı zaman
Âşıklar peşinde koştuğu zaman
Kar eriyip sular coştuğu zaman
Ses verir dereler seli ne güzel

Ben hayranım yaz baharın süsüne
Seher vakti bülbüllerin sesine
Baykuş konar viranenin nesine
Gövel ördek yüzer gölü ne güzel

Dik olurmuş yüce dağın yokuşu
Kartal gibi boz buludun çöküşü
Yaz baharda ırmakların akışı
Arı çiçek toplar balı ne güzel

Koyun kuzusuna karışır bir gün
Yiğit yiğit ile görüşür bir gün
Âşıklar benimle yarışır bir gün
Gülhânî saz çalar teli ne güzel
(Çelik 2008: 295)

Âşık Hâbip Karaaslan, yayla gülü diye nitelendirdiği sevgilisini kaybettiği için büyük bir üzüntü içindedir. Yakınlarından, haber alamadığı sılasından ve soğuk sulu yaylalardan da vazgeçtiğini vurgulamaktadır.

Gece gündüz ataşına yandığım
Benim yârim yayla gülü değil mi
Öleneçe böyle kalır sandığım
Yorgun gönlüm şimdi ölü değil mi

Yollar kardır haber çıkmaz sıladan
Vazgeçmişim soğuk sulu yayladan
On bir yıldır nazlım göçmüş dünyadan
Geçen günüm hayal dolu değil mi

Aşkın şarabını boş yere içen
Güzeller peşinde yaylaya göçen
Anadan babadan sıladan geçen
Onda akıl almaz deli değil mi

Der Hâbip Kara'slan tüter bacası
Seçilmiyor genci ile kocası
Benim babam Gömürgen'in hocası
Kendi hâfız adı Ali değil mi
(Çelik 2008: 297)

Âşık İhsanî, ölüm kervanının alıp, Tanrı'nın huzuruna götürdüğü sevgilisinin ardından; öteki dünyaya göç etme arzusunu taşımaktadır.

Kervan gitti biz uyuya kalmışız
Haydi ey tamburam biz de gidelim
Tatvan kenarından Nemrut dağından
Haydi ey tamburam bizde gidelim

Gidelim tamburam gayri sılaya
Gidenler var katılalım alaya
Yârimiz göç etmiş Arş-ı âlâya
Haydi ey tamburam bizde gidelim

Has bahçeler açılmıştır girmeye
Hazırlanmış güllerini dermeye
Ana baba eşi dostu görmeye
Haydi ey tamburam bizde gidelim
(Çelik 2008: 307)

Halk şairleri, toplumun sesi, gören gözü, işiten kulağı, duyan kalbidir. Toplumdaki bir felaket ve ölüm haberi onları da derinden sarsar ve büyük üzüntü duyarlar. Âşık Celâlî yaşadığı çevrede sevilen ve genç yaşta ölen Hafız Hamdi'nin ağzından şöyle seslenir.

Göçümü kaldırdım yutan
Gelen ağlar, geçen ağlar
Elbet bir devasız dertten
Dolan göz bir zaman ağlar

Durnamı uçurdum çölden
Yeşil baş sunamı gölden
Kuzusun alsalar elden
Hayvan iken ceylan ağlar

Hani benim nevcivanım
Cânandan ayrıldı canım
İlik damar çeker kanım
Aman Allah aman ağlar

Neylerim gülşende gülü
Menekşe susam sümbülü
Uçurdum Hamdi bülbülü
Onun'çün gözler kan ağlar

Celâlî bülbül-i zârı
Bizi ağlatma gel bari
Hafız'ın hıfzı tekrarı
Durmuş Hakka divan ağlar
(Haşlak 1963: 42-43)

Âşık Hicrânî'nin gönül kervanı göç etmiş, eşinden ayrılmıştır. Bu, O'na feleğin bir oyunudur. Bütün emekleri boşa gitmiş eşi ile yeniden görüşmesi mümkün değildir. Ecel çırasını başında yakmış, muradına erememiş ve bir başkasına gönül vermesi de imkânsızdır.

Kalktı göç eyledi gönül kervanı
Dahi görüşmemiz güç oldu gitti
Düzüp yer etmiştik bağı bostanı
Bütün emeğimiz hiç oldu gitti

Felek bir ok attı temelim yıkıldı
Ecel çırasını başımda yaktı
Herkesin evrakı bir yana çıktı
Bilmem bizim dava niç'oldu gitti

Ben dilerdim muradıma ereyim
Sunam hangi bağın gülün dereyim
Senden gayri kime gönül vereyim
Hicrânî dünyada poç oldu gitti
(Çelik 2008: 269)

Türk halk şiirinin en büyük temsilcilerinden biri olan Karacaoğlan'a göre dünya bir yalandır. Bir gün gelip insanın bu yalancı dünyadan ebedi dünyaya göç edeceği düşüncesindedir. Kafesteki can kuşu uçacak ve dünya tarumar olacaktır. Öldükten sonra annesinin başını kucağına alıp ağlamasını ve yastığının kara toprak olduğunu belirtir.

Dünyadan ahirete giden yolda başına çok işler gelecek ve mezar taşında da baykuşlar ötecektir.

Yürü bire yalan dünya
Sana konan göçer bir gün
İnsan bir ekin misali
Seni eken biçer bir gün

Ağalar içmesi hoştur
O da züğürtlere güçtür
Can kafeste duran kuştur
Elbet uçar gider bir gün

Yerimi serin bucağa
Suyumu koyun ocağa
Kafamı alın kucağa
Garip anam ağlar bir gün

Yer üstünde yeşil yaprak
Yer altında kefen yırtmak
Yastığımız kara toprak
O da bizi atar bir gün

Bindirirler cansız ata
İndirirler tuta tuta
Var dünyadan yol ahrete
Yelgin gider salın bir gün

Karac'oğlan der naşımâ
Çok işler geldi başıma
Mezarımın baş taşına
Baykuş konar öter bir gün
(Çelik 2008: 138)

Anadolu insanının kader çıkmazlarından biri de göçtür. Ekmek parası, daha iyi geçim şartları ve rahat bir hayata kavuşmak düşüncesiyle; insanlar vatanlarını bırakıp büyük şehirlere yerleşmişlerdir. Geride bıraktığı yerlerdeki köyler beldelerde ıssız bir yurda ve harabeye dönmüştür. Halk şairlerimizde bu sılayı terk edişin iç sızılarını şiirlerinde yaşatmış ve duyurmaya çalışmışlardır. Âşık Yener, Anadolu insanının geçim kaygısı ile köylerinden ayrılıp, Avrupa'nın pek çok şehirlerine göç ettikleri; geride kalanların ise sıkıntılar ve yokluklar içinde hayatlarını devam ettirdiklerine işaret eder.

Arzuhalcibaşı yaz bir arzuhal
Dertler üç beş iken onu da geçti
Yok mu bulan buna bir çare bir hal
Pahalılık oku canı da geçti

Eller gider gökteki Ay'a
Biz ise muhtaç kaldık aşa hırkaya
Köyler hicret etti tüm Avrupa'ya
Göçler Viyana'yı Bon'u da geçti

Hangi birin sayam dert dizi dizi
Soyun fırsatçılar göreyim sizi
Yokluk değirmeni öğüttü bizi
İncelik ölçümüz un'u da geçti

Daldı Âşık Yener derine daldı
Bir iş için beş yıl bin kapı çaldı
Satmadık ne yastık ne yorgan kaldı
Tamtakır bizim ev hanı da geçti
(Çelik 2008: 350)

Sonuç olarak "Göç" Türk halkının vazgeçilmezidir. Göç, insanın alıştığı yerlerden uzaklarda bir umut arayışıdır. Daha kolay ve rahata kavuşmanın uğruna sevdiklerini terk etmesidir. Gidilen yerde umduğunu bulamama, sılaya tekrar dönüş özlemi olarak ortaya çıkar. Göçün neden olduğu gurbet, gariplik duygusu ve yalnızlık halk şiirimizin temel bir konusu olarak; halk şairlerimizin gönül tellerini titretmiş ve bir iç sızısı olarak, şiirlerine sinmiş, hayatlarının olmazsa olmazı olmuştur.

Göçün bir başka çeşidi olan "yayla kültürü" ise Türk halkının rahat bir soluk alma, yükseklerde yaşama geleneğinin bir ürünüdür. Ebedî göç ise insanın fani dünyanın hırslarından arınarak, ebediyet kapısını araladığı, sonsuz bir hayata ulaşma arzusudur.

KAYNAKÇA

ÇELİK, Ali (2008), *Türk Halk Şiiri Antolojisi*, İstanbul: Timaş Yayınları.

GÜZEL, Abdurrahman-Ali Torun (2003), *Türk Halk Edebiyatı El Kitabı*, Ankara: Akçağ Yay.

HALICI, Fevzi (1992), *Günümüz Halk Şairleri*, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları.

HAŞLAK, Salim (1963), *Bayburtlu Celâlî*, Ankara: Dernek Yayınları.

KÖPRÜLÜ, M. Fuat (2002), *Saz Şairleri*, Ankara: Akçağ Yay.

YARDIMCI, Mehmet (1998), Başlangıçtan Günümü Halk Şiiri - Âşık Şiiri - Tekke Şiiri, Ankara: Ürün Yay.

DİVAN ŞAİRLERİNİN GÖÇ HAREKETLİLİĞİ

Abdülkerim GÜLHAN*

Giriş

Şuarâ tezkireleri, divan şairlerinin hayat hikâyeleri, eserleri ve edebî kişilikleri hakkında bilgi bulabileceğimiz en önemli tarihî kaynaklardır. Türkçe şuara tezkirelerinin sayısı 32 kadardır (İpekten 1988: 5-6). Bu eserlerde şairlerin doğum yerleri, aile çevresi, tahsili, görevleri, hayat seyri, ölümü, eserleri ve edebî kişiliği hakkında bilgilere yer verilir. Bilgiler sınırlı ve çok zaman birbirinin tekrarı olsa da, daha fazlasını topluca bulabileceğimiz başka kaynak da yoktur.

Divan şairlerinin hayatında göç olgusunun yerini merak ettiğimizde de ilk başvurabileceğimiz kaynak şuara tezkireleri olacaktır. Bu konu için, beş kişilik bir ekip tarafından 28 şuara tezkiresinin taranıp bilgilerin birleştirilmesi ile oluşturulan Tezkirelere Göre Divan Edebiyatı İsimler Sözlüğü adlı eserden yararlandık; ihtiyaç duydukça, be eserde kaynak gösterilen tezkirelere başvurduk. Adı geçen eserde, şairlerin doğum ve ölüm yerlerine, sınırlı da olsa, hayatlarında yaşadıkları yer değişikliklerine dair bilgilere de yer verilmiştir. Bizim buradaki öncelikli amacımız, genel olarak göçün divan şairlerinin hayatındaki yerinin ne olduğu, başlıca göç yönleri ve sebepleri ile bunların yoğunluk oranlarının ortaya konulmasıdır.

Tezkirelere Göre Divan Edebiyatı İsimler Sözlüğü adlı eserde toplam 3182 şair yer almaktadır. Hemen belirtelim ki bu, tezkirelere girebilen şairlerin sayısıdır; giremeyenler de düşünüldüğünde divan şairlerinin sayısı çok daha artacaktır. Nitekim yapılan yeni araştırmalarla, tezkirelerde yer almayan önemli divan şairlerin tanıtımı ve sayısı her geçen gün artmaktadır. Her ne kadar, bu eserde şairlerin doğum, ölüm yerlerinden; nerelerde niçin bulunduklarından söz edilmişse de, bu bilgilerin kısıtlı olduğunu hatırlatmak gerekecektir. Çoğu şairle ilgili bilgi birkaç cümleyi geçmemekte, göç konusunda bilgiler bulunmamakta; hayatlarındaki değişikliklere ait bilgiler çok zaman, Acem'den Osmanlı'ya göç etti, İstanbul'a göçtü, değişik yerlerde kadılık yaptı, Balkanlar'da bulundu gibi yuvarlak ifadeler şeklindedir. Bunun yanında, doğduğu, öldüğü, görev yaptığı merkezlerin ismen sayıldığı, niçin yer değiştirdiği bilgilerinin yer aldığı maddeler de vardır.

Türk Dil Kurumu'nun sözlüğünde göç, " ekonomik, toplumsal veya siyasî sebeplerle bireylerin veya toplulukların bir ülkeden başka bir ülkeye, bir yerleşim yerinden başka bir yerleşim yerine gitme işi, muhaceret" şeklinde tanımlanmıştır (Türkçe Sözlük 1998: 863). Kaynak aldığımız eserdeki şairler hakkındaki bilgiler değerlendirildiğinde, 3182 şairden 1209'unun bir şekilde doğup yetiştiği yerden ayrılık yaşadığı görülmektedir. Göçü, değişik sebeplerle yerleşim yeri değişikliği olarak kabul edecek olursak, tezkirelerde adı geçen şairlerin yaklaşık %38'i hayatında göç yaşamıştır; %8'i bunu en az dört veya daha fazla göç yaşamış; %4. 5'i memleketine geri dönmeyip gittiği yerde vefat etmiştir. Çoğunun göç sonrası dönüp dönmediği hakkında bilgi verilmemiştir. Şairlerin %62'sinin (1973 şair)ya göçleri konusunda bilgi bulunmamakta

* Yrd. Doç. Dr. , Balıkesir Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü

veya verilen bilgilere göre, doğduğu şehirde yaşayıp, vefat ettiği anlaşılmaktadır. Görüleceği gibi şairlerin çoğunluğunun göçü hakkında bilgi yok. Bizim burada çıkaracağımız oranlar, göçleri konusunda tezkirelerde bilgi bulunan şairlerin ancak %38'i üzerinden olacaktır ki, bunun bilinmesinde de yarar vardır.

Şairlerin Yaşam ve Göç Alanları

Divan şairlerinin göç hareketliliğini anlatmaya geçmeden önce, dikkate alacağımız zaman dilimi ve onların ikamet ettikleri coğrafi alanları tespit etmek gerekecektir. Söz konusu olan, yaklaşık 13'ten, 20. yüzyıla kadar uzanan geniş bir zaman dilimi ile bu zaman dilimi içerisinde Türklerin dünya üzerinde yaşadıkları çok geniş bir coğrafyadır. Türkler sözü edilen yüzyıllar içerisinde, değişik coğrafî bölgelere dağılmışlar ve yaşadıkları yerlerde Türkçe'nin güzel örnekleri olan eserler vermişlerdir. Biz şairlerin yaşadıkları yerleri göç hareketliliği açısından, birkaç önemli bölgeye ayırdık. Osmanlılar döneminde hem devletin, hem de bilim ve kültürün başkenti olan İstanbul'u tek başına bir merkez olarak değerlendirdik. Trakya da dâhil olmak üzere Anadolu, yani bugünkü Türkiye Cumhuriyeti sınırlarını içene alan kısım, bir bölge; Hindistan'dan Kırım dahil, Bağdat, Musul, Kerkük, yani Irak topraklarına kadar Orta Asya ve İran bir gölge; Suriye sınırları dâhil Arap yarımadası ayrı bir gölge, Afrika, Balkanlar ve Avrupa diğer bölgelerdir. Sözü edilen her coğrafi bölgenin kendi içerisinde hareketlilik olduğu gibi, bölgeler arası da önemli göç hareketliliği yaşanmıştır. Hareketliliğin yaklaşık olarak %43'ü Anadolu'dan, %29'u İstanbul'dan, %15'i Balkanlar'dan, %9. 5'i Orta Asya İran'dan, %2. 5'i Arap Yarımadası'ndan, %1'i Mısır ve Afrika bölgesinden gerçekleşmiştir. Bütün bölgeleri dikkate aldığımızda her bölgeden en fazla göç, İstanbul yönüne yaşanmıştır. Orta Asya ve İran bölgesinden %46, Anadolu'dan 48, Balkanlar'dan 48, Arap Yarımadası Hicaz'dan %60, Mısır ve Afrika'dan 26. 5 oranında İstanbul'a göç yaşanmıştır. Bölgeleri ayrı ayrı ele aldığımızda, aşağıdaki gibi bazı sonuçlar çıkarabiliriz:

1. Hindistan'dan başlayıp Orta Asya, İran, Kırım ve Irak'ı da içine alan geniş bir coğrafyayı bir bölge kabul ettik. Buradan yapılan göçlerden bazen bölgedeki şehirlerin adı verilerek, bazen Acem'den, İran'dan, Hind'den gibi genel ifadelerle söz edilmiştir. Bu bölgedeki hareketliliğin yaklaşık %10'u kendi içinde; %46'sı İstanbul'a; %25.5'i Anadolu'ya; %7'si Arap Yarımadasına; %5'i Balkanlara diğerleri Mısır ve Avrupa'ya yapılmıştır.

2. Suriye, Hicaz ve Arap Yarımadası bir bölge kabul edildi. Başta Mekke, Medine olmak üzere, bu bölgedeki Şam, Halep gibi şehirler önemli merkezlerdir. Bu bölgedeki hareketliliğin %60'ı İstanbul yönüne; 16.6'sı Anadolu'ya; %10'u Mısır'a, diğerleri Balkanlar ve Orta Asya, İran yönüne olmuştur.

3. Mısır veya diğer Afrika coğrafyasındaki hareketliliğin 26.5'i İstanbul'a; %53.5'i Anadolu'ya; diğerleri Balkanlar, Hicaz ve Avrupa'ya olmuştur.

4. Balkanlar ve Akdeniz Adaları bir bölge kabul edilmiştir. Bu bölgedeki hareketliğin yaklaşık %15.5'i kendi içerisinde; 48'i İstanbul'a; %19'u Anadolu'ya; %5'i Orta Asya, İran bölgesine; %6'sı Hicaz bölgesine; %6'sı Mısır ve Afrika bölgesine, diğerleri Avrupa'ya olmuştur.

5. Anadolu ve Trakya bir bölge kabul edildi. Bu bölgedeki hareketliğin %17.5'i kendi içerisinde; %48'i İstanbul'a; %10'u Balkanlar'a; %8'i Orta Asya, İran'a; %10'u Arap Yarımadası'na; %6'sı Mısır'a, diğerleri Avrupa'ya olmuştur:

6. İstanbul tek başına önemli bir merkezdir, hem Osmanlı Devleti'nin, hem de bilim ve sanatın merkezidir. İstanbul'dan %33 Anadolu ve Trakya'ya, %24 Balkanlar'a, %20 Hicaz'a, %14 Mısır'a, %5 Orta Asya, İran'a; %3. 5 Avrupa'ya göç olmuştur.

7. Paris, Viyana, Roma, Berlin gibi Avrupa şehirlerine gidiş yönünde hareketlilik yaşanmıştır.

Göç Sebepleri

Tezkirelerde ne yazık ki, göç hareketliliğinin sebepleri çoğunlukla belirtilmemiştir. Ancak bilinenler arasında en başta gelen göç sebebi, görev gereği yaşanan yer değişiklikleridir. Görev süreleri hakkında da bilgi yok denilecek kadar azdır. Bu görevlerin bazıları sürgün şeklinde olmuş ve tezkirelerde belirtilmiştir; inanıyoruz ki, sürgünlerin çoğu da belirtilmemiştir. Biz bu konuda tezkirelerdeki kayıtları dikkate aldık. Tahsil sebebiyle göç de önemli bir oran teşkil etmektedir. Tahsil göçünün iki önemli yönü vardır. İstanbul birinci merkez ise; İran ve Orta Asya bölgesi ikinci önemli merkez sayılır. Ancak yine de her merkezden, her merkeze tahsil göçü yaşanmıştır. Şairlerin bazıları, padişah veya şehzadelerin musahibi; diğer devlet adamlarının emrinde, onlara intisap ederek hayatlarını sürdürmüşler, dolayısıyla intisap ettiği devlet görevlisinin göçü, onların da göçü olmuştur. İntisap meselesi tarikatlar için de geçerlidir. Bazıları bağlı olduğu bir tarikatın başka bir yerde müridi, halifesi ve şeyhi olarak görevlendirildiği için bulunduğu yöreden göç etmek durumunda kalmıştır. Asker şairlerin hayatının önemli bir kısmı da görev gereği seferlerde geçmiştir. Bazı şairler tanıtılırken "hayatı seyahatlerde geçti, seyyahlığı seçti" gibi ifadeler kullanılmıştır. Hacca gitme ve ömrünü Mekke, Medine'de mücavir sıfatıyla geçirme isteği de göç sebepleri arasındadır. Bütün bunları dikkate aldığımızda yaklaşık olarak şöyle bir oran çıkmaktadır: Görev %54, tahsil %14, tarikat ilişkileri %%11, bir devlet adamına intisap %6, askerlik sebebiyle sefer halinde olma %4, seyyahlığı tercih %3. 5, aile göçü %2, sürgün %1. 5,diğerleri sırasıyla; hac, Haremeyn'de mücavir olarak yaşama isteği, başta mezhebî kaygılar olmak üzere baskı sonucu kaçışlar, esaret, evlenme, ticaret vb. sebeplerdir.

Bütün bunların ötesinde, özellikle 13-15 yüzyıllarda, devletlerin önemli âlim ve şairleri kendi ülkelerine kazandırma istekleri, onlara bulundukları yerden daha çok imkan ve itibar sağlamaları şairlerin göç sebepleri arasında olmuştur. Beylikler ve hanedanlar arasındaki üstünlük yarışı biraz da bilim, sanat ve kültür yarışı idi. Her hükümdar âlim ve sanatçıları daha çok kendi yakınında görmek istiyordu. Selçuklu sultanları Orta Asya'dan göçüp gelen Mevlanâ Celalettin, Hoca Dehhanî gibi şairlere sahip çıkmışlardır. 14. yüzyılın ikinci yarısında yaşamış olan Ahmedî, önce Aydınoğulları Beyliği, sonra Germiyan Beyliği, ardından Osmanlı hükümdarı, daha sonra da Timur'un yanında kalmıştır (Kartal ve Şentürk 2004: 130). Yine 14. yüzyılın sonu ve 15. yüzyılın başlarında yaşamış olan Ahmed-i Daî, hem Germiyan Beyi Emir Süleyman, hem de Osmanlı hükümdarı II. Murad adına eserler yazmıştır (Kartal ve Şentürk 2004: 172). Bu örnekleri çoğaltmak mümkündür. O dönemlerde hükümdarların tamamına yakınının şair olduğunu, diğer güzel sanatlardan anladığını ve âlim ve sanatçılara özel ilgi gösterdiklerini de unutmamalı. Osmanlı sarayında 30 kadar şair kadrosu olduğu bilinir. Fatih Sultan Mehmet ve II. Bayezid'in İranlı Şair Molla Cami'yi İstanbul'a getirebilmek için çok uğraştıkları herkesçe malumdur. Dışarıdan gelecek âlim ve şairlere gösterilen ilgi, bazen yerli şairlerin kıskançlığına sebep olmuştur. Bu konuda bazı anekdotlar tezkirelere de yansımıştır.

15. yüzyıl şairlerinden Mesihî kendisi de, Balkanlar'dan İstanbul'a gelip himaye görmesine rağmen bu durumdan,

Mesîhî gökden insen sana yer yok
Yüri var gel Arab'dan ya Acem'den

diyerek şikâyet eder (Mesihî 1995: 231). Yine çağdaşı Tokatlı Leâli için şu anekdot meşhurdur:

Leâlî, İran'a gidip gelmiş, iyi Farsça bilen, âlim ve şair bir zat idi. İran, Azerbaycan ve Horasan'dan gelen âlim, şair ve mutasavvıflara çok itibar edildiğinden derviş kılığında İstanbul'a gelir, Osmanlı âlim ve şairlerine Mola Camî ve diğer Acem şairlerinin selamını getirir, kendisine Yedikule'de kiliseden bozma 'Kılıç Baba Tekkesi' dergah olarak verilir. Sultan Mehmet'in özel meclislerine katılır ve itibar görür. Gerçek memleketi anlaşılınca da ona sağlanan bütün imkânlar geri alınır. (Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi 1986: 74; Sehî Bey: 141; Latîfî 1999: 286-287; Gelibolulu Âlî 1994: 142-143). O da bu durumdan şöyle şikayet eder:

Olmak isterseñ i'tibâre mahal
Yâ Araptan yahûd Acemden gel

Gevhere kıymet olmaya kânda
Dürr bahâsın bula mı ummânda

Söylenir nükte vü meseldir bu
K'olur elbet çerâğ dibi karañu

Eğer âdemde ma'rifetse murâd
Ne fazîlet verirmiş aña bilâd

Taştan sâdır oldu gerçi güher
Hardan çıkmadı mı yâ gül-i ter

Rûmda kellelenmesin mi Acem
Oldu bu izzet ile çün ekrem

Acemin her biri ki Rûma gelir
Yâ vezâret ya sancak uma gelir

Fuzulî de, bulunduğu Bağdat yöresinde değerinin bilinmediğinden şikâyetle,

Fuzulî ister isen izdiyâd-ı rütbe-i fazl
Diyâr-ı Rûmu gözet terk-i hâk-i Bağdât et

diyerek Anadolu'ya gelme arzusunu dile getiriyordu.

Acem ve Arap'tan Göç Eden Şairler

Acem ve Arap'tan Osmanlı veya Anadolu'ya, daha doğrusu; Osmanlı'nın hükümran olduğu bölgelere gelen şairlerin isim listesini çıkarmak istedik. Bunların

toplam sayısı 114'dir, Acem'den gelenler (Kırım'dan gelenler de dâhil) 100, Arap'tan gelenler 14'tür. Çoğu itibar görmüş, değişik görevler almışlar; bir kısmı hakkında da bilgi yoktur. Bazılarının ailelerinin geldiği bilgisi vardır. Yalnızca iki kişinin geri döndüğü ile ilgili bilgi vardır. Şairler hakkında geniş bilgi için adı geçen esere veya o esrede verilen tezkirelere bakılabilir.

Abdî: (ö. 1547-8), Abdürrezzak Efendi, Âgâh: (ö. 1715 veya 1731), Ahdî: (İstanbul'a gelişi 1552-3), Ahmed-i Daî, Ankâ: (İstanbul'a gelişi 1570), Ârif: (Osmanlı'ya gelişi 1721-2), Âşık Çelebi: (1571-2), Âşık Paşa: (d. 1271), Ayşî: (Osmanlı'ya gelişi 1576), Ayşî, Aziz: (ö. 1834), Basrî: (ö. 1534), Beyânî, Celaleddin Rumî: (Konya'ya gelişi (1207), Dâî: (1660), Ebulhayr, Edib: (ö. 1668), Eflâtun, Elvân-ı Şîrazî, Eser: (ö. 1761), Fâiz: (ö. 1732), Fâriğî: (ö. 1600), Fâzıl, Ferruh: (ö. 1840), Fethî: (ö. 1668), Feyzî: (ö. 1656), Feyzî, Firâkî: (ö. 1580), Gamî: (ö. 1523), Garîbî, Gayretî, Habibî, Hâdim: (Bağdat'a gelişi 1814), Hâfız, Hakîmî, Hâlife, Halîlî, Hamdî: (d. 1819), Hasîrî, Hâşimî, Haverî, Hemdemî, İlmî: (ö. 1611), İmâd, İzzetî, İzzî: (ö. 1693), Kadrî, Latîfî, Lütfî: (ö. 1702), Lütfî, Mahvî: (d. 1822),Masûm, Mehdî, Mehmed, Mîrek, Mîrî, Mirzâ, Murâdî: (ö. 1560), Müfredî, Nahîfî, Naimâ: (ö. 1716), Namî: (ö. 1593), Namî: (ö. 1604), Nasirâ, Nâtık, Nâzır, Nazîmâ, Nebatî, Nesîmî, Nigâhî, Nisarî: (Osmanlı'ya gelişi 1656), Niyazî, Nutkî, Penahî, Râgıp Paşa: (ö. 1828), Râmiz: (ö. 1808), Râşid: (d. 1830), Resâ: (ö. 1700), Rızâ Han: (ö. 1818), Ruhî: (ö. 1605), Sabûr: (ö. 1804), Sadrî: (ö. 1706), Saffî: (ö. 1530), Sa'î Efendi: (d. 1803), Saîdâ, Sâlik, Samî: (ö. 1668), Sarfî, Şahî: (ö. 1712), Şahî, Şâhid: (ö. 1725), Şâh Kasım: (ö. 1539),Şah Mehmed: (ö. 1520),Şâmî, Şâmî, Şefkat, Şefkat, Şemsî, Şerif, Şeydâ, Şirazî, Tâib: (ö. 1690), Tıflî, Vahdetî, Vâsıf: (ö. 1806), Vecdî: (ö. 1833), Vefayî, Yakînâ: (ö. 1695), Yârî, Zeyrekî, Zihnî: (ö 1592), Zihnî.

Sonuç

Şuara tezkirelerindeki 3182 şairden yaklaşık %38, hayatında, başta görev, tahsil, sürgün vb değişik ekonomik ve siyasî sebeplerle; yaşadıkları yörelere göre yakın ve uzak bölgelere; bir ya da daha çok kere göç yaşamışlar; bazıları yeni bir hayat kurup geri de dönmemiştir. Osmanlılarda dışarıdan gelenlere itibar gösterilmesi, 114 kadar şairin Acem, Kırım ve Arap bölgesinden Anadolu veya İstanbul'a gelmelerinde etkili olmuştur.

KAYNAKÇA

Gelibolulu Âlî (1994). *Künhü'l-Ahbâr'ın Tezkire Kısmı*, hz. Mustafa İsen, Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, Ankara.

İPEKTEN, Haluk (1988). *Türk Edebiyatının Kaynaklarından Türkçe Şuara Tezkireleri*, Atatürk Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Yayınları, Erzurum.

İPEKTEN, Haluk vd. (1988). *Tezkirelere Göre Divan Edebiyatı İsimler Sözlüğü*, Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara.

KARTAL, Ahmet-Atilla Şentürk (2004). *Üniversiteler İçin Eski Türk Edebiyatı Tarihi*, Dergâh Yayınları, İstanbul.

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

Mesihî (1995). *Mesîhî Divanı*, hz. Mine Mengi, Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, Ankara.

Sehî Bey (1998). *Sehî Bey Tezkiresi*, hz. Mustafa İsen, Akçağ Yayınları, Ankara.

Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi (1986). Dergah Yayınları, 6. cilt, İstanbul.

Türkçe Sözlük (1998). Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.

TASAVVUF KÜLTÜRÜNDE GÖÇ OLGUSU VE EŞREFOĞLU RÛMÎ'NİN GÖÇÜ

Migration Phenomenon in Sufi Culture and Migration of Eşrefoğlu Rumi

Mustafa GÜNEŞ*

ÖZET

Eşrefzâde Sultan, Bursa'da eğitim gördüğü medreseden ayrılarak yine Bursa'da yaşamakta Emir Sultan'ın yanına giderek kendisini müritliğe kabul etmesini ister. Emir Sultan: "Yavrum! Biz yaşlıyız ve ölümümüz yakındır. Sen, Ankara'daki Hacı Bayram-ı Veli kardeşimize teslim ol. O, sana istediğini verir. " buyurur. Eşrefzâde, hemen Ankara'ya, Hacı Bayram-ı Veli'nin yanına gider. Dergâha ilk geldiği zaman Eşrefzâde'ye, temizlik görevi verilir. Eşrefzâde de hiç düşünmeden: "Baş üstüne, işittim, kabul ettim. " deyip eline ibrik, kürek ve süpürge alarak temizliğe başlar.

Hacı Bayram, kızı Hayrûnnisa Hanım ile Eşrefzâde'yi evlendirdikten sonra İznik'te tasavvufî öğretilerini yaymaya, kendisini temsil etmeye onu yetkili kılmıştır. Eşrefzâde, verilen görev gereği İznik kasabasına gelip yerleşir. Burada ikamet ettikleri sırada, bir kızları olur ve adını Züleyha koyarlar. Eşrefzâde, bir ara şeyhini ziyaret etmek için Ankara'ya gider. Onun güzel sohbetini dinlerken söz esnasında, Eşrefzâde: "Sultanım seyr ü sülukumuzu tamamladık mı?" der. Hacı Bayram, bu soruyu cevaplar ve ardından bazı tavsiyelerde bulunur:

"Bir velinin bin sene ömrü olsa, bu ömrünü, nefis terbiyesiyle, mücadele ve ibadetle geçirse bile enbiyadan bir peygamberin ayağının bastığı yere, bu velinin başı ulaşamaz. Senin de daha yüksek tasavvufi makamlara ulaşman için Hama (Suriye) şehrinde oturmakta olan Abdülkâdir Geylâni Hazretlerinin dördüncü göbekten torunu olan Hüseyin Hamâvi Hazretlerinin yanına gitmen gerekir. Öncelikle, kırk günlük zorlu nefis terbiyesini (erbain) İznik'te yap. Başından geçen bütün olayları da bir kâğıda yaz. "

Eşrefzâde, İznik'e gelerek kırk günlük zorluğa girme işini (erbain) yapar. Bu iş tamam olunca, başından geçen ilginç olayları da bir kâğıda yazar. Eşrefzâde, ailesi ve kızını da yanına alarak Hama şehrine gider. Orada seyr ü sülukunu tamamlayarak İznik'e döner.

Anahtar Kelimeler: *İznik, Ankara, Hama, Hacı Bayram, Eşrefoğlu,Hüseyin Hamavî*

ABSRACT

Eşrefoğlu Rûmî, after leaving the mesdresseh he was receiving education, went to Emir Sultan and asked for to become his disciple. Emir Sultan said; "Son! I am old and the death is not very far away from me. Go and submit yourself to our brother Hacı Bayram-ı Veli in Ankara. It is him who will hand you. " Eşrefoğlu Rûmî went to Hacı Bayram-ı Veli 's dervish convent in Ankara right away. When he first came to the dervish convent in which he were going to stay for many years to come, he was assigned with doing cleaning. He, without thinking even for a second, said " Yes. I heard and accepted. "Having married off Eşrefoğlu Rumi with his daughter Hayrünnisa Hanım, Hacı Bayram-ı Veli sent Eşrefoğlu Rûmî to İznik to spread the Sufism.

In one of those days, Eşrefoğlu Rûmî went to Ankara to visit his sheikh again. While listening to his hodja Hacı Bayram-ı Veli's pleasant talk he asked; " My Sultan! Have I accomplished to

* Yrd. Doç. Dr. , Dumlupınar Ünivesitesi Fen- Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Öğretim Üyesi-KÜTAHYA, mgunes74@gmail. com

become ripe on the way of Sufism?". Hacı Bayram-ı Veli answered his question and gave these advices;" Even if a Saint lived a thousand years and even if he spent his life with self-training, struggle and worship, this Saint's head would not reach to the ground where a prophet stepped. To reach higher sufistic tones, you need to visit Hüseyin Hamâvi, a descendant of Abdülkâdir Geylâni, who stays in Hamas city in Syria. Firstly, you should win your inner struggle, struggle between body and mind, in İznik. Remember to note what you have experienced . "

Eşrefoğlu Rûmî tried to solve this difficult problem in İznik. When he was ready, he wrote what he had experienced . Then, he went to city of Hamas with his wife and daughter. In our announcement, we are going to deal with the interesting events Eşrefoğlu Rûmî experienced in Hamas and also the way back to İznik.

Key Words: *İznik, Ankara, Hama, Hacı Bayram, Eşrefoğlu, Hüseyin Hamavî*

Tasavvuf kültüründe göç, önemli bir yere sahiptir. Yaratılışı, tecellî (görünme) anlayışı çerçevesinde açıklayan tasavvufî anlayışa göre, mutlak varlıktan ayrılan nesneler, çeşitli safhalardan geçtikten sonra en aşağı derecede bulunan madde mertebesine iner. Daha sonra yükselmeye başlar ve tekrar çeşitli merhalelerden geçtikten sonra ilk geldiği noktaya kadar tekrar ulaşır. Tasavvuf kültüründe devir adı verilen bu dairesel yolculuk (göç) çizgisi, devriyye adı verilen önemli bir edebi türe konu olmuştur. Devriyye, önce İran edebiyatında, daha sonra da Türk tasavvuf edebiyatında farklı nazım şekilleriyle devir nazariyesinin ele alındığı bir nazım türü haline gelmiştir. (Uzun, 1977: 283; Çetin, 2008: 196)

Tasavvufun temel konusu,birlik (vahdet) yolunda yürümek ve bu yolun ahlakıyla ahlaklanmaktır. Kendini (kalbini) bilmek, nefsini kötülüklerden temizlemek, mükâşefe, müşâhede, kurb, vusûl, fenâ, bakâ, sekr, sahv, kabz, bast ve ilham gibi hâller, seyr ü süluk sürecinde manevi anlamda bir halden başka bir hale yapılan göç şeklinde algılanabilir. (İz, 1997: 30)

Tasavvuftaki seyr ü süluk sürecinde, nefis terbiyesi çok önemli bir yer tutar. Nefis terbiyesi konusunda, çeşitli tasavvufi ekoller ortaya çıkmıştır. Bunların amacı, "kötülükleri emreden nefs-i emmareden kurtularak manevi olgunluğa ermiş olan nefs-i safiye derecesine yükselmek veya maddi-manevi kötülük ve hamlık diyarından, olgunluk ülkesine göçün gerçekleştirilmesi için çeşitli zorlu çalışmalar yapmak" şeklinde ifade edilebilir. (İz, 1997:34; Uludağ, 2003: 222-290)

Tasavvuf felsefesinin özünde yer alan bahsi geçen göç olgusunun, mutasavvıfların dünyevi yaşantılarına da etkili bir şekilde yansıdığı söylenebilir. İlk sufi Kufeli Ebu Haşim'den başlamak üzere pek çok mutasavvıfın hayatında göç olgusu önemli bir yer tutar. Çeşitli sufist eğilimlere mensup olan mutasavvıf bilge kişiler, Asya ve Ortadoğu'nun çeşitli ülkelerinden, XII. yüzyıldan sonra Anadolu'ya göç ederek Anadolu Selçukluları, Beylikler ve Osmanlı Devleti döneminde devlet yönetimi ve halk tabakaları ile yakın bir etkileşim içine girdiler. (Ocak, 1991:120; Güneş, 2001: 110)

Hz. Mevlânâ'nın, çocukluk döneminde ailesiyle birlikte günümüzde Afganistan sınırları içinde yer alan Merv şehrinden kalkarak birçok önemli şehri gezdikten sonra Konya'ya göç edip Anadolu halkını aydınlatması ve hatta bütün insanlık âlemine evrensel mesajlar sunmasının temelinde hicret olgusu yatar.

Yunus Emre'nin, önce Hacı Bektaş-ı Veli'ye daha sonra da Tapduk Emre'nin dergâhına gelerek uzun bir çile döneminden sonra olgunlaşması meşhurdur. Aynı

şekilde, Alâiyye sancağı Beğinin oğlu ve asıl adı Gaybî olan Kaygusuz Abdal'ın bir av sırasında, kendisine geyik suretinde görünen Abdal Musa'nın peşine takılarak göç ettiği ve ona mürit olduğu bilinir. (Güzel, 1983: 7)

Bu bağlamda, bir derviş olarak önemli bir Yunus takipçisi olan Eşrefoğlu'nun, önce Bursa'dan Ankara'ya ve ardından da Hama'ya göç etmesinin, yolunda yürüdüğü Yunus gibi daha çok seyr ü süluk amaçlı olduğu söylenebilir. Bahsi geçen bu göçler, Türk tasavvuf tarihindeki ilk akla gelen seyr ü süluk amaçlı önemli göç örnekleri olarak değerlendirilebilir.

Seyr ü süluk amaçlı göçlerde, dikkatimizi çeken bazı tasavvufi terimlerle ilgili olarak kısaca bilgi verelim: Tasavvufi hayatın en önemli unsurlarından olan bir diğeri olan mürşit, kelime olarak irşat eden kişi anlamına gelip kendisine tâbi olunan kâmil insandır. Mürşit, müritlerini terbiye ederek onları fenafillâh (Allah'ta fani olmaya)a eriştirmek için önderlik eden kimse olup müridin nefsini terbiye etme işinde üstlendiği etkin rolden dolayı manevi baba olarak da kabul edilir. Bunun için Orta Asya ve Anadolu'da, tasavvuf büyüklerinin önemli bir kısmı, ata ve baba unvanıyla anılmışlardır.

Şeyh, bir mürebbi (terbiyeci) olup müridin bütün özelliklerini öz önünde bulundurarak ona yol gösterir, manevi olgunlaşma yolculuğunda desteğini müridinden hiç esirgemez. Çile döneminde, müridin yaratılışında yer alan sivri noktaların kaldırılması sürecinde daima müride sabır telkininde bulunur. (İz, 1997: 62-63)

Tasavvufi hayatın temel unsurlarından olan derviş, bir tasavvufi ekol ve şeyhe bağlı olan ve sufiyane yaşayan kişidir. Dinî- tasavvufî yaşama şekli ve sadelikleri sebebiyle farklı kültürlerdeki mistiklerle benzerlik arz eder. Derviş, molla tipi(zahid)nden farklı olarak, maddî âleme (masiva) sırt çeviren tevazu sahibi ve mistik öğretilere talip olan kişidir. Derviş, Klasik Türk edebiyatındarind olarak da isimlendirilir. Farsça, derviş kelimesinin çoğulu dervişândır. Dervişlerin oldukça sade bir hayat yaşamaları, tasavvuf öğretileri gereğidir. Dervişler, zaman içinde İslam kültürünün etkin olduğu birçok farklı kültür ve bölgede, oldukça sade ve masivadan uzak bir hayat tarzını benimseyerek dikkatleri çekmişlerdir.

Sülûk, "bir yola bir mesleğe girme, riyazet yapma" demektir. Bu yola giren kimslere genel olarak sâlik ya da sufi adı verilir. Seyr ü süluk, tasavvufta manevi yolculuk ve göç demektir. Sâlik, seyr ü süluk sırasında zorlu bir takım aşamalardan geçerek hedeflediği menzile ulaşır ve burada manevi olgunluk (insan-ı kâmil) derecesine yükselmiş olur.

Tekke, mutasavvıfların barındıkları, ibadet ve tören yerleridir. Osmanlı döneminde, tekke anlamında dergâh ve âsitane de kullanılmıştır. Zaviyeler de tekkeler gibi daha çok kırsal alanlarda kurulan tasavvufi etkinliklerinin yapıldığı mekânlardır. Zikir, hatırlamak, zihinde tutmak, unutmamak ve anmak anlamına gelen tasavvufi bir terim olup daima Allah'ı kalbinde hissetme, anma ve O'nu bir an bile hatırdan çıkarmama halidir. Kur'ân'da, kalplerin ancak Allah'ı zikrederek tatmin olabilecekleri belirtilir.

Tasavvuf kültüründeki göç olgusundan sonra, şimdi de bir derviş ve sufi olarak Eşrefoğlu Rûmî (1353 -1469)'nin hayatını kısaca özetleyelim. Ardından da nefis terbiyesi ve seyr ü sülukunu tamamlamak için yapmış olduğu göçü "Menâkıb-ı Eşrefzâde" ışığında görelim:

Mısır'dan Anadolu'ya (İznik) göç eden bir aileye mensup olan Eşrefoğlu Rûmî, mutasavvıf bir şâir olup asıl adı Abdullah'tır. Gençlik yıllarında gittiği Bursa'da Çelebi Mehmed Medresesi'nde öğrenimini tamamlayarak bu medresede dânişmend oldu.

Gördüğü bir rü'yâ üzerine zâhirî ilim yolunu bırakıp bâtınî ilme (tasavvufa) yöneldi. Önce Bursa'da Emir Sultan'a bağlandı. Onun tavsiyesiyle Ankara'da Hacı Bayram-ı Velî Dergâhı'na gitti. Uzun yıllar Hacı Bayram-ı Velî Dergâhı'nda kalan Eşrefoğlu Rûmî, hocası Hacı Bayram-ı Velî'nin kızı Hayrunnisa Hanım ile evlendi ve onun temsilcileri arasında yer aldı. Hocasının yönlendirmesiyle Hama'ya (Suriye) gitti. Orada Abdülkadir Geylânî'nin torunlarından Hüseyin Hamavî'den ders alarak İznik'e döndü. Uzun bir uzlet döneminden sonra, öğreti ve menkıbeleri Bursa ve İznik çevresinde (Ege ve Marmara Bölgeleri) hızla yayılmağa başladı.

Burada ana hatlarıyla verdiğimiz ve Eşrefoğlu Rûmî'nin tasavvufi hayatındaki çok önemli olan dönüm noktalarını (çeşitli olaylar zincirini) menkıbeleri ışığında görelim:

Eşrefoğlu Rûmî, eğitim gördüğü Bursa Abdal Mehmed Medresesi'nden ayrılır. Bursa'da yaşamakta olan, mürşit, hakikat bahçesinin dikensiz gülü Seyyid Muhammed Emir Sultan Hazretlerinin yanına giderek kendisini müritliğe kabul etmesini ister. Emir Sultan Hazretleri (Allah onun sırrını mukaddes kılsın): "Yavrum! Biz yaşlıyız ve ölümümüz yakındır. En iyisi sen, Ankara'daki Hacı Bayram-ı Veli kardeşimize teslim ol. O, sana istediğini verir. " buyurur. Eşrefzâde, hemen Ankara'ya, Hacı Bayram-ı Veli'nin yanına gider. Tevbe ve Bayramîliğe giriş izninden sonra, en zor tasavvufi perhizlere tâbi tutulur. Çevresinde pek çok sufî olan Hacı Bayram'ın mübarek başlarındaki gözleri çok öteleri görürmüş. Mübarek ellerine menekşe yağı sürüp Eşrefzâde'nin burnuna koklatmış ve onu müritliğe kabul etmiş. Bazı rivayetlerde, Eşrefzâde'nin, önce Akşemseddin Hazretlerine, daha sonra Hacı Bayram-ı Veli Hazretlerine gittiği belirtilir. Eşrefzâde, on bir sene Hacı Bayram-ı Veli'nin hizmetinde bulunmuş ve dergâhın imamlığını yapmıştır. Eşrefzâde, Hacı Bayram'ın yanına gittiğinde: "Aziz Hazretleri bana zor bir hizmet buyurmasaydı. " diye aklından geçirir. Eşrefzâde'ye, dergâha ilk geldiği zaman, helâ temizliği görevi verilir. Eşrefzâde de hiç düşünmeden: "Baş üstüne, işittim, kabul ettim. " der. Eline ibrik, kürek ve süpürge alarak temizlik işiyle meşgul oldu. Daha sonra, imamlık görevi kendisine verildi. Nefis terbiyesi ve perhizle on seneden fazla orada imamlık görevini yürüttü. Eşrefzâde, bunu şöyle ifade eder: "Ben, şeyhime on bir sene hizmet ettim. Şeyhim, bu süre zarfında benimle konuşmadı, sadece bir defa şunu söyledi: "Bilgelerin katında çok konuşmak küstahlıktır, çok konuşma. " Bu söylediği sözü de edeb diye tabir ettim. Bu kadar hizmetinde bulunduktan sonra, Hacı Bayram, kızı Hayrûnnisa Hanım ile Eşrefzâde'yi evlendirdikten sonra İznik'te tasavvufî öğretilerini yaymaya, kendisini temsil etmeye onu yetkili kılmıştır. Eşrefzâde, verilen görev gereği İznik kasabasına gelip yerleşir. Burada ikamet ettikleri sırada bir kızları olur ve adını Züleyha koyarlar. Eşrefzâde, bir ara şeyhini ziyaret etmek için Ankara'ya gider. Onun güzel sohbetini dinlerken söz esnasında, Eşrefzâde: "Sultanım seyr ü sülûkumuzu tamamladık mı?" der. Hacı Bayram, bu soruyu şöyle cevaplar: "Bir velinin bin sene ömrü olsa, bu ömrünü, nefis terbiyesiyle, mücadele ve ibadetle geçirse bile enbiyadan bir peygamberin ayağının bastığı yere, bu velinin başı ulaşamaz. " Eşrefzâde: "Bu cevap beni tatmin etmedi. " der. Eşrefzâde'de Allah'a ulaşma (fenafillâh) arzusu vardır. O, "Daha ilerideki manevi makamlara ulaşmak istiyorum. " deyince, şeyhi ona şöyle demiş: "Senin, bu makama ulaşman için Suriye'nin Hama şehrinde oturmakta olan Abdülkâdir Geylâni Hazretlerinin dördüncü göbekten torunu olan Hüseyin Hamâvî Hazretlerinin yanına gitmen gerekir. Öncelikle, nefsi eğitme veya kırk günlük zorlu sürece girme (erbain) işini İznik'te yap. Başından geçen bütün olayları da bir kâğıda yaz. " dedi.

Eşrefzâde, İznik'e gelerek kırk günlük zorluğa girme işini (erbain) yapar. Bu iş tamam olunca, başından geçen ilginç olayları da bir kâğıda yazar. Eşrefzâde, ailesi ve

kızını yanına alarak Hama şehrine gider. Allah'ın hikmeti, Hüseyin Hamâvi Hazretleri, Eşrefzâde'nin şehre geleceği gün hacdan gelmiştir. Şehrin ileri gelenleri büyük küçük herkes onu karşılar. Karşılama esnasında Hamâvî Hazretleri buyurur ki: "Beni karşılama işini tamamladınız. Şimdi Anadolu'dan bir kişi geliyor. Gidin, şimdi de onu karşılayın. " der. Karşılayanların hepsi, Anadolu tarafına doğru giderler ve gelecek olan kimsenin kim olduğunu çok merak ederler. Onlar konuşurken Eşrefzâde yanlarından geçip gider. Hiç kimse, Anadolu'dan gelen kişiyi tanıyamaz. Yani, kıyafeti gösterişli olmadığından, dikkatleri üzerine çekmemiştir.

Rivayet olunur ki: Mübarek hırkalarının sökük yerlerini bile dikmeyip öylece gezermiş. Karşılayanlar, kendi aralarında şöyle fikir yürütürler: "Anadolu'dan gelecek olan kişi, gösterişli kıyafetleri ve hizmetçileri olan anlı şanlı bir kişi olsa gerektir. " Bu yüzden, onu tanıyamamışlar. Bu durum, Hüseyin Efendi Hazretlerine malum olur. Kendileri, şehrin kapısından dışarı çıkarak Eşrefzâde'yi karşılar. İlk sözü: "Yazdığın kâğıt nerede?" olur. Onlar için gizli bir şey yoktur. Eşrefzâde, nefsi dizginlediği kırk günlük çile sırasında gördüğü ilginç olayların yazılı olduğu kağıdın istendiğini anladı. O kâğıdı, hemen Hüseyin Efendiye verdi. Rivayet olunur ki: Eşrefzâde kasidelerinde (şiirlerinde) Rûmî mahlasını kullanır. Bunun sebebi, Hamâvî Hazretleri ile ilk karşılaştıkları zaman, onun mübarek ağızlarından bu söz (Rûmî) çıktığı için, şiirlerinde aynı mahlası (Rûmî) kullanmıştır. Hüseyin Hamavî, kâğıda bakarak: "Yine, kırk günlük çileye girmen gereklidir. " der. Eşrefzâde, bunu kabul ederek ayağının tozu ile çilehaneye girer. Şeyh Hüseyin, Eşrefzâde'nin kızı ve eşine, kendi evlerinde bir oda tahsis eder ve ihtiyaçlarını karşılar. Eşrefzâde, Şeyh Hüseyin'in telkinleri ile zikirle meşgul olur. Birkaç gün sonra: "Bu kadar yoldan geldim, ailemin durumu nasıl, benim hal ve derdimin çaresi nedir?" diye kendi kendine sorar. Bu düşünce, onu rahatsız eder. Allah'ın bildirmesi ve Hüseyin Hazretlerinin himmeti ile hanımına da bu düşünce malum olur. Eşi, kızına der ki: "Kızım! Babacığının kapısına var, ona şöyle söyle: Babacığım! Kalbindeki huzuru bozma. Huzurlu bir şekilde zikrine devam et. Bize bir oda verildi. Yiyecek konusunda da bir sıkıntımız yoktur. Bizim için kederlenme. " Eşrefzâde, bu sözü duyunca: "Yâ Rabbi! Beni bu endişeden kurtardığın için sana sonsuz şükürler olsun. " diyerek secdeye varır. Bundan sonra kendi hali ile meşgul olur. Çile günleri, otuz güne vardığı zaman otuz birinci günün gecesi hizmet eden derviş, bulamaçla (yiyecek) hücre kapısına varır. Kapıyı açar ve görür ki: Eşrefzâde hücrenin bir duvarına dayanmış, hareketsiz duruyor. Derviş, onu uyandırmak için biraz sallar ve hareket etmediğini görür. Şeyh Hüseyin Hazretlerine der ki: "Sultanım! Rumî vefat etmiş, siz sağ olun. " Şeyh Hüseyin Hazretleri buyururlar ki: "Git, hücrenin kapısını kilitle ve anahtarını bana getir. " Derviş, hücreyi kilitleyip anahtarı getirir. Dervişlerin arasında bu haber yayılır. Bazıları derler ki: "Gelin, şeyhe gidelim. Bir ölüyü hücre içinde hapsetmenin sebebi nedir? Çıkartılıp gömülsün. " Bazıları da der ki: "Kendisi bilir, o âlim insandır, onun yaptığı işlere biz karışamayız. "

Bazıları, nasihat dinlemeyip Şeyhin huzuruna çıkarak: "Sultanım! Rumî vefat etmiş, odadan çıkartılıp gömülsün. " derler. Şeyh buyurur ki: "Allah ile ahd edip dururum ki: Kırk gün tamamlanmadan çıkartmam. "Dervişler, kızgın bir şekilde geri dönerler. Kırk gün tamamlandıktan sonra Şeyh: "Vademiz doldu, vakit tamamdır. Gelin, ey dervişler, Rûmî'yi çilehaneden çıkartalım. " der. Çilehanenin kapısına varırlar. Şeyh, dervişlere Allah'ı zikretmelerini söyler. Onlar da bir miktar zikrederler. Bundan sonra, aziz Hazretleri dua edip mübarek elleriyle çilehanenin kapısını açar. Orada bulunan dervişler görürler ki: Eşrefzâde, otuzuncu gündeki gibi yine aynı haldedir. Eşrefzâde'nin yanına gelip kulağına:

"Ya Rumî, Hu!" diye seslenir, cevap gelmez, bir daha "Hu!" derler. Yine cevap gelmez. Arkasından bir daha "Hu!" derler. Hemen bunun ardından, Eşrefzâde: "Buyurun sultanım! Bana kıydınız. " der ve oturur. Oradakiler, bu sözün, "Beni burada uzun zaman aç, susuz bırakarak öldürmeye kalktınız. " şeklinde anlaşılmaması gerektiğini iyi bilirler.

Eşrefzâde, "Beni, dalmış olduğum ruhanî derin âlemden ayırıp uyandırdınız" anlamında bana kıydınız demek istemiş. Gerçek bilge odur ki kendi vücudunu ve cesedini dünyada bırakıp ruhunu yüce âlemlere götürür. Eşrefzâde anlatır ki: "On yedi bilgeye yetiştim, onlara hizmet ettim. İçinden dört tanesi çok mükemmeldi. Bunlar: Hacı Bayram-ı Veli, Hüseyin Hamâvî, Emir Sultan ve Akşemseddin'dir. (Allah onların sırlarını kutsasın.) Biz, konuya dönelim. Eşrefzâde, o gün halvethaneden çıkınca Şeyh Hüseyin Hazretleri ona bir tane icazetnâme, seccade ve âsâ verir. O gün Eşrefzâde'nin üzerinde Hacı Bayram-ı Veli'nin kıyafetleri vardır. Onun başlığının belirtisi, tepesinde altı pul olmasıdır. Şeyh Hüseyin, buyurur ki: "Hacı Bayram-ı Veli kardeşimizin kıyafeti, üzerinde dursun.

Artık sen, farklı bir manevi rütbe ve sorumluluk sahibi oldun, başındaki altı pulun yanına bunu da kat ki yedi tane olsun. Eşrefzâde: "Başım ve gözüm üstüne. " diyerek derhal söylenenleri yapar. "Eşrefiyye sikkesinin yedi kısım olmasının sebebi budur. " diye buyurmuşlar. Kıyafetlerinin keçeden yapılmasının sebebi, Hak katında geceye işaret eder. Hamâvî Hazretleri buyururlar ki: "Bir vilayete iki sultan sığmaz, şimdi seni kendi vatanına halife tayin ettim. " Eşrefzâde, hemen vatanına ulaşmak için yolculuğa niyet eder. Uzun yıllar, gayret etmelerine rağmen olgunlaşmayı başaramamış kişiler, içlerinden derler ki: "Hizmet bize, himmet başkasına. Hamavî, Rûmî'yi kırk gün içinde olgunlaştırıp icazet izni verdi. " Aziz Hazretlerine bu durum malum olup, dervişlere, Eşrefzâde Hazretlerinin ulaştığı seviyeyi gösterebilmek için, arkalarından bir insan göndererek onu, yolundan çevirir. Hamâvî Hazretleri Eşrefzâde'ye buyururlar ki: "Yâ Rûmî! Misafirimiz oldunuz. Size bir ziyafet veremedik, burada kal, inşaallah yarın gidersin. " der. Onlar da kabul ederek kalırlar. Hamâvî, gezi hazırlığı yapar.

O gün hep birlikte gezintiye çıkarak bir yerde konaklarlar. Yanındakiler:"Sultanım, burada su yok, neden burada konakladık ki?" derler. Hamâvî, yanındakilere: "Bana su getirin. " der. Onlar da: "Sultanım! Burada su yok. " derler. Şeyh Hüseyin de: "Hele bir araştırın. " der. Yanındakiler, biraz araştırırlar. Elleri boş, çaresiz bir şekilde, su bulamadan gelirler. Hüseyin Hamâvî, o zaman Eşrefzâde'ye dönerek: "Ey Rûmî! Bir de siz araştırın bakalım, belki siz bulabilirsiniz. " der. Eşrefzâde: "Başım, gözüm üstüne. " diyerek yerinden kalkar ve eline bir tas alır. Ardından temiz toprakla teyemmüm edip secdeye varır ve şöyle der: "Yâ Rabbi! Hocam su istiyor, bana biraz su ihsan et. " Başını secdeden kaldırır. Secde ettiği yerden suyun fışkırdığını görür. Akan sudan, tası doldurarak hocasına getirir. Hamâvî de dervişlere dönerek şöyle der: "Su yok diyordunuz, bakın Rûmî, suyu nasıl buldu?" Dervişler, hemen suyun bulunduğu yere gelerek suyun fışkırarak aktığını görürler. Sonunda, onlar da Rûmî'nin bu kerameti ile belli bir olgunluk seviyesine ulaştığını anlarlar.

Yine rivayet olunur ki: O zaman, mevsim ilkbaharmış. Hüseyin Hazretleri: "Dervişler! Bize biraz menekşe getirin. " demiş. Herkes, menekşe toplamaya gitmiş. Bir müddet sonra ellerinde deste deste menekşe ile dönmüşler. Ancak Eşrefzâde'nin elinde bir menekşe vardır. Bu menekşeyi, aziz Hazretlerine verir. Aziz Hazretleri der ki: "Ey Rûmî! Misafir olduğun için menekşelerin yetiştiği yerleri bulamamışsın herhalde. " Eşrefzâde der ki: "Aslında menekşelerin bol olduğu yeri buldum; ama hangi menekşeyi koparmak istediysem bana şöyle seslendiler: "Biz, tesbih ediyoruz, bizi, bu tesbihimizden ayırma, dediler. O sırada,

zikretmeyi bitirmiş yaprakları biraz solmuş olan bir menekşe buldum, onu alıp size getirdim. ” Bunu duyan dervişler utandılar ve Eşrefzâde'nin büyüklüğünü bir kere daha anladılar.

Bundan sonra Eşrefzâde, Hüseyin Hamâvî Hazretlerinin iki el ve ayaklarını öperek müsade istedi. Şeyh Hazretleri, ayrılırken ona şu nasihatte bulundu: “Ey Rûmî! Anadolu erenlerinin hemen hemen hepsine yetiştin, onlarla görüştün, sonunda buraya geldin. Bizim seyr ü sülûkumuzun sonuna ulaşmak istersen memleketine gidip yedi sene boyunca günde yedi tane siyah üzüm yiyerek riyazete devam et. ” Eşrefzâde: “baş üstüne” diyerek yola çıkar. Hamâvî, Eşrefzâde'nin arkasından hayranlıkla bakar. Orada bulunanlar: “Sultanım niçin böyle baktınız?” deyince, onlara şu cevabı verdi: “Eşrefzâde, engin bir denizdi, içine ne atıldıysa kaptı, yani alması gereken ne varsa hepsini aldı. Onun için baktım. İstedim ki siz de etkilenip ondan faydalanın. ” Eşrefzâde'ye bu güzel söz malum olunca, o da geriye dönüp anlamlı bir şekilde baktı. Şeyh Hazretleri de ellerini kaldırıp dua ederek: “Allah'a hamd olsun. ” diyerek dergâha döndü. Eşrefzâde Sultan, yolculuktan sonra İznik kasabasına geldi. (Güneş, 2006:13-37)

Sonuç:

Yukarıda ana hatarıyla ele aldığımız Eşrefoğlu Rûmî'nin seyr ü süluk amaçlı göçü, İznikli Eşrefoğlu Rûmî'nin Menkıbeleri adlı eserimizin, 13-37 sayfaları arasında yer alır. Eski ve yeni harflerle yayıma hazırladığımız bu eserin aslı, Bursalı Mehmed Veliyyüddin tarafından kaleme alınmış olup 71 varaktan oluşmaktadır. Tasavvuf büyüklerinin önemli bir kısmı hakkında, tarihi ve biyografik kaynaklarda onların hayatlarını aydınlatacak yeterli bilgi mevcut değildir. Dolayısıyla onların hayatlarıyla ilgili bazı bilgileri menkıbelerinden öğrenebilme imkânına sahibiz. Bu sunumda, Eşrefoğlu Rûmî'nin hayatında da önemli bir yere sahip olan, Ankara, Hama ve ardından yine kendi şehri olan İznik'e geri dönüşünden ibaret olan göçlerini, menkıbelerinin ışığında ele almış olduk. Eşrefoğlu Rûmî, Mısır'dan Anadolu'ya göç etmiş mutasavvıf bir aileye mensup idi. Dolayısıyla seyr ü süluk amaçlı göç olgusunun, ona aileden tevarüs eden bir özellik olduğu da söylenebilir.

KAYNAKÇA

ÇETİN Kamile, “Tasavvuf Şiirinde Ağaç ve Meyve İstiaresi: Gaybî Örneği”, Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic, Volume 3/2 Spring 2008.

GÜNEŞ Mustafa, “Eşrefoğlu Rûmî'nin Öğreti Kitabı (Tarikatnâme) Üzerine”, *Eşrefoğlu Rûmî Bilgi Şöleni Bildirileri Kitabı*, İznik- Bursa 2001.

----------, *İznikli Eşrefoğlu Rûmî 'nin Menkıbeleri*, İstanbul 2006.

GÜZEL Abdurrahman, *Kaygusuz Abdal'ın Mensur Eserleri*, Ankara 1983.

OCAK, Ahmet Yaşar, *Osmanlı Medeniyeti Tarihi*, C. I, İstanbul 1991.

İZ Mahir, *Tasavvuf*, İstanbul 1997.

ULUDAĞ Süleyman, Kuşeyri Risâlesi (Tasavvuf İlmine Dair), İstanbul 2003.

UZUN Mustafa, “Devriyye”, *TDEA*, C. II, Dergah Yay. , İstanbul 1977.

OSMANLI DİVAN ŞİİRİNİN GÖÇMEN KUŞLARI

The Migrant Birds of Ottoman Divan Poetry

Nagihan GÜR*

ÖZET

Kuşların gruplar halinde belli bir ritüel çerçevesinde sergiledikleri göç faaliyeti, halk kültürü ve yaşantısında dikkate değer bir yere sahiptir. Kuş motifini daha çok simgesel bir yorumla sanatına katan Osmanlı şairleri de kuşlara dair inançlardan ve halk kültürünün bu canlılara atfettiği çeşitli değerlerden faydalanmayı ihmal etmemiştir. Her ne kadar, Osmanlı divan şiirinde, "anka, hüma, kaknüs" gibi mitolojik ve mistik vasıflar taşıyan kuşlar yaygın bir şekilde kullanılmış olsa da, "turna, kırlangıç, leylek" gibi kültürel bağlamda belli bir kutsiyet taşıyan göçmen kuşların da divan şiirinde konumlandırıldıklarını gözlemlemek mümkündür. Göçmen kuşların izini, Osmanlı divan şiiri geleneğinde sürmeyi amaçlayan bu çalışmada "göç" olgusu merkeze alınacaktır. Bu bağlamda farklı dönemlerin temsilcisi olan birtakım şairlerin şiirleri irdelenerek Osmanlı şiiri ve realite ilişkisi sorgulanmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: *Göç, kuşlar, Osmanlı divan şiiri ve halk kültürü.*

ABSTRACT

Migration activity of birds that are performed in groups and within a definite ritual has a considerable importance in folkloric culture and life. Ottoman poets who included bird motif in their art more like with a symbolic rendition also did not neglect to benefit from believes about birds andvalues that have been casted to these livings by folkloric culture. Although birds like "phoenix,huma,kaknus" who has mythological and mystic features had been widely used in Ottoman poetry, it is also possible to observe that immigrant birds like "crane, dovetail, stork" who has a certain cultural holiness are positioned in Divan poetry. In this study which aims to track immigrant birds' signs in Ottoman Divan poetry, the fact of "migration" will be put in center. Predicating migration activity of birds and believes and values in folkloric culture that are shaped around this activity, representation of migration activity in Ottoman Divan poetry will be emphasised. In accordance with that, explicating poems of some poets who are representative of different periods, relation between Ottoman poetry and reality will be questioned.

Key Words: *Migration, birds, Ottoman Divan Poetry and folkloric culture.*

Türk kültüründe hatırı sayılır bir yere sahip olan kuşlar, tarih boyunca birçok değer üstlenmiş, halkın yaşayışında, edebiyat ve dilinde önemli bir yere sahip olmuşlardır. Özellikle "folklorik [açıdan] âdeta bir şaman kutsallığıyla yâd ed[ilen]" (Pala 230) canlılar, mitolojik kökenli inanışların başat unsuru haline gelmişlerdir. Konuşma dilinde yaygınlaşmış birçok deyimin içinde yer alan ve rüya yorumlarında önemli işaretler sunan söz konusu canlılar, efsanelerden tasavvufî öğretiye değin Türk kültürü ve inançlar sisteminde esaslı bir yer teşkil etmişlerdir.

---

* Araş. Gör. , İstanbul Kültür Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü. n. gur@iku. edu. tr

Türk edebiyatında nazım ve nesir türünde yazılan birçok eserde kuş motifinin sıkça kullanıldığını görmekteyiz. “Birer tabiat unsuru/süsü olmalarının yanı sıra, fert ve millet yaşayışının bir parçası ve inançlar sisteminin bütünleyicisi ol[an]” (Ersoylu, “Türk Dünyası...” 86) kuşlar, çeşitli inanışlar doğrultusunda metinlerin içinde yer almışlardır. Farklı edebî geleneklerin temsilcisi olan birçok şairin dikkat yönelttiği söz konusu canlılar, kendilerine atfedilen kutsiyet ölçüsünde metinlerin önemli sembolleri haline gelmişlerdir. Ömür Ceylan, kuş motifinin Osmanlı şiirindeki temsilini etraflıca incelediği Kuşlar Dîvânı: Osmanlı Şiir Kuşları adlı kitabında edebiyat geleneği içinde söz konusu canlıların önemine şu ifadeleriyle dikkat çeker:

Anadolu’da şekillenen Türk edebiyatının her döneminde farklı edebi çevrelerde olsalar da bütün şairlerimiz kuşlara büyük bir ilgi göstermişlerdir. Halk şairlerimizin dizeleri ve anonim halk edebiyatı ürünlerinde önemli metaforlar haline gelen pek çok kuş, tekke çevresinde şekillenen dinî-tasavvufî Türk edebiyatı temsilcilerince de tasavvufî çağrışımlar yüklenerek maharetle kullanılmışlardır. (23)

Ceylan’ın yukarıdaki ifadelerinde de belirttiği üzere, kuşlar, özelikle tasavvufî bağlamda önemli bir değere sahiptir. Nitekim hemen her şair, hayal dünyasının sonsuzluğunu, ilâhî aşkın terennümlerini ve tasavvufî öğretinin sanatındaki akislerini kuş metaforuyla sunmayı ihmal etmemiştir. Anka, hüma, kaknüs gibi mitolojik kökenli, mistik değerler taşıyan kuşları şiirlerinde yaygın olarak kullanan Osmanlı divan şairleri, atmaca, baykuş, bıldırcın, akbaba, turna, doğan, kartal, güvercin, bülbül, papağan, kumru, kırlangıç, leylek, kaz vb. kuşlar etrafında da çeşitli hayaller üretmişlerdir. “Beyitlerde memdûha ve bilhassa âşığa ait unsurlar için kendine benzetilen olarak kullanıl[an]” birçok kuş, “ötüşü, alçakta ve yüksekte uçması, tuzağa düşmesi, avlanması, kafese kapatılması, taş atılarak ürkütülmesi, zayıf ve çelimsizliği, eşini kaybetmesi, yaralanması, kanadının kırılması gibi sayısız tarafları ile bu geleneğe çeşitli sanat zeminleri hazırla[mışlardır]”. (Ersoylu, “Kuş” 14)

Göçmen kuşların temsilini Osmanlı divan şiiri bağlamında irdeleyeceğimiz bu çalışmada, halk kültürü ve edebiyatında geniş bir çerçevede ele alınan turna, kırlangıç ve leylek gibi göçmen kuşların divan şiiri geleneğinde nasıl konumlandırıldıkları üzerinde durulacaktır. Göç olgusunu merkeze alarak ilerleyeceğimiz çalışmada, halk inançları ve kültürel kodlamaların bu canlılara yüklediği değerlerin izleri de sürülmeye çalışılacaktır.

“Sosyal hayat ve [tabiatla] ilgili verileri çoğunlukla, stilize edilerek; estetik ifadelerle [kullanan] ve daima sevgili ve âşığa ait unsurlarla benzerlik içerisinde düşünen” (Özkan 652) divan şairi, doğada ve çevresinde deneyimlediği birçok unsuru kendi hayal süzgecinden geçirerek sanatına yansıtır. Divan şiirini tabiatın bir terennümü şeklinde tanımlayan İskender Pala, divan şairinin tabiata yönelik dikkati hakkında şu tespitlerde bulunmuştur:

Belli klâsik kalıplar öngörmekle birlikte yaşanılan hayatın icâbâtını malzeme olarak kullanmanın şairlere verdiği hayal zenginliği, bu şiiri, sanıldığının aksine gökkubbe altında var olan her şeyle yakından ilgilenmeye yöneltmiştir. (231)

Bu bağlamda, şairin hüneri tabiatla kurduğu ilgi ölçüsünde olgunlaşacak, hayal dünyasının sınırları tabiata dayalı sembollerin yetkin kullanımıyla genişleyecektir. Geleneksel Doğu medeniyetinin temsilcisi olan Osmanlı şairi tabiatı “daha üst seviyede bir gerçekliğin yansıdığı ayna olarak değerlendirir[ken]” kendini ifade edişinde de “kaçınılmaz olarak tabiata dayalı bir sembolizm geliştirmiştir” (Ayvazoğlu 89). Bu bağlamda, divan şairi, tabiata kendi geleneksel kodları ölçüsünde, halk şairine kıyasla daha farklı bir perspektiften

dikkat yöneltecektir. Bu durum, turna, kırlangıç ve leylek gibi halk kültürü bağlamında çeşitli kodlamalara sahip olan hayvanların temsili için de geçerlidir.

Göç rotaları türler arasında çeşitlilik gösterse de, farklı mevsimleri farklı coğrafyalarda geçiren leylek, turna, kırlangıç ve daha birçok göçmen kuş, sonbahar geldiğinde binlerce kilometreyi aşarak güneye, bir yıl önce kışladıkları yerlerine giderler. İlkbaharda ise, kuzeye göç ederek kuluçka yuvalarına dönerler. Kuşların gruplar halinde belli bir ritüel çerçevesinde sergiledikleri bu göç faaliyeti, halk kültürü ve yaşantısında önem taşımaktadır. Çevresini gözlemleyen, doğa olaylarını yaşantısında farklı düzlemlerde kodlayan halk, birtakım olaylara muhayyilesinde çeşitli anlamlar yüklemiş ve kendi kültür düzleminde doğada var olan birçok olguyu yeniden yorumlamıştır. Bu yorumlayış birçok anonim halk edebiyatı üretimde kısmen dolaysız bir anlatımla yer alırken, Osmanlı şiirinde simgesel bir yorumla yer almıştır. Bu noktada, belirli örnekler üzerinden gitmek ve Osmanlı şiir geleneğinde göçmen kuşların izini şairlerin şiirlerinde sürmek yerinde olacaktır.

Osmanlı şiirinde yaygın olarak "küleng" ve "turna" isimleriyle yer alan turna, göçmen kuşlardandır. Turnalar, "barındırdığı mitolojik, mistik, fizyolojik ve tarihi-folklorik çağrışımlarla Türk kuşlarının en önemlilerinden biridir" (Ceylan, "Klâsik Türk Şiirinde…" 2). "Totemizm ve Şamanizm gibi inançların görüldüğü devirlerden itibaren bugüne kadar ananede kendini muhafaza etme gücüne sahip bir ilah, bir sembol ve motif olarak yaşa[yan]" turna, taşıdığı "sihrî tesir yanında, insanınkine benzer hayatı, güzelliği ve uçuş hususiyetiyle şahıs adlarına, toponomiye, sanat eserlerine damgasını vurmuş, birtakım âdet, anane, merasim ve hurâfelerin teşekkülüne sebep olmuştur" (Elçin, "Türk Halk Edebiyatında…" 11). Özellikle Alevî-Bektaşî kültüründe büyük önem taşıyan, "Hazret-i Şâh'ın âvâzı olma, Hoca Ahmet Yesevi donunda görünme, Hz. Ali'den ve Hacı Bektaş Veli'den haber getirme gibi olağanüstülükler yüklenen" (Günşen, "Gizli Dil Açısından…" 347) turna etrafında çok sayıda inanç oluşmuştur:

> Uçuşları bir düzen ve sıra içerisinde ol[an] turnanın yolunu şaşırtmak ve onu havada tutmak inanışa göre günah sayılır. Başkurt folklorunda öldürülmesi hoş karşılanmayan turna, Anadolu'da da avlandığı takdirde avcısına felaketler getireceğine inanılır. Yine turna, Anadolu'da kız-güzellik sembolüdür. Ayrıca turna, halk şiiri[nin] gurbet ve sıla çağrışımları taşıyan habercisidir. Mesela başına turna teli takan geline bu telin uğur getireceğine inanılır. Turna, bereketin ve refahın da sembolüdür. Turnanın konduğu tarla bereketli olur. İnanışa göre söz konusu kuş, ilkbaharda buğday getirirse bolluk, kemik getirirse ölüm, yılan getirirse felaket; alçakta uçarsa soğuk, yüksekten uçarsa havanın sıcak olacağı söylenir. Göçmen kuşlardan olduğu için gurbetteki âşıklara sılayı hatırlatır. Turnaların katar katar uçuşları şairleri duygulandırır. (Gören 284-286)

Halk kültüründe bu derece kutsiyet atfedilen söz konusu kuş, "boyun bölgelerinde, kanat teleklerinde bulunan ve onlara zarafet katan süs tüyleri[yle]" (Ceylan 240) divan şairlerinin de dikkatini çekmiştir:

Yine bir gözleri şâhîne şikâr oldı gönül
Dakınur başına bir dâne güzel turna teli

Hayretî g. 463/2
[Gönül, yine başına güzel bir turna teli takan şahin gözlü güzele av oldu.]

Tuhfe-i Mîr [1688-89] adlı manzum sözlükte, "Küleng [...] Türkçe turna didikleri nazük kuştur ki, tellerin takınan mükerrem olur" (Gümüş 211) şeklindeki tanımdan yola çıkarak beyitin anlamına ışık tutmamız mümkündür. Nitekim burada şair, başına turna teli takan sevgilinin âşığın gözündeki yüceliğine vurgu yaparak, gönlünü bu muhterem ve saygıdeğer sevgilinin avladığını söylemektedir.

Turnaya dair bir diğer benzetme unsuru ise şöyledir: "Renkleri ve şekilleri itibariyle sevgilinin yüzündeki hatlar ve ıstırabın ifadesi olarak başa ve vücudun başka bölgelerine açılan nal şeklindeki yaralar turna kanadına benzetilir". (Ceylan 240)

Perr-i küleng olup ser-i Ferhâda tîşesi
Oldı dilîr-i arsa-i hayl ü sipâh-ı ışk

Nev'i 62/1
[Kazması, Ferhat'ın başında turna kanadı gibi yaralar açtı, öyle ki o, aşk ordusunun bulunduğu arsanın yiğidi oldu.]

Divan şiiri geleneği içerisinde turnaya dair bir diğer benzetme, şiirlerde "şarab-ı nâb" olarak da geçen ve saf şarabı karşıla[yan]" (Ceylan 241) "turna gözü şarap" ifadesidir:

Câm-ı cihân-nümâ-yı tarab her ne dem yürür
Turna gözü şarâb ile dil 'âlemi görür

Haşmet g. 51/1
[Ayş ve sefânın âlemi gösteren eğlence kadehi her ne zaman mecliste dolanmaya başlarsa, saf şarap ile gönül âlemi daha iyi görür/anlar.]

Burada, yüksekte uçan turnanın gökyüzünden tüm dünyayı seyretmesiyle ilişki kurulmuştur. Şair, eğlence meclislerinde içilen içkiyle açılan gönlün turna gibi bütün âlemi seyrettiği, her şeyin idrâkine vardığını söylemektedir. Diğer yandan beyitte, mecliste dolanan içi "turna gözü şarap"la dolu kadehin, "şarabın mûcidi Cem'e ait olan ve sahibine tüm dünyayı seyrettiren mucizevî kadehe dönüşerek gönle tüm âlemi göster[diği]"(Ceylan "Turnaya Dair" 7) anlamı bulunmaktadır.

Halk edebiyatında sevgili ve âşık arasında haberleşme aracı olarak kullanılan turnanın Osmanlı şiirinde bu tarz bir kullanımla yer almadığını görmekteyiz. Turnayı, "âşıklığın şartlarından biri olan seyahatlerinde "haber" motifi olarak kulla[nan]" (Elçin 11) saz şairlerine karşın, divan şairleri sevgiliye haber ulaştırma aracı olarak turna yerine güvercini (kebûter) tercih etmişlerdir.

Osmanlı şiirinde turna etrafında çeşitlenen bu temsillerin yanı sıra, söz konusu kuşun göçmen olma vasfı ve sürü halinde uçuşlarının da yer aldığını görebilmekteyiz. Nitekim "[Osmanlı] şiirinde turnaların ilk anılma vesilesi gökyüzündeki düzenli uçuş şekilleridir" (Ceylan 239). Göç esnasında düz ya da "V " şekli oluşturarak uçan söz konusu kuşların düzenli göçü, divan şairlerine ilhâm olmuş ve şairler bu faaliyeti "hayl, katar, alay, saf" kelimeleriyle ifade etmişlerdir:

Gökde efgân iderek sanma geçer hayl-i küleng
Çekilür kûyuna murgân-ı dil ü cân sâf sâf

Bâkî g. 229/4
[Gökyüzünde feryatlar ederek geçenleri turna sürüsü zannetme. Gönül kuşları bölük bölük senin bulunduğun mahalleye doğru çekilmektedir.]

Şairin muhayyilesinde, sürüler halinde uçan turnaların göçü, sevgilinin mahallesine istemsizce yönelen âşıkları anlatmak için kullanılmıştır.

Göçmen kuş olma vasfının yanında, aynı zamanda bir av kuşu olarak bilinen turna, şahinle çıkılan avlarda öncelikli hedefler arasında yer alır (Ceylan 241). Bu bağlamda, aşağıdaki beyitte, yıldızların gökyüzünde sergiledikleri dağınık kompozisyon, bir yırtıcı kuşun -özellikle şahinin-pençesiyle dağılan turna sürüsüne benzetilmiştir:

Encümün hayli târmâr oldu
Bîm-i çengâl ile misâl-i küleng

Cinânî 41(Aktaran Ceylan 240)
[Yıldız kümeleri pençe korkusundan turna (sürüsü) gibi darmadağın oldu.]

Diğer bir örnekte ise, aylar ve yılların ilerleyişinin, turna sürülerinin uçuşunu kıskandıracak şekilde, düzenli olduğu söylenmektedir:

Cümlesi reşk-feza-yı saf-ı ra'nâ-yı küleng
Gitmede menzil-i maksûda şühûr u a'vâm

Esrâr Dede (Aktaran Ceylan, "Turna'ya Dair. . " 4)
(Aylar ve yılların tamamı güzel turna sürülerinin kıskançlıklarını arttırırcasına nihai hedeflerine doğru geçip gitmektedirler.)

Havada sergiledikleri ahenkli uçuşlarının yanı sıra, "renklerinde hâkim olan kül rengi ve gri tonları" (Ceylan, Turna'ya Dair… 4) dolayısıyla turna sürüsü âşığın gönlünden çıkan ve gökyüzüne yükselen âhın temsili olarak kullanılmıştır:

Bilmem ki söndü yohsa yeniden mi aldı dil
Çıkdı sipihr-i çârüme saff-ı küleng-i âh

İzzet Molla(Aktaran Ceylan, "Turna'ya Dair…" 4)
[Gönüldeki aşk ateşi söndü mü, yoksa yeniden mi yandı, bilmiyorum, öyle ki, âhın sürü halindeki turnaları dördüncü kat feleğe kadar yükseldi.]

Turnaların yaz aylarında göç ettiklerine gönderme yapan bir örnek ise şu şekildedir:

Aceb mi yelkovan dirlerse Tırsî hakkuna lâyık
Yaz eyyâmında murg-ı turna bâlâdan güzâr eyler

Tırsî Divanı g. 53/5
[Ey Tırsî, seni yelkovan kuşuna benzetseler buna şaşılır mı, yaz günlerinde turnalar yükseklerden uçarlar.]

Yukarıdaki beyitte üzerinde durulması gereken bir husus da şairin kendisini yelkovan kuşuna benzetmesi ve turna ile bir kıyasa yönelmesidir. "Deniz üzerinde alçaktan kavisler ve zikzaklar çizerek hızlı, uzun mesafelerle uça[n]" (Ceylan 246)ve aynı zamanda göçmen kuş olan yelkovanların yön bulma kabiliyetleri oldukça yüksektir. Osmanlı şiirinde, nadir olarak kullanılan söz konusu kuşun hızlı uçuşu kartala benzetilir. Beyitte, yelkovan kuşunun denize yakın, "alçak"tan ve düzenli uçuşu ile turnanın "yüksek"ten uçuşu arasında bir karşılaştırma yapan şair, yelkovanın uçmadaki hünerini turnadan üstün tutarak kendisini övmektedir.

Osmanlı şiirinde temsile gelen bir diğer göçmen kuş kırlangıçtır. Kırlangıçlar toplu halde yaşayan ötücü kuşlardandır. Çamurdan kurdukları yuvalarında yaşarlar. Bu çamurdan evlerini daha çok kentlerdeki evlere, köylerdeki ahırlara, açık arazide kum içine ve ağaç kovuklarına yaparlar. Kırlangıçlar açık arazilerin ve sulak alanların çevresinde beslenirler, burada büyük sürüler oluştururlar. Sonbahar göçünden önce binlercesi elektrik tellerinde toplanır. (Türkiye ve Avrupa'nın Kuşları238)

> "Halk arasında Hind ziyaretçisi ve insanların yediklerinde gözü olmadığı, kimseye bir zararı bulunmadığı için -cennet-i âlâ serçesi- denilen kırlangıç, yemek yerken ve eşleşirken görülmemiştir. Rivayete göre Hz. Âdem ve Hz. Havva cennetten çıkarılıp dünyaya gönderildiğinde yalnızlıktan şikâyet etmiş, bunun üzerine Tanrı ona dost olsun diye kırlangıcı göndermiştir. Mutasavvıflara göre insanın dünya ile münasebeti, kırlangıcın insanla olan ilişkisi gibi olmalıdır. […] İnanışa göre Hz. Âdem ve Hz. Havva cennetten çıkarılarak dünyaya gönderildiklerinde Serendip ve Cidde gibi birbirlerine çok uzak noktalara atılmışlar. Aralarındaki haberleşmeye ve buluşmalarına kırlangıç vesile ol[muştur]" (Ceylan 168)

"Osmanlı şiirinde yaygın olarak "piristû" ismiyle yer alan kırlangıç, şiirlerde genellikle, "kıssalara telmihte, yuva yapmasıyla, insanlarla iç içe yaşamasıyla ve Hint'ten getirdiği söylenen taş vasıtasıyla anıl[mıştır]" (Gören 211-212). Söz konusu kuşun göç faaliyeti bağlamında Osmanlı şiirinde çok fazla yer almadığı görülmektedir.

Sevgilinin saçlarının kırlangıca, dudağının ise hüdhüd kuşuna benzetildiği aşağıdaki beyitte, kırlangıcın hızlı uçuşu ve uçarken sergilediği hüneri ile sevgilinin saçlarının uçuşması arasında şu şekilde ilişki kurulmuştur:

Hâtem-i lebden cüda düşme gönül zülfün görüp
Meşk-i pervâz etme ey hüdhüd piristûlarla sen

Şeyh Galib 387 (Aktaran Ceylan 170)
[Ey gönül, zülüflerini görüp de dudaklarının mühründen uzak düşme. Ey hüdhüd, kırlangıçlarla uçuş talimi yapmaya kalkma sen.)

Kırlangıçların sürüler halinde uçuşuna gönderme yapan bir diğer beyit ise şu şekildedir:

Geçmekde alay alay piristû
Dürrâc ü tezerv sâr ü tîhû

Âsaf k. 10/116
[Kırlangıç, sülün, çil kuşu gökyüzünden sürü halinde geçmektedir.]

Yuvasını topraktan yapan ve alçaktan uçmasıyla mütevâzilik ve yücelik sembolü olarak değerlendirilen kırlangıcın bu özelliği ile divan şiirinde yaygın olarak yer aldığını görmekteyiz:

Herkese mûcib-i rif'atdegül esbâb-ı 'ulüvv
Perr ü bâl ile şütürmürgpiristû olmaz

Yenişehirli Avnî g. 152/ 3
[Yücelik herkese layık değildir, zîrâ kanat takmakla devekuşu asla kırlangıç gibi yüce bir makama sahip olamaz.]

Halk takviminde, kırlangıç ve leylek soğukları olarak adlandırılan dönemlere gönderme yapan bir diğer beyit ise şu şekildedir:

Kırlangıç sogukları hep lâklâkıyyâta çıkar
Yok iki kuşlar soğuklarında aslâ irtibât

Tırsî Divanı g. 102/4
[Kırlangıç soğukları hep leylek soğukları diye anılır. Aslında bu iki soğuk arasında asla bir münasebet yoktur.]

Kırlangıç fırtınası ile leylek soğuklarının birbirine benzetildiği, fakat her ikisini de birbirinden farklı olduğuna temas eden bu beyit, her iki göçmen kuşun yakın dönemlerde göç ettiklerine gönderme yapmaktadır. Fakat burada şairin dikkat çektiği husus, halk takviminde leylek kışı diye adlandırılan, 21 Mart ve 6 Mayıs'a kadarki süre ile 19 Nisan'da başladığı söylenilen kırlangıç kışı arasında kurulan benzerliktir. Aslında kırlangıç kışının, -yani kırlangıç fırtınasının- leylek kışı diye anılan kışın bu son soğuk döneminin ardından geldiği bilinmektedir. Bu benzerliğin yanlış kurulduğuna dikkat çeken şair, hem kuşların, hem de bu kuşların adıyla anılan mevsimlerin birbiriyle bir ilişkisi olmadığını ifade eder. Burada dikkati çeken bir diğer husus, halk takviminde bu hayvanlara verilen isimlerin divan şiiri geleneğinde yer almış olmasıdır.

Aşağıdaki beyitte ise âşığın sevgiliye olan yakınlığı, "tüyden ve çamurdan yaptıkları çanak biçimindeki yuvalarını köprüler, mağaralar, binalar" (Ceylan 167) üzerine yapan ve bu vesileyle insanlarla yakın ilişki kuran kırlangıcınkine benzetilmiştir:

Tāḳ-ı devlet-hâne-i cânânda oldun lânesâz
Ülfet itdün var ise ey dil piristûlarla sen

Muvakkitzâde Mehmed Pertev g. 371/3
[Ey gönül, sevgilinin konağının tâkında yuva kurdun. Oraya herhangi bir kırlangıcın erişmesi mümkün değil. Şayet bu mümkün olursa sen, şüphesiz onlarla yakınlık kurarsın.]

Bir diğer örnekte ise geminin deniz üzerindeki seyri kırlangıcın havada sergilediği maharetli uçuşuna benzetilmiştir:

Uçar kırlangıç-âsâ perr açup semt-i temâşâya
Kanat büker yahud mahi gibi deryada bî-pervâ

Nazîr Tr 42/1
[(Gemi, deniz üzerinde) ya kırlangıç gibi kanat açarak -yelken çekerek- yola koyulur, yahut da yelkenlerini indirip denizde pervasızca yüzüp giden balık gibi yol alır.]

Osmanlı şiirinin diğer göçmen kuşu olan leylek, nisan ayının başında gelip, ağustos sonunda göç eder. “Onların tabiatlarındaki bu göçleri yani yılın belirli mevsimlerindeki geliş ve gidişleri çeşitli yorumları da beraberinde getir[miştir]” (Gören 230). Leyleğin göç etmesi, görünümü, zekâsı, yuvası ve ötüşü gibi özellikleri etrafında halk kültüründe çeşitli inanışlar ortaya çıkmıştır. Bu inanışlar genellikle onların göçleri ve yuva yapmaları ile ilgilidir.

Leyleklerin göç etmeleri ile ilgili inanışlar halk arasında uğura ve uğursuzluğa yorulur. Yaygın bir inanışa göre leylekler de insandılar. Bunlar kışın Mısır’da yaşarlar ve yazın göç ederler. [Diğer bir] inanışa göre, leylek, bir evin damında yuva yaparsa o ev dağılır. Evlerin damlarında leyleğin yuva yapması, o evleri haşerat türü hayvanlardan korur. Bebeklerin leylekler tarafından getirildiği inanışı oldukça yaygındır. (Gören 228)

Müslümanlar arasında çoğunlukla yuvasını cami minarelerinin üstünde kuran leylek mübarek bir hayvan olarak görülür. Leyleğin bembeyaz tüyleri ve sık sık yolculuğa çıkışı, Mekke’ye hacca giden beyaz hacı kıyafetleri içindeki Müslümanlara benzetilir. Ayrıca leyleğin “laklak” şeklinde çıkardığı sesler Arapça, “el-mülk lek, el-izz-lek, el-hamd lek” şeklinde yorumlanır. Bu sözler, “mülk senindir, izzet senindir, hamd senindir” anlamını taşır. (Gezgin, Hayvan Mitosları 148)

16. yüzyıl şairlerinden Hüseyin Ârif Çelebi’nin tasavvufî nasihatnâme türünde kaleme aldığı Ravzatü’t-Tevhîd [1536] adlı mesnevînin hikâyeler kısmında yer alan “Âmeden-i Laklak” başlıklı bir bölümde leyleğe yer verilerek tasavvufî bağlamda leyleğin dervişlik vasfına temas edilmiş, hacca gidişi, Allah’ın rızasını kazanması, kalp ve ruhunu marifetle doldurması hikâye edilmiştir. Söz konusu bölümde, hâlis bir mürşid olarak görülen leyleğin “‘Hak Hak’ diye tesbih ve zikir etmesi, onun sözlerini ‘lak lak’ diye anlayanların ‘bâtıl kulak’ olmaları, ancak temiz kalplilerin onun maksadını doğru anlayacakları” (Gündüz 65) üzerinde durulmuştur. Müslüman inancında leyleğe atfedilen bu manevî değer, boş konuşması ve ahmak oluşu gibi benzetmelerin de geçersizliğini vurgular niteliktedir.

Leyleğin halk kültürü ve edebiyatındaki yaygın temsiline nazaran Osmanlı şiirinde daha dar bir çerçevede ele alındığını görmekteyiz. Göçmen kuş olma vasfı etrafında birçok değerin taşıyıcısı olan leylek, divan şiirinde göç merkezli işlenmemiştir. "Arapça'da telaffuz edildiği şekli olan "laklak"tan hareketle" (Ceylan 184) söz konusu kuş daha çok, boş konuşması, papağanın hikmetli sözlerinin karşısında konumlandırılması, cami minareleri ve çeşitli yerlere yuva yapması vesilesiyle anılmıştır. Leyleğin ince fikirli olmayışı ve ömrünü boş sözle geçirmesi şiirlerde en çok vurgu yapılan özelliğidir:

Bizde yok fikr-i alâ laf atarız subh u mesâ
Leglegin bâd-ı hevâ ömrü geçer laklak ile

Hammâmîzâde İhsan (Aktaran Ceylan 184)
[Bizde yüksek bir fikir yok ama sabah akşam (oraya buraya) laf atarız. Zaten leyleğin ömrü de beyhûde yere laklakla geçer.]

Bu bağlamda değerlendirilebilecek bir diğer örnek:

Geçer laklakla 'ömri leylegüñ hep
Eşekler cümlesi âmâde gelmiş

Tırsî Divanı g. 92/4
[Leyleğin ömrü hep laklak ile geçer, eşeklerin tamamı hazırlanıp (onu dinlemeye) gelmiş.]

Leyleğin hikmetli sözler söyleyen papağanın karşısında konumlandırıldığı, güzel söz söyleyenin kıymetinin anlaşılmadığına -yani, bir bakıma, devrinde söz arsasının değersiz şiir üreten şairlerle istilâ edildiğine- vurgu yapan bir diğer örnek ise şu şekildedir:

Bu bağâ laklaka-i laklak eylemişti hücûm
Kalıp kafesde nihan tûtî-i şeker-güftâr

Şeyh Gâlib (Aktaran Ceylan 184)
[Şeker sözlü papağan kafeste tutulu kalıp bu bahçeye leylek lakırdıları hücum eylemiştir.]

Aşağıdaki beyitte de yine vurgu, leyleğin boş heves ve sözlerle ömrünü yok yere harcayışı üzerinedir.

Meded leylek gibi 'ömrün geçürme yok yire laklak
Eger kerkes gibi bin yıl yaşarsan olma gafil sen

Azbî Baba k. 18/9
[Sakın ha, leylek gibi manasız sözle ömrünü boş geçirme, eğer akbaba gibi bin yıl yaşarsangâfil olma.]

Leyleğin boş sözlerle zamanını geçirmesinin yanı sıra ahmak oluşu üzerinde de durulmuştur:

Birisi dahı Leklek ya'ni Laklak
Aceb ahmak yaratmış anı ol Hak

Kitâb-ı Bülbüliyye (Ömer Fuadi) 701
Birisi de leylektir, yani, boş söz söyleyendir. Allah onu ne de ahmak yaramış!]

Leyleğe dair yukarıda alıntıladığımız örneklerde görüldüğü üzere, söz konusu kuşa atfedilen birçok olumsuz değerin nasihat türünde yazılan şiirlerde yaygın olarak kullanıldığını söyleyebiliriz. Bunun yanı sıra, leyleğin göçmen olduğuna yahut da göçerliği üzerine halk kültüründe çeşitlenen inanışların divan şiiri geleneğinde yaygınlaşmadığını görmekteyiz.

Turna, kırlangıç, leylek gibi kuşların Osmanlı şiirindeki temsilini belirli beyitler üzerinden irdelediğimiz bu çalışmada, halk kültüründe farklı inanç ve değerler üstlenen söz konusu kuşların divan şiiri geleneği içinde nasıl konumlandırıldıklarını gözlemlemiş olduk. Beyitlerdeki temsilleri bağlamında, turnanın göçmen olma vasfı ve sürüler halinde uçuşunun, Osmanlı şiirinde leylek ve kırlangıca oranla daha yaygın olarak kullanıldığı görülmektedir. Leylek ve kırlangıç ise şiirlerde, göçmen kuş olmaları ve göç faaliyetlerine yüklenen inanışlardan bağımsız olarak divan şiirinin sanat ölçütleri ve tabiat algısı çerçevesinde temsil edilmişlerdir. Osmanlı şairinin tabiat algısı ve sembolik dilini somutlayan örnek beyitler, reel unsurların kendi hüviyetlerinden sıyrılıp divan şiiri geleneğinin içinde nasıl yer aldıklarını ortaya koymaktadır. "Bütün bir kültür hamulesini sanatın emrine tahsis e[den]" ve "şiirin kalitesini yükseltmek için her türlü bilgiyi lirik bir perspektiften geçire[n]" (Ceylan, "Turnaya Dair" 6) divan şairinin, şiirlerinde kuşlara yer verirken yine böyle bir tasarrufa yönelmesi elbette olağandır. Şu var ki, ele aldığımız göçmen kuşlar çerçevesinde değerlendirdiğimizde, lirik perspektifin hâkim olduğu bu gelenekte halk şiirine kıyasla folklorik değerler ve çeşitli inançların doğrudan yer aldığını gözlemleyemesek dahi, Osmanlı şiirini tamamen bu değerlerden bağımsız irdelemek birçok şiirin anlamını çözümsüz bırakacaktır. Her ne kadar, halk kültürü, edebiyatı ve inanç sistemi ile divan şiirinin geleneksel söylemi arasında belirli çizgiler çekilmiş olsa da, söz konusu alanların birbirleri için oluşturdukları koşutlukları göz ardı etmek elbette mümkün değildir.

Son olarak şunu belirtmek gerekir ki, biz burada inceleme olanağı bulduğumuz sınırlı kaynaklar üzerinden bir sonuca ulaşmaya çalıştık. Elbette, kuşların bu gelenekteki konumları üzerinde yapılacak farklı incelemeler gerek bizim çalışmamıza gerekse bu alanda yapılmış olan ve yapılacak birçok çalışmaya katkı sağlayacaktır, düşüncesindeyiz.

KAYNAKÇA

AKSOYAK, İ. Hakkı- Mehmet Arslan. Haşmet Külliyatı. Sivas: Dilek Matbaası, 1994.

AYVAZOĞLU, Beşir. *Güller Kitabı.* İstanbul: Kapı Yayınları, 2005.

BAYRAM, Sibel. *Azbî Baba Dîvânı.* Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006.

CEYLAN, Ömür. *Kuşlar Dîvânı: Osmanlı Şiir Kuşları*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2007.

———. "Klâsik Türk Şiiri'nde Turna'ya Dair". *Gazi Üniversitesi Hacı Bektaş Veli AraştırmaDergisi*, 28 (2003).

———. *Hânedânda Bir Âsî: Âsaf Dîvânı*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2003.

ELÇİN, Şükrü. "Türk Halk Edebiyatında Turna Motifi". *Türk Edebiyatında Tabiat.* Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayını, 1993. 75-88.

ERSOYLU, Halil. "Türk Dünyası İnanç ve Yaşayışındaki Bazı Kuşlar". *Türk Dünyası Araştırmaları* 17, cilt: 3, (1982): 167-192.

———. "Kuş" maddesi. *Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi*, Cilt: VI, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1986.

GEZGİN, Deniz. Hayvan Mitosları. İstanbul: Sel Yayıncılık, 2007.

GÜMÜŞ, Zehra. Tuhfe-i Mîr: Tuhfe-i Şâhidî Şerhi. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006.

GÜNDÜZ, Kezban. Ravzatü't-Tevhîd Adlı Mesnevînin İncelenmesi ve Tenkidli Metni. Yayımlanmamış Doktora Tezi. Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006.

GÖREN, Sani. 17. Yüzyıl Şairlerinden Fehîm-i Kadim, Âşık Ömer ve Karacaoğlan'ın Şiirlerinde Hayvanlar. Yayımlanmamış doktora tezi. Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, 2010.

HEİNZEL, Herman ve diğer. *Türkiye ve Avrupa'nın Kuşları.* İstanbul: Doğal Hayatı Koruma Derneği, 1995.

KÜÇÜK, Sabahattin. Haz. *Bâkî Divânı*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1994.

ÖZKAN, Ömer. Divan şiirinin Penceresinden Osmanlı Toplum Hayatı, İstanbul: Kitabevi, 2007.

PALA, İskender. "Kuş Cenneti Şiirimiz". *Aşina Güzeller.* İstanbul: Kapı Yayınları, 2007. 228-237.

ŞENGÜN, Necdet. Nazîr İbrahim ve Dîvânı. Yayımlanmamış Doktora Tezi. Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006.

TULUM, Mertol- M. Ali Nihat Tanyeri. Haz. Nev'i Divanı. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1977.

ULUCAN, Mehmet. Muvakkit-zâde Mehmed Pertev-Hayatı, Edebî Kişiliği, Eserleri, Divanı'nın Tenkitli Metni ve Tahlili. Yayımlanmamış Doktora Tezi. Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2005.

Yenişehirli Avni Bey Divanı. Metin Bankası.

YILMAZ, Kadriye. İbrahim *Tırsî Divanı İnceleme-Tenkitli Metin-Sözlük*. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi. Süleyman Demirel Üniversitesi, 2001.

Veri Kaynakçası

EREN, Abdullah. "Sihâm-ı Kazâ'da Hakaret Unsuru Olarak Hayvanlar". http://74. 125. 155. 132/scholar?q=cache:PrTvwqP0OasJ:scholar. google. com/&hl=tr&as

GÜNŞEN, Ahmet. "Gizli Dil Açısından Alevîlik-Bektaşîlik Erkân ve Deyimlerine Bir Bakış". http://turkishstudies. net/sayilar/sayi4/gunsenahmet. pdf

BALKAN SAVAŞI SIRASINDA ANADOLU'YA YÖNELİK GÖÇLER

(Sebep-Sonuç İlişkisi Açısından Değerlendirilme)

Ahmet HALAÇOĞLU*

Her ne kadar bilimsel bir tebliğ olsa da, tebliğim, Osmanlı Türklerinin Rumeli'ye geçişi, Balkanları fethi ve Balkanlardan tekrar Anadolu'ya gelişlerinin bir öyküsüdür...

Ülkemizin kurtarıcısı, kurucusu Mustafa Kemâl de kaybedilen topraklardan Anadolu'ya gelen muhacirler ve orada kalanlar için; "Muhacirler kaybedilmiş ülkelerimizin millî hatıralarıdır. " dedikten başka, kendi atalarının da Anadolu'dan Rumeli'ye geçmiş Yörük Türkmenlerinden olduğunu vurgulamıştır.

Mazide Avrupa, Asya ve Afrika gibi üç büyük kıtaya yayılmış olan Osmanlı Devleti geriledikçe bıraktığı yerlerdeki Türklerin çoğunluğu kafile kafile devletin elinde kalan kısımlarına sürekli göç etmişlerdir. Bu göç akını son birkaç asırdan beri bu şekilde devam edip durmuştur.

Ancak Balkanlardan yapılan göçlerin sebepleri arasında yüzyıllarca egemen unsur olduktan sonra, başkalarının ve bilhassa kendi eski tebaalarının egemenliği altında yaşamak mecburiyetinin ağır gelmesi varsa da, asıl sebep, Türklerin kalmış oldukları bu gibi yerlerdeki yeni hükümetin ve ora halkının bunları kaçırıp, mallarını almak ve ülkenin halkını tek bir milletten ibaret bırakmak istemeleri ve bunu elde etmek için hiç bir baskı ve zulümden çekinilmemesi yönü daha ağır gelmekteydi.

Türkler 14. yüzyılda gittiği Balkanlardan, 19. yüzyılda çekilmeye başlamıştır. Bu çekilme 93 Harbi ve sonrasında yoğunluk kazanmıştır. Nitekim 93 Harbi sırasında ve sonrasında, kaybedilen topraklarda, katliamdan ve hastalıktan kurtulan bir milyonu aşkın Müslüman Türk ahali canlarını kurtarmak maksadıyla, göçmek mecburiyetinde kalmıştır. [1] Bu göçmen kafilelerinin Doğu Rumeli, İstanbul ve Rodop dağlarına gelmeleri buralardaki Türk nüfusun önemli ölçüde artmasına yol açmıştır. [2]

Balkan savaşları da 93 harbinde olduğu gibi, Rumeli'deki Türk varlığını doğrudan etkileyen bir savaştır. Nitekim bu savaş sırasında, aynı 93 harbinde olduğu gibi, idaresi altına girdikleri devletlerin hükümetleri veya ahalisi tarafından katliamlara uğramışlar ve bunun sonucunda bilhassa Bulgaristan ve Yunanistan'a bırakılan topraklarda yaşayan Türkler, bütün maddî varlıklarını bırakıp, Osmanlı ülkesine sığınmak zorunda kalmışlardır. Adeta kaçmak şeklinde cereyan eden bu göçler, en kötü şartlar altında,

---

* Doç. Dr. , Adana Millî Eğitim Müdürlüğü AR-GE (Araştırma Geliştirme Şubesi),

[1] 24 Nisan 1877'de başlayan Osmanlı-Rus harbi ile birlikte gelişen göçlerin nedenleri, ortaya çıkan problemler ve bunlara karşı devletin almaya çabaladığı tedbirler ve nihayet Anadolu'ya yönelik göçlerin devlet üzerindeki etkileri hakkında bkz. Bilâl Şimşir, Rumeli'den Türk Göçleri, II, s. XXX; Nedim İpek, Rumeli'den Anadolu'ya Türk Göçleri (1877-1890), Ankara 1994; Faruk Kocacık, "Balkanlardan Anadolu'ya Yönelik Göçler (1878-1890)", Osmanlı Araştırmaları-I, İstanbul 1980, s. 137-190.

[2] Tevfik Bıyıklıoğlu, Trakya'da Millî Mücâdele, I, Ankara 1987, s. 28.

Osmanlı Devleti'nin kontrol ve iradesi dışında yapıldığından, büyük sıkıntılar doğmasına sebep olmuştur. [3]

GÖÇLERİN SEBEPLERİ

1912-13 yıllarında cereyan eden Balkan savaşları sonunda Balkanların siyasî haritası da önemli ölçüde değişti. Bu yeni haritaya göre Türkiye hayli küçülürken, diğer Balkan hükümetlerinin bazısı az, bazısı oldukça genişledi. Bu yeni sınırlara göre Balkanlardaki Türk-İslâm unsurunun büyük çoğunluğu Osmanlı hâkimiyetinden çıkıp, diğer Balkan Devletleri idaresine geçti. [4]

Balkan Savaşı devam ederken, en vahim olay, hiç şüphesiz savaş sırasında Bulgarlar, Yunanlılar, Sırplar ve Karadağlıların Makedonya ve Rumeli'nin Müslüman-Türk halkını yok etme veya kovma isteği nedeniyle yaptıkları zulümler, Rumeli'deki Türk ahalinin göç ederek, İstanbul ve Anadolu'ya gelmesiyle neticelenmiştir. Üstelik bu devletler sadece Türklere değil, diğer milletlere de aynı şekilde davranmışlardır. [5] Dönemin önde gelen simalarından Enver Paşa, Balkan Harbi sırasındaki bu göç olayını şu şekilde aktarmaktadır: "Başıboş sürünen bozguna uğramışlar ordusuna, Rumeli'nin bağlarından kopup gelen, daha perişan yüzbinlerce muhacirîn, yüzbinlerce göçmenin sürüne sürüne, eriye eriye akan kafilelerini de eklemeliyiz. Evet Rumeli göçüyordu. Rumeli boşalıyordu. Rumeli Türkleri akıp geliyorlardı. . " [6]

Balkan savaşı sırasında Rumeli'den Türk göçlerinin en önemli nedenini müttefik Balkan Devletlerinin askerleri ve komitacılarınca yapılan akıl almaz baskı ve zulümler oluşturmaktadır. Bu dönemde yapılan göçlerin diğer iki nedeni de dinî ve ekonomiktir. [7]

Baskı ve Zulümler:

Bu savaş sırasında Türklere yapılan mezâlim, uygulanış biçimi açısından 93 Harbi sırasında yapılanların bir devamı, sanki yarım kalmış bir işin tamamlanması mahiyetindedir. Balkan Savaşı sırasında Müslüman-Türk unsura yapılan mezâlim daha öncekilerden çok daha ağırdır. Öyle ki, Balkan Devletlerinin Nevrekop, Menlik ve Petriç'te yaptıkları mezâlimin, "engizisyon mezâlimine rahmet okutacak derecede" olduğu, Osmanlı Hükûmetince büyük devletlere vesikalarıyla sunulmuştur. [8]

Balkan Devletlerinin askerlerinin yanında komitacılarca yapılan zulümler de akıl almaz boyutlardadır. Bilhassa bu devletlerden Bulgaristan'ın ve dolayısıyla Bulgar

---

[3] Balkan Savaşı sırasında meydana gelen göçlerin sebepleri, göçmenlerin karşılaştıkları problemler ve iskânları hakkında bkz. Ahmet Halaçoğlu, Balkan Savaşı Sırasında Rumeli'den Türk Göçleri (1912-13), Ankara 1994.

[4] Bu konuda bkz. Ahmet Halaçoğlu, a. g. e. , s. 23 v. d.

[5] Bu konu hakkında kitabımızda geniş malumat olup, burada konu bütünlüğü açısından değinilmemiştir. Bkz. kitabımızın "Gayr-i müslim Göçleri ve Sebepleri" kısmı.

[6] Ş. Süreyya Aydemir, Enver Paşa, II, İstanbul 1986, s. 322-323.

[7] Baskı ve zulümler genellikle komitacıların, askerlerin ve yerli gayrı Müslim tebaanın Müslüman Türklere uyguladıkları türlü işkenceler, ölüm olayları, yanmalardır. Dinî baskılar zorla din değiştirme, isim değiştirme ve İslamî ibadetlerde yapılan kısıtlamalardır. Ekonomik sebepler ise göçe zorlanan insanlarımızın mülklerine el koyma ve paralarını gasp olayıdır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Ahmet Halaçoğlu, a. g. e. , s. 31-45.

[8] Ahmet Halaçoğlu, a. g. e. , s. 32.

komitacılarının Müslüman-Türklere karşı yaptıkları mezâlim, asırlarca bir milletin alnından silinmeyecek bir leke bırakacak mahiyettedir. Bu cümleden olarak, savaş sırasında Bulgarların Davud, Topuklu ve Maden köylerini tahrip ettikleri sırada, yalnız kadın ve ihtiyarları değil, beşikteki çocukları bile parçaladıkları, Radovişte'de ise, bütün erkeklerin katledildiği bildirilmektedir. [9]

Maraş köyüne yakın tren güzergâhında ise başı parça parça edilmiş, arkasından süngü ile kesilmiş, yüzü parçalanmış Türk naaşlarına rastlanılmıştır. [10] Bulgar komitacıları Drama'da da tam bir vahşet sergilemişler, 400 hanelik Roksar köyünde Şaban Ağa isminde birinin parasını gasp ettikten başka, kendisinin önce gözlerini, sonra burun ve kulaklarını, daha sonra ise kol ve bacaklarını keserek vücudunu sokak ortasına atmışlardır. Yine aynı köyde Ma'arif memurlarından genç bir öğretmenin de göz ve kulaklarını keserek katletmişler, adı geçen köyde sadece 40 kişi bırakıp geri kalanları son derece zâlimce ve gaddarca öldürmüşlerdir. [11]

Bir Rus gazetesinin verdiği bilgiye göre, daha savaşın başlangıcında Bulgar komitacıları ve ahalisi, Debernecik köyünde 39 erkek ve kadını bir caminin içinde diri diri yakmışlar, Karaşova köyünde ise ise bütün Türkleri boğazlamışlardır. [12]

Bulgar komitacıları göç eden kafilelere de sürekli saldırmışlar, böylece binlerce masum insanı katletmişlerdir. İskeçe'de Bulgarlar ele geçirdikleri kişileri parça parça etmişler, Komanova ve Üsküp arasında ise yaklaşık olarak 3000 kişiyi katletmişlerdir. Siroz'da ise, nefs-i müdafaa eden Türkler iki askeri öldürdükleri gerekçesiyle, Bulgar subayı saatine bakarak; "şimdi saat yarım, yarın aynı saate kadar Türklere istediğinizi yapabilirsiniz" demesi üzerine katliama başlanılmış ve gün boyunca 1200 ile 1900 arasında masum Türk halkı öldürülmüştür. Siroz sancağındaki 134. 000 Müslüman nüfusun 20.000 kadarı bu şekilde Balkan müttefiklerince katledilmiştir. [13] Öte yandan savaş sırasında ele geçirilen Bulgar esirlerinin birçoğunun ceplerinde küpe ve yüzüklerle süslü kadın kulak ve parmaklarının bulunması[14], Bulgar insanlığını medenî dünyaya göstermesi açısından önemlidir.

25 köyden mürekkep ve 12. 000 civarındaki ahalisinin hemen hemen tamamı Müslüman-Türk olan Kirmi nahiyesinde de Bulgarlar evleri yaktıktan başka ahaliye zulme başlamışlar, kaçabilenler kaçmış, kaçamayanların çoğu ise Bulgarlarca öldürülmüşlerdir. [15] Yine 15 köyden mürekkep Çakal nahiyesinde de eşyalar yağma edilmiş, ahalisi Gümülcine'ye hicret etmiştir. Ancak yerlerine tekrar dönmeleri sağlanmışsa da, hocaları, imamları, muhtarları, ileri gelenleri katledildikten sonra, kalanlar zorla tenassur ettirilmişlerdir. [16] Tutrakan kasabasından alınan bir bilgide ise, Tutrakan'da bütün

---

[9] Ahmet Halaçoğlu, a. g. e. , s. 32.

[10] BA, BEO, nu. 306726, 314867, 16 Temmuz 1329(29 Temmuz 1913)

[11] BA, BEO, nu. 309586, 27 Teşrîn-i sânî 1328(10 Aralık 1912).

[12] Tüccar-zâde İbrahim Hilmi, Türkiye Uyan, İstanbul 1329, s. 19.

[13] Bu bilgi Selânik'te bulunan tarafsız devletlerin konsoloslarınca verilmiştir. Bkz. Ahmet Halaçoğlu, a. g. e. , s. 33. Siroz'daki katliam için ayrıca bkz. Tüccar-zâde İbrahim Hilmi, Türkiye Uyan, s. 22, 62.

[14] Ahmet Halaçoğlu, a. g. e. , s. 33.

[15] Bu bilgiler "Bulgar Vahşet ve Mezâlimi Resmî vesikalar" başlığı altında verilmektedir. Bkz. İkdâm, nu. 5921 ve nu. 5922, 13 Ramazan 1331/3 Ağustos 1329(16 Ağustos 1913), s. 3.

[16] Söz konusu 15 köyde 2420 hane olup, toplam 12. 600 nüfus bulunmaktaydı. Bkz. İkdâm, aynı yer.

Müslüman-Türklerin Bulgarların ellerinden şehit olacağı günü bekledikleri ve her gün birkaç kurban verdikleri yolundadır. Ayrıca Tutrakan'a bağlı Maksutlar köyünde Bulgarlar tarafından yağma edilmedik ev, ırzına geçilmedik genç kız kalmadığı da bildirilmektedir.[17]

Bulgarlar, savaş sırasında ellerine geçirdikleri Osmanlı esirlerine de masum halka revâ gördüklerinden farklı davranmamışlardır. Nitekim Eski Zağra'da ele geçirdikleri 3000 Osmanlı esirini gaddarca katletmeleri üzerine halk heyecana kapılmıştır. [18]

Bulgarlar, Türklere karşı uyguladıkları zulümlerde yerli Bulgarların yardım ve rehberliğinden büyük ölçüde faydalanmışlardır. [19] Hattâ kendilerine yardım etmeyenleri de fecî surette öldürmüşlerdir. Nitekim Çorlu civarında Osmanlı tebaasından olan Bulgarlarla meskûn çeşitli köy ve çiftlik ahalisinin, kendilerine yoldaşlık etmedikleri bahanesiyle, Bulgar askerlerince yakılmışlardır. [20]

Yunanlılar da başta Selânik olmak üzere, işgal ettikleri yerlerde Türklere karşı çeşitli baskı ve katliam yapmıştır. William M. Sloane, hâtırâtında Yunan komitacıları için; "barbarlıkta kimseden geri kalmayan vahşi sınır haydutları" olarak bahsetmektedir. [21] Hikmet gazetesi de Selânik'te Yunanlılar tarafından yapılan mezâlim için "iblise rahmet okutacak derecede" bulmuş[22] ve Bulgarlar bile Yunan mezâlimini çok bulduğu yorumunu yapmıştır. [23]

Sırplar da Türkler ve Arnavutlara karşı büyük katliam yapmıştır. Sırpların Kosova vilâyetinde, savaşın başlamasından itibaren 1 ay içerisinde katlettiği insan sayısının 20 bin olduğunu düşünürsek[24], Sırp katliâmının boyutlarını daha iyi anlayabiliriz.

Dinî Baskılar:

Halkı göçe zorlayan en önemli sebeplerden biri de dinî baskılardır. Osmanlı Devleti tarafından gayr-ı müslim azınlığa tanınan din hürriyeti, yabancı devletler tarafından ülkelerindeki Müslümanlara tanınmamıştır. Aksine Müslümanları din değiştirmeye zorlamışlar, camiler talan edilmiş, bazı camiler ve mescitler kapatılmış, bazıları ise kiliseye çevrilmiş, Müslüman kıyafetleri ve isimleri de yasaklanmaya çalışılmıştır. [25]. Nitekim Bulgarlar Selânik şehrine girer girmez, ilk iş olarak Ayasofya camiini kiliseye çevirmişlerdir. [26] Ayrıca Nevrekop, Razlık, Cumabâlâ gibi kazalara bağlı toplam 37 köy halkını din değiştirmeye zorlamışlardır.[27] Bulgarların bu faaliyetleri

---

[17] Türk-İslâmların Üzüntüleri Bulgar Vahşetleri, Sad. ve Ek Bilgileri Yazan H. Adnan Önelçin, İstanbul 1986, s. 27 v. d. Kitapta ayrıca Niğbolu, Filibe, Varna, Dobruca ve daha pek çok Müslüman-Türk köy ve kasabasında yapılan mezâlim anlatılmakta ve mezâlimler "Hz. Adem çağından beri dünyada örneği görülmemiş pek acıklı, elem verici vahşet içinde vahşet" olarak gösterilmektedir.

[18] BA, BEO, nu. 315493(306726, 315267), 7 Ağustos 1329(20 Ağustos 1913).

[19] Hikmet, 140, 7 Kânûn-ı evvel 1328 (20 Aralık 1912), s. 3.

[20] Hikmet, 106, 5 Zi'i-hicce 1330 (14 Kasım 1912), s. 1.

[21] W. M. Sloane, Bir Tarih Laboratuarı Balkanlar, İstanbul 1987, s. 193.

[22] Hikmet, nu 117, 14 Teşrîn-i sâni 1328/27 Kasım 1912, s. 2.

[23] Hikmet, 134, 1 Kânûn-ı evvel 1328/4 Aralık 1912, s. 3.

[24] Hikmet, 126, 23 Teşrîn-i sâni 1328/6 Aralık 1912, s. 2.

[25] BA, BEO, nu. 318730, 19 Safer 1332/17 Ocak 1914).

[26] Hikmet, nu. 141, 11 Muharrem 1331/21 Aralık 1912, s. 2.

[27] BA, BEO, nu. 318730, 318774, 5 Kânûn-ı sâni 1329/18 Ocak 1914.

hakkında tutulan raporda da bunlar teyit edilmiş ve Gümülcine ve Kırcaali cihetlerinde Müslümanların din değiştirmeye zorlandığı, Pazar günleri ayinlere katılmalarının istendiği, katılmayanlara para cezası kesilip, bu konuda süreklilik gösterenleri gizlice idam ettikleri belirtilmiştir. [28] Ayrıca, Varna gibi bazı merkezlerde, Türklük ve Müslümanlıkla bütünleştiği düşünülen, fes giyimi yasak edilmiştir. [29] Bu sebeple halkın birçoğu çareyi göç etmekte bulmuşlardır.

Ekonomik Sebepler:

Türklerin göçe zorlanmasının nedenlerinden biri de ekonomik çıkarlardır. Zira daha önce değindiğimiz, baskı ve zulümlerin de altında yatan iki gerçek vardır ki, bunlardan birincisi nüfus homojenliğini sağlamak, diğeri ise arazilerini, ev-barklarını bırakıp kaçan Müslümanların mallarına el koymak düşüncesidir. [30]

Nitekim Yunanistan hükümeti işgal ettikleri arazilerdeki Müslümanların mülklerini ve arazilerini Rum çiftçiye vermeyi plânlamaktaydı. [31] Romanya, Bulgaristan, Sırbistan'daki Müslüman halk da aynı amaçla göç etmeye mecbur edilmişler, bu sayede buralarda yaşayan Türklerin sayısı gittikçe azalmıştır. [32]

Gerçekten de gerek Yunanistan, gerekse Bulgaristan göç eden Türklerin topraklarına büyük ölçüde Osmanlı Devletinden gelen Rum ve Bulgar yerleştirmişlerdir. Meselâ Batı Trakya'nın Bulgaristan hâkimiyetinde kalan bölümündü Müslüman ve Rum ahalinin içine 120 bin Bulgar göçmeni yerleştirilmiştir. [33]

Bu arada adı geçen devletler, işgal ettikleri yörelerdeki Hristiyanların başka bölgelere göç etmesini de yasakladıklarını görüyoruz. [34] Bunda da sebep, barış için masaya oturduklarında, Avrupa kamuoyu nazarında Türklerin azınlıkta olduklarını ispatlamak olmuştur. Nitekim aynı oyunu Birinci Dünya Savaşından sonra Trakya'nın elimizde kalan bölgelerinde ve Batı Anadolu'da da oynanmak istenmiştir.

Yukarıda kısaca bahsettiğimiz üzere, Balkan savaşı sırasında katliama uğrayan masum Türk halk kitlelerinin kesin sayısı bilinmemektedir. Bunun için zamanın yayın organlarında değişik rakamlar verilmektedir. Meselâ Hikmet gazetesinde, "Balkanlılar Vahşeti" başlığı altında verilen haberde harbin başlangıcından, 1913 yılı başlarına kadar Balkan müttefiklerinin işgal ettiği arazide silahsız ve masum Türklerden katledilenlerin miktarı 240.000 civarında olduğu belirtilmektedir. [35] İkdam gazetesinde yer alan ve Balkan mezâlimiyle ilgili neşredilmekte olan Kırmızı-Siyah Kitap isimli bir eserde yer alan

---

[28] BA, BEO, nu. 315151, 20 Temmuz 1329/2 Ağustos 1913. Ayrıca bkz. ATASE Arşivi, Klasör 584, Dosya 30, Fihrist 2-7.

[29] İştirak, nu. 24, 29 Eylül 1328/12 Ekim 1912.

[30] Bu durum 2 Ağustos 1913 tarihli bir raporda açıkça görülmektedir. Rapor için bkz. BA, BEO, 315639, 17 Ağustos 1329/30 Ağustos 1913.

[31] İkdam, nu. 5810, 12 Nisan 1329/25 Nisan 1913, s. 3.

[32] BA, BEO, nu. 312314, 4 Nisan 1331/17 Nisan 1915

[33] Sabah, 8751, 12 Kânûn-ı sâni 1329/29 Ocak 1914, s. 1.

[34] Hikmet, 105, 2 Teşrîn-i sâni 1328/15 Kasım 1912, s. 3.

[35] Bkz. Hikmet, 169, 6 Kânûn-ı sâni 328 (19 Ocak 1913), s. 3. Aynı bilgi için ayrıca bkz. İkdam, 5715, 3 Kânûn-ı sâni 1328 (16 Ocak 1913), s. 4.

bilgiye göre, Balkan Devletleri tarafından katledilen Müslümanların miktarı 500.000'den fazla tahmin edilmektedir. [36]

İşgal edilen topraklarda Türklere karşı sürdürülen baskılar üzerine Osmanlı hükümeti boş durmamış, Balkanlardaki bu mezâlimi dünya kamuoyuna duyurmaya çalışmıştır. [37] Bu tür çabalar sonunda etkisini göstermiş, Bulgaristan'ın, gerek Yunan, gerekse Türklere yönelttiği cinayet ve yağmalar, savaşın son evresinde dört bir yandan abluka altına alınmasına ve dış dünya ile bütün bağlantısının geçici de olsa kesilmesine sebep olmuştur.

GÖÇMEN SAYISI

Yine Balkan Harbi sırasında mezâlime maruz kalıp, yurtlarını terk eden Türklerin sayısı hakkında da gerek arşiv vesikalarında, gerekse dönemin yayın organlarında kesin bir bilgi mevcut değildir. Ancak bir arşiv vesikasında, İstanbul ve vilâyetlerde mevcut olan 200.000'e yakın göçmenin hazineye ait arazi ve çiftliklerde iskânı hakkında bilgiler bulunmaktadır.[38] İkdam gazetesinde yer alan bir haberde ise, Balkan savaşının başlangıcından 10 Nisan 1913 tarihine kadar, Rumeli'den gelen göçmenlerin sayısının yaklaşık 200.000 kişi olduğu bildirilmektedir. [39] 10 Teşrîn-i evvel 1328 (23 Ekim 1912) tarihli başka bir vesîkada ise, Balkan harbini müteakip sadece Trakya'dan göç eden Müslümanların sayısı 180.883 kişi olarak verilmektedir.[40] Fakat verilen bu sayı harbi müteakip göç eden ve Muhâcirin Müdüriyet-i Umûmiye'sine müracaatla iskânlarını isteyenlerden ibaret olup, bunların 115.883'ü Bulgarların işgaline maruz kalan mahallerden, 65.000'i de Yunanların işgaline maruz kalan mahallerden gelmişlerdi.

Bu durumda en iyimser rakamlarla, Balkan Harbi yaklaşık 500 bin Müslüman-Türkün katl veya yerinden yurdundan edilmesine sebep olmuştur.

GÖÇMENLERİN İSKÂN MESELESİ

Düşman hücumuna maruz kalan göçmenlerden birçoğu, öncelikle kendilerince emin sayılan Osmanlı topraklarına ve özellikle de İstanbul'a göç etmişlerdir. Bu sırada çok sayıda göçmen, bulabildikleri ilk vasıtayla, vasıta bulamayanlar da yaya olarak belli-başlı limanlara gelmişler, daha sonra Anadolu'ya taşınmışlardır. Bu sırada Osmanlı Devletinin belli başlı kitle taşıma araçları ise tren ve vapurdu. Dolayısıyla göçmenlerin sevklerinde daha çok bu vasıtalar kullanılmıştır. Göçmenlerin Balkanlarda en çok toplandıkları merkezler Kavala, Selânik, Varna, Dedeağaç, Burgaz'dı. Göçmenler buralardan İstanbul, İzmir, Antalya, Mersin, İskenderun ve Suriye Limanlarına taşınmışlardır. Bu taşınma sırasında sadece Osmanlı Devletine ait olan gemiler değil, balkan devletlerinin gemileri de yardım etmiştir. Ayrıca Mısır Hidivi de özel vapurunu

---

[36] Yukarıdaki bilgi İkdam gazetesinin(numara 5772) haberinden alınmıştır.

[37] Bu konu hakkında yapılan çalışmaların ayrıntıları için bkz. Ahmet Halaçoğlu, Rumeliden Türk Göçleri, Göçlerin Sebepleri kısmı.

[38] BA, MVM, 178,28 Receb 1331/20 Haziran 1329 (3 Temmuz 1913). Ayrıca bkz. BA, BEO, nu. 314317, 18 Haziran 1329 (1 Temmuz 1913), Dahiliye Gelen-giden, 81, Sıra nu: 656.

[39] Bu sayının sadece İstanbul'a gelen göçmenler mi, yoksa bütün Osmanlı topraklarına gelen göçmenler mi olduğuna dair bilgi yoktur. Bkz. İkdam, 5795, 28 Mart 1329/10 Nisan 1913, s. 4.

[40] Bu vesîka, Yusuf Halaçoğlu'nda bulunmakta olup, Garbî Trakya Müdafaa-i Hukuk Cemiyeti belgeleri arasından temin edilmiştir.

göçmenlerin nakli için tahsis etmiştir. Demiryolu ile yapılan nakliyat ise daha çok, Edirne, Kırcaali, Kırklareli gibi bölgelerden yapılmıştır. [41]

Göçmenler, toplanma merkezlerinde ilk önce geçici olarak iskân edilmişlerdir. Geçici iskânları sırasında camiler, kışlalar, okullar, boş arazilere yapılan barakalar, hanlar, oteller ve İskân-ı Muhâcirîn Komisyonunca kiralanan evler kullanılmıştır.

Daha sonra göçmenlerin sürekli iskânları için Anadolu'nun iç kesimlerine yerleştirildiklerini görmekteyiz. Nitekim İzmir'deki göçmenler Aydın, Manisa, Menteşe gibi bölgelere, İstanbul'daki göçmenler daha çok Bursa, Balıkesir, Eskişehir, Ankara, Samsun, Elâzığ, Sivas, Konya, Sinop, Lazkiye ve Şam gibi yörelere, Konya'dan Aksaray, Niğde, Antalya'ya, Mersin'den Adana, Ceyhan, Osmaniye gibi iç bölgelere sevk edilmişlerdir.

Devletin aldığı bütün tedbirlere rağmen, göçmenlerin İstanbul'daki ikâmetleri sırasında veya Anadolu'ya geçişleri sırasında, vurguncu ve fırsatçıların sebep olduğu pek çok uygunsuz olaya da şahit olmaktayız. Nitekim, fırıncıların göçmenlere verdikleri ekmeklerdeki yolsuzluklar[42], göçmen çocuklarının hizmetçi veya besleme olarak evlere verilmesi[43], göçmenlerin para bozdurmaları esnasında kalp akça ile üzerinin verilmesi[44], kasapların göçmenlerin yegâne sermayesi olan hayvanların alımında yaptıkları usulsüzlük[45] bunlardan sayılabilir. [46] Ancak devlet bu gibilere fırsat vermemiş, bu usulsüzlüğü yapanlardan yakalananları şiddetle cezalandırmıştır.

Göçmenlerin, yerli gayr-ı müslim halk ile arasında anlaşmazlıklar da kalıcı iskânları sırasında ortaya çıkan en önemli meselelerdendir. Gayr-ı müslim halkın göçmenlerin kendi bölgelerine yerleştirilmelerini istemedikleri şeklinde yorumlanacak bu olaylarla ilgili, Ermenice çıkan 12 Kasım 1912 tarihli Pozantiyan isimli gazetedeki makale oldukça ilgi çekicidir. Gazete; "...Osmanlı Hükûmeti İstanbul'a iltica eden göçmenleri Anadolu'da Ermenilerle meskûn yerlere göndermeye karar verirse, Balkan muhârebesi felâketinin Anadolu ahalisinin de başına saracağı ve düçar oldukları felâketin sebebini Balkan hıristiyanlarına atf ettiklerinden, hicret edecekleri yerlerin hıristiyanlarından bir nevi intikam almağa çalışabileceklerinin hatıra geldiğini ve çünkü Bulgar ile Osmanlı Ermenileri arasındaki farkı anlayamayacaklarını, mamafih hıristiyanlarla meskûn yerlere gönderilirlerse, yine bir takım yeni müşkilâta sebebiyet verebileceklerini" dile getirmiştir. [47] Yine Ermenice çıkan bir gazete; "...Hayır, hicret etmeyin, terk-i vatan etmeyin. Vatanı terk, ânı tahliye bu devlete karşı bir cürümdür. Muhâcirleri iskân ve onları yurtlarına iâde ile meşgul olmalı" sözleriyle göçlerin durmasını ve göçmenlerin iâdesini istemektedir. [48] Ermeni Patriği Zaven de, Anadolu'nun Ermenilerle meskûn mahalline göçmen

---

[41] Göç yolları ve göçmenlerin sevk edildikleri yörelerin ayrıntısı için bkz. Ahmet Halaçoğlu, Rumeli'den Türk Göçleri.

[42] Alemdar, nu. 180, 290, 6 Şubat 1328/19 Şubat 1913, s. 3.

[43] Hikmet, nu. 97, 25 Teşrîn-i evvel 1328/7 Kasım 1912, s. 4.

[44] Hikmet, nu. 122, 19 Teşrîn-i evvel 1328/2 Aralık 1912, s. 3.

[45] İkdâm, nu. 5648, 22 Teşrîn-i evvel 1328/10 Kasım 1912, s. 2.

[46] Bu ve daha fazlası için bkz. Ahmet Halaçoğlu, Rumeli'den Türk Göçleri, s. 89 v. d.

[47] Alemdar, 93-158, 1 Teşrîn-i sâni 1328/14 Kasım 1912, s. 3.

[48] Alemdar, 98-163, 4 Teşrîn-i sâni 1328/17 Kasım 1912, s. 4.

yerleştirilemeyeceği hususunda bir takrir kaleme almıştır. [49] Bunun siyasî boyutunun günümüzde, Ermenilerin sözde soykırım iddialarını düşündükçe, daha iyi anlamaktayız. Ermeniler bilindiği üzere, devlet kurmak amacıyla, 19. yüzyılın sonlarından itibaren Anadolu'daki birçok yörede isyan etmişler ve bu şekilde yöre halkını kaçırarak, nüfus homojenliğini sağlamaya çalışmışlardır.

Kezâ benzer şikayetler Rum Patrikhânesinden de gelmiş, bazı Rumlar evlerine göçmen yerleştirildiği iddiasıyla şikayette bulunduktan başka, Samsun'un Çırağman köyüne gönderilen göçmenler de papaz ve Rum muhtarın teşvikiyle yerli Rumlar tarafından köye sokulmak istenmemiştir. [50]

Aslında devletin o zamanki politikası da göçmenlerin gayr-ı müslim nüfusun çokça olduğu yerlere iskânları genel politika olarak görülmektedir. Zira Balkan Harbi sırasında görülen yerli Rum, Bulgar ve Ermenilerin ihanetinden dolayı, Rumeli'den gelen Türkler daha çok İzmir, Balıkesir, Aydın, Manisa, Bursa gibi çevrelere yerleştirilmeye çalışılmış ve böylece bu bölge ilerde olası bir durumda fitne ve fesattan korunmak istenmiştir. [51]

Bundan başka göçmenler ile yerli Müslüman halk ile de bazı bir-iki küçük şikâyetler yaşanmıştır. Bunlar daha çok, arazi anlaşmazlığı, evlerine ve arazilerine göçmen yerleştirildiği gibi şikâyetlerdir. Hükûmet bu sorunu çoğu zaman çözmüş veya arazi bedellerini ödemiştir. Buna rağmen, göçmenlerle yerli halk genelde uyum içerisinde olmuşlardır. [52]

Bütün bunlara rağmen, göçmenler için hükûmetin aldığı tedbir arasında, göçmen çocukların eğitim meselesi, sağlık durumları ve salgın hastalıklar için tedbirler alınması, hastahâneler açılması, kalıcı iskânları için geldikleri yerin iklimine uygun mahallerin belirlenmesi, yevmiye verilmesi, plânlı göçmen köyleri yapılması, erzak ve tohumluk verilmesi, ev yapımı için kereste temini, askerlikten ve vergiden muâfiyet gibi maddeleri sayabiliriz. [53]

SONUÇ

Görüldüğü üzere, mazide Avrupa, Asya ve Afrika gibi üç büyük kıtaya yayılmış olan Osmanlı Devleti geriledikçe bıraktığı yerlerdeki Türklerin çoğunluğu kafile kafile devletin elinde kalan kısımlarına sürekli göç etmişlerdir.

---

[49] BA, BEO, 322244, 19 Haziran 1330/2 Temmuz 1915.

[50] Göçmenler sopa ve taşlarla kovalanmıştır. Bkz. BA, İrâde, Meclis-i mahsus, 1333/24, 10 Eylül 1331/23 Eylül 1915.

[51] Bunun için bkz. Ahmet İzzet paşa, Feryadım, İstanbul 1992, s. 167. Ayrıca bkz. Osmanlı Mebusan Meclisi Reisi Halil Menteşe'nin Anıları, Giriş İsmail Arar, Hürriyet vakfı yayınları, İstanbul 1986, s. 165.

[52] Buna bir örnek olması açısından, Adana Ceyhan'a bağlı Çevretepe(eski ismi Nacarlı) köyündeki bir anıyı anlatmak istiyorum. Geçenlerde 80 hane olan ve tamamı I. Dünya Savaşı sırasında Kosova'dan gelen göçmenler olduğunu söyleyen köye gittim. Orada görüştüğüm köylüler, köye ilk geldiklerinde, köyde tuvalet kültürünün olmadığı, tuvalet için genellikle çalı dibini kullandıklarını anlattılar. Tuvaleti ilk defa inşa ettiklerinde köylülerce çok ilginç bulunduğunu ve bunu haber alan köyün zengin kişisinin bu tuvaletten kendi evine ve köy meydanına da hayrına yapılması konusunda gerekli parayı vereceğini bildirmesiyle, köyde tuvalet kültürünün geliştiğini söylemesi bizce de ilgi çekici bir olay olarak görüldü.

[53] Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. Ahmet Halaçoğlu, Rumeli'den Türk Göçleri, s. 94-132.

Burada şunu da vurgulamak gerekir ki, aslında Osmanlı Hükûmeti göçü hiçbir zaman teşvik etmemiştir. Hatta zamanın basın organlarında göçe engel olunması için makaleler bile yazılmıştır. Çünkü orada yaşayan Türklerin bulundukları yerleri terk etmeleri, bir daha o bölgelerin tekrar elde edilmesine bir set çekmekteydi. Bu da Osmanlı Devletinin son yüzyıldaki siyasetine zaten aykırıydı.

Göçmenler, karşılaştıkları ve sebep oldukları problemlere nazaran, Anadolu'nun demografik, ekonomik ve içtimaî yapısına da büyük etkilerde bulunmuşlardır. Göçler sonucunda Anadolu'da çoğunlukta olan Türk unsuruna ezici bir sayısal üstünlük vermiştir. Bunun sonucunda göçmenler Anadolu'nun sosyal yapısını kuvvetlendirmiş ve Millî Türk Devletinin kurulmasına zemin hazırlamıştır. Ayrıca göçmenler sayesinde yeni yerleşim birimleri oluşturulmuş, boş, harabe yerler ziraata açılmış, memleket mamur hale gelmiştir.

Ancak şunu da üzülerek belirtelim ki, 19. yüzyılın yarısından, 20. yüzyılın başlarından itibaren, sürekli göç alsa da, Osmanlı Devletinin tam anlamıyla bir göç politikası olmamıştır. Nitekim aynı durum Türkiye Cumhuriyeti için de söz konusudur.

Nitekim 93 Muhâcereti denilen göç olayıyla, Balkan Savaşlarında yaşanan göç hareketlerini karşılaştırdığımızda, sebep olarak dinî baskılar, mezâlim ve ekonomik etkenler karşımıza çıkar. Göçmenlerin karşılaştıkları sorunlar da ne yazık ki aynıdır. Rumelili insanlarımız aynı yollarla, aynı sıkıntılar içerisinde kendilerini güveni gördükleri bölgelere, tabir-i vaizse, can havliyle atmıştır Anadolu'ya geldiklerinde de çektikleri sıkıntılar ve karşılaştıkları problemler de aynıdır. Bu durumu 1912 yılında yayınlanan Felâh gazetesinde yer alan bir makale en güzel şekilde dile getirmektedir. Ahmed Rasim tarafından yazılan ve "Hal ve Mevki" isimli köşe yazısı özetle; "...Dikkatimi bir şey çekti. O gördüğüm göçmen kafileleri bundan 35 sene önceki göçmenlerin aynısı...Arabaları, hasır örtüleri, kıyâfetleri, yürüyüşleri, mandaları ve öküzleri yine o. Hiç değişmemişler. Öyle ki, 35 seneden beri devam eden bir uykudan uyanan biri kalksa, hâlâ Rus muhârebesinin devam ettiğine kani olur. Yoksa yine öyle de ben mi uyanıyorum?. . " diyerek, Balkan Harbi sırasındaki muhâcereti dile getirmektedir.

Nitekim son olarak 1989 yılı başlarında, önceleri ferdî ve küçük gruplar halinde Bulgaristan'ı terk etmek zorunda bırakılan Müslüman Türk ahali, daha sonraları kitleler halinde trenlerle Türk sınırına bırakmaya başlanmıştır. Bunun sonucunda, Bulgaristan Hükûmeti[54], 3-4 aylık kısa bir sürede yaklaşık 350 bin civarındaki Türk'ü sınıra yığmış ve Türkiye'ye göç etmelerini teşvik etmiştir. II. Dünya Savaşından sonra Avrupa'da görülen en büyük ve zorunlu göç akımı olan bu olayda da yaklaşık 350 bin civarında insanımız, Bulgar hükûmetince Bulgarlaştırma hareketi çerçevesinde, Türkçe konuşmanın yasaklanması, Türk isimlerinin kullanılmaması, kültürel faaliyetlerin yasaklanması, camilerin kapatılması, Müslüman örf ve adetlerinin uygulanmaması gibi geçmişteki sebeplerden bir farkı olmaksızın, evlerini, mülklerini bırakarak Türkiye'ye göç etmek zorunda kalmışlardır.

---

[54] Bu sırada Bulgar hükûmetinin başında Todor Jivkov bulunmaktaydı. Todor Jivkov, 1956 yılında Bulgaristan Komünist Partisi Merkez Komitesi tarafından iş başına getirilmiş ve bundan sonra Bulgaristan'ın Türklere karşı yürüttüğü politika değişmiştir. Bu dönemde Bulgar anayasalarıyla, milletlerarası ve ikili antlaşmalarla tanınan haklar yavaş yavaş kısıtlanarak kaldırılmıştır. Bkz. İlker Alp, Belge ve Fotoğraflarla Bulgar Mezâlimi(1878-1989), Ankara 1990, s. 183.

Son olarak vurgulanmak gerekirse; göç sorunu yüzyıllardan beri önemini koruyan bir gerçektir. İster Bulgaristan, ister diğer komşu veya alakalı devletlerden Türkiye'ye göç etmek isteyen Türkler bulundukça, zulümler yüzünden oradaki soydaşlarımız göçe zorlandıkça ve bu cephede onlara kucak açan Anavatan Türkiye ve Türk milleti ayakta kaldıkça göç sorunu önemini her zaman koruyacaktır. Ayrıca şunu da unutmamalıyız ki, şu an Rumeli'de kalan insanlarımız aslında ülkemizin oralardaki teminatlarıdır. O insanlarımız içerisinde, bir gün hâlâ döneceğimiz ümidiyle yaşayanlar da bulunmaktadır. Nitekim onların haklarını korumak, Türkiye'nin menfaatlerini korumaktır. Çünkü nasıl ki Musul-Kerkük, Halep ve Kıbrıs'ta yaşayan Türklerin haklarını korumadan Güney ve Güneydoğu sınırımızı emniyet altına alamazsak, Rumeli ve Kosova'daki Türklerin haklarını koruyamadığımız takdirde de Balkan sınırlarımızı emniyet altına alamayız.

İŞÇİ GÖÇÜ - KÜLTÜRLERARASI DİYALOG SORUNLARI

Vefa HASANOVA *

İşçi göçü artan sayıda ülkeleri ve insanları kapsamaktadır. BM verilerine göre, dış (uluslararası) göç 200 milyona yakın insanı kapsamıştır. Bazı ülkeler için, işçi gücü ithalatı / ihracatı ekonomik gelişmeyi sağlayan, ekonominin ayrılmaz bir parçası haline gelmiştir.

Modern işgücü göçünün ayırt edici özelliği, onun etkileri çelişkili sonuçlara sahip olmasıdır. Bir yandan, demografik krizin arka planında, göç, nüfusun artmasının ana kaynağı ve dolayısıyla, bazı devletler için ekonomik kalkınma ve refah için önemli bir kaynak olmaya devam etmektedir. Aynı zamanda göç ("farklı kültüre sahip şahsın göçü") bu devletler tarafında kişisel ve ulusal güvenliği, aynı zamanda maddi refahı tehdit edici unsur olarak algılanmaktadır. Bu düşünceyle, kabul eden toplumun içine göçmenlerin entegrasyonu - göç politikasının kültürler arasında diyalog olmadan ulaşılamayacağını en ciddi sorunlarından biridir ve onu kültürlerarası diyalog sağlanmadan çözmek mümkün değildir. Zorunlu göçmen ve yerel halk arasındaki kültürel farklılıkları, her ikisi hissetmektedirler.

Ekonomik göç sırasında kültürlerin diyalogu için önemli olumlu faktörler esasen şunlardır:

- Toplumsal bir olgu olarak kültürün işlevinin ortak prensipleri;
- Globalleşmenin etkisiyle kültürel faktörlerin birleşmesi, ki bu farklı etnik gruplarının farklı yaşam tarzları arasındaki farkları pürüzsüzleştirir;
- Global işgücü piyasası gelişmesi;
- Göç sistemlerinin oluşumu.
- İşgücü göçü sürecinin kültürler arasındaki diyalogu karakterize eden, ana olumsuz faktörler aşağıdakilerdir:
- Ulusal kimlik için bir tehdit olarak yerel halk tarafından görülebilinen demografik süreçler üzerinde büyük ölçekli göçün etkisi;
- Yeraltı ekonomisine ve diğer yasadışı organizasyonlara yasadışı göçün dahil edilmesi
- Ağ yapılarının ilkesine esasen göçmenlerin kendi kendine organize edilmeleri, ki bu da adaptasyon süreçlerini engellemektedir.

İş göçü sırasında kültürlerin etkileşimine olumlu katkıda bulunan faktörlere bakalım.

Farklı etnik ve dini gruplar arasındaki farklılıklara rağmen, kültürlerin ortaya çıkması ve gelişimi ortak düzenliliklere sahiptir. Yerel medeniyetler teorilerinde bile bilimsel ve metodolojik yaklaşım medeniyetlerin ortaya çıkışı, sürmesi ve bitmesi ortak düzenliliklere dayalı olduğunu varsamaktadır. Bunu da belirtelim ki, burada bundan sonra kültür olarak anladığımız şey, karmaşık, çok düzeyli sistemi belirtmektedir ki bu

* Maksim Qorki Adıba Edebiyat Enstitüsü, nefertiti10@mail. ru

sistem her toplumda bir dünya sistemini çizmektedir, bu da her bir toplumda bireyin onun içinde yerini belirtmektedir. Farklı etnik kültürlerin bu dünya görüşünü doldurması ve bireyin yerini belirlemesine rağmen, işaret sisteminin kendisini oluşum süreci, evrensel yasalara tabidir.

Bunun sayesinde birleşik bir insan kültürünün oluşumu mümkün oldu. Küreselleşme dünyayı bir bütün ve kapalı bir sistem yaptı. Yani küreselleşme, insanlara dünyaya yeni bakış verdi, paralel olarak onu aynı yerde kalma zorunluluğundan da kurtardı. Dünyanın bütünlüğü – ülkelerin ve insanların karşılıklı ilişki ve karşılıklı bağımlılığıdır. Dünyanın bütünlüğü çağdaş insanlığın oluşmasına ve ortak bir insan kültürünün ortaya çıkmasına neden olmuştur.

Küreselleşme konusunun önemli sorularından birisi, bu olayın sonucu olan bir kültürel birleşme sürecidir. Birleşik küresel kültürün olumlu tarafları mevcuttur – medeniyetler ve kültürler arasında yaratıcı etkileşimi oluşturur. İşgücü göçü çerçevesinde ise kültürel birleşme süreçleri kültür alanının "hibridleştirme"si için büyük fırsatlar sunmaktadır. Örneğin, ABD'de faal olarak Latin-Amerika kültürü aşılanmaktadır, Fransa`da Arap kültürünün, Almanya`da ise Türk kültürünün etkisi göze çarpmaktadır.

Küresel işgücü piyasasının oluşumu bugün üç kollu sürecin sonucu olarak algılanmaktadır, bunlar üretimin üç ana faktörünün uluslararası hareketliliğine – sermaye, bilgi ve emeğe bağlıdırlar, bunların ise etkileşimi daha gerçek ve elle tutulur hale geliyor. Bu anlamda da, işçi göçü – sermayenin hareketi ve ticaretin yanında - tek bir global döngü sağlayan unsur haline gelmiştir. Küresel işgücü piyasası, daha doğrusu onun içinde egemen olan insanların hareket vektörleri, aynı zamanda yabancı bir kültürün tanıtılmasının ana yönünü belirlemektedir. Göçmenlerin akımları aynı zamanda onların kültürlerini getirmekte, global iş piyasası ise bu süreci enstitüleştirilmektedir.

Göç süreçlerinin globalleştirilmesi göç sistemlerinin kurulmasına yer açtı. Göç sistemi - yeterince ölçekli ve sabit göç ilişkilerin olduğu ülkelerinin grubudur. Sistemdeki göç ilişkilerinin sabitliği hem tarihi nedenleriyle hem ülkelerinin göç alış-verişinde belli yönelimi olan göç hareketinin oluşma ve korumasını koşullandırılan ekonomik çıkarlarıyla belirlenmektedir. Bu durumda coğrafik yakınlığı önemli rolünü oynamakta ama kesin şart olmamaktadır. Göç sisteminin zaman ölçmesi içeriğini değişimine ve ülkeler arasında ilişkilerinde olan değişimleri yol açmaktadır, başka sözlerle bu ölçme göç akımlarının ve karşı akımlarının dinamiğin analizi için esaslı olmaktadır. Göç sistemlerinin çerçevelerinde kültürlerinin işbirliğinin‘standart’ varyasyonları. Örnek olarak ‘FAC-Türkiye’ ‘Rusya - BDT’ göç sistemlerinin inceleyebiliriz. Benzer göç sistemlerinin faaliyet çerçevelerinde kültür arasında işbirliğinin göçmenlerinin ve kabul eden ülkenin davranış modelleri dahil stereotip şemaları oluşmaktadır.

İş göçünün sürecinde kültürlerinin arasında olan işbirliğine engel olan olumsuz faktörlerini inceleyelim. Kültürlerinin diyalogunun sağlamasında en büyük problemlerinden biri – göçünün gizli ve üzün süren işgalin olarak negatif değerlendirilmesidir. Bunu belirtmeliyiz ki bugünkü iş göçü sadece ekonomik değil ama demografik süreçlerini etkilemektedir. Bu etkinin sonuçları bazı durumlarda kabul eden tarafıyla milli özdeşliğine tehdit olarak değerlendirilmektedir. Daha önce olan asimilasyon stratejinin göçmenlerle ilgili başarısızlığı ve diğer kültürlerden gelen gruplarının bütünleşme etkin politikanın olmaması gelecekte olan ve kaçınılmaz göçün artmasında devlet ve milliyet için ciddi meydan okuma olmaktadır.

Hem farklı ülkelerinde doğum oranın farklı olması bu problemi ağırlaştırmaktadır. Mesela 2000 senesinde Rusya Federasyon'da doğum oranı 1,17 idi ama geleneksel göçmen ülkelerde bu rakam çok daha yüksekti (Türkmenistan - 4,09; Tacikistan - 3,70). Bu şartlarda göçmenlerinin kitlesel gelmesi yüzer işgali olarak değerlendirmektedir. Milli-ideolojik harekâtları ve kurumları bu faktörü kendi propagandasında aktif şekilde kullanmaktadır.

Bunu belirtmeliyiz ki düşük doğum oranı Gürcistan ve Ermenistan için tipiktir. Bunun üzerinde bu ülkelerinin hükümeti etnik seferberliğiyle ilgili aktif politikayı diğer kelimelerle başlık milliyetin egemenliğini sağlayan devlet-idare tedbirlerini yapmaktadır. Etnik seferberliği genelde diğer sosyal ve kültür birliklerine karşı etnik özdeşliği üstünlüğünün temelinde grubun birliğinin güçlendirme politika ve diğer sosyal kültür birliklerine karşı çıkmak anlamına gelmektedir. Etnik seferberliği siyasihükümeti için güçlü faktör ve araçtır. Bu şekilde Ermenistan'ın monoetnik bileşimin sağlaması ve Gürcistan'ın 'ekolojik göçmenleri' politikaları değerlendirebiliriz. Bu siyasetin temelinde bir etnik kültürün tekelini sağlama isteği yatmaktadır ve bu diğer etnik kültürlerinin soğurmaya yol açmaktadır. İş göçü için bu politikası bir çok sonuçları getirmektedir: diğer ülkelerinden gelen göçmenleri için ülkeler uygun görülmemektedir, 'dil' ve 'din' egemenlik politikasının sonucunda iç göçü sınırlı olmaktadır.

Türkiye ve Azerbaycan'da durum biraz farklıdır. Türkiye'nin aktif globalleştirilmesi 1983-1989 seneler arasında Türkiye'nin Başbakanı Turgut Ozalın ideolojik politikasına bağlıdır. Özal'ın ideolojisi teknolojik westernizasyon ve kültür türkizm ve islamizmin sentezi olmaktadır. Birçok Türk bilim adamları bu ideolojiyi 'Türk-İslami sentezi' olarak çağırmaktadır. Bu ideolojisinin temeli Osmanlı ve İslam kültürün değerlerinden oluşmaktadır. Diğer taraftan da ekonomik ve siyasi liberalizm olmaktadır. Sonucunda ülkede etnik seferberliğiyle çelişmeyen liberal göç rejimi oluştu.

Azerbaycan'da sabit etnik durumu ülkenin sosyal-ekonomik koşulları komşu ülkelerden (Türkiye, Rusya ve Kazakistan) daha az gelişmiş olduğuna rağmen iş göçmenlerinin gelmesine elverişlidir.

Farklı ülkelerinin örneklerine göre yerli halk göçün sonuçlarının doğru bilgilerinin eksiğinden ve radikal gruplarının propagandaları sayesinde genelde abartmaktadır (göçmenlerinin sayısını dahil). Yerli halkına göre göçün iki riski vardır: ekonomiğin dışında olan kültür riski (özdeşliğinin inceltilmesi v.s.) ve göçmenlerinin ekonomik tehdidi olarak değerlendirmesi.

Fakat uzmanlarının değerlendirmeleri ve ilgili araştırmaları bu endişelerinin ampirik doğrulanmasının olmadığını kanıtlamaktadır. Bunun gibi olumsuz düşünceleri sadece orta vatandaşa ait olmadığını vurgulanmalıyız ki. Benzer konuşmalar siyasi liderlerinden de duyuldu. Mesela Türkiye'nın Başbakanı Recep Tayip Erdoğan'ın Ludvigshafen'de 2008'de bir konutta olan yangınından sonra Türk göçmenlerinin Alman milletiyle entegre olma çağrısını içeren konuşması Alman politikacıları tarafından kuşkularla algılandı.

Avrupa Birliğinin çalışan halkın sayısının koruması için 2010 seneden sonra her sene 2,2 milyon göçmen alması gerekmektedir. Benzer durumu Rusya Federasyon'da yer almaktadır. Özellikle dış (uluslararası) iş göçü milli ekonomiklerinin uluslar arası rakipliğinin sağlamanın en başta faktör olmaktadır. Bu durumda iş göçü kabul eden ülkenin yerli halkının refahına direk etkilemektedir.

Bizim görüşümüze göre göçmenlerinin yabancı ve düşman sosyal gruplarının gibi görülmemesi için müstakbel vatandaşının çeşitli kültürlerinin işbirliğinin koşullarının içinde yaşamasına hazırlayan multikültür eğitimi ile ilgili tedbirlerinin yapması çok önemlidir. Multikültür eğitim sistemi çeşitli kültürlerinin temasında oluşan olumsuz durumlarının nötralize etmesinde yardımcı olmaktadır. Mesela ABD'de multikültür eğitimi göçmenleri tarafından sivil haklarını alma aracı olarak başlatılmıştır. Kanada'da multikültür eğitimi Fransız ve İngiliz grupları arasında yapılan uzlaşmanın bir parça oldu. Avustralya'da multikültür eğitimi İngiliz-Avustralyalılar ve diğer subkültürler (yerliler, 'yeni göçmenler') arasında kavgasının önlemek için başlatılmıştır.

İllegal göçün büyümesi bugünkü göç süreçlerinin başta gelen özelliktir. İllegal göçmenlerinin çoğu iş göçmenlerden oluşmaktadır. Bununla birlikte ayrı kategorisi olarak cinai göçten bahsetmeliyiz. Cinai göçün gelişmesine yol açan faktörlerden biri 'gölge' ekonomiği olmaktadır. Örnek olarak Rusya'da 'gölge' ekonomiğin gayri safi yurt içi hâsıladan payı yüzde 15-30.

İllegal göç göçmenlerinin ve kabul eden tarafın işbirliğinde esaslı problemleri yaratmaktadır. Bir kere baştan illegal göçmen göçmenlik yasasını ihlal etmesi için yerli hükümetinin takibine uğramaktadır. Bunun sonucunda kabul eden ülkenin göçmenleri için yapılan tüm olanakları kullanmamaktadır. Bu durum illegal göçmenin kabul eden ülkenin kültür süreçlerinden uzaklaştırmaktadır. İkinci olarak yerli halk illegal göçmeni yasaya aykırı faaliyetiyle bağlamaktadır. Bunun sonucunca göçmenlerle ilgili kötü imaj gelişmektedir. Kitlesel düşüncelerinde göç ve illegal göçün süreçleri ayırmaz şekilde birleşmektedir.

Yabancı ülkede bulunması göçmenler arasında diyasporlarının ve gruplarının oluşmasını sağlamaktadır. Göçmenlerinin sosyal kurumları buzdağının zirvesidir. Tüm bu süreçlerinin derinliği göçmenleri tarafından oluşturan ekonomik yapılarının analizde ortaya çıkmaktadır: göçmenlerinin ekonomik aktivitelerinin temel çekirdeği ağ prensipte bağlanan yapılarda yer almaktadır.

Göçmen ağ sistemleri - göçün sosyal-siyasi olayın kendi kendine gelişme ve desteklenme araçlarının bir bölümüdür. D. Masseyem sosyal ağlarının teorinin çerçevesinde göç ağı göçmenlerinin kendi ülkelerinde kalan arkadaş ve aile ile etkileşimi olan kişiler arasında ilişkisi şekilde belirlenmektedir. D. Massey göçmenlerinin ağları göçün masrafları ve riskleri azaltan ve gelirleri büyüten sosyal kapitalin özel formu olarak belirlenmiştir.

Bir taraftan bu olayın etkisi iş göçün 'sabit' kanallarının oluşmasına sebep olmaktadır. D. Massey'ye göre göçün her eylemi sosyal içeriğini değiştirmekte ve bu içeriğinde göçle ilgili sonradan gelen kararları tipik yöntemlere dönüşüp ek göçünü daha da olanaklı yapmaktadır. Diğer taraftan 'göç kapitali' kapalı etnik kanallarının oluşmasına neden olmakta ve bu kanallar asimilasyondan daha zor geçmektedir. Son senenin eğilimi iş göçünün aile işi olmaktadır. Çoğu zamanda göçmenler ailece veya küçük çocukları akrabaları veya komşularının bakımına bırakıp para kazanmak için gelmektedir. Genelde kabul eden ülkede göçmen çocuklarının hakları kısıtlanmaktadır, bu çocuklar hem sosyal-kültür adaptasyondan geçmekte zorlanmakta hem sosyal pakete dahil olmamaktadır (sosyal güvence).

Bunun sonucunda göçmen ağ yapısında sonraki nesil kabul eden ülkede uzun süre yaşamasına rağmen negatif algılanmaktadır. Yani göç politikanın göçmenin yerli

halkıyla özdeşliği gibi temel 'kültürolojik' hedefine ulaşılmayacaktır. Avrupa Birliğinin çerçevesinde 'multikültür vatandaşlığı' ile ilgili konu uzun zamandır konuşulmakta olduğunu vurgulamalıyız. Bu konseptinin esası devlete bağlılığı kültür bağlılığıyla şartlanmamasıdır. Herhangi devletin vatandaşı dominant kültür özdeşliğinden farklı bir özdeşliğine sahip olup devletin siyasi toplumunun tüm haklara sahip üyesi olabilir. Herhangi kültür özdeşliği politik bağlığının şartı olarak değerlendirilmeyecektir.

Göçmenin kültür özdeşliğinin belli bir zamana ihtiyacı olduğuna ayrıca belirtmeliyiz. Farklı sosyal-kültür şekline girmesi kademeli oluşmakta ve hiçbir zaman tam olmamaktadır.

Göçmenlerin kültürel etkileşimin başka kaygı verici yönü - göçmenler vatanlarına dönmesi durumunda, onların yeniden adaptasyonudur. Geri döndüklerinde, göçmenler eski, fakat aynı zamanda yeni bir sosyal mekana dahil oluyorlar, ki bu mekanda hayatta kalmak için farklı yasalar ve mekanizmalar çalışmaktadırlar. Geri dönmüş eski göçmenlerin sosyal-ekonomik ve etik-kültürel adaptasyonu zaman alır ve uyumluluk sorununu içerir. Eski göçmenler uzun süre kaldıkları ülkenin kültürünün izini taşımaktadırlar.

Ayrıca, "milli" göçmenler için, ait oldukları etnik grubun geri kalanından farklı bir doğaya sahip olmaya başlamaktadır. Göçmenler toplumunda kendilerine ait milli kültür anlayışı oluşmaktadır. Böylece, göç süreçleri spesifik altkültürlerin oluşumu faktörü olmaktadırlar, ki bu altkültürlere sadece donar ve kabul eden ülkenin kültürünü değil, aynı zamanda farklı anlayışların izini içermektedirler. Örnek olarak Almanya ve Rusya'da yaşayan Azeri toplulukları gösterilebilir. Farklılıklar sadece kabul eden tarafın kültürünün özellikleri ile değil, aynı zamanda geçerlilik soruları ile belirlenmektedirler. Böyle, Kuzey Azerbaycanlıların Almanya'ya göçü Güney Azerbaycanlıların Almanya'ya göçü ile kültürel etkileşime girmektedir, bu da geçerlilik için yeni taban oluşturmaktadır. Rusya Federasyonu'nda bu faktör görülmemektedir. Ama kendini bir başka faktör göstermektedir - Rusya'da Azerbaycanlıların göçü farklı etnik gruplarının göçünü içermektedir (Azeriler, lezgiler, talışlar vb.). Bu şartlar altında, Azerbaycan göçmenlerin kültür orijinalliği farklı bir bakış açısı altında kendini göstermektedir.

Eski göçmenlerin reintegrasyon sorunu insanların yürürlükte olan mevzuat nedeniyle sosyal olarak güvende olmamasından kaynaklanmaktadır. İnsanın göçmen olduğu 10-15 yıllık dönem boyunca, sosyal fona hiçbir katkı sağlamamaktadır, onun emeklilik dönemi için bir "pencere" olarak kalmaktadır. Aynı zamanda zaman ülkeye emeklilik ve emeklilik yaşına yakın yaşta göçmenlerin geri dönmesi durumunda, devlet bir sorunla karşı karşıya kalmaktadır - bu vatandaşların sosyal güvenliği mevcut değildir.

Bu bakımdan görevlerinin arasında göçmen işçilerin ve ailelerinin haklarının korunması olan özel fonların oluşturulması gerekmektedir, aynı zamanda fon birikimi oluşturma konusunu dahil edilmelidir (refah fonu), bunlar tıbbi hizmet, konut inşaatı, okul ağının genişletilmesi, sosyal soruların çözülmesi konusunda vatanına geri dönmüş göçmenlere yardımcı olmalıdırlar.

TÜRK HALKLARININ TÜRKÜLERİNDE (MAHNILARDA) İNTONASYON ALAKALARI

Intonation in Folk Songd of Turkic Nations

Xatire HESENZADE*

ÖZET

Toplumlar kültürleri ile vardır. Öyle tanınır, bilinir, öyle ayakta kalırlar. Bir halkı temsil eden musikide o halkın ilk önce tarihi, yaşadığı coğrafik arazisi, komşu olduğu halklarla sık alakalarının ve onların gelenek, göreneklerinin, musiki intonasyonlarının, dini bakışlarının bir-birlerine tesirleri neticesinde o halkın medeniyeti formalaşır.

Muhtelif dialektlerde konuşan Türk halklarının Türkülerinde inotnasyon alakalarını gün yüzüne çıkartmaktan maksat, ilk önce bu halkların tarihi arazi yönünden paylaşılması, bir halk gibi formalaşmasıyla bağlı kifayet kadar tasavvur elde etmek gerekmektedir.

Muhtelif halkların kendilerine has alametleri vardır ki, buda onların vahdetini (birliğini) ve diğer halklarla olan farklılıklarını seciyelendirir. Aynı zamanda insanların meskunlaşma tarihi onların hayat tarzlarının, dillerinin ve s. uzun tarihi proseslerden geçmesi ile muhtelif tabii coğrafik şeraitde olgunlaşmasıyla bağlıdır.

Dil etnik gurubun, halkın inkişafında en mühim rol oynayan amillerdendir. Çoğu alim, düşünür halkların tasnifatlarında dil mevhumunu esas tutmaktadırlar.

Yeryüzünde yaşayan halkların ekseriyeti büyük dil ailelerinde birleşirler. Bu ailelerde guruplara bölünürler. Dünyanın en büyük dil guruplarından biriside Türk dilleri gurubudur.

Farklı coğrafyalarda yaşayan Türk halklarının menşeyi bir köke esaslanır. Bu halklar asır-lar boyu farklı tarihi sebepler yüzünden gah birleşmiş, gah ayrılmışlardır. Türk halklarının et-nosunda ve yerleşik hayatlarında konar-göçer tayfaların mühim rol oynaması inkaredilemez gerçektir. Lakin bu halkların hal-hazırda meskunlaştıkları kadim torpaklarda yerli oturak Türk halklarının da varlığı realitedir.

Bu makamlara deyindikten sonra Türk haklarının Türkülerini araştırmak gerekmektedir.

Anahtar Kelimeler: *Türk hakları, türkü, intonasyon*

ABSTRACT

On the basis of our analysis lays the folklore music of Turkic nations, especially the genre of song. For their revelation the method of the complex approach, the principle of the way from the simple to the difficult and the definition of the common and different features in this genre are used.

Key Words: *Turkic nations, fok song, intonation*

* Doç. Dr. , Üzeyir Hacıbeyov Adına Bakı Musiqi Akademiyası, Musiqi Tarixi Kafedrası. Adres: Azerbaycan, Bakı, İstiqlaliyyet 9, m. 9. E-mail: aliisak@yahoo. com.

Türk halklarının tarihlerinin, dillerinin, medeniyetlerinin, adet ananelerinin ortaya çıkışı ve formalaşmalarının kökleri çok eski zamanlara dayanmaktadır. Bu halklar yüzyıllar evvel bu arazilerde yaşayıp meskûnlaşmıştırlar.

Bize malumdur ki, kadim türklerin meskeni ilk ve orta asırlardan bu yana Türkistan gibi tanınan geniş çölleri ahate eden, şimalda yani kuzeyde Kögmen (Sayan) dağlarına, Sibirya meşelerine; Cenubda yani güneyde Tibet`e; Şergde yani doğuda Sakin okyanusuna, Sarı denize; Garpda ise Aral gölüne, Hazar denizine sonralar ise batı Avrupaya kadar uzanan bu topraklarda Türk atlarının ayak sesleri halen de işitilmektedir (Ceferov, 2004, s. 5). Türk halkları edebiyatının araştırmacı tatkikatcısı, dilci alim N. Ceferovun fikrine göre arkeolojik araştırmalardan görünmektedir ki, hakkında sohbet açılan bu geniş coğrafyada Türklerden önce her hangi bir etnos-halk tarafından devamlı suretde ortaya çıkan maddi medeniyetin izlerine tesadüf olunmamaktadır. Ve aynı coğrafyanın ilk destanlarını Türklerin söyledikleri gibi, ilk nağmelerini de Türkler okumuş, ilk yazılarını da gene Türkler yazmıştır. Türk halkları yerleşik hayatı benimseyen ve göç olayını konargöçer bir şekilde yaparak hayatlarını devam ettirmişlerdir.

Onlar göç ederlerken bazıları yerleşerek yer tutma yolunu seçmiş, meskûnlaşmış, bir kısmı da karar kılmayarak yer deyştirip başka arazilere giderek hayatlarını idame ettirmiş, bir kısmı da oturak hayata geçerek yerli olan halkların medeniyetleri ile kayanaşarak o medeniyeti zenginleştirmiştirler. Yeryüzünde yaşayan mensubiyeti büyük dil ailesine karışan bu halklar farklı şivelerde olsalarda aynı dilleri konuşmanın rahatlığı ile büyük ailelere dönüşmüş ve guruplara bölünmüşlerdir. İşte dünyanın en büyük dil guruplarından birisi de türk dilleri gurubudur.

Meruzemizde dil gurubunu esas alarak bu halkların türkülerinin ışığında intonasyon alakaları hakkında size malumatlar vermek bizim içinde mutluluk verecektir.

Türkülerde (mahnılarda) intonasyon anlamı öyle bir mevhumdur ki, ait oldukları halkın talihinde baş veren prosesler kendi tasdiğini bularak, halkların migrasyası (göç), asimilasyona uğraması, musiki intonasyonların da olan her hangi bir küçücük ayrıntı ve vasıtalar bile,“ölüp gidenler” hakkında da bizlere malumatlar verebilirler. Bu manada “beyaz lekeler” açmakla musikişünaslik ilmi tarhçilere de yardımcı olabilir.

Kadirşünas sempozyum iştirakçıları! Türk halkları arasında olan genetik beraberlik yeniden ayklanlanmış ve yeniden filizlenmiştir. Bir zamanlar müeyyen serbepler yüzünden uzak düşmüş türk halklarının bir birbirlerine yakınlaşması maksadı ile muhtelif dialektlerde konuşan türk halklarının türkülerini (mahnılarını) tahlil ederek onların arasında olan benzer ve farklı cihetleri araştırıp müeyyen neticeler almak için çok deyerli araştırmalar ve analizler yapmış bulunmaktayız. Türkülerde intonasyon özelliklerini araştırırken musikiyi bir bütün ve onu ortaya çıkaran komponentleri, melodi, ses düzümü, lad fonksiyonelliği, ölçü gibi anlamlar yükleyerek, diğer faktörlerle poetik metin ifa tarzları da nazardan geçirilmiştir.

Kaydetmek lazımdır ki, bazı makamlarda aynı dil gurubunu paylaşan halkların türküleri arasında intonasyon alakalarının yitirilmesinin şahidi de olduğumuzu söylemek isteriz. Kanımızca bu hal normaldir. Kabile ve tayfaların birleşerek formalaşması, diferensiasiya prosesi sayesinde halkların bir kısmı asimilasyona uğramıştır. Bir dil gurubuna ait olan halkların musikisi başka bir dil gurubunda, (bir zamanlar ait olduğu, ya da tayfaların birleşerek zamanın süzgecinden geçerek)genetik kodunu yitirmeden türkü intonasyonlarında yaşar.

Örneğin oğuz gurubuna ait olan halklar- Azerbaycan, Türk, Türkmen, Gagauz, Balkan türkleri, olduğu halde, bulgar gurubuna dahil olan - Kumuklar, kıpçak gurubuna dahil olan- Kırım-tatar, karluk-uygur gurubuna dahil olan Özbek, nihayet, uygur-oğuz gurubuna dahil olan Uygur halk türküleri intonasyon bakımından oğuz gurubuna dahil olan türkülere yakındır.

İntonasyon alakalarını araştırırken, yapılan tahlillerin kuzey bölgelerinde yaşayan türk halklarından başlatılmasının sebepleri vardır. Tahkikat yapılırken sadeden mürekkep prensipleri esas alınarak, ilk önce arkaik intonasyonları özünde yaşatan nümuneler araştırılmıştır. Bu esas sebeplere göre (ilk etapda yerleştiyi coğrafi araziye göre arkaik elementlerin korunması) akıcılık ve ardıcılık aksi istikametde, yani dil gurubuna esaslandığımız ardıcılığın aksine gelerek kuzey bölgelerinde yaşayan türk halklarının türkülerinden başlayarak devam ediyoruz.

Dil gurubuna göre bölgü/F. Zeynelovun bölgüsü/

Oğuz qr. - azerbaycan, türk, türkmen, balkan türkleri

Qıpçaq qr. - kazak, kırqız, karakalpak, krım-tatar, altay,noqay

Bulqar qr. - kazan-tatar, başkırt, kumuq, karaim, qaraçay-balkar

Karluk-uygur qr. - özbek, yeni uyğur, sarı uyğur, salar

Uyğur-oğuz qr. - tuva, hakas, tofalar, şor, barabin-tatarları

Cuvaş ve yakut. - cuvaş, yakut.

Oğuz qr. Qıpçaq qr. Bulqar qr. Karluk-uygur qr. Uygur qr. Çuvaş ve yakut.

Neticede iki “kutuba” ayrılan nümuneleri müşahide etmekteyiz. Kuzey arazilerinde meskûnlaşan türk toplumlarının yaşadıkları coğrafi konum, iklim şartları onların son zamanlara kadar müeyyen derecede tecrid olunmuş halde yaşamaları aynı halkların hayat tarzlarının ve dünya görüşlerinin formalaşmasına sebep olmuştur. Bunun sonucunda halkların musikilerinde olan arkaik intonasyonlar günümüze kadar yaşayarak milli çalar intonasyonlarının hususiyetlerini kesb etmektedirler.

Arkaik intonasyonlar

1. Bir sesin tekrarlanması
2. İki ses arasında giden diferensiasia
3. Musiki modellerinin “kapatılmaması”
4. Boğaz veya gırtlak okumaları (zılgıt vari vs.)
5. Glissando vari ses sürüşmeleri (oynamaları)
6. Üç veya dört sesten ibaret olan ses düzümünde her sesin istinat noktası
7. İstinat sesinin zayıf olmasına göre her bir sesin istinat sesine çevrilmesi
8. Özek mevzusunun başka yükseklikte tekrarlanırken interval münasebetlerinin deyişmesi.

İkinci “kutup” anlamina ait olan fikri ise Yakın ve Orta Şark regionlarıda yaşayan türk halklarının musikilerinde bir köke bağlılık alameti gibi arkaik intonasyonlarla bağlı olan hususiyetler kapalı bir şekilde ve cüzi miktarlarda saklanılır. Tarihi, ictimai, coğrafi şeraetle bağlı bu halkların medeniyetleri, güzel sanatları hususi ile musikileri inkişaf prosesinde büyük deyişikliklere maruz kalmıştır. Büyük Azerbaycan bestekarı ve tatkikatcısı, alim musikişünas Üzeyir Hacıbeyli “Azerbaycan Halk Musikisinin Esasları” adlı

ilmi-nazari tatkikat eserinde Yakın Şark tarihinde baş veren medeniyet tarihini obrazlı (poetik) bir şekilde şerh ederek yazmaktadır ki, "Yaxın Şergde musiki medeniyeti XIV esırda yüksek seviyeye çatmış on iki sütunlu, altı bürçlubina (destgah) seviyesine ucaldilmiştir. İşte bu binanin zirvesinden dünyanın dört bir tarafını görmek mümkün olmuştur- Endülüsten Çin'e, orta Afrikadan Kafkaslara kadar. Zaman geçtikçe bu binada çatlamalar emele gelmiş, sonralar zamanın tazyikine uğrayan bina tab getirmeyerek dağılma pozisyonunu almış ve onun bu dağılan hisseciklerinden her bir halk öz musiki bargahını (medeniyetini) gerçekleştirmiştir" (Hacıbeyli, Üzeyir, 1985, s. 18). Üzeyir Hacıbeylinin demek istedeği şuydu ki, İslam medeniyeti devrinde halkların birbirleri ile karşılıklı alakaları neticesinde yeni medeniyetler ortaya çıkmış vebu medeniyetlerin ortaya çıkmasında türk halklarının daemeyi ile iştirakı olmuştur. /Urmevi XIII asır, Marağayi XIV asır, İbn i Sina XIV asır/

Oğuz gurubuna ait olan türkülerde umumi cihetler:

1. Diatonik ses kuruluşuna esaslanma (ilk önce)
2. Ses etrafı gezişmeler (daha çok büyük halka dahilinde küçük halkanın mevcutluğu)
3. Hecelerin avaz olunarak seslerle paylaşmaması
4. Gezişmelerde "sese aşıklık" hususiyeti
5. Ses etrafı bezekler
6. İntervalların mahiyetinin "deyişmesi"
7. Seslerin gidişinde III, IV, V perdelerin sabit durak yerlerinde sütunlara çevrilmesi
8. Arttırılmış ve eksiltilmiş lad (ses sistemi) kuruluşunda serhat sesin oktava fonksiyonunda olması
9. Kadim lad lar ve pentatonik elementleri
10. Özek mevzusunun tekrarlanarak inkişafı
11. Özek mevzusunun varyanta uğrayarak inkişafı
12. Özek mevzusunun sekvensiyaya uğrayarak inkişafı
13. Aynı intonasyon özeyinden emele gelen varyantların türküye çevrilmesi
14. Seslerin gidişinde pillevarilik
15. Seslerin aşağıya doğru hareketi
16. İstinat perdesinin vurgulanan kadensiya vasıtası ile müeyyenleşmesi
17. Muğam janrının improvize tabiatının özek mevzusunun inkişafına tesirle ortaya çıkan kendine has gelişmeler.

Tahlil esasında ortaya çıkan ardıcılıkları göz önünde bulundurursak Türk halklarının bir kökten geldiyini görürüz. Bu kök soy kökümüz olarak, türk halk türkü intonasyonlarında yaşayan uzak geçmişimizden bize habar vermektedir. Tedricen büyük arazilere serpişerek, kendileri ile beraber öz medeniyetlerini de sürdürerek, yaşatan Türkler yerli ve komşu halklarla ulvi ve şerefli bir şekilde zenginleşerek özünde, geçmişini, kökünü yaşatan, yeni medeniyetin, yeni intonasyonların taşıyıcılarına çevrilmişlerdir.

Zengin potensiala malik olan büyük türk dünyasının remzi taşıyıcıları olan halk, halk türkülerinde nerede ve nasıl olmalarına bakmayarak bu halkın geçmişi, bu günü ve geleceyini yaşar. Bize düşen görev de bu hazineleri layıkınca koruyarak gelecek olan güzide neslimize deyeri ölçülemeyen materialları bırakmaktır.

KAYNAKÇA

CEFEROV, Nizami. (2004) Gedim Türk Edebiyatı. Bakı: AzAtaM.

HACIBEYLİ, Üzeyir. (1985) Azerbaycan Halk Musikisinin Esasları. IV neşr. Bakı: Yazıçı.

Oğuz grupu	Qıpçaq grupu	Bulgar grupu	Karluk – uyğur grupu	Uyğur – oğuz grupu	Çuvaş ve yakut
Dil grupuna göre bölgü					
Azrbaycan Türk Türkmen Qaqauz Balkan türkleri	Qazax Qırğız Qarakalpak Kırım-tatar Altay Noqay	Kazan-tatar Başqird Qumuq Karaim Qaraçay-balkar	Özbek Yeni uyğur Sarı uyğur salar	Tuva Xakas tofalar Şor Barabin tatarları	Çuvaş Yakut
Musiqi intonsiyalarına göre bölgü					
Azrbaycan Türk Türkmen Qaqauz Qumuq Kırım-tatar Özbek Uyğur	Qazax Qırğız	Kazan-tatar Başqird		Tuva Xakas	Çuvaş Yakut

TÜRK XALQ YARADICILIĞINDA KÖÇ VE RUS NAĞIL QEHREMANI KOŞEY

The Theme of Migration in the Turkic Myths and Russian Legendary Hero Koschei

Nergiz HÜSEYN*

ÖZET

Bir milletin birçok özelliği, dünya görüşü, inançları, tarihi onun anlatılarına yansır. Sözlü olarak aktarılan fantastik efsanelerde, aslında, birkaç kat kalın perde arkasına gizlenmiş gerçekler vardır. Anlatılarda, hayali olaylar yer alsa bile, gerçek tarihin izi vardır. Abartılmış veya kurgusal hikâyeler müellif halkın tarihi hafızasını saklar. Türklerin, tarihi açık-seçik bilinmeyen devrlerindeki hayatlarını yakından ilgilendiren ve daha sonraki yaşayışları üzerinde de izler bırakan savaşları, göçleri, kıtlık ve başka felâketleri anlatılarında yaşar.

Ruslar coğrafi konumları itibariyle yüzyıllarca Türklerle komşu olarak yaşamışlar. Bu nedenle Rus folklorunda Türklerle bağlantılı pek çok unsurlara rastlamak mümkündür. Rus anlatılarının, etimolojisi Türkçe "göçer"den gelen Koşey Bessmertnıy (Ölümsüz Koşey) adında halkın korktuğu, zalim ve barbar tipi olarak tasvir edilen güçlü, yenilmez ve ölmez kahramanı vardır. Ruslar bilinen tarihlerinden beri yenilmez düşman, baş belası, göçmen olarak gördüğü Türkün nefesini enselerinde hissetmişlerdir. Rusların en eski tarihinden itibaren daima karşında öteki ve kendi varlığına tehlike, siyasal tehdit olarak algıladığı bir Türk vardır. Zaman içinde oluşan masal kahramanı atlı Koşey bu en güçlü kabusu olan Türkle ilgilidir. Yüzyıllarca kesilmeyen yenilmez akınlar Rusların muhayyilesini çıldırtmış ve bunalıklaşan bilinçleri bu varlığa ancak metafizik açıklamalar getirebilmiştir. Bu mistik örgü içinde betimlenen efsanevi kahraman korkunun belirlediği ve oluşturduğu, Tatar-Moğol istilası ile bilenmiş öfke ve hınç dolu çağrışımlarla yüklü imajdır. Bildiride, önce göçten bahseden Türk anlatıları, sonra ise Türk göçerini çağrıştıran Rus masal kahramanı Koşey üzerinde durulacak.

Anahtar Kelimeler: *Türk xalq yaradıcılığı, köç, nağıl, Koşey*

ABSTRACT

Many features of a nation, her world vision, faiths, beliefs and history are reflected on her tales. There is a hidden reality behind thick curtain in the orally transmitted fantastic legends. In the folklore where fictional events take place there are the traces of the real history. Exaggerated fictional stories keep historical memory of the people-author. Turks have had the wars, migrations, famines and other disasters that left the traces over their unknown past times and their later life styles, that are reflected in theirs folk tales.

The Russians for centuries have had to live as neighbors with Turkic peoples, because of common geographical locations. Therefore, it is possible to meet many elements regarding the Turks in the Russian folklore. So, the mythic image of awful Koschei Bessmertniy (Koschei the Deathless), coming from Russian folk tales, takes his name from Turkish word meaning "nomad", who is depicted as a cruel barbaric type, powerful, invincible, deathless hero. The Russians since their known history have felt on the back the breath of the Turks which they have seen as invincible enemy, big trouble and nomads. The Russians since their oldest times always perceived a

* Azerbaycan Milli Bilimler Akademisi Edebiyat Enstitüsü Doktora öğrencisi. *nargizh@yahoo. com*

stranger Turk ahead of them as a danger to their presence, as a political threat. So, the folk tale hero Koschei, which have been formed during the time, is related with the Turks - the most powerful strange nightmare. Koschei the Deathless is the personification of the evil formed during of the persistent, ineradicable raids of the steppe peoples for a long time. The mythological imagination testifies about cultural-historical, religious-ethical relations of the Russian people with the Turkic peoples. This article considers first the Turkic myths regarding migrations, then a Russian folk tale hero Koschei embodying Turkic nomad.

Key Words: *Turkish folk literature, migration, folk tale, Koschei*

Bir milletin bir çox xüsusiyyeti, dünya görüşü, inancları, tarixi onun xalq yaradıcılığında - efsane, nağıl ve dastanlarında öz eksini tapır. Xeyal mehsulu, uydurma, qeyri-real görünen bu eserlerde, eslinde, bir neçe qat qalın perde arxasında gizlenmiş gerçekler durur. Tebii, efsane tarix deyil, ancaq tarixden tam müsteqil de deyil. Efsaneler heyatdan doğur. Xalqın heyatında baş vermiş gerçek hadiseler efsanelerde xeyali olaylarla, ibtidai dünya görüşleriyle birleşerek fantastik şekilde yaşamağa davam edir. Şifahi olaraq nesilden-nesle ötürülen şişirdilmiş ve ya uydurma hekayeler müellif xalqın tarixi-medeni yaddaşını hifz edir. Xalqın şifahi qaynaqlarında ibtidai inanclarla yanaşı gerçek hadiselerin, keçmişin böyük emellerinin eks-sedalarını eşitmek mümkündür. Mifik örtüyü qaldırıb, ibtidai dini mistisizmden azad olub, gerçekleri aşkarlayıb tarixi faktlarla tutuşdurub heqiqetlere çatmaq mümkündür.

Türklerin tarixi açıq-aydın bilinmeyen dövrlerindeki heyatlarını yaxından maraqlandıran ve daha sonrakı yaşayışları üzerinde de izler buraxan savaşları, zeferleri, meğlubiyyetleri, köçleri, qıtlıq ve başqa felaketleri xalqın yaradıcılığında öz eksini tapmışdır. Bele, türk xalqlarının heyatında çox sıx tesadüf edilen tayfa köçü, yeni yerlere yerleşme, meskunlaşma hadiseleri xalq yaradıcılığında aydın görünmekdedir. Xalq zaman-zaman üzleşdiyi bu hadiselerin xatirelerini özünemexsus formada, fantastik şekle salaraq, efsanelerde, nağıl ve dastanlarda nesilden-nesle ötürmüşdür.

Türklerin tarix içerisinde köç edib geniş coğrafiyaya yayıldıqları ve köç etdikleri bölgede güclü dövletler qurduqları melumdur. Hem türk tarixi, hem de dünya tarixi üzerinde çox böyük tesirleri olan bu köçlerin bir çox sebebleri vardır. Türkler quraqlıq, epidemiya kimi tebii hadiselerin neticesinde dolanışıqlarını temin etmek üçün köç etmek mecburiyyetinde qalmışdırlar. Otlaqların azalması ve ya ehalinin artması türkleri iqlimi ve coğrafiyası uyğun yeni bölgelere köç etmeye sövq etmişdir. İqtisadi-sosial sebeblerden başqa türk tayfalarının köçlerini şertlendiren siyasi sebebler de olurdu. Savaşlar, düşmen tayfaların basqısı ve ya öz aralarındakı hakimiyyet mübarizeleri tayfaları köç etmeye vadar edirdi. Türk tayfaları köç edir, yeni torpaqları feth edir, meskunlaşırdılar. Bu köçlerin eks-sedaları türk efsane ve dastanlarından gelir. Bele, türklerin Ergenekon efsanesinde köç etmenin, dağlara çekilmeyin sebebi savaş olur. Efsaneye göre, düşmenler türklere basqın edib soyqırım töretmişdirler. Meğlub edilen boylardan sadece iki kişi (Negüz ve Kıyan) xilas olur. Düşmen gelib onları da öldürmesin deye, onlar dağlarda gizlenmeye qerar verirler. Ailelerini götürüb, sürülerini, düşmenden qaçıb geri dönen develeri, atları, qoyunları alıb, dağlara köç edirler. Dağların içinde, dümdüz ovalıq yer tapıb yurd salırlar (Ögel, 1989, ss. 61-62).

Eyni mifde ikinci defe baş veren köçü de müşahide edirik. Bu defeki köç ehali artıqlığı ile şertlenen köç olur. Xilas olmuş türkler Ergenekon deyilen girilmez-çıxılmaz

dağlar arasında yerleşmiş, esrlerle orada yaşamış, yavaş-yavaş çoxalmış ve artıq oralara sığmamışlar. Onlar Ergenekondan çıxmaq baresinde düşünmeye başlamışlar. Çıxmaq üçün yol axtarmışlar. Dağda bir demir meden varmış. Demiri eriderek onlar özlerine yol açıb dağdan çıxmışlar. Çöllere yayılıb, her biri bir yerde yerleşmişler (Ögel, 1989, s. 63). Bu efsanede dağa köç etmenin sebebi savaş ve düşmenden qorunmaq idise (siyasi sebeb), dağdan köç etmenin sebebi ehali artıqlığı olmuşdur (iqtisadi-sosial sebeb). İnsan artımı üzünden Ergenekon adı verdikleri yurdlarına sığmayan xalq köç etmek mecburiyyetinde qalmışdır.

İqtisadi-sosial sebeblerle şertlenen köçün xatirelerini türklerin töreyiş efsaneleri de özünde ehtiva edir. Çin menbelerinde qeyd olunan türklerin menşeyi haqqında efsaneye göre [Çin Cov (Chou) Sülalesinin resmi tarixinin 50-ci bölümünde yer almışdır], düşmen Göytürkleri savaşda meğlub edib hamını qılıncdan keçirir. Tamamen öldürülen göytürklerden yalnız bir tek oğlan sağ qalır, onun da ayaqlarını kesib bataqlığa atırlar. Bir qurd onu tapır, besleyir, böyüdür ve ondan hamile qalır. Düşmen uşağın hele yaşadığını duyunca esgerlerini onu öldürmeye gönderir. Qurd onlardan qaçıb xilas olunur. Turfan memleketinin şimalındakı dağa gedib bir mağarada yerleşir. Orada on uşaq dünyaya getirir. Zamanla bu on uşaq böyüyür ve yurdlarının xaricinden qızlar getirib onlarla evlenirler. Her birinden bir soy töreyir (Göytürk dövleti qurucularının geldiyi Aşina (Asena) ailesi de bu on boydan biridi). Onların oğulları ve neveleri çoxalırlar ve yavaş-yavaş yüz aile halına gelirler. Bir neçe nesil keçdikden sonra onlar birlikde daha sığmadıqları mağaradan çıxırlar, Altay eteklerine yerleşirler (Ögel, 1989, ss. 20-23).

Bu efsanenin başqa bir versiyasında (Çin Sui Sülalesinin tarixinde yer alır) Göytürklerin ilk ataları Qerb Denizinin sahillerinde oturur - Qurd xilas olunaraq, Qerb Denizinin şerqindeki bir dağa getmişdir. (Ögel, 1989, ss. 22-23). Bu dağ Turfanın şimal-qerbinde idi. Belelikle, türklerin ilk önce Qerb Denizi yaxılarında oturduqları söylenilir. Tedqiqatçıların çoxu bu denizin Çinin qerbindeki Kuku-Nor gölü olduğunu söyleyirler. Ancaq, Bahaddin Ögel qeyd edir ki, bu eraziler Tibet tayfalarının ana veteni idi, sözü geden deniz ise Aral ve ya Balxaş Gölüdür (Ögel, 1989, s. 24). Belelikle, Töreyiş (Bozqurd) efsanelerinde, Ergenekon efsanesinde olduğu kimi, tayfa ehali artımı üzünden sığındığı, meskunlaşdığı yurdlarından köç etmeye mecbur olmuşdur.

Efsanelerin, xalq yaradıcılığının seciyyevi xüsusiyyetlerinden biri, artıq qeyd etdiyimiz kimi, xalqın tarixi yaddaşını özünemexsus şekilde nesilden-nesle ötürmekdir. Onlar bir xalqın ilkin dini görüşlerini, ibtidai tesevvür ve anlayışlarını yaşatmaqla yanaşı, qismen xalqın tarixi yaddaşını, zamanla üzleşdiyi hadiseleri özünde eks etdirir. Efsaneler heyat zemininde doğmuş ve xalqın yaşadıqları hadiseleri, bir çox tarixi gerçekleri ehtiva edir. Türk xalqı getdikce genişlenirdi. Ehalisi çox sıx olan ölke yeni torpaqlara ehtiyac duyurdu. Heddinden artıq ehali çoxluğu coğrafi genişlenme zeruretini doğurdu. Oturduqları torpaqların artan ehalini beslemez hala gelmesi ve ya heyvanlar üçün kafi otlaqların qalmaması iqtisadi nizamı sarsıtdığı zaman, türkler öz heyatlarına uyğun, tebietin zengin ve nisbeten ehalinin az olduğu bölgelere yönelirdi.

Türklerin yaşadığı atlı heyatın temelinde böyük miqdarda heyvandarlıq ve özüne yeter miqdarda bir ekinçilik medeniyyeti yer alırdı. Başqa sözle, türk köçleri bu heyata uyğun olan sahelere doğru olmuşdur. Meselen, IV esrdeki hun köçlerine Orta Asiyada hökm süren quraqlığın tesiri olduğunu bilirik (Borisenko, Pasetskiy, (1988)). Bu hadiselerin xatireleri meşhur “Maral haqqında efsane”de duyulur (Kuznetsova, 2003, ss.

321-334). Efsanede hunların Avropaya köçünden behs olunur. Hunlar yol gösteren maralın arxasınca gederek, Maeotisi (Azov denizi) keçib münbit, bereketli torpaqlara varırlar. Bu efsane böyük ehemiyyet kesb edir, çünki hunların Şerqi Avropada ilk defe görünmesinden behs edir ve hunların keçid yerini qeyd edir. Efsane ferqli variantlarda mövcuddur ve bu onun qedim zamanda şifahi şekilde geniş yayılmış olduğuna şehadet edir. Bizans tarixçisi Sozomenin (Sozomenus, ~400-500) "Kilse tarixi" eserinde bu efsane 444-cü ile tesadüf edilir. Müellif efsanenin 2 variantını qeyd etmişdir ve bunlar bu gün melum olan en qedim ve dolğun nümunelerdir: "Bir gün mozalanla teqib edilen öküzün arxasınca geden çoban gölü keçir ve gölün qarşı sahiline varır, çoban gölün o biri terefinde bereketli torpaqların olduğunu görür ve soydaşlarına bundan xeber verir. Bezileri söyleyir ki, Unnlara (hunlara) bu üstü azca suyla örtülü olan yolu maral göstermişdi. Onlar heyranlıqla daha mülayim iqlimli ve ekinçilik üçün daha elverişli olan bu ölkeye göz gezdirib geri dönür ve hökmdarlarına gördüklerinden xeber verirler" (Kuznetsova, 2003, s. 325). Efsane bize xalqın (hunların) iqlime göre daha elverişli ve yaşayış üçün daha münasib torpaqlara doğru köçünden xeber verir. Qot tarixçisi İordan (Jordanes, VI) Bizans diplomat ve tarixçisi Priskin (V) melumatlarına isnad ederek, efsaneni bu cür çatdırır: hun tayfasından ovçular Maeotisin sahilinde hemişeki kimi şikar arayaraq, qabaqlarında bir maralın peyda olduğunu görürler. O, göle girir ve onlara ya gederek, ya duraraq, yol gösterir. Ovçular onun arxasınca gedirler ve (o güne qeder) deniz kimi keçilmez saydıqları Maeotis gölünü ayaqla keçirler. Ovçuların qarşısında skif torpaqları görünen kimi maral yox olur (İordan, 2001, ss. 123-124; Ögel, 1989, s. 578). Zosimin "Yeni tarix"inde hunların keçid yeri Kimmer Bosforudur (Kerç boğazı) - "Men bele bir melumat tapdım ki, Tanaisden gelen lille basmış Kimmer Bosforu onlara quru yolla Asiyadan Avropaya keçmelerine imkan vermişdir" (Kuznetsova, 2003, s. 327). Efsane Bizans yazıçısı Qeyseriyyeli Prokopinin (Procopius Caesarensis, 490-507 - 562 sonra) "Qotlarla müharibe" eserinde de qeyd olunub. 1 Bizans tarixçisi Mirinalı Aqafiy Sxolastik (Agathias Scholasticus, 536-582/594) hunların Avropaya köçü haqqında qeyd etdiyimiz efsaneni uydurma bir revayet hesab edirdi ve onun mezmununu yazıya almağa lüzum görmemişdir. Ona göre, "hun xalqı bir zaman Maeotis gölünün şerqe baxan bölgesinin sakinleri idi ve onlar Tanais çayından şimala doğru yaşayırdı, Asiyada İmeon dağı arxasında oturan başqa barbar xalqlar kimi. Onlar hamısı hun ve ya skif adlanırdı. Tayfalara göre ise biri kontriqur, o birisi utiqur, bezileri ultizur, digerleri ise vuruqund

---

[1] Prokopinin qeleme aldığı variantda "hun" deyil, "kimmer" etnonimini istifade edilmişdir. Onun eserinde kimmerler ilk defe utiqurların, ikinci defe ise bütün hunların qedim adı kimi gösterilir. Bu hunlar sonradan iki yere ayrılıb, iki qardaş hökmdarın adıyla utiqur ve kutiqur adlanmağa başlandılar. Müellif kimmer sözünü hem de Avropa ile Asiyanın serhedlerini göstermek üçün Herodotun dünyanın üç hisseye bölünmesi haqqında hekayesini sitat getirerek işledir (Kuznetsova, 2003, s. 329). Çox güman ki, müellif xalqların Pont ve Maeotis bölgelerinde (Qara deniz, Krım) yerleşmeleri baresinde bölümleri yazarken, Herodotun bu bölgelerin ehalisi kimmerler olduğu melumatını istifade etmişdir. Bir çox tedqiqatçı esassız olaraq kimmerleri İran dilli qrupa aid etmişdir, ancaq kimmer sözlerinin (bu gün melum olan kimmer sözleri – kimmer çarlarının adları, "kimmer" etnonimi ve onların dövletinin adı "Qamir"dir) İran dilleri esasında qenaetbexş ve mentiqli etimologiyasını vere bilmemişdirler. Kimmer çarlarının adlarının İran menşeli olması iranistler terefinden bele şübhe altına alınır. Kimmer sözlerinin linqvistik tedqiqi onların etnik mensubiyyetini türklere bağlamağa esas verir (etraflı melumat üçün bax Qasanov, 2007, s. 47-68).

adlandırılırdı. Yüz iller sonra onlar Avropaya keçmişdir, revayetde söylenilen kimi maralın beledçiliyi ile ve ya başqa bir tesadüfle, her halda onlar necese keçilmez sayılan Maeotis bataqlığını keçmişdirler ve yad ellerde yayılaraq, gözlenilmez hücumları ile yerli sakinlere böyük felaket ve müsibetler getirmişdirler (Aqafiy, 1953, V, 11).

A. A. Vasilyev hunların beledçisi kimi öküzün (inek) çıxış etdiyi varianta esaslanaraq (o biri variantı ise nezere almayaraq), bu efsaneni İo haqqında antik yunan mifinin (Zevsin aşiq olduğu İo ve onu ineye çeviren Qera haqqında mif) bir qalığı kimi izah etmişdir. M. İ. Artamonov da öz mülahizelerinde bu efsanenin yunan menşeli olduğu ile razılaşır, ancaq ehtimal da edir ki, "ola bilsin, bu mif eski yadelli kult-totem suretinin yunan tertibatıdır" (Kuznetsova, 2003, s. 325). Tedqiqatçı A. V. Qadlo, efsanenin folklor xarakterine vurğu ederek, güman edir ki, "efsanenin esasında etnoqenetik revayetin geniş yayılmış süjeti durur ve onun erken versiyası hunların özüne aiddir". O, qeyd edir ki, efsanenin "hetta çox sonrakı edebi işlemesinde bele ecdad-totem kultunun motivi seslenmekdedir" (Qadlo, 1979, s. 16). Z. S. Kuznetsovanın fikrince, miflerde müxtelif beledçi heyvanların çıxış etmesi, müxtelif xronoloji plastlarla izah olunur, maral daha qedim plastdandır, öküz (inek) ise daha sonrakı zamana aid işlenmedir (Kuznetsova, 2003, s. 331).

Bu efsaneye bir çox detallarla oğuzlarda da rast gelirik. Ergenekon mifinde düşmenden qorunmaq üçün yurdların terk edib dağlara doğru geden göytürklerin yolda qarşılarına maral çıxmışdır ve onları dağların üzerinden sığına bilecek yerlere götürmüşdür. Orada geniş çemenlik, axar sular, bulaqlar, meyve ağacları ve heyvanlar varmış. Onlar Tanrıya şükr edib oraya yerleşmişdirler (Uraz, 1967, s. 215). Belelikle, bu efsaneler ferqli olsalar da, motiv etibarı ile bir-birlerine çox yaxındırlar (möcüzeli maral-beledçi, keçilmez sayılan yerlerden keçme, yeni yerlere heyranlıq ve bu yerlerde mesken salma). "Maral Orta Asiya senetinin en başda gelen motividir" (Ögel, 1989, s. 573), "deniz keçme meselesine gelince, bu da türk mifologiyasının en önemli motivlerindendir" (Ögel, 1989, s. 576). Hun mifik süjetine uyğun süjete ulu ecdad Oğuz Kağan haqqında dastanda da rast gelirik. Yalnız o ferqle ki, Oğuz Kağanın ordusuna yolu maral deyil, boz qurd gösterir ve o, Oğuz Kağan herb yerine gelir-gelmez qeyb olurdu (Ögel, 1989, s. 120[77-83], 122[114-117], 123[132-133], 125[149], 579). Oğuzların hunlarla olan sadece genetik qohumluğunu deyil, hem de onların Şerqden Qerbe miqrasiya yolunu tekrar etdiklerini nezere alsaq, folklor süjetlerinin benzerliyi teeccüb doğurmur.

Maral haqqında hun mifini, tebii ki, tarixi şehadet kimi qebul etmek olmaz. Ancaq efsanenin mezmunu ile gerçek hadiseler arasında bilavasite olmasa da, dolayı elaqeni inkar etmek olmaz. "Efsaneni yazılı olaraq bize çatdıran antik müellifler mifin mezmununu onlara göre aydın ve inandırıcı delillerle mentiqe uyğun esaslandırmağa çalışaraq, onlara yad olan qedim efsaneni yaxında baş veren tarixi hadiselerle elaqelendirmişdirler. Belece, güman ki, folklor, ritual, ebedi eneneleri özünde birleşdiren medeni plast sadece bedii tertib olunmuş fakt kimi ortaya çıxmışdır. Ola bilsin ki, müelliflerin deqiq keçid yerinin qeyd olunmasındakı müxteliflik de bununla izah olunur: her tarixçi efsaneni hunların hereketi haqqında ona melum olan melumatla elaqelendirirdi" (Kuznetsova, 2003, s. 333). Bütün müelliflerin melumatlarında xalqın köçü daha yaxşı iqlim ve daha münbit torpaqlar telebatı ile şertlenir.

IX esrde daha bir türk xalqının, uyğurların Cenuba doğru köçünün sebebi de bu idi. 840-cı ilde Uyğur elinde böyük bir qıtlıq olduğu tarixi gerçekdir. Ehali üsyan etmişdi. Qırğızların üsyanları xüsusi ile sert olmuşdu. Üsyanların neticesinde millet ikiye bölünmüşdür, bir qismi Çin hakimiyyetini qebul ederek Qansu erazilerinde qalmışdı, o biri, sayca daha çox olan uyğurlar cenub-qerbe doğru köç etmişdir ve Şerqi Tyan-Şanda Beş-Balıq şeherinde yerleşmişdirler. Tarixin bu döneminde de türk boyunun köçünün sebebleri vardır. Köçe sövq eden bir terefden qıtlıq, o biri terefden de tayfalar arasındakı qarşıdurma, hakimiyyet mübarizesi oldu. Uyğur Dövletinin 840-cı ilde başqa bir türk xalqı-qırğızlar terefinden ortadan qaldırılması müqeddes yurd Ötügenin itirilmesi ile neticelenmişdir ve uyğurlar Turfan, Kansu, ekinçilik hövzesi kimi cenub bölgelere köç etmek mecburiyyetinde qalmışdır. Onlar orada yerleşib, yeni şeherler qurmuşdur. Uyğurların meşhur “Köç” dastanı bu tarixi hadiseleri özünemexsus şekilde eks etdirir. Böyük Uyğur Dastanının son bölümü olaraq qebul edilen “Köç” dastanında bele bir hadiseden söz edilir: Tanrı terefinden gönderilmiş Buğu (Böğü) Xaqanın yerini iller keçdikden sonra bir başqa xaqan alır - Yulun Tekin (Yü-lun Tegin). Onun Qah Tekin (Ko-Li) adında bir oğlu vardır. Çinlilerle uzun süren savaşları durdurmaq üçün o, oğlunu Çin şahzadesi ile evlendirir. Çinli elçi türklerin qüdret ve ezemeti Tanrı Dağlarında yer alan Kutlu Qayadan ireli geldiyini ve türkleri yenmek üçün onların ellerinden Kutlu Dağı almaq lazım olduğunu bildirir. Çinliler xaqandan şahzadenin evezinde Qayanın onlara verilmesini isteyirler. Xaqan bu istek hara aparacağını düşünmeden Çinlilerin arzusunu qebul edir ve yurdunun bir parçası olan bu qayanı onlara verir. Çin şahzadesi uğrunda çekinmeden bağışlanmış yurdun bu qayası uyğurların müqeddes qayası idi, bütün Uyğur ölkesinin xoşbextliyi, bereketi, bolluğu, firavanlığı bu qayaya bağlı idi. Bu tilsimli daş Türk Yurdunun bölünmez bütünlüyünü temsil edirdi, düşmene verilerse bu bütünlük parçalanmış, türklerin seadeti yox olacaqdı. Çinliler qayanın çevresine kömür yığıb yandırdılar, qaya yaxşıca isinince üstüne turşu töküb parçaladılar. Parçaları alıb ölkelerine daşıdılar. Türk elinin bütün qurdu-quşu dile gelib qayanın düşmene verilmesine ağladılar. Neçe gün sonra günahı bağışlanmaz xaqan öldü. Ancaq onun ölümüyle ölke felaketden qurtula bilmedi. Türk Yurdu bütün bereketini itirdi. Çaylar bir-birinin ardınca qurudu, göllerin suyu buxar olub uçdu. Yaşıllıqlar saraldı, torpaqlar yarıldı, mehsullar bitmez oldu, göyün rengi deyişdi. O zaman canlı-cansız, evcil ve vehşi, bütün mexluqatlar, quşlar, heyvanlar, hamısı birden: “Köç! Köç!” deye, bağırışmaya başladı. Bir terefden de yıxıcı xestelikler insanları telef edirdi, qırırdı. Yulun Teginden sonra taxta keçen xaqanlar bir birinin ardınca ölürdüler. “Köç” sesleri davam edirdi. Derinden, iniltili, hüzn dolu bir bağırışma, çığırışma idi bu. Ürekler bu sese dayana bilmirdi. Uyğurlar bunu bir ilahi emir bildi. Xalq anladı ki, bu ölkenin Yer-Suları artıq onların orada qalmasını istemir. Hamı çadırlarını yığdı, eşyalarını, uşaqlarını heyvanlara yükleyib, yurdlarını yuvalarını buraxıb bilinmeyen torpaqlara doğru köç etmeye başladı. Onlar Turfan ölkesine gelinceye qeder “Köç” sesleri davam edirdi. Uyğurlar seslerin kesilib eşidilmez olduğu yerde qondular, beş mehelle qurub yerleşdiler, bunun üçün bu yerin adını Beş-Balıq qoydular. Burada yaşayıb çoxaldılar (Necati Sepetçioğlu, 1986, ss. 126-131, Ögel, 1989, ss. 81-82). Bu dastanda tarixi hadiseler onu töreden sebeblerle gösterilir. Tanrı soyundan gelen xalqın yurdu pis idare eden xaqan üzünden berbad hala qalıb mehv olur. Yurdda milli birliyi temin eden “tilsimler” pozulunca heyat durur ve xalq özlerine yemek vermeyen bu yurdu buraxaraq, qerbe doğru köç edir. Bu dastanda tebietde baş vermiş kataklizmler, quraqlıq, epidemiya kimi tebii hadiselerle şertlenen köçü müşahide edirik.

Bu felaketler dastanda vetenin bir parçası, müqeddes dağın itirilmesiyle elaqelendirilir. Burada biz ibtidai köçerilerde görülmeyen müqeddes yurd, veten anlayışını aşkar görürük. Ancaq istiqlaliyyet hissi onu qadaqlamışdır. Xalq istiqlaliyyeti itirmekdense köç etmeyi üstün tutmuşdur ve köç ederek özlerine yeni veten qurmuşdur. Türklerdeki bu güclü veten ve dövlet qurma enenesi onları yeni fethlere sürükleyen vacib bir tekan olmuşdur. Edaletli Cahan Dövletinin kökleri de bu eneneye ve türkün dinine bağlıdır. Özlerini Tanrı övladları hesab eden türkler dövlet quraraq, Tanrının emrini yerine yetirirdiler. “Eski Türklere göre, bütün dünyanın insanları Türk dövletinin xalqı, türk hökmdarı ise dünyanın xaqanı idi” (Ögel, 1989, s. 274). Türk dövleti bütün cahanı içine alan erazi idi. Dörd yön ve göy Türk dövletinin mekanını meydana getirirdi (Ögel, 1989, s. 277). Türk budunu ve Türk dövleti yer üzünde idi, amma türklerin zehninde dövletlerin mahiyyeti daha başqa cür tesevvür edilirdi. Onlara göre, dövlet ve dövlet içindeki mövqeler Tanrının hökmü ile göyde qurulur, yer üzünde de, sağa ve sola doğru düzülürdü. Yer ve Göyün fezileti, erdemi ile yer üzüne gelmiş hökmdar gücünü ve hökm etme haqqını Göyden alırdı. Dövlet Tanrı terefinden tesdiq edilmeli, doğru olduğunda berqerar olmalı idi. “Göy Tanrı röyamda ne verdi ise, onu gerçek etsin! Bütün yer üzünü de senin soyuna versin” (Ögel, 1989, s. 285, 126) - deyir Oğuz Kağana veziri. “Dünya dövletim olsun, xalqımız da çox olsun” - deyir Oğuz Kağan (Ögel, 1989, s. 118 [59]). Türklerin qurduğu dövlet, idare etme teşkilatı yalnızca türk boyları üçün deyil, bütün dünyanın idaresi üçün idi. Bele, türklerin Oğuz Kağan Dastanında Oğuz Kağanın qurduğu teşkilat yalnızca Oğuz boyları üçün deyil, bütün dünyanın idaresi üçün idi (Ögel, 1989, s. 285). Attila da bütün dünyanın idaresi ona Tanrı terefinden verilmiş olduğuna inanırdı ve özünü yer üzünün qanuni ve qutsal bir imperatoru sayırdı. “Attilanın qılıncı” efsanesinde Attila yarıya qeder yere basdırılmış qızıl qılıncı onun terefinden tapılmış olduğunu Dünya hakimiyyeti Tanrı terefinden ona verildiyine bir işare hesab edirdi (Ögel, 1989, s. 207).

Dünya üzerinde atı ilk defe ehlileşdiren ve onu minik heyvanı olaraq istifade eden türkler, atın temin etdiyi süret ile yüksek dövlet ve cemiyyet anlayışlarını geniş coğrafiyalar üzerinde hakim etmişdir. Türk boyları Orta Asiyaya yayılmış ve hökmran olmuş, bununla mehdudlaşmayıb erazilerini Şerqde Sakit okean, Qerbde Qara denize qeder genişletmişdirler. Tarixde türklerin dünyanın dörd terefine geosiyasi yönelmesini, serhedlerinin genişlendirmesini sadece ibtidai köçeri tayfaların köçü kimi izah eden tarixçiler vardır. Maraqlıdır ki, müstemlekeçi romalılar terefinden Böyük Roma İmperiyasının qurulması ve onu Şerqe doğru genişlendirilmesi romalıların köçü adlandırılmır, amma hunların Roma İmperiyasına doğru irelilemesi, müstemleke xalqları azad eden bu ordunun Qerbe doğru yürüşü tarixde ibtidai tayfaların köçü olaraq terif olunur. Türk köçleri ibtidai köç anlayışından çox ferqli idi. Primitiv köçeri tayfalar veten anlayışı olmayan, harada duracağı melum olmayan, medeni baxımdan alçaq seviyyeli kütleler idi. Türkler feth, istila etdikleri torpaqları talan edib geri çekilen, quruluşları pozulub yox olan, arxalarında iz buraxmayan istilaçı sürüler deyildiler. Onlar barbar istilaçı xalqlardan ferqli olaraq, her zaman herbi ve siyasi teşkilatlanmış güc, yeni dövlet olaraq çıxış edirdi. Veten qebul etdikleri torpaqlarda yeni dövlet qurur, medeniyyet toxumları ekirdiler. Tarix elminde yanlış fikir hökm sürür ki, türkler primitiv köçeri bir cemiyyet quruluşuna sahib olmuşlar ve buna esas kimi türk köçlerini gösterirler. Halbuki bu köçlerin sebeb ve neticeleri göz önüne alındığında, türklerin primitiv köçeri bir anlayışla deyil, eksine, özüne xas yüksek bir medeniyyet ve medeniyyetin sahibi ve yayıcısı olaraq köç etdikleri görünür. İnsanlar çox zaman bilik menbelerinden ona

çatdırılan melumatların doğruluğunda heç şübhelenmez. Bu bilik menbeleri ise, xüsusi ile tarix elmine aid, melum siyasi meqsedler üçün quraşdırılmış yalanlarla doludur. Yazılmış yalanlar tirajlanaraq elmi heqiqete çevrilir. Resmi tarixi yazanlar qedim türk xalqına, adeten, sadece Qedim Çin ve İranın barbar qonşuları kimi baxırlar. Onlardan ferqli ictimai quruluşa, heyat terzine sahib olduqları üçün türklere vehşilik ve ibtidailik damğası vurulur. Ne yazıq ki, vurulan damğalar etnosların tarix ve medeniyyetlerinin obyektiv öyrenilmesinde böyük engeller yaradır ve heqiqetin tehrif olmasına yol açır. Qerbin klassik türk tesevvürü, onu vehşi, barbar, medeniyyetsiz görmesi obyektiv elmi tedqiqatlara mane olur. Türklerin dünya xalqlarına, medeniyyet sahesine getirdikleri israrla görmezliye vurulur ve gizletmesi mümkün olmayan gerçekleri qebul etmekdense, qerb alimleri heqiqetden uzaq olan, sübut olunmaz nezeriyyelere inanmağa davam etmeyi tercih edirler. Heqiqet üçün ise obyektivlik gerekdir. “Bir tarixçinin tek ictimai quruluşu ele alıb, onu medh edib göylere çıxarması ve başqa heyat quruluşa sahib olan milletleri ise vehşilik ve ibtidailik damğası ile damğalamaq elm adamlarının obyektivliyine uymayan bir hereketdir” (Ögel, 1989, s. 271). Türkler şüursuz köç eden primitiv kütle olmamışdırlar. Türk xalqlarının menevi xezinesi de tayfa axınları ile birge dünyanın çox yerlerine aparıldı. Orta Asiya çöllerinden Qara denizedek erazilerden keçen köç yollarında ideya, medeniyyetlerin de mübadilesi gedirdi.

Ruslar coğrafi mövqeleri etibarile esrlerle türklerle qonşu olaraq yaşamalı olmuşdurlar. Türkün min il müddet erzinde kesilmeyen axınları rus medeniyyetine tesirsiz qalmamışdır. Yüz illerle türklerle bir-başa temasda olan rusların xalq yaradıcılığında da türkle bağlı çox ünsürlere rast gelmek mümkündür. Mövzumuzla elaqedar bir nağıl qehremanı xüsusi maraq doğurur. Rus nağıllarında xalqın qorxduğu, zalım ve barbar tipi olaraq tesvir edilen güclü, meğlub olunmaz ve ölmez Koşey Bessmertnıy (Ölmez Koşey) adında qehreman vardır. Bezen nağıllarda “Koş” adıyla çıxış edir (Narodnıye russkiye skazki, 1982, ss. 179-184). Sehrli atlı hökmdar, saysız-hesabsız serveti olan caduger Koşey gözel qadınları (baş qehremanın gelini, bezen anası) qaçıran menfi personajdır. Maraqlıdır ki, nağıllara baxdığımızda, bu qehremanı menfi eden mehz onun gözel qadınları sevmesi ve onları qaçırtmasıdır. Bezen Koşey hem de rus kendlerini oda vermek üçün gelen qoşun başçısı kimi çıxış edir. Dünya xalqlarının mifleri ensiklopediyasında Koşey (Kaşey) adı türk dilinden alınma söz kimi izah olunur (“koşçı”, yeni “esir”, “köle”) ve ilkin slavyan-türk elaqeleri dövründe yarandığı söylenilir (Mifı narodov mira, 1980, s. 629). Fasmerin “Etimoloji lüğet”inde de bu söz (koşei, koşiy) yeniyetme oğlan, esir, köle kimi izah olunur ve etimologiyası türk “koşçi” (köle) sözünden geldiyi qeyd olunur (sözün kökü - “koş” (düşerge, köçerilerin durduqları yer)” (Fasmer, 1986, s. 362). Müellif açıqlamasında Melioranski ve Bernekera istinad edir. Melioranskiy, öz növbesinde, “koşey”in menasını “İqor polku dastanı”ndan götürülmüş nümune esasında yozmuşdur - “İqor öz altın yeherinden koşeyin yeherine oturdu” (“Игорь князь высѣдѣ изъ сѣдла злата, а въ сѣдло кощиево»” (Ensiklopediya “Slova o polku İqoreve”, 1995, s. 12, fr. 91) ifadesinden alim netice çıxarır ki, İqor meğlub olduqdan sonra esir düşür, yeni mecazi menada - köle yeherine oturur (Melioranskiy, 1902, s. 290). Y. V. Barsov, D. Dubenskiy de bu sözün köle menasına geldiyi fikirdedirler (Sokolova, 1995, ss. 97-99). Bele açıqlama mentiqli görünmür, çünki “İqor polku dastanı”nın müellifi qalib Konçak xanı da “koşey” adlandırır. “Vur Konçakı, kafir koşeyi” (Стрѣляй, господине, Кончака, поганого кощея, за землю Рускую, за раны Игоревы, буего Святславлича!) (Ensiklopediya “Slova o polku İqoreve”, 1995, s. 13, fr. 132) -

deyerek, knyaz Svyatislav Kiyevski Yaroslav Galitskini Konçakdan qisas almağa çağırır. Konçak ise ne esir idi, ne de köle. Qalib olan xanı köle adlandırmaq mentiqe uyğun deyil. Oljas Suleymenov "koşey" sözünün etimologiyasını açmağa çalışarken, bu adda nağıl qehremanını da nezerden qaçırmır. Bu mifik qehreman, rus nağıllarının şer qüvvesi olan Koşey Bessmertnıy heç de köle deyil. O, hökmdardır. Tedqiqatçı "koşey" sözünün etimologiyasını türk (qazax) "köşşi" (köçeri) sözüne bağlayır. [2] "Koşey" köle yox, köçeridir. İqor meğlub olub, köçerinin yeherine oturmuşdu. Kafir koşey Konçak ise kafir köçeridir (Suleymenov, 2005, ss. 138-139). Nağıl qehremanı Koşey köçeri türkle elaqelidir. "Ölmez Koşey rus mifologiyasında türk esareti dövründe köçerilerin ardı-arası kesilmeyen, qarşısıalınmaz tecavüzün remzidir. Ölmez Koşey - ölmez köle deyil, ölmez köçeridir" (Suleymenov, 2005, s. 139). [3] Xristianlıqdan evvelki dövrlerde koşey, ehtimal ki, rus dilinde geniş işledilen adi termin idi. Zamanla "koşey" sözü öz qedim ilkin menasını itirmiş, ancaq nifret ifade eden, heqaretli epitet, leqeb kimi dilde varlığını davam etmişdir. Bu söz alçaq, hiyleger, menfur, nifrete layiq insanlar üçün istifade edilirdi. Qeddar, zalım menfi nağıl qehremanın adını xalq etimologiyası "kost" (sümük) sözü ile elaqelendirib Koşeyde çox arıq, sümükleri çıxmış insanın suretini gördü (qedim rusca "koş"- zeif, arıq). Bele, bu gün "koşey" sözünün bir menası da "arıq, zeif adam"dır (Fasmer, 1986, s. 362). Nağıllardan Koşey sözü xesis, simic, öz xezine, dövleti üstünde esen insanın leqebi kimi dile daxil olmuşdur. Maraqlıdır ki, rus dilinde "koşunstvovat" feli (müqeddes sayılan, eziz şeylere hörmetsizlik, ehtiramsızlıq) ve "koşun, koşunnik" (kafir, mürted, dini söyen, dini tehqir eden adam) "koşey" sözü ile eyni kökden gelir. İlk çağlarda koşey bozqır xalqının ümumileşdirilmiş adı idi, heç bir emosional çalarları yox idi, xoşagelmez, nifret oyandıran, neqativ münasibet bildirmirdi. Eynile, xristianlıqdan evvelki Rusiyada ümumileşdirilmiş köçeri adlarından olan "yazıqi", "yazıçniki" sözleri kimi (türk dilinde yazık/yazı - çöl, düzenlik (Drevnetyurkskiy slovar, 1969, s. 251)). Hemçinin "paqanıye" sözü de (türkce paqan, pakqan, bakkan, bakqan - çoban). Etnik ve irqi cehetden ferqlenen dünyalar bir-birileri üçün tutumlu adlar tapır, universal terifler verirdi ve bu teriflerin temelinde çox ümumileşdirilmiş xüsusiyyetler dururdu. Bu adlar xalqlar arası mürekkeb elaqeler neticesinde yeni menalarla yüklenerek, menfi mena daşıyan sözlere çevrilirdi. «"Yazıqi" ve "paganıye" xristianlığın Rusiyada yenice berqerar olduğu dövrde "nexrist" (kafir) menasını veren söze çevrilmişdir, o zamanlar kilse xristianlığı teze qebul edenleri var gücüyle çölden tecrid edir, yeni ideologiyaya uyğun

---

[2] "köş" (köç) kökünden -çı /çi, -şı/şi isim yaradan affiksle emele gelib, köş (köç) edeni bildirir (köşçi/köşşi - köçeri) ve rus dilinde "ö" sesi olmadığı üçün rus ağzında "koşşi" kimi ifade olunmuşdur ve sona -y elave olunmuşdur (rus dilinde "i" sonluğu ismin cem halını bildirdiyi üçün tek halda -i ile biten sözlere -y, -ey refleksi elave edilmişdir (kaznaçı- kaznaçiy / kaznaçey ve s.). Türk dilindeki "köşşi" (köçeri) qedim rus dilinde "koşiy", "koşey" formalarını almışdır.

[3] Bir zaman "koşiy/koşey" ruslarda step, Deşti-Qıpçaq xalqı üçün istifade edilen, köçerilerin ümumileşdirilmiş adı idi. Daha sonra köceriler üçün "koçevnik" sözü işlenmeye başlanmışdır. Rus "koçevnik" (dialekt forması "koşşevnik") sözünün özünde türk "köç"/"koş" kökü aydınca sezilir. Türklerde "köç evi" deyilen bir mefhum vardı, tekerler üstünde ev. Ruslar bu ifadeni tam bir söz olaraq menimseyib köçerilere aid etmişler. Oljas Suleymenova göre, "koşşi" sözünün "koçevnik" sözü ile evezlenmesi, XI esrde Rusiyanın cenub serhedlerinde türk selcuqların meydana gelmesiyle bağlıdır. Bu zamana qeder ise Deşti-Qıpçaqda köç edenler türk qıpçaqlar idi. Belece, türk qıpçaq "köşşi" (koşey) eyni kökden gelen türk oğuz sözüyle evezlenmişdir.

olaraq, bütperest slavyan mühitinde populyar terminlere menfi mena vermekle çox esirlik elaqeni qırmağa çalışırdı. Cemiyyetin "ekinçi - maldar" sosial quruluşu tedricen "xristian - qeyri xristian" uzlaşmaz müxalifetine çevrildi ve aramsız mübarizede ideya qarşıqoyulması getdikce daha çox emosional xarakter alırdı: vehşi - medeni, yad - doğma, düşmen -dost ve s. » (Suleymenov, 2005, s. 140). Kilse xalqın zehninde köçerini, maldarı aşağılamaq üçün ona neqativ boyalar qatır, kölge salırdı, adını bütperest, vehşi, barbar kimi sözlerle yanaşı işledirdi, bu ifadeler türklere qarşı xoş olmayan, qerezkar münasibet, düşmençilik havasını getirirdi, terefgir ideoloji rengler qatırdı. Neticede, sözlerin seslenmesi formal olaraq deyişmemişdir, ancaq mezmunu ve ifade etdiyi insana olan münasibeti tamamen menfi münasibete deyişmişdir. "Koşey", "poganıy", "yazıçnik" sözleri daim neqativ kontekstde işlendiyinden bu gün bize melum olan tehqiredici menaları almışdır. Suleymenova göre, "polovets" sözünün "yazıqi", "poganıye" sözlerinden ferqli olaraq, menfi dini mena (xristianlıq dini baxımından) almağa macal tapmaması yalnız onun nisbeten genc olmasına delalet edir (Suleymenov, 2005, s. 140). Türkü ifade eden etnonimlerin müxtelifliyi xristian rusu ile azı üç yüz il erzinde Cenub Rus çöllerinde yaşayıb bir-birini evez etmiş köçeri türk tayfaları arasındakı elaqelerin mürekkebliyini gösterir. Avrasiya çöllerinde çox geniş bir saheye yayılan türkler, dinamik bir güc olaraq, qonşu dövletlerin bezen qorxulu düşmeni ve bezen de etibarlı müttefiqleri olmuşdur. Adı türk "köşşi" kökünden gelen ve köçeri tecessümü olan nağıl qehremanı Koşey slavyanların köçeri türklerle kontaktı neticesinde meydana gelmişdir. Onun ölmez olması ise bu axınların ardı-arası kesilmez ve ruslara sonsuz görünmesinden ireli gelmişdir. Tarixlerinin her qisminde ruslar hun, yazıqi, peçeneq, polovets, qıpçaq, tatar-monqol kimi müxtelif sifetlerde türkle qarşılaşmışdır. Rusların texeyyülündeki türk heyatlarının vahimesi olmuşdur. Rus nağıl qehremanı sehrli atlı Koşey bu her an, her yerde bir göz qırpımında qarşılarına çıxa bilecek en güclü özge, yenilmez atlı türkle elaqedardır. Bu qehreman yüz iller erzinde Cenub Rus çöllerinde bir-birini evez etmiş köçeri türk tayfalarının xalq şüurunda formalaşmış ümumileşdirilmiş suretidir. Yüz illerle dayanmayan meğlubedilmez axınlar rusların texeyyülünü çıldırtmış ve coşub-çaşan şüurları bu varlığa ancaq metafizik şerhler getire bilmişdir. Koşeye qalib gelmek, onu öldürmek üçün fövqelade güc ve qeyret gerekdir. Onun ölümü yumurtadadır, yumurta ördeyin, ördek dovşanın, dovşan ise demir mücrünün içindedir (Narodnıye russkiye skazki, 1982, s. 181). Yumurtanı elde sıxarken, Koşey özünü pis hiss etmeye başlayır, onu sındıranda ise Koşey derhal ölür. Bezi nağıllarda Koşeyin ölümü hemin yumurtanın içinde saxlanan iynededir. Koşeyin ölümünü mühafize eden bu yumurta bize köçeri türklerin tumarlarını xatırladır. [4] Melumdur ki, türklerde meişetde heyat qoruyucu futlyarlar

[4] Tumar sözü, erebce tercümede kağıza yazılmış dua demekdir ve o, qoruyucu funksiya daşıyır. Ehtimal ki, bu ad türk "bitiq" – amulet, yazı (Drevnetyurkskiy slovar, 1969, s. 103) sözünün kalkası kimi yaranmışdır, türk sözünden herfi tercüme yolu ile düzelmiş sözdür. Ayrıca bu sözün türkce "tuma" – qalxan, siper (Drevnetyurkskiy slovar, 1969, s. 585) sözü ile bağlılığı, hem sesce, hem menaca uyğunluğu da diqqeti çekir. Tumar amuletler öz menşeyi ile köçeri medeniyyetle elaqelidir, köçeri xalqların inancları, sehr, cadu, ovsun tesevvürleri ile bağlıdır. Orta Asiya bölgesinde (qazax, qaraqalpaq, özbek, uyğur, türkmen, tacik) meişetde ve dinde geniş istifade olunan bu tumarlar Yaxın Şerqde, Misirde de yayılmışdır. Misirde Eyyubilerin qoşunlarını teşkil eden türk memlüklerin meydana gelmesiyle Türk geyimleri (kaftan, araqçın, Orta Asiya atlas qumaşları) ile birlikde türk zergerlik

(tumar, amulet) geniş istifade olunurdu. Bu tumarlar hem dekorativ (gözel zergerlik eşyası kimi), hem de sakral mena daşıyırdı. Onların sehrli qoruyucu güce sahib olduqlarına inanılırdı. Tumar gümüş, bezen qızıl futlyardan ibaret idi, onun içine gözden, xestelikden, sonsuzluq, qısırlıq, şer qüvve, pis ruhlar, cin-şeyatinden qoruyan esl talisman qoyulurdu. Bele eşyalar insanı ilk günlerinden ömür boyu müşayiet edirdi. Bize çatan en qedim tumarlar oval formasındadır, yeni yumurta şeklinde. Uzun silindr, her iki ucundan qübbe ile tamamlanır, onlardan biri qapaq rolunu oynayır (Faxretdinova, 1988, s. 53). Her fiqur xalqın tefekküründe sakral xüsusiyyetlere malik idi. Bu tesevvürler kosmosun hendesi simvolikası ile elaqeliydi. Çevre Güneş ve Ay ile elaqeli idi ve bu formada olan tumarlar onların hamiliyini temin edirdi. Tumarların içine qoyulan qoruyucu xüsusiyyetlere malik olduğuna inanılan eşyalar ferqli idi. Ekser halda bu keskin qoxulu otlar, edviyyatlar ve kesici, sancan (batıcı) iti eşyalar (iyne, sivri mercan, şüşe parçası) idi. D. Fexreddinovanın fikrince, bu metal amuletler başlanğıcda emeli-tetbiqi funksiya daşıyırdı - onlar quş ve heyvanların boruşekilli sümüklerine benzetme yoluyla yaranmışdır ve içlerinde iyneler saxlanılırdı, yeni onlar iyne qutusu (iynedan) vezifesini görürdü (Faxretdinova, 1988, s. 53). “İyne özü başdan ve ya bir müddet sonra bütün kesici ve batıcı eşyalar (ox, bıçaq, oraq) kimi qoruyucu eşyaya çevrilir ve onların menaları birleşir (Faxretdinova, 1988, s. 54). [5] Ola bilsin, içinde qoruyucu iyne olan amuletler köçeri türklerde o qeder geniş yayılmışdır ki, rus xalq nağıllarında köçeri ile bu heyat qoruyan, sahibini toxunulmaz eden amuletin elaqesi eksini tapmışdır. Belelikle, zalım menfi qehremanın vaz keçilmez atributu - içinde heyatı saxlanan yumurta - bizi köçeri step dünyasına, türk medeniyyetine aparır. Rus folkloruna türk obrazının daxil olması, türk enenelerinin, inanc, mifik tefekkür mehsullarının da rus folkloruna sızmasına yol açmışdır. Onu da qeyd edek ki, rus nağıllarında heyat qoruyucu sehrli yumurtanı heyvanlar qoruyur - yumurta ördekdedir, ördek ise dovşanda. (Narodnıye russkiye skazki, 1982, s. 181). Burda türk totemizmin, qedim inancların eks-sedası duyulur. Her tayfanın, boyun hami-heyvanı vardır. Bizim halda boy bir qehremanla temsil olunub (Koşey). Dovşan ve su quşları (ördek, qaz) step senetinin meşhur motivleridir. [6] Onların kult menası vardı, onlar mehsuldarlıq, bereket, heyatın davamlılığını temsil edirdi, ve buna müvafiq, heyatın qoruyucusu hesab olunurdu. “Dovşan ve ördek töreyib artma,

---

eşyaları, qoruyucu tumarlar da görünmeye başlayır. Orta Asiya menşeli amuletler hemçinin Rusiya, Baltikyanı ölkeler, hetta Norveçde aşkar olunmuşdur (Faxretdinova, 1988, s. 54, Elmira Gül, 2006).

[5] Zamanla amuletlerin praktiki funksiyası dekorativ funksiya ile evez olunmuşdur, ancaq onun qoruyucu xüsusiyyetlerine inam tam yox olmamış ve yaşamağa davam etmişdir. İslamın qebulu ile bu talismanlar Quran metninden aye, dua yazılmış kağız parçasının elave olunmasıyla tamamlanmışdır. Belece, Allahın kelamıyla “tekmilleşmiş” tumarlar İslam şeraitinde heyatlarını davam etdirmişdir. Bu tumarlar qedim inancları, bütperestlik qalıqları, tesevvürlerini yaşatmaqla sahibini müqeddes sözle qoruyurdu. Yeni dine uyğunlaşaraq, bu tumarların üstleri “Allah Ekber” ve Qurandan başqa erebce sözlerle ve islamla bağlı simvollarla bezedilmişdir (bele tumarlara günümüzde de rast gelirik). Monqol dilli xalqlarda da biz bu qedim inancın qalığı olan tumarları içinde kağız parçasına yazılmış buddist duaları ile görürük.

[6] Türklerin kosmoqonik miflerinde bütün mexluqlardan evvel dünyada quşun var olduğunu görürük (Dırenkova, 1929, s. 119). Bu miflerde Tanrı Ulgen ilk olaraq quş şeklinde görünür. Töreyiş miflerinin bir silsilesinde Yer Göy hele yox iken, suyun üstünde Ulgenle Erlik quş - ördek, bezi efsanelerde qara qaz şeklinde uçurlar (Dırenkova, 1929, s. 122). Heyatı yaradan tanrı ördek cismindedir. Töreyiş mifinin birinde “her şeyden önce ördek vardı, sonradan başqa ördeyi yaradan” (Dırenkova, 1929, s. 122).

nesil verme, mehsuldarlıq xüsusiyyetlerile şertlenen simvolik koduna göre birbaşa yumurta ile (heyatın merkezleşmesi simvolu) elaqelidir" (Elmira Gül, 2006). Koşeyin ölümü yumurta ile beraber bu heyvanlardadır. Eslinde ise onlar, demek olar ki, mehz heyatın qoruyucuları kimi çıxış edir. Aydındır ki, bir medeniyyetde qoruyucu kimi tefsir olunan, qarşı teref üçün ters mena kesb edirdi. Koşeyin heyatının qoruyucusu olan yumurta ve iyne rus tefekküründe ters menaya çevrilib, onun ölümü kimi çıxış edir. Koşeyle bağlı nağıllarda baş qehremana kömek eden heyvan ayıdır. O, Koşeyin ölümü saxlandığı mücrünün asılı olduğu ağacı dartıb kökünden qoparır. Ayı ise klassik rus simvoludur, rusların qoruyucu magiyasına bağlı totemdir, rus folklorunun en geniş yayılmış, meşhur suretidir. O, nağılda qehremana düşmene qalib gelmekde kömek edir. Belelikle, etraf qonşuların mifik tefekkür mehsullarının serhed bilmeyen axını ile tanışlıq rus xalq yaradıcılığına tesirsiz qalmamışdır. Bir etnos olaraq türklerin Cenub Rus çöllerinde mövcudluğunu hele min il evvele aid olduğunu nezere alsaq, bele tesirlerin tebii olduğunu qebul etmeliyik.

Nağıllardan Koşey obrazı rus bılinalarına (rus dastanları, qehremannameleri) keçmişdir ve İdolişe Poqanoye (Kafir İdolişe), Tuqarin Zmeyeviç kimi neheng menfi bahadır, bedheybet obrazları ile qarışmışdır. İvan Qodinoviç haqqında bılinada Koşey bahadıra onun gelinini qaçırtmaq üçün basqın, hücum edir. Mixail Potok bılinasında (XVII) Koşey Qızıl Orda çarı kimi gösterilir, Mixailin heyat yoldaşının gözelliyinden xeber tutub, o, böyük ordu toplayıb Kiyeve hücum edir, ancaq bahadır onu yenir (Russkiye bılını staroy i novoy zapisi, 1894). Koşey ile eynileşen bılina bahadırı Poqanoye İdolişe qara güc, düşmen qüvve, kafir ("nexrist"), zalım tatarları ("tatarşina") temsil edir. Bu suret de rus xalq yaradıcılığında tatar-monqol esareti dövründe yaranmış meğlub olunmaz türklerin remzidir (Russkiy biblioqrafiçeskiy slovar. Statya "Poqanoye İdolişe"). Onun İlya Muromets bahadırı ile mübarizesinden çox saylı bılinalar vardır. Onlardan birinde İlya Muromets "xristian kilsesinin zenglerini leğv eden" Poqanoye İdolişeni öldürerek, Kiyevi (bezi variantlarda Çarqradı) xilas edir. Poqanoye İdolişe murdar, şerefsiz, kafir, lenete gelmiş tatar, "jidovskiy" (jide mexsus, jid - keçmişde yehudilere verilen heqaretli ad), acgöz, qarınqulu adları ile xatırlanır ve Tuqarin Zmeyeviçle tutuşdurulur. Tuqarin suretinde ruslar köçeri türklerle mübarizenin eks-sedalarını görürler, hetta bu dastan qehremanını tarixi qıpçaq xanı Tuqorkanla eynileşdirirler (Russkiy biblioqrafiçeskiy slovar. Statya "Tuqarin Zmeyeviç").

Efsane, nağıl motivleri ve gerçek tarixde, ata-babalarımızın heyatında yer alan hadiseler arasında paralel apararaq, onların folklor süjetine daxil olaraq, zengin xalq fantaziyası ile bezedilib, şeklini deyişdiyini nezerden qaçırmamaq lazımdır. Bu üzden tam uyğunluq, üst-üste düşmeden, tebii ki, söz ola bilmez. Belece, gerçek tarixi şexsiyyet olan Attila Şimali Avropa, İsland efsanelerinde mifoloji bir şexsiyyete çevrilmişdir, o, hunların deyil, pis ruhların, şeytanların kralıdır. Hunaland, yeni hunların ölkesi ise cin ve perilerin yaşadığı bir ölkedir (Ögel, 1989, ss. 51-52).

Türklerin Qerbe doğru min illerle kesilmeyen axınları dünya tarixinde derin izler buraxmışdır. Dünyanı ve xalqları bir-birine bağlayan ve yeni köç dalğalarına tekan veren türk axınları ferqli medeniyyetlerin qarışma prosesine tekan vermişdir. Çox esirli xalqlar dialoqu dünya medeniyyetinin teşekkül ve tereqqisinde müstesna rol oynamışdır.

KAYNAKÇA

Aqafiy. (1953). O tsarstvovanii Yustiniana / Per. i prim. M. V. Levçenko. Moskva-Leninqrad: İzd-vo AN SSSR.

BORISENKO, Y. P. -V. M. Pasetskiy, (1988). Tısyaçeletnyaya letopis neobıçaynıx yavleniy prirodı. Moskva: Mısl.

DIRENKOVA,N. (1929). "Ptitsa v kosmoqoniçeskix predstavleniyax turetskix plemyon Sibiri". Kultura i pismennost Vostoka. (Kn. 4, ss. 119-126). Baku: İzdaniye VSK NTA.

Drevnetyurkskiy slovar. (1969). Leninqrad: Akademiya Nauk SSSR, İnstitut Yazıkoznaniya, Leninqradskoye otdeleniye izdatelstva "Nauka".

Elmira Gül. K voprosu o qenezise amuletnits-tumarov. (08. 11. 2006). http://www.kyrgyz. ru/?page=309

Ensiklopediya "Slova o polku İqoreve": V 5 tomax. Ros. Akad. Nauk, İn-t Rus. Lit. (1995). Tom I, Sankt-Peterburq: Dmitriy Bulanin.

FAXRETDINOVA, D. A. (1988). Yuvelirnoye iskusstvo Uzbekistana. Taşkent: İzd-vo literaturı i iskusstva im. Qafura Qulyama.

FASMER, M. (1986). Etimoloqiçeskiy slovar russkoqo yazıka. V 4-x tomax. Tom II. Moskva: Proqress.

İordan. (2001). O proisxojdeniyax qetov (GETİCA)/ Vstup. st. , per. i komment. Skrjinskoy Y. Ç. Sankt-Peterburq: Aleteyya.

KUZNETSOVA, Z. S. (2003). "Leqenda ob olene: folklornıy xarakter istoçnika". Mnemon. İssledovaniya i publikasii po istorii antiçnoqo mira. Pod redaksiyey professora E. D. Frolova. Publikasii Sentra antikovedeniya SPbQU. Vıpusk 2 (ss. 321-334). Sankt-Peterburq: İzdatelstvo SPbQU.

QADLO, A. V. (1979). Etniçeskaya istoriya severnoqo Kavkaza IV-X vv. Leninqrad: İzd-vo LQU.

QASANOV, Zaur (2007). "Rekonstruksiya kimmerskoqo yazıka (elementı şamanizma v yazıke kimmeriytsev). İssledovateli ob etniçeskoy prinadlejnosti kimmeriytsev". Azerbaycan Milli Elmler Akademiyası Azerbaycan Tarixi Muzeyi- 2007 (ss. 47-68). Bakı: Elm.

MELIORANSKIY, P. M. (1902). "Turetskiye elementı v yazıke Slova o polku İqoreve". *İzvestiya Otdeleniya russkoqo yazıka i slovesnosti İmperatorskoy Akademii Nauk*. T. 7, Kn. 2, 273—302.

Mifı narodov mira. Ensiklopediya v 2-x tomax. (1982). Tom I. Moskva: Sovetskaya ensiklopediya.

Narodnıye russkiye skazki (iz sbornika A. N. Afanasyeva). (1982). Moskva: Pravda.

ÖGEL, B. (1989). *Türk Mitolojisi.* I cilt. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

Russkiy biblioqrafiçeskiy slovar. Statya "Koşey (ili Kaşey)". http://www.rulex.ru/01110246.htm

Russkiy biblioqrafiçeskiy slovar. Statya "Poqanoye İdolişe". http://www.rulex.ru/01160776.htm

Russkiy biblioqrafiçeskiy slovar. Statya "Tuqarin Zmeyeviç". http://www.rulex.ru/01190390.htm

Russkiye bılını staroy i novoy zapisi (pod redaksiyey N. Tixonravova i V. Millera). (1894). Moskva: A. A. Levenson.

SEPETÇIOĞLU, M. Necati (1986). *Türk Destanları*. İstanbul: Toker Yayınları.

SOKOLOVA, L. V. (1995). Koşey. *Ensiklopediya "Slova o polku İqoreve": V 5 tomax.* (Tom III, ss. 97-99). Sankt-Peterburq: Dmitriy Bulanin.

SULEYMENOV, Oljas. (2005). *Az i Ya. Kniqa blaqonamerennoqo çitatelya*. Moskva: Qrifon.

URAZ, M. (1967). *Türk Mitolojisi*. Istanbul: Husnutabiat Matbaası.

BİR GÖÇ MASALI VE BİR GÖÇ PARADOKSU: BERCİ KRİSTİN ÇÖP MASALLARI

A Migration Tale And A Migration Paradox: Berci Kristin Çöp Masalları

Ruhi İNAN*

ÖZET

Destan ve masal gibi sözlü ürünlerde, daha çok toplumsal bir kurtuluşu, umudu ve yeniden var olmayı temsil eden göç kavramının bugün bireysel bir kurtuluşa, umuda ve yeniden var olmaya dönüştüğünü görmekteyiz. Göç gibi bir meselenin birden fazla değişkene bağlı olarak ortaya çıktığı bir gerçektir. Bu değişkenler arasına, millet olma bilincinin, birey olma bilinciyle öncelikler açısından yer değiştirmiş olduğu fikrini de ilave edebiliriz. Çalışmamızda göç kavramındaki bu değişimin izlerini köyden kente göç odağında, modern bir masal gerçeğinde arayacağız. Berci Kristin Çöp Masalları'nda; göçe tutunmuş hayatların Çiçektepe'de aradıklarını bulamayışları, mekân göçündeki umutlarından uzaklaşarak bir kimlik göçüne uzanmaları, eski dünyalarıyla yeni bir dünya oluştururken bunu, kendilerini öteki olarak gören bir kültürün içinde yapmaya çalışmaları ve yaşandıkları paradoks anlatılır. Bu paradoks göç kelimesinin mana halesindeki değişmenin de bir göstergesidir.

***Anahtar Kelimeler**: Göç, Köyden Kente Göç, Latife Tekin, Berci Kristin Çöp Masalları, Masal.*

ABSTRACT

Today We witness trasformation of the concept of migration that symbolzes salvation, hope anda rebirth of a nation towardsindividual salvation, hope anda rebirth of a person. It is a reality that emergence of the concept of migration depends on more than one variable. It is possible to add the replacement of conciseness of national being with conciseness of individual being amongthese variables. In this stady traces of this transformatiom of the concept of the migration are going to be sought in a modern tale centre of which is migration from a willage to a city. Berci KristinÇöp Masalları disappointments of those who migrated to Çiçektepe with hopes and their transition from hopes of relocation to identy migration and the paradox they live in while they are trying to establish a new world by the means of their old one in a cultural enviroment in which theyare considered as a other. This paradox is also a sign of the change in the meaning horizon of the migration.

***Key Words:** Migration, Migration from a willage to a city, Latife Tekin, Berci Kristin Çöp Masalları, Tale…*

Giriş

Sözlü ürünlerde millî bir hüviyet taşıyan göç olgusu, toplumsal bir umudu, kurtuluşu temsil ederken o günden bu güne bu kelime bireysel bir kurtuluşu ve rüyayı da temsil etmeye başlar. Genel olarak mekân değiştirmeyi çağrıştıran göç, beraberinde bize

* Balıkesir Üniversitesi Türk Dili Bölümü Okutmanı.

bir kaçışın hikâyesini de anlatır. Geçmişten kaçış, mutsuzluktan kaçış, geleneklerden kaçış, yoksulluktan kaçış, acıdan kaçış, kendinden kaçış vs. Bu kaçışlar, mekânla doğrudan alakalıymış gibi görülebilir. Fakat bu durum tabii olarak insanla ilgilidir. Bir insanı yaşadığı mekândan uzaklaştıran şey, mekânın niteliklerinden çok insanın kendisiyle ilgilidir. Başka bir ifadeyle insan gurbette değil, gurbet insanın içindedir. Gidilen mekân; gurbet, yad eller, uzaklar, cehennem geride kalan mekân ise; vatan, sıla, bizim eller, yakın, cennet olarak düşünülür. Bu bakımdan da göç, diyalektik bir nitelik gösterir. (Sağlık 2007: 142) Göç kelimesi, göçün ardından dönüşü de içinde barındırır/büyütür. Geçicidir, kırılgandır, derme çatmadır, toplamadır, aslını içinde büyüten bir rüyadır, özünü yitirmektir, kendini kaybetmektir, istim üstünde olmaktır, acıdır, hicrandır. Bundan ötürü de "hadi gel köyümüze geri dönelim" gelgitleri kulakları çınlatır ve gidenlerin son kozlarını oynayacakları bir dönüş bileti her zaman ceplerinde vardır. Bu dönüş duygusu gidenlerin zayıf anlarını yakaladığında ortaya çıkan, düzensiz aralıklarla nükseden bir hastalıktır.

Yukarıda anlamını tartıştığımız böyle bir olguyu bir kurgu metinden hareketle izlerini sürmek, hakikat zemininden uzaklaşmak gibi görünse de kurgunun hammaddesinin bir hakikat olduğu gerçekliğini unutmamak gerekir. Zira gerek sözlü ürünler gerekse yazılı ürünler, gerçeklik dediğimiz şeyin kolektif bir akılla dokunmuş yansımalarıdır. Tanpınar'ın ifadesiyle "Dede Korkut Masalları, Köroğlu'lar, Tahir ile Zühre'ler Aslı ile Kerem'ler büyük Türk destanının parçaları ve Anadolu fethinin kahramanlık hikâyeleri ile beraber bir milletin inançla yaşadığı bir hayatın mahsulüdürler ve muhtelif merhalelerinde milletimize ve harsımıza ait birçok realitelerle doludurlar. " (Tanpınar 1992: 95.)İşte bu realitelerden biri de göçtür ve biz bu realitenin izlerini köyden kente göçü ele alan bir kurgusal metinden; Latife Tekin'in Berci Kristin Çöp Masalları adlı romanından hareketle arayacağız.

Roman mı, masal mı?

Bu romanı tercih etmemizin sebeplerden biri göçün ruhuna uygun bir anlatım tekniği kullanılmış olmasıdır. Romanda, masal anlatım unsurları sıkça kullanılır. Yazar, böyle bir yolu tercih etmesini "Benim kitabım da romanı sayıklayan bir kitap olacaktı. Romanı düşleyen ama kendisi roman olmayan bir anlatım bulmalıydım. " (Özer 2005: 66) diyerek bu realitelerden biri kabul ettiğimiz arayış olgusunu, görece olarak gerçeğe dönüşebilecek bir kurgu türüyle anlatamadığını itiraf eder.

Çünkü köyden kente göç ve göç sonrası yaşananlar, masallarda görebileceğimiz çabuklukta ve de niteliktedir. Bir varmış bir yokmuş hayatlar, yitirme duygusuyla biçimlenmiş aslını sayıklayan evler, beyhude bir servet rüyasıyla yaşanan bir serencam, ironik göndermeleri olan masal anlatımıyla okura sunulması pek tabii olarak dikkate değerdir. Eserin yer kurgusu, gidenlerin yaşadığı mekân üzerine inşa edilmiştir. Kenttir, kentin çöplüğüne kurulmuştur. Zaman, masallardaki bir varmış bir yokmuşun sihirli dokunuşu kadar hızlı akar. Farkına varılamayan bir el, bir güç ivedi bir şeklide insanları değiştirir/ dönüştürür.

Yerleşme/ Tutunma

Bu dönüşüm, Çiçektepe'de "Bir kış gecesinde, gündüzleri kocaman tenekelerin şehrin çöpünü getirip boşalttıkları bir tepenin üstüne, çöp yığınlarından az uzağa, fener ışığında, sekiz kondu kurulmasıyla" (s. 7) başlar.

Göç eden insanların karşılaştığı ilk problem kendilerini göç edilen mekâna; daha sonra da mekânı kendilerine alıştırabilmeleridir ve bu durum gayet uzun bir zaman alır. Bu süreç gidenleri, kentin dışındaki hayatlarında kendisini hissettiren yoksullaşma, yabancılaşma ve geçim sıkıntısıyla kıskaca alarak ne olacaklarını bilmedikleri bir arayışa sürükler. Çiçektepe'ye ilk yerleşenlerden sonra şehrin arka tepelerinde gezinenler de gelip ölçü alıp kazmayla toprağı çiziktirip tek gözlü eğri büğrü planlar yaparlar. Bir sabah fabrikanın karşısında ilaç atıklarının ve çamurun kucağına bir mahalle doğar. Fakat bu mahalledeki evler kentteki evlere benzemez.

"O gün evlerin içini döşeyecek eşyalar, mahallenin öteki çocukları ve kadınları da sırtlarında torbalar, kucaklarında bebeklerle gelip evlerinin içine girdiler. Yatak denkleri açıldı. Evlerin toprak tabanlarına kilimler yayıldı. Islak duvarlara süpürge çöpünden mavi boncuklu uğurlar, sararmış resimler asıldı. Çatılara beşikler bağlandı. Her kondunun yan duvarına bir soba borusu çıkartıldı. " (s. 8)

Evlerini kaybedip yeni bir ev kuran aileler yitirme duygusunu mütemadiyen yaşarlar bu sebeple de evler derme çatmadır, yazarın ifadesiyle "evden çok ev adağı gibidirler … aslını sayıklayan evlerdir " (Özer 2005: 66) bunlar. Belediye ekipleri geldiğinde kader birliği yaparlar, toplu keder acıyı hafifletir onları birbirine kenetler, bu sorunla baş etmenin yollarını ararlar. Yıkılan evlerini çarçabuk imece yoluyla yeniden inşa ederler. Romanda ana karakter gecekondudur diğer karakter ya da tiplerler onu yeniden var etmek için var güçleriyle çalışırlar.

" Bir saate yakın süren çatışmadan sonra mahalle halkını farların ışığında simit yapıp ortalarına aldılar. Evlerin duvarlarını eşyaların üstüne yıktılar. Sabahın ilk ışıklarıyla birlikte mahalle halkını kamyonlara tıkış yıkış doldurup götürdüler… Döndüler…Önce öfkelerini yaş edip gözlerinden akıttılar sonra bir hırsla kalkıp işe sarıldılar. Kırık tahtaları bir solukta yan yana çattılar. " (s. 10)

Yıkımlar belli aralıklarla sürerken konducular bununla yaşamaya alışırlar. Vazgeçmezler, kendi yaşam alanlarını kurmaya devam ederler. Yaşadıkları olaylar mekânın sırtına bir isim olarak düşer. Çiçektepe'nin ilerisinde, yıkımcıların gözetlendiği çıkıntı bir tepeye "Kovma Burnu" derler. Sorunlarını kent kurumlarıyla çözmeyi bilmezler. Başlangıçta ve sonrasında karşılaştıkları yıkım, hastalık, işsizlik, yoksulluk gibi sorunları daha çok Dede Korkut benzeri ululuk atfettikleri koca vasıtasıyla çözme yoluna giderler. Onlarınki "Güllü Baba"dır. Güllü Baba gözünden yaş akıtır, dua eder, yanağını bastonuna dayayıp uzun uzun üfler. Hatta Çiçektepe'den geçen bir yola Nato Caddesi adı verilince, konducular bu durumdan huylanıp bu kelimenin anlamını bilge kişi Güllü Baba'ya sorarlar cevap nettir:

"Topluca kalkıp Güllü babanın yanına vardılar. Güllü baba ses etmeden dinledi. Kendi kendine levhanın asılmasını Çiçektepe erkeğinin eğrilmesine verdi. Sonra bastonunu yere vura vura, 'Nato eğrilik demeye gelmesin' dedi. "

Yıkımcılar, onların savaşmak zorunda oldukları tek düşman değildir. Bir sabah bembeyaz bir arabayla biri gelip çöpün sahibi olduğunu söyler. Mücadeleye mafya da eklenmiştir ve onunla da mücadele ederler. Bu olaydan ötürü mahallenin adına ' Savaştepe' adı verilir ve çöpten aldıkları bir tahta parçasına kömürle ' Savaştepe' yazarlar. Bu levha bir ay sonra resmi giysili iki kişi tarafından asıldığı yerden alınır. Yerine, üstüne 'Çiçektepe' yazan mavi teneke levha asılır. Bundan sonra bir yokmuş bir varmışa döner …

"Çiçektepe adı verildikten sonra adının güzelliğine kanan, yıkımın durduğunu duyan yüzlerce insan bu tepeye geldi. İnsan akımını durdurabilmek için çöp yoluna derin kuyular kazıldı. Kocaman kamyonlarla taşınıp kum çakıl yığıldı. Tepeye akan insanlar küreklere yapışıp kumu çakılı çukurlara doldurdular… Bir gecede Çiçektepe'yeyüz kondu daha kuruldu… Çiçektepe'de çiçekler açılmadan kimi sırt sırta küs gibi duran, kimi yüz yüze bakan kondulardan üç ayrı mahalle oluştu. Üçünün adını da çocuklar buldu. Birinin adı 'Fabrikadibi' birinin adı 'Çöpaltı', birinin adı da 'Derağzı' oldu. " (s. 15)

Gelişen Çiçektepe

Yazar göç eden insanların önceliklerini, gerçeğe yakın bir şekilde roman kurgusu içinde işler. Çiçektepe'ye resmiyetin gölgesinin düşmesinin ardından Çiçektepeliler, tepelerini inşaya(!) yani kültürlerini mekâna boca etmeye başlarlar. Bunu yaparlarken yanlarında getirdikleri kültür heybelerine kendilerinde olmayıp kentte var olanı da doldururlar. Öncelikle eksik olan bir camiidir. Teneke minareli bir cami yaparlar. Fakat tepe çok rüzgâr aldığından minareyi rüzgâra kaptırırlar. O günden sonra İslâm'ın beş şartına "Geceleri minare tutmak" diye bir şart daha eklenir. Bütün erkek erginler minare yanında nöbete dururlar.

Kondunun muhtarlık olması tepenin imarı içinde önemli bir gelişmedir. Çiçektepe muhtarlık olunca Çöp Muhtar; konduya elektrik, su, yol getirmeyi okul yaptırmayı vaat eder. Bunlardan sadece okul vaadini yerine getirir. Devlet bu okula lacivert elbiseli, kravatlı bir öğretmen gönderir.

Çiçektepe'nin arka taraflarına peş peşe sahte fabrikalar kurulmaya başlanır. Sahte deterjanla yıkanan çöp bayırlarını boydan boya sahte fabrikalar kaplar. Zamanla bu fabrikaların olduğu yer "Çiçektepe Sanayi" adını alır.

Yazar, bu çarpık yapılaşmayı bir öğretmenin gözünden tasvir eder ve onun duygularıyla bu oluşumun panoramasını çizer.

"Şiirli Hoca elinde kalemi çöp bayırlarının başında fabrika çatan adamlara bakıp kaldı. İçini tuhaf duygular aldı. Kafası şaşkın sözcüklerle karıştı. Kirpiklerinin altında gözleri çaresizlik içinde ağır ağır oynadı. Konduları çevreleyen eski fabrikaların, ta uzaktan görünen apartmanların üstünde gezdi. Sonra cebinden çıkardığı kağıda; 'Sahte deterjanla yıkandı çöp bayırları' yazdı. Yazdığına güldü, kağıdını katlayıp ve cebine koydu." (s. 81)

Tepe'nin artık bir bankaya ihtiyacı vardır bu da gecikmez. Bankanın kapısına meraklı konduculardan oluşan bir kalabalık toplanır. Bankayla beraber Çiçektepe bir cadde daha kazanır ve böylece sokağın başına mavi parlak bir levhaya "Banka Caddesi" yazılı bir plaka asılır. Bankayla beraber köyde bıraktıkları rekabet kültürü yeniden alevlenir. Koynunda, kucağında parası olan, parasını bankaya yatırır ve banka cüzdanını herkese göstererek gerinir. Bununla da kalmaz evinin ihtiyacını banka kredisiyle karşılayan bir kişi, herkese örnek olur ve artık Çeçktepe'de herkes şehirde temizliğe gittiği evlerde gördüğü ev aletlerini alma yarışına girer.

Çiçektepe'de eşya yarışı tüm hızıyla devam ederken Kürt Cemal konducuların çok zaman önce rüyasını gördükleri sinemayı Çiçektepe'nin orta yerine kurar. Fakat oynayan filimler, görmedikleri bir dünyanın sadece acı sert yönlerini gösteren filmlerdir. Ardından Konduda eksik olan bir futbol klübüdür. Böylece Çeçektepespor da kurulmuş olur.

Kondu gölgesinde evrilen değerler

Göç olgusunun bir başka boyutu da inançlardaki dönüşümdür. Göç eden köylüler, göç ettiği yere daha çok dini inanışlarını hurafelerle besleyerek kente ve köyüne yabancı yeni ritüeller eklerler. Bu ritüeller daha çok yaşanan sıkıntılardan beslenir.

Fabrikadibi'nden yazılı bir taş çıkarılır, taşın bulunduğu yerde bir yatırın yattığı lafı kondulara yayılır. O günden sonra o taşın bulunduğu yer, kutsal sayılır. Yatırın adı "Su Baba" olur. Fabrikanın döktüğü atıklardan zehirlenen işçilerin ölümünü, Su Baba'nın gazabına bağlarlar.

"Taşın bulunduğu yerde bir yatırın yattığı lafı kondulara yayıldı. O taşın bulunduğu yere işemek, tükürmek, oradan dua etmeden geçmek suç sayıldı. Taslara, küçük teneke kutulara su doldurulup taşın etrafına dizildi. Yatıra suyun nasıl bir şey olduğu gösterildi. Mahallece taşın başına gidilip ondan su dilendi…" (s. 16)

Artık fabrikalar çoğalmıştır ve bu durum çevreyi tehdit eder duruma gelmiştir. Konduların üzerine Fabrika karı yağmaya başlar. Bir müddet sonra fabrika karı çiçekleri kurutur, çocuklar mosmor kesilir, tavuklar boyunlarını büküp kıvrılır. Mahalle ayağa kalkar, fabrika sahibi mahalle sakinlerine yoğurt dağıtıp, doktor kontrolünden geçirir. Kondu insanları, fabrika sahibine sövmekten vazgeçip ona el açıp dua ederler. Konducuların duasını alan fabrika sahibi, serum ve ilaç şişelerinin yıkandığı mavimsi sıcak suyu oluk oluk mahallenin üstüne salıverir. Bu su konducular tarafından kutsal kabul edilir.

"O gün Çiçektepe bayram yerine, düğün evine döndü. Sıcak suyun önü çevrildi… Oraya bir çeşme kuruldu üç gün boyunca çeşmenin başında çamaşır, halı, kilim, yün, kap kacak yıkandı… Çamaşırlar maviye yakın bir renk aldı. Bu renge 'Kondu mavisi' dendi." (s.18)

Kızlar kötü yola düşer, köyde masumiyeti temsil eden Berci Kız tabiri, şehirde kötü kadını temsil eden Kristin ismini alarak masumiyetini kaybeder. Berci kız, Berci Kristin olur.

"Köyde yazıda yaylayan, gece dışarıda kalan koyunları sağmaya giden kızlara 'Berci Kız' denirdi… Bir kızın terbiyesi süt toplamaya gidip gelirkenki hâliyle tavrıyla ölçülürdü." (s. 20)

"Katır Emel ayrıldıktan sonra yürüyüşü, sövüşü ve gülüşüyle onu sık sık hatırlatan Deli Gönül'ün yıldızı yeniden parladı. Kapısını çalan konducu erkeklerin sayısı aniden arttı. Dükkan evdeki kadınların adına özenen Vakıf Çiçektepeli delikanlılar Deli Gönül'e Kristin diye ad taktılar. " (s. 123)

Yeni ihtiyaçlar ve sıkıntılar yeni adetleri doğurur. Bu adetlerden bazıları şunlardır: işsizlik âdeti, çöp âdeti, rüzgâr âdeti vs.

Çiçektepe'de kadın ve erkekler dönüşümden paylarını alırlar. Fakat bu dönüşüm sadece şekilden ibarettir. Erkekler hayatlarını oldukça özgür yaşarken, kadınlar yine evlerinde bildikleri işi yapmak zorundadırlar. Açıkçası kadının değişmesinin önünde erkekler vardır. Kadınların da cinsellikten keyif alabileceği şeklindeki bir dedikoduyu Çöp Bakkal'ın karısı erine dillendirdiğinde dayak yer. Çöptepe kahramanlarından Lado bu durumun farklı bir örneğidir. Lado daha önce iki defa evlenmiş ve ikisini de ev işlerinde ihmalkâr davrandıkları için boşamıştır. Üçüncüsü de bu kaderden kurtulamaz.

"Ladonun yasağına aylarca boyun eğen kadın dört duvarın arasında bunaldı. Lado'dan habersiz düğüne gitti. Lado, eve geldiğinde tencereleri boş bulduğunu ve üç

gün aç uyuduğunu ilan ederek üçüncü karısını da getirdiği gibi sessizce babasının evine götürdü.” (s. 102)

Çocuklar doğduğunda kuruyup düşen göbekleri fabrika bahçelerine gömülür, büyüyünce işsiz kalmamaları için dua edilir. Gönlü yükseklerde olanlar sanat öğrensin diye düşen göbekleri oto tamirhanelerin, atölyelerin, uzaktaki bir okulun bahçesine gömerler.

Oyunlar da değişmiştir artık. Çocuklar oturarak oynanan yeni oyunlar bulurlar. Saklambaç, körebe oynamayı unuturlar. “Rüzgâr kaypıncağı” diye bir oyun bulurlar. Oyun sonrasında hastalananlar rüzgâr hastalığına tutulurlar.

Türküler de nasibini alanlardan. Yeni türküler yazılır.

“Gözüm akar oldu dizlerim tutmaz
İki kuluncumdan sancı hiç çıkmaz
Buydu parmaklarım kollarım kalkmaz
Ya sen git bu tepeden ya da ben rüzgâr” (s. 22)

“Tahta sargılarda bükülür beller
Sancı tutmuş boyunları tutmuyor dizler. ” (s. 23)

“Ay doğar hışır hışır,
Kondular ışır
Kâğıt yorgan altında
Romanlar üşür. ” (s. 88)

Sonuç yerine: Göçün öteki yüzü

“Kondulara bolluk girer fakat yaranın ardı arkası kesilmez” (s. 82) Çok büyük umutlarla köyden kente yapılan göç, beklenenin aksine hem maddi olarak hem de manevi olarak yıkımla sonuçlanır.

Köyden kente göç, hızla sanayileşen bölgelerde karşılanamayan iş gücü eksikliğinin ve ekonomik sıkıntılar içinde bulunan yerlerde sosyal ve ekonomik hayat standartlarının iyileştirilmesi ihtiyacından kaynaklanmaktadır.

Bu amaçla göç eden insanlar, kendilerine göre daha modern görünen insanların hayat alışkanlıklarını, zenginliklerini, normlarını içlerinde sindirmeden uygulamaya çalışmışlardır. Böylece geldikleri yerde ne köylü kalabilmişlerdir ne de kentli olabilmişlerdir. (Şahin 2001: 38)Bu Arasat psikolojisinin yarattığı paradoks şu başlıklarda (Şahin 2001) tezahür etmiştir.

Yabancılık Duygusu: Göç ettikleri yerde kendilerini yabancı hissederler. Dış görünümlerinde/dünyalarında bariz görülen bu duygu (ağız farklılığı, giyim farklılığı, kültür farklılığı) sonraları aidiyet duygusunun kaybolmasına neden olmuştur. Kendisini, geldiği yerin bir üyesi kabul etmez. Bu sebeple kendisi gibi olanların yanına sığınır. Burada bir alt kültür oluşturur.

Boşluk Duygusu: Romanda bazı kahramanlar geçmişine dönerek bıraktığı değerlerin yokluğunu hissederler. Geçmişe özlem duyarlar. Bu özlem, romanda bazen kişilerin kişiliği haline gelir.

Kişilik çatışması: Kendi köyündeki kişiliği ile geldiği yerdeki kişiliği tezat bir durum arz eder. Bu bazen Köyüne /köylüsüne düşmanlığa, bazen Kente/kentliye düşmanlığa dönüşür. Romanda Lado, Deli Gönül, Çamlı Bayram, Deli Dursun, Kel Ali bu tiplerden birkaçıdır.

Tutunamama: Kaldığı yerde tutunamaz. Köylü olduğunu söyleyemez. Çünkü nereli olduğunu kendisine bile itiraf edemez. İçinde yaşadığı topluma güven duymaz. Bu durum biraz da önyargıdan kaynaklanır.

Kuşku. Bilinmeyen bir mekâna geldiği için ne yapacağını bilemez. Deneme yanılma yöntemiyle öğrenir. Herkese, her şeye kuşkuyla bakar. Kondulaşma süreci bu durumun en iyi timsalidir.

Suçluluk: Göç, geride kalanlara ve değerlere karşı kişilerin suçluluk hissetmesine sebep olur. Çünkü geldiği yerde mutlu olamamıştır. Onu var eden şeyler; aile, ahlâk, dürüstlük gibi değerler de yıpranmış hatta kaybolmuştur.

Başta belirttiğimiz gibi bir kurtuluşu ve umudu çağrıştıran göç kelimesi romanın sonunda umutsuzluğa, hayal kırıklığına dönüşmektedir. Göçe tutunan hayatların tutundukları dal, ellerinde kalmıştır. Romanda masalsı bir anlatımla işlenen göç olgusunun sonu masallardaki gibi bitmez. Bu masalın sonunda gökten üç elma düşmez ve "göç göç" sesleri Çiçektepelilerin şahsında tüm göç edenlerin kulaklarında çınlar.

KAYNAKÇA

ÖZER, Pelin (2005). *Latife Tekin Kitabı*, Everest Yayınları, İstanbul.

SAĞLIK, Şaban (2007). "1980 Sonrası Türk Hikâyeciliğinde Merkezden Uzaklaşma; Taşra Öyküleri", *Hikâyenin Bugünü, Bugünün Hikâyesi 80 Sonrası Türk Hikâyesi Sempozyumu Bildirileri*, Ümraniye Belediyesi Yayınları, İstanbul.

ŞAHİN, Cengiz (2001). "Yurt Dışı Göç Sürecinin Bireyin Psikolojik Sağlığı Üzerindeki Etkisine İlişkin Bir İnceleme" , *Türk Yurdu Dergisi*, S. 172.

TANPINAR, Ahmet Hamdi (1992). *Edebiyat Üzerine Makaleler*, Dergâh Yay, İstanbul.

TEKİN, Latife (1995). *Berci Kristin Çöp Masalları*, Metis Yayınları, İstanbul.

AZERBAYCAN ŞİFAHİ HALK EDEBİYATINDA YAYLAK-KIŞLAK VE ÇOBANLA BAĞLI MEVZULAR

The Themes Connected With A Nomadic Way Of Life And The Shepherd in The Azerbaijan Oral Literature

Mehseti İSMAİL *

ÖZET

Azerbaycan türklerinin etnoqrafik heyat terzinde yaylaq ve qışlaq medeniyyeti ayrıca yer tutmaqla yanaşı, onun şifahi nitqinde sözlü metnlerle de ifade olunmaqdadır. Tebii ki, bu, folklorda bir çox janrlarda -efsane, revayet, nağıl, bayatı, inamlarda ve s. nümunelerde öz eksini tapmışdır. Bu heyatın en çox ifadesine ise lirik növ nümunelerde rast gelinir.

Anahtar Kelimeler: *Azerbaycan şifahi halk edebiyatı, göçebe hayat tarzı, çoban.*

ABSTRACT

Research shows that the nomadic cattle breeding in a life of the Azerbaijani Turks took a special place which was reflected also in folklore samples. Various genres of folklore especially in the lyrical represent the superiority nomadic cattle breeding, ethnographical features, mythologies and cleanliness of the Azerbaijan people and have great value for reconstruction of a way of life and outlook ethnos.

Key Words: *Azerbayijan Oral Literature, nomadic way of life, shepherd.*

Yaylaq ve qışlaq

Azerbaycan türklerinin etnoqrafik heyat terzinde yaylaq ve qışlaq medeniyyeti ayrıca yer tutmaqla yanaşı, onun şifahi nitqinde sözlü metnlerle de ifade olunmaqdadır. Naxçıvan bölgesinde apardığımız sorğularda aydın olmuşdur ki, mal-heyvanı az olan insanlar da yaylaq-qışlaq kimi heyat terzi keçirmişler. Tebii ki, bu, folklorda bir çox janrlarda -efsane, revayet, nağıl, bayatı, inamlarda ve s. nümunelerde öz eksini tapmışdır. Bu heyatın en çox ifadesine ise lirik növ nümunelerde rast gelinir. Bayatılarda da dağlara yönelik müraciet, arzu, duyğu dolu fikirler mehz elat heyatı ile bağlıdır. Lirik növ nümunelerde aran ve yaylaq, aranla dağın behsi ayrıca bir yer tutur.

Aran deyer:

Yaylaq, çox da saxlama,
Gönder gelsin, ağır eller menimdi.
Yerin göbeyiyem, dizin direyi,
Mali-mülki Süleymanlar menimdi.

* *Doç. Dr. , Azerbaycan Milli Bilimler Akademisi Nahçıvan Bölümü.*

Yaylaq deyer:
Çıxma dinden, imandan,
Süsenden, sünbülden, her gülşenden,
Hekimlik, loğmanlıq, qalıbdı menden,
Hezeran derdlere derman menimdi.
(Azerbaycan şifahi xalq edebiyyatı antologiyası 2004: 44)

Bu qarşılıqlı deyişme xarakterik keyfiyyetlerin ifade olunmasından behs edir. Her iki teref öz üstün cehetlerini deyir.

Yaylaq deyer:
Menem çeşmeler başı,
Axar heç qurumaz didemin yaşı,
Pelengler yatağı, ovçu sirdaşı,
Köksü ala qarlı dağlar menimdi.

Aran deyer:
Qaldım dağ arasında,
Pilte tek qurudum yağ arasında,
Qıvrım-qıvrım olmuş tağ arasında,
Tutma, ala qarpız, tağlar menimdi.
(Azerbaycan şifahi xalq edebiyyatı antologiyası 2004: 44)

Bu şekilde deyişme aranla yaylağın hansı hazırlıqda olduğunu gösterir. Maraqlıdır ki, aran qış hazırlığını, yaylaq qış hazırlığı ile yanaşı yay feslini yaylaqda keçirmeyin üstün tereflerinden behs edir.

Aran deyer:
Bağça menim, bar menim.
Gece-gündüz qulluq eder bağbanım,
Geymek üçün yaşı menim, ay menim,
Süsen-sünbül gülüstanlar menimdi.

Yaylaq deyer:
Menem xalqın göyçeyi.
Mende yatar aranların qaçağı.
Lale, çemen, dürlü-dürlü çiçeyi,
Petekde kesilen, ballar menimdi.

Eyni ile ***aranla dağ*** arasındakı behs de bu sepkidedir. Hetta dağla deyişmede aranda yay feslinin tesviri orijinal şekildedir.

Dağ deyer:
Yazın evvelinde suların qızar,
Qızdırma uşağın üreyin üzer.
Gözeller, mehbublar sinemde gezer,
Xırda-xırda aşan yollar mendedi.

Naxçıvandakı ekspedisiyalarda yaşlı nenelerimiz keçmiş nesillerin fiziki beden quruluşunu, sağlamlıqlarını dağlardakı, yaylaqlardakı hava ile bulaq suları, yemeklerle elaqedar olduğunu söyleyirdiler. Sifet cizgileri qırış-qırış olmuş üzü nurlu müdrik, yaşlı insanlar qıvraqfiziki hereketleri ile haqlı olduqlarını sübut edirler.

Aran deyer:
Süsenli, sünbüllü, güllü bağlarım,
Şan içinde şöle çekir yağlarım,
Bostandakı ala-bezek tağlarım,
Qarpız, xiyar, dürlü nübar mendedi.

Bu behsde feslin aranın dağa, dağın da arana göre ferqli iqlimi, mövsümün havası qida mehsulları haqqında melumat verir. En üstün terefi ise tebiet lövhelerinin rengleridi. Sözle ifade olunan obrazlı boyalar insanların ruhunu da ifade edir.

Dağ deyer:
İsterem kütah edim behsimi,
Sene baxıb ötürmerem köksümü,
Dostum, hemdemimdi yazın möhsümü,
Şux senemler, ince beller mendedi.

Naxçıvanda “dağ adamıdı canı bekdi” yaxud “dağ adamıdı sözü qurtarmaz” kimi deyimler vardır. Tebii ki, yaylaq-qışlaq kimi heyat terzi keçiren insanlar beden ve ruh halı ile bunu folklorda sözlerle tesvir edirdiler. Bu behsde eslinde üstün olan yoxdur. Bir keyfiyyet diger terefin keyfiyyetini ortaya qoyur. Yaylaq-qışlaq heyatı esasen maldarlıq teserrüfatı ile sıx bağlıdır. Etnoqraf T. Bünyadov qeyd etmişdir ki, Azerbaycan xalqının teserrüfat meişetinde maldarlıq, qoyunçuluq, atçılıq, deveçilik minillikler boyu böyük rol oynamışdır (Azerbaycan etnoqrafiyası 2007: 7). Qeyd olunmuş nümunelerden de aydın olur ki, teserrüfat meişeti xalqın söz xezinesinin yaranmasında mühüm rol oynayır.

Çobanla bağlı ifade edilen folklor nümuneleri

Çox sayda folklor metni ise çobanla yaxud bu işin en kiçik teferrüatlarını (çoban köpeyini, deyeneyini, çarığını ve s.) ifade etmekdedir. Çoban hem yaylaq hem de qışlaq heyatında ehemiyyetli yere malikdir. Şahbuzun Nursu kendinde melumat verdiler ki, çölde qoyun güdende geçeleri çelveri adlandırdıqları vasite ile isinirler. Çelverini esasen çobanlar istifade edir. Yer kvadrat formada qazılır ve üzerine sal daş qoyulur. Hava çeksin deye bir qeder de yol qoyulur. Daşın üstüne keçe serilir. Yerden texmini 20-25 sm hündürlükde olan daşın üstünde hem de yatırlar. Hezin isti çobanı üşümeye qoymur. Sayaçı sözlerde mecazi tesvirler, benzetmeler de bununla bağlıdır.

Göydeki göy buludlar-buludlar
Yorğanıdı çobanın.
Yastı-yastı tepeler-tepeler
Yastığıdı çobanın
(Azerbaycan şifahi xalq edebiyyatı antologiyası 2004: 32)

Çobanlar adları, vezifeleri tecrübelerine göre ferqlenir. Baş çoban sürünün bütün qayğılarını çeken, tanımal ise döl zamanı esas rol oynayan çobana deyirler. Bilqamıs dastanındakı

"Baş çobanlar dincelib getmişdiler yuxuya,
Enkidu keşik çekir, kömek edir onlara (Bilqamıs 1985: 20)

ifadesi baş çobanın bir deyil, bir neçe nefer olduğunu gösterir. Qoyunların elametlerine göre tanınması da usta çobanlar terefinden bilinirdi. Yoxlama cütleme kimi sayaçı sözlerini misal göstere bilerik.

Ala kere, tayın gördüm,
Sarı küre, tayın görmek gerek!
Qara kere, tayın gördüm,
Qumsal şişek, tayın görmek gerek!
(Azerbaycan şifahi xalq edebiyyatı antologiyası 2004:29)

Qoyunlar renglerine göre ağ, qara, qumral, boz, qısaqulaq qoyuna kere, ortaqulaq qoyuna küre, buynuzlusuna kelin deyirler (Azerbaycan etnoqrafiyası 2007: 249). Burada sarı kere, qumral kere, qumral qoç, qara gelin, qaraxallı, ağ herik, balvaz, qumral qoç, saqqar teke ve s. adlarla davam edir. Say vaxtı heyvanların adlarla sayılması, tanınmasının en gözel örneyi mehz sayaçı sözleridir.

Bilavasite çobanla bağlı sayaçi sözleri de vardır.

Ellerin xan çobanı,
Sürünün yan çobanı,
Qoyun arxacda qalsa,
Oyadar xan çobanı
(Azerbaycan şifahi xalq edebiyyatı antologiyası 2004: 23)

Söyleyicilerin verdiyi melumata göre oba düşen (xalq arasında yaylaqda yerleşme, oba düşmek şeklinde ifade olunur) ailelerin kişileri çox vaxt aranda ekin-biçin işine baxarmış, qadınlar ise hem uşaqlara baxarmış, hem de heyvanlardan qış azuqesini elde edermişler. Bele veziyyetde çoban hem de obada nezaretçi funksiyasına malik olurdu. Çoban mif metnlerinde hem xeyirxahlığı, hem de menfiliyi ifade edir. Müxtelif bölgelerden toplanmış nümunelerde eyni mezmunla hem menfi, hem de müsbet terefle gösterilir. Beleki çoban sürüsünü dağlarda, yaylaqlarda otaranda su tapa bilmir ve Allaha dua edib qurban keseceyine söz verir. Yerden bulaq qaynayıb çıxır amma çoban vedine emel etmir. Ona göre de sürüsü ile daşa çevrilir (Azerbaycan mifoloji metnleri 1988: 82-84). Bu ikili münasibet atalar sözlerinde de ifade olunmaqdadır: müsbet menada;

Çoban dayağı ile biliner.
Çobansız qoyunu qurd yeyer.
Çobansız sürü olmaz.
Menfi menada;
Çobana verme qızı, ya qoyunu güddürer, ya quzu.
Çoban çox olanda qoyunu qurd yeyer.

Lakin esasen çobançılıq da çoban da temizlik, arınmışlıq, halallıq nümunesi kimi bilinir. Bu hissin ifade olunduğu en gözel nümunede ise çoban ve ona aid predmetlerle ifade edilir.

Yumru-yumru qayalar-qayalar
Yumruğudu çobanın
Esas predmetler ise cansız ve canlı varlıqlardır:
Elindeki deyenek
Qalxanıdı çobanın.
Ağzı qara canavar
Düşmenidi çobanın
Yanındakı boz köpek,
Yoldaşıdı çobanın.
(Azerbaycan şifahi xalq edebiyyatı antologiyası 2004: 32)

Etnoqraflar melumat verir ki, çobanın en etibarlı kömekçisi it olduğundan her sürüde 4-5 sayda saxlanılırdı (Azerbaycan etnoqrafiyası 2007: 251) Köpek sürünü idare etmekle ve qurddan qorumaqla çobana kömek edirdi. “Arxalı köpek qurd basar” atalar sözünün yaranma sebebi de bununla bağlıdır. Köpekle bağlı olan sayaçı sözlerinden de köpeye münasibet bildirilir.

Eller arana köçdü,
Harayladı gelmedin.
Çoban yaylaqda qaldı,
Benek ha, a benek ha.
(Azerbaycan şifahi xalq edebiyyatı antologiyası 2004: 32)

Şahbuzun dağlıq kendlerinde söyleyiciler melumat verdiler ki, çoban en diri heyvanı seçir ve besleyir. “Qol qoyunu” adlandırılan bu heyvanı çoban geceleri qoluna bağlayır. Çölde geceleyen vaxt sürü gedende qol qoyunu dartınır çoban oyanır (Xalq yaddaşının izleri 2005: 78). Xalqın inamına göre her kes sürünü idare ede bilmez. Sürüye qarışan qızdırmalı, xeste heyvan mehz çoban terefinden ayrılıb ayrıca saxlanılır. Çoban edaletli, insaflı, qoçaq, qorxmayan adam olmalıdı.

Sürüde var az qoyun,
Kef-damağı saz qoyun.
Çoban qurddan çekinse
Çöle çıxammaz qoyun.

Sayaçı sözlerde çobana alqış da deyilir:

Yerin dağ olsun, çoban,
Kefin çağ olsun, çoban.

Çobanın emek haqqı ilde bir defe yaxud da altı aylıq verilirdi (Azerbaycan etnoqrafiyası2007: 250). Etnoqraf Q. Qedirzade çoban haqqının bir neçe üsulda ödemelerini qeyd etmişdir. Bunlardan birinde razılaşmaya göre on qoyuna bir çepic ve ya on beş qoyuna bir toğlu olurdu. Taraz adlanan bu ödeme üsulu el yaylaqdan qayıdandan sonra heyata keçermiş (Qedirzade H. Q. 2007: 88). Çoban haqqı ödemeler sayaçı sözlerinde de gösterilmişdir.

Saya geldi gördünüz,
Salam verdi aldınız.
Alnı tepel qoç, quzu,
Sayaçıya verdiniz.

(Azerbaycan şifahi xalq edebiyyatı antologiyası 2004: 21)

Yaxud;

Can quzu, canım quzu,
Tükü çalır qırmızı.
Ebrişim telli quzu,
Qonurdu onun gözü.
Artıb çoxalsın sayı
Biri gelinim olsun,
Biri çobanın payı
(Azerbaycan şifahi xalq edebiyyatı antologiyası 2004: 28)

Qoçqarışan, yaxud da saya çobanlar terefinden xüsusi hazırlıq ve tentene ile keçirilen bayramdır. Doğu Anadoluda Qars, Muş ve s. yerlerde de saya ve ya koçkatımı adı ile bilinir (Kalafat Y. 1999: 125). Qoçlar sürüye ele vaxt buraxılır ki, döl Novruz bayramı erefesine düşsün (Qedirzade H. Q. 2007: 90)

Bayrama day ne qaldı,
Bir ellice gün qaldı.
Elli günü say ötür,
Qarmala quzu götür.
(Azerbaycan şifahi xalq edebiyyatı antologiyası 2004: 23)

Şifahi edebi nümunelerden aydın olur ki, xalq sahibi olduğu heyvanlarına bele nevaziş, sevgi, ezizleme-ağırlama hissi ile yanaşmışlar.

Nenem qarala qoyun,
Benzer marala qoyun.

Yaxud;

Nenem, a nazlı qoyun,
Qırqovul gözlü qoyun.

Heyvandarlıqla meşğul olan insanlar uzun illerin sınağı ile bele psixoloji tesirin mehsuldarlığa tesir etdiyini yaxşı bilirdiler. Sağında neğme oxumaq, heyvanı tumarlamaq indi de icra olunur. Eydirmelerde sağın neğmelerinde iki kelmelik tekrar ezizlemelerden istifade olunur. “Nenem dutum”, “tutey, ay tutey”, “nenem, nenem, bijim, bijim” bele sözlerdendir. Eydirmelerde heyvan verilen ad ile ezizlenir.

Naxırın gözü maral,
Dilimin sözü maral.
Çölde gelin yerişli,
Qapıda quzu maral.
Körpe balalı nenem, ay tutey,
Bajım ay tutey.

Yaxud;

Körpe balalı nenem.
Teli xınalı nenem.
Dönem, başına dönem.
(Azerbaycan şifahi xalq edebiyyatı antologiyası 2004: 31)

Xalq arasında olan inama göre südü az olan ya da heç olmayan gelin üçün çobana pendir-çörek verilir. Çoban bütün gün erzinde pendir-çöreyi çölde dolandırıb axşam getirib qaytarır. O çöreyi yedikden sonra gelinin bol südü olur.

Kitabi- Dede Qorqud dastanında çobana münasibet

Dastanda çoban obrazını seciyyelendiren bir neçe cehet vardır. Melum olduğu kimi, Qaraca çoban öhdesinde olan heyvanları yağı düşmene vermir hetta esil cengaver kimi döyüşür. Bey evini qurtarmağı da özüne borc hesab edir. Dastanda ümumi çoban obrazı konkret Qaraca çobanla teqdim olunur. Hetta Qazan xanın dilinden ifade olunan çobana xas keyfiyyetler de maraqlıdır.

Qaranqu axşam olanda qayğılı Çoban!
Qarla yağmur yağanda çaxmaqlı Çoban!
(Kitabi-Dede Qorqud 1962: 33)

Qaraca çoban bilginler kimi “qara qayğulu” yuxu görür ve sahib olduğu yerden döyüş hazırlığına başlayır. Qaraca çobanla baş ede bilmeyen altı yüz sayda düşmen orda durmayıb qaçır. Dastanda çobanın ona aid olan köpek, deyenek, yapıncı, keçe börk, eyri başlı covkanla yanaşı en mühüm silahı ala qollu sapanıdır. Etnoqraf T. Bünyadov çobanların bellerinde xencer başlarında ise quzu derisinden saçaqlı papaq olmaqla sade çorab, çarıq geyindiyini, corabın üstünden dize qeder dolaq doladığını, şalvar köyneklerinin ise yun parçadan hazırlandığını qeyd edir. Yapıncı yorğan ve döşeyi evez etmekle çobanları soyuqdan qoruyur (Azerbaycan etnoqrafiyası 2007: 251). Dastanda çobanin igidliyi sapan silahı ile teqdim edilir. “Çobanın üçyaşar dana derisinden sapanının ayası, üç keçi tükünden sapanının qolları idi; her atanda on iki batman daş atardı. Atdığı daş yere düşmezdi. Yere dexi düşse toz kimi sovrulardı, ocaq kimi oyulardı. Üç iledek daşın düşdüyü yerin otu bitmezdi...Qaraca Çoban sapan çatlatdı. Dünya-alem

kafirin gözüne qaranqu oldu (Kitabi-Dede Qorqud 1962: 37). Fikrimizce, Qaraca çoban obrazın en mükemmel ifadesi buradan görünür.

Xalq yaratdığı sözlerle öz yaşayış terzini ifade edir. Yaylaq ve qışlaq mövzu etibarile geniş bir saheni ehate etmekdedir. Kürsü başında söylenen qış nağılları qaynağını yaylaq heyatından da götürür. Yaşlı insanlar arasında yaylaq-qışlaq heyatı "dağlı-bağlı günlerimiz" şeklinde yorumlanır. Keçirilmiş günün xoş xatiresi ise folklorun ayrı-ayrı janrlarında ifade olunur.

KAYNAKÇA

Azerbaycan Etnoqrafiyası, 2007: I cild, Bakı, "Şerq-Qerb".

Azerbaycan Mifoloji Metnleri, 1988: Bakı, Elm.

Azerbaycan Şifahi Xalq Edebiyyatı Antologiyası, 2004: Bakı, Çaşıoğlu.

Xalq Yaddaşının İzleri, 2005: (toplayan ve tertib eden M. İsmayıl) Bakı, Elm.

KALAFAT, Y. 1999: *Doğu Anadoluda Eski Türk Inançlarının Izleri*. Ankara, Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı.

Kitabi-Dede Qorqud, 1962: Bakı, Azerneşr.

QEDIRZADE H. Q. 2007: Cehriçay Vadisi: M. Ö. IV Minillikden Günümüzedek (Tarixi-Etnoqrafik Araşdırma), Naxçıvan, Qızıl Dağ.

DIŞ GÖÇ YAŞAYAN KİŞİLERDE KİMLİK- KÜLTÜR KARMAŞASI ÜZERİNE BİR İNCELEME: GÖÇÜN DOĞURDUĞU ÖTEKİ BEN

Sema İŞLER* - Barbaros ANDİÇ**

ÖZET

Nüfusun birey, aile, grup ya da topluluklar biçiminde yaşadığı yeri, doğal veya doğal olmayan etkenlere dayalı olarak değiştirmesi olarak tanımlanan "Göç" kavramı;bir yerleşim biriminde, gruptan ya da siyasal sınırları belirgin bir toprak parçasından başka bir birime doğru, kısmen veya sürekli birey veya kitle hareketidir.

Göç, insanlık tarihi kadar eskidir. Doğanın bakir ve sınırsız imkânlarından yararlanarak avcılık ve toplayıcılık yaparak yaşayan ilkel insan; yaşamını idame ettirebilmek için sürekli yer değiştirmiştir. Hayvanların evcilleştirilmesi, saban - kürek gibi aletlerin yapılmış olması ile de ekip - biçme faaliyetlerine başlayan insanoğlu, su kenarlarına yerleşmiştir. Bu durum küçük gruplar halinde yaşayan göçebe toplumun, yerleşik düzene geçerek tarım toplumu halinde köy - kasaba yaşantısına başladığının bir işareti olsa da bir süre sonra yaşam mücadelesinin içinde farklı yerlerdeki malzemelere ulaşabilmek, ürettiklerini farklı yerlerde yaşayan topluluklar ile değiş - tokuş edebilmek için gerek karadan gerek su yolundan yine yer değiştirmişler ve kimi zaman da bu gittikleri yerlere yerleşmişler yine de"göçer" olmaktan uzak kalamamışlardır.

Yaşam biriminin varolan sosyal, ekonomik, kültürel ya da doğal ortamı; orada yaşamayı mümkün kılmadığı takdirde o bölgeden yaşanan göç "serbest" gibi görünse de "zorunlu göç" olarak hissedilmektedir. Burada göz ardı edilmemesi gereken önemli bir nokta ise bu göçün belli bir topluluğun içine dahil olma olgusunu da beraberinde getirmesidir. Bu dahil olmanın dramatik boyutu ise bu yeni yaşam şeklinin; kişileri geleneksel değerlerinden soyutlayarak, yabancısı oldukları değerlerle yaşamak zorunda bırakabileceğidir. Bu durumda da bir "öteki"lik ortaya çıkması kaçınılmazdır. Göç eden öteki, beraberinde getirdiği kimlik - kültür, dahil olmaya çalıştığı kimlik - kültür ve maruz kalmalar nedeniyle bir entegrasyon sorunu yaşayacaktır. Bu durum sonucunda da "KİM"liğini kaybedecek duruma gelmesi söz konusudur.

Çalışmada, Göç - Serbest & Zorunlu Göç olgusu Bilgesu Erenus'un; çöküp gitmekte olan elinde hiçbir şeyi kalmayan bir sosyal sınıfın sürüklenişinin trajik öyküsünü konu alan "Misafir" adlı oyunu üzerinden ötekileşme ve kimlik bağlamında incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: *Göç, kimlik, kültür karmaşası.*

ABSTRACT

Migration, which is defined as changes of population's living space in the form of individuals, families, groups or communities based on natural or unnatural factors, is a individual or mass movement in a residental unit from a group or political boundaries of a significant piece of land to another unit partially or permanently.

Immigration, is as old as human history. Primitive people who live by hunting and gathering as taking advantage of the limitless and untouched possibilities of nature, are replaced constantly to make life-sustaining. Humanbeing who begins to harvest activities with

* Maltepe Üniversitesi İletişim Bilimleri Doktora Programı, *semaisler@gmail. com*

** Azerbaycan Devlet Medeniyet ve İnce Sanat Üniversitesi Tiyatro Rejisörlüğü Doktora Programı, *barbarosandic@gmail. com*

domestication of animals, creation of plow - rowing instruments the man began to harvest activities, has been placed on the water's edge.

Inspite of being a sign of starting of migrant communities of lives of village - town as permanent settlement as of agricultural community after a while in the struggle of survival for reaching to the material in different locations, for exchanging their products with different societies they changed their settlement both by land and sea. Anyway the could not be far away of being "migrant".

When life unit's existing social, economic, cultural or natural environment makes impossible of living condition, people's migration from that region seems like a "free migration"but felt as "forced migration"

The important point which should not be overlooked is migration brings inclusion into a particular community. The dramatic size of this inclusion of this new way of life is forcing people with unfamiliar values by abstracting from their traditional values. In this case, being an "other" is the inevitable. Migrated "other" will experience integration problems because of having conflict between his existing identity and culture and new identity and culture. As a result of this situation migrant can be lose his "ID"entity.

In this study, Migration - Free & Forced Migration cases will be examined in the contexts of ohterisation and identity by Bilgesu Erenus' play "Guest", which is about the tragic story of a social class' drift as migrant.

Key Words: *Migration, identity, cultural chaos.*

MİSAFİR

İnsanlık tarihinin en eski zamanlarından beri var olan göç kavramının; farklı birçok tanımı yapılagelmiştir. Birçok kaynakta farklı kelimelerle hemen hemen aynı hususları esas alan genel tanımlara ulaşmak da mümkündür.

Türk Dil Kurumu Genel Türkçe Sözlük'teki tanımıyla göç;

"Ekonomik, toplumsal, siyasi sebeplerle bireylerin veya toplulukların bir ülkeden başka bir ülkeye, bir yerleşim yerinden başka bir yerleşim yerine gitme işi, taşınma, hicret, muhaceret[1]. " olarak ele alınır.

Göç, Taylan Akkayan tarafından; kişilerin hayatlarının gelecekteki kısmının tamamını veya bir kısmını geçirmek üzere bir iskân ünitesinden (köy, kasaba, kent gibi) diğerine yerleşmek kaydıyla yaptıkları coğrafik bir yer değiştirme olayı[2] olarak tanımlanmaktadır.

Göç kavramı, özelliklerine bağlı olarak kendi içinde de farklı alt başlıklara ayrılmıştır: İç göç, dış göç, serbest göç, zorunlu göç, mevsimlik göç, daimi göç. Bu altbaşlıklar için yapılan tanımlara bakıldığında da; tanımlara nazaran yaşanılan ve hissedilenin farklılaştığı da göze çarpmaktadır.

"Fertler, daha iyi hayat şartları, iş imkânları, mali olanaklar, emniyet, istikrar ve çeşitli sosyal imkânlar elde edebilmek arzusu ile serbestçe yer değiştirebilirler. İşte bu yer değiştirme bir 'serbest göç' olarak tanımlanır." [3]

---

[1] http://www. tdkterim. gov. tr/bts/?kategori=verilst&kelime=g%F6%E7&ayn=tam

[2] Taylan Akkayan, Göç ve Değişme, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, No: 2573, İstanbul 1979, s. 20.

[3] Taylan Akkayan, a. g. e. , s. 23.

"Gönüllü göç olarak da adlandırılan serbest göç, olumlu bir tanımlamayı içermektedir. Örneğin, bireylerin yeni yerler görmek, maddi durumlarını düzeltmek ya da refah düzeyini arttırmak, ailelerinin ve çocuklarının geleceğini garanti altına almak gibi bir takım kişisel isteklerini tatmin amacıyla gerçekleştirdikleri göçler serbest göçlerdir. [4]"

Daha iyi yaşam koşullarına ulaşabilmek için yerini, yurdunu, arkasında ailesini bırakıp başka bir yerde başka bir ülkede yaşama durumuyla karşı karşıya kalmış bir kişinin "işçi" olarak yaşadığı göçü, serbest yerine zorunlu göç olarak hissettiğini söylemek yanlış olmayacaktır.

Ravenstein, Lee, Böhning gibi klasik gelenekten gelen sosyologlara göre göç, akılcı yoldan karar veren bireylerin tercihidir. Bireyler kendilerine sunulan diğer seçenekler arasından ekonomik seçimini "yer değiştirme" [5]yönünde kullanmışlardır. Bu görüşlere göre, göç bireyin kendi ekonomik durumunu iyileştirmek üzere rasyonel hesaplara dayanarak gönüllü olarak gerçekleştirdiği bir tercihtir. Bireyin, kendi geleceğini akılcı bir yoldan oluşturabilecek ve maliyet/kazanç hesabına göre kendini yönlendirebileceği varsayımından yola çıkılmaktadır. Bu açıdan bakıldığında her şey akılcı bir yoldan çözümlendiğine göre göç kapsamında rol alan üç tarafın da (gönderen ülke ve toplumu, kabul eden ülke ve toplum ve giden bireyler) memnuniyeti söz konusu olmalıdır. Ancak yaşanan olaylar,bu sürecin, orta ve uzun vadede hiç de bu söylenen şekilde gelişmediğini göstermektedir.

Ekim 1961 tarihinde yapılan anlaşma ile Almanya ihtiyaç duyduğu iş gücünün bir bölümünü Türkiye'den karşılamıştır. Bu dönemde giden birinci kuşak olarak söz edilen ilk grup işçiler Almanlar tarafından "misafir işçi" (Gastarbeiter) olarak nitelendirilmişlerdir. Bir göç ülkesi olan Almanya'nın "misafir işçileri" ilk gittikleri zamanlarda yaşadıkları "rüya"dan çabuk uyanmış ancak yıllar içinde kalıcı olmaya yönelmişlerdir ve böylece sosyal sorunlar da iyice gün yüzüne çıkmaya başlamıştır. Bu sorunların başında kimlik bunalımı ve entegrasyon gelmektedir. Tek bir bireyken dahi yaşaması zor olan bu sosyal sorun ikinci, üçüncü kuşağın da varlığının ortaya çıkması ile daha da netleşmiştir.

Toplumun yaşadığı bu "travma" sanatın hemen her dalına yansımış, gerek gidenlerin gerekse kalanların hikayeleri edebiyattan müziğe, resimden tiyatroya bir çok sanat eserine izlerini bırakmıştır. Bu izlerin etkileri, Bilgesu Erenus'un kaleme aldığı Misafir adlı tiyatro oyununda da göze çarpmaktadır.

Misafir, 1960'lı yıllarda daha iyi koşullara kavuşmak için Türkiye'den Almanya'ya işçi göçü çerçevesinde, önce "misafir" olarak çağırılan birbiriyle bağdaşmayan toplumsal yapı ve geleneksel bağlılıklar arasında bocalayan insanların daha sonra deformasyona yol açması ve uyumsuzluk gibi nedenlerle istenmeyen kişi olarak nitelendirilmelerinin, "kim"lik - ötekilik kavramları arasında sıkışıp üstüne bir de yersiz - yurtsuz kalmasının hikâyesinin vurgulandığı bir oyundur.

Oyun, baştan sona bir sıraevinde geçer. Almanya'ya daha iyi yaşam koşularına kavuşma sevdasıyla baba ocağını terk ederek, bin bir zorlukla, ardında bir oğul ve hamile bir eş bırakarak gider Musa Tezer hemşehrilerinin tabiriyle Herr Alamancı Musa. Eşi

---

[4]Zeynep Gökçe Akgür, Türkiye'de Kırsal Kesimden Kente Göç ve Bölgeler Arası Dengesizlik (1970-1993), T. C. Kültür Bakanlığı Yayınları No:201, Ankara 1997, s. 52.

[5] Nermin Abadan Unat. , N. Kemiksiz, *Türk Dış Göçü 1960-1984: Yorumlu Bibliyografya*, A. Ü. S. B. F, Ankara 1986, s. 3.

Elfide Almanların tabiriyle Elveda da doğumdan sonra yeni doğan bebeğini bırakarak göçmen işçilere verilen kötü bir evde barınan Musa'nın yanına gider. Büyük oğullarını da yanlarına almışlardır. Almanya'da bir de kızları olur. Almanya'ya uyum gösteremeyen, dışlanan Musa sağlam gittiği Almanya'da elini de makineye kaptırır ve sakatlanır. Almanya'ya yanına aldığı oğlu Kamer neo-faşistlerinin duvarlara yazdığı ''Türken Raus'' yazılarını silmeye çalıştığı bir gece bir kazada ölmüştür. Almanya doğumlu kızı Zülüf ise Türk ailesini beğenmeyen ikinci kuşak bir göçmen çocuğu olarak iki kültürün arasında kendini kurmaya çalışırken anavatanı yerine Almanya'yı sayar olmuştur. Musa'nın Türkiye'de annesinin karnında bıraktığı oğlu Yiğit ise Musa ve Elfide'yi anne baba olarak tanımamaktadır. Almanya'da ilkel, ikinci sınıf vatandaş damgasını yemiş olan, Alman işçisinin elinden işini almakla suçlanan üstelik de bir misafirin çalışmadığı yorumu altında senelerce misafir işçi söylemi ile ezilen göçmen işçi Musa, dönüşte ülkesinde de görgüsüzlükle suçlanır. Vatanına dönünce kullanmak içim sermaye biriktirmek ve o sermayeyle iş kurmak, toprak sahibi olmak, bir anlamda sınıf atlamak düşleriyle gittiği Almanya'dan para biriktirmiş olarak dönmüştür dönmesine ama gösteriş merakı ve çevresi yüzünden biriktirdiği paranın hemen hepsini etrafa savurmuş ve parasız da kalmıştır. Almanya'ya umutlarını yüklenerek giden Musa Tezer, Almanya'da dışlandığı yetmezmiş gibi döndüğünde de öz vatanında kendini öteki bulur.

Birey, kendi kimliğini oluşturan öğeleri belirlerken doğal olarak "öteki"ninkini de belirlemekte ve bu belirlenimlerden yola çıkarak kendisini tanımlar ve toplumun içinde konumlandırır. Aynı zamanda karşı tarafın bakışına göre de bir tanıma ve konuma sahip olacaktır. Başka bir anlamda "öteki", "biz" tarafının bittiği yerde başlamakta, yani "biz"in dış sınırı olmaktadır. Michel Foucault'a göre "öteki" onunla özdeşleştiğimiz bir birey değil aksine kendisi ya bize üstün ya da bizden aşağı olarak algıladığımız insandır[6]. Belirli bir kimlik ancak ötekine tarafa göre vardır. Bu bağlamda Türk'lerin Almanlara, Almanların Türklere bakışları kendi kimliklerinden ve bu kimliğin oluşumunda payı olan tarihsel, toplumsal, dinsel ve kültürel öğelerden oluşmaktadır. "Tüm bu öğeler o kimliğe anlamını veren, onu diğerlerinden ayrıştıran "farklı"ları ya da "ötekileri" kapsar"[7]. Yerli toplumun, gelenleri "yabancılayan" tutumu, göçmenlerin kendi içlerine kapanmalarına, kendi kimliklerini korumak amacıyla, karşılarındaki ile katı sınırlar çizmelerine neden olur.

Herr Alamancı Musa'nın yaşadıkları da hep bu durumların göstergeleridir aslında. Daha giderken kendini herkese biraz uzak hissettiğini aktarır sıraevi eğlencesinde. Bir bir yeniden canlanır yaşadıkları.

Misafir 2. Perde

"Ne düşüneyim. Dillerini törelerini bilmeyiz. Bir de bizi bet görürler. "[8]

diye trende kendi gibi göçenlerle konuştukları gelir aklına Musa'nın. Daha sonra da birahanede bir Alman'ın aşağılamalarına ve hakaretlerine maruz kalışı.

---

[6] Michel Foucault, Language, Counter-Memory Practice: Selected Essays and Interviews, ed. Donald F. Bouchard, Ithace, Cornell University Press, New York 1977, s. 6.

[7] Ayşe Toy Par, El Kapılarında Yeşilçam: 1970-1990 Arası Türkiye'de Dış Göç-Sinema İlişkisi, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Üniversitesi İletişim Bilimleri Ana Bilim Dalı İletişim Bilimleri Bilim Dalı, İstanbul 2009, s. 139.

[8] Bilgesu Erenus, Misafir, Mitos-Boyut Tiyatro Oyunları, İstanbul 2004, s. 37.

Misafir 2. Perde

Musa: Prost kollege

Bardaki Alman: Schweine auslander. İch bin deinetwegen arbeitlos. [9]

Bireylerin gittikleri ülkede kabul görmeleri, yeni yerleşim yerlerine uyum sağlamaları oldukça güçtür. Kaybolma duygusu; aileden, memleket toprağından, statü ve servetten yoksunluk; bir tarafa atılmış olma duygusu; kimliğe, değerlere, rollere bakışta karmaşa, göçmenlerin ruh sağlığını etkileyen önemli faktörlerdir. Bununla birlikte yeni yerleşim yerine adapte olanlar, anayurda dönüşte de bir dizi toplumsal uyumsuzluk ve kültürel farklılaşma sorunu yaşamaktadır. Türk toplumunu tanımayan, Alman toplumuna da tam uyum sağlayamayan, her iki topluma da mesafeli, her iki toplum tarafından da "farklılaştırılan" birbirlerine bile uzak yetişen yeni kuşakların oluşmasına neden olur. İki toplumun karışımı yeni kültürler oluşturmakta ve özellikle ikinci ve üçüncü kuşaklar kimlik bunalımı yaşamaktadır.

Musa'nın kulaklarında çınlar oğluyla kızının evde her daim yaptıkları birbirlerini bile kabullenemeyişleri. Toplum onları dışladıkça onlar da birbirlerine kusarlar öfkelerini.

Misafir 2. Perde

Kamer: "…Ne sürdün de saçların sarı oldu böyle?"

Zülüf: "Boyattım işte. Napiim, okulda karakafa demelerinden bıktım.

Zülüf: Mutter, saçlarımı yoluyor bu pis schwein. Kimyonlu Türk sen de.

Kamer: "Ben senin ağzını yırtmaz mıyım ulan." [10]

Yaşanan bu süreçlerin her bir aşamasında Türkiye'den Almanya'ya göç eden göçmenler dil bilmeme sonucu iletişimsizlik, kentlileşme, yabancılaşma, gettolaşma, yabancı düşmanlığı, daha sonraki nesillerde kimlik bunalımı ve uyum (entegrasyon) gibi pek çok toplumsal sorunla karşı karşıya kalmışlardır. Tüm bu sorunların etkisiyle de huzursuz, mutsuz, öfkeli ve kendini olması gerekenin dışında göstermeye uğraşan bireylere dönüşürler.

Musa'nın aklına bu kez de oğlu Kamer'in Almanya'da ölüme teslim oluşu gelir.

Misafir 2. Perde

Yarenler (Almanya'daki duvarları dillendirirler): Auslander raus, auslander raus.

Musa:…… Birazdan kara Kamer'im gelip silecek üzerinizdeki yazıları. Kamer'in sonunu hepiniz biliyorsunuz. Kamer'in hiç okuması yoktu Yiğitbaşı. Alaman duvarlarının bizi aşağıladığını nasıl anladı. Alman birliğini bozdular, defolsıunlar. Türken raus. Alaman gençlerinden kaçarkene duvarın birine tosladıydı Kamer'im. Baktım ki ayakkabısı fırlamış, motorsikletinin tekerleği döner durur hala. Alaman polisi Kamer'imin yüzünü battaniyeyl örterkene "Ah bu gastarbeiterler" dediydi. [11]

Almanya'ya göç eden bireyler, gittikleri ülkenin kültürüne uyum sağlama sürecinde yaşadıkları zorluklar sonucunda kimi zaman vatana dönme kararı almaktadırlar. Mevcut aile yapılanması nedeniyle aile değerlerinin, örf, adet, gelenek ve

---

[9] Bilgesu Erenus,a. g. e. , s. 45.

[10] Bilgesu Erenus, Misafir, Mitos-Boyut Tiyatro Oyunları, İstanbul 2004, s. 51.

[11] Bilgesu Erenus, Misafir, Mitos-Boyut Tiyatro Oyunları, İstanbul 2004, s. 54.

göreneklerin yok denecek kadar az oluşu, anne babalar genç bireylerin kendi vatanlarında kendi değerlerini ve kurallarını öğrenerek büyümesi gerektiğini savunmuşlardır. Bu nedenle, ikinci ve üçüncü kuşaklarda vatana dönüş oranı artmıştır.

Dönüş gerçekleştiğinde ise birey karşılaştığı ortam karşısında memnun olmamış ve bu nedenle de hayal kırıklığına uğramıştır. Almanya'da yaşadığı sıkıntıları gerisinde bıraktığını düşünen, farklı bir kültürle karşılaşmış olan birey, yanlış anlamlandırdığı batılılaşmanın zahmetini yaşar bu kez de. Batılı olmayı Batı'nın ürünlerini kullanmakla, anadillerini konuşurken araya yabancı kelimeler eklemekle özdeşleştiren geriye dönen işçiler, arada kalmışlığın etkisiyle kendi örf, adetlerine de uzaklaşmış görgüsüz, özenti davranışlarda bulunduklarından çevrelerince yadırganırlar. Bu kez de doğduğu topraklarda öteki olmuşlardır.

Herr Alamancı Musa da Almanya'dan kesin dönüş yaptığı ilk zamanlarda Almanya'da kazandığı ekonomik gücü ile köy halkına üstünlük sağladığını düşünmüş, çevresinin alışkanlıkları ile alay eder olmuştur. Bu da sıraevinin yarenleri tarafından yarenliğinin feshi ile sonuçlanmıştır.

Misafir 1. Perde

Çavuş: (Kapıdan giriş yapan Musa'yı işaret eder) Mi - mi - misafir. [12]

Musa artık sıraevinin bir yareni değil bir misafirdir, ötekidir. Sarhoştur, dışlanmışlığının nedenlerini kendinde aramaz hala da yarenlerden bulur suçu. Sıraevinde pabucuna mum dikilmesi, kişinin ortamda istenmediğinin işaretidir. Yiğitbaşı, Çavuş'a Musa'nın pabucuna mum dikmesini söyler.

Misafir 1. Perde

Musa: Gidinin mum dikicileri. Ben pabucuna mum dikilecek adam mıyım? Madem istemiyorsunuz, durucu değilizdir burada. Gayri bizim görüp anladığımız o ki bu dünyada bir yerimiz kalmamıştır bizim. Bu gidişle kara toprak da istemezlenecek bizi. [13]

Mumu söndürür, burnunu çeke çeke ayakkabılarını giymeye çalışır. Gözünden iki damla yaş akar. Sıraevi yarenleri onu bu terk edilmişlik içinde bırakmayacaklardır.

KAYNAKÇA

Kitaplar

ABADAN UNAT, Nermin-Neşe Kemiksiz, *Türk Dış Göçü 1960-1984: Yorumlu Bibliyografya*, A. Ü. S. B. F, Ankara 1986.

ABADAN UNAT, Nermin- R. Keleş-H. Van Renselaar-L. Van Velzen-L. Yenisey, *Göç ve Gelişme: Uluslararası İşçi Göçünün Boğazlıyan İlçesindeki Etkileri Üzerine Bir İnceleme*, Ajans-Türk Matbaacılık, Ankara 1976.

AKGÜR, Zeynep Gökçe, Türkiye'de Kırsal Kesimden Kente Göç ve Bölgeler Arası Dengesizlik (1970-1993), T. C. Kültür Bakanlığı Yayınları No:201, Ankara 1997.

[12] Bilgesu Erenus, Misafir, Mitos-Boyut Tiyatro Oyunları, İstanbul 2004, s. 14.

[13] Bilgesu Erenus, a. g. e. , s. 17-19.

AKKAYAN, Taylan, *Göç ve Değişme,* İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları No: 2573, İstanbul 1979.

BERGER, John-Mohr Jean, *Yedinci Adam, Avrupa'daki Göçmen İşçilerin Öyküsü*, çev: Cevat Çapan, Cem Yayınevi, İstanbul 1974.

BAUDRİLLARD, Jean, *Tüketim Toplumu*, Çev: Hazal Deliceçaylı-Ferda Keskin, Ayrıntı Yayınevi, İstanbul 1997.

DOYURAN, Kartal Bilhan, *Batı Avrupa'da Türk Dış Göç Sürecinin Güncel Boyutları*, Anadolu Üniversitesi Yayınları, Eskişehir 2006.

ERENUS, Bilgesu, Misafir, Mitos-Boyut Tiyatro Oyunları, İstanbul 2004.

FOUCAULT, Michel, *Language, Counter-Memory Practice: Selected Essays and Interviews,* ed. Donald F. Bouchard, Ithace, Cornell University Press, New York 1977.

GÖNÜLLÜ, Müzeyyen, "Dış Göç", Pamukkale Üniversitesi Egitim Fakültesi Dergisi, Sayı: 1,1996.

HAVİLAND, William, *Kültürel Antropoloji,* Kaknüs Yayınları No: 143, İstanbul 2002.

KONGAR, Emre, *Toplumsal Değisme*, Bilgi Yayınevi, Ankara 1972.

KONGAR, Emre, *Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçegi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1985.

KURTKAN BİLGİSEVEN, Amiran, *Genel Sosyoloji,* İstanbul 1995.

MARSHALL, Gordon, *Sosyoloji Sözlügü,* Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara 1999.

RİCHTER, Michel, *Geldiler ve Kaldılar… Almanya Türkleri'nin Yaşam Öyküleri,* İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2005.

TOLAN, Barlas-Tufan Hülya- vd, Türkiye'den Dünyaya Bir Bakış: Türkiye'deki Avrupalı İmgesi ve Ulusal Kimlik Kurgusuna Etkileri, Galatasaray Üniversitesi Yayınları, İstanbul 1999.

YALÇIN, Cemal, *Göç Sosyolojisi*, Anı Yayıncılık, Ankara 2004.

Tezler

ELMACI, Tuğba, *Son Dönem Türk Sineması'nda Kentli Kimlik Bağlamında Ötekinin Sunumu*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi Güzel Sanatlar Enstitüsü Sinema - TV Anabilim Dalı, İzmir 2006.

PAR, Ayşe T, *El Kapılarında Yeşilçam: 1970-1990 Arası Türkiye'de Dış Göç-Sinema İlişkisi*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Üniversitesi İletişim Bilimleri Ana Bilim Dalı İletişim Bilimleri Bilim Dalı, İstanbul 2009.

İnternet Kaynakları

http://www. tdkterim. gov. tr/bts/?kategori=verilst&kelime=g%F6%E7&ayn=tam

GÖÇ İLÂHİLERİ'NİN BAĞLAM, İÇERİK ve İŞLEV ÖZELLİKLERİ <Bulgaristan Türk Göçleri Bağlamında>

Context, Content and Functions of Verse Narratives of Migration (In the Context of Turkish Migrations from Bulgaria)

Zehra KADERLİ*

ÖZET:

Bu bildiride Bulgaristan Türk Göçleri ve sözel yaratıcılığı bağlamında göç ilâhileri ele alınmaktadır. Bildiride, göç olaylarının anlatıldığı manzum sözlü ürünler olarak göç ilâhilerinin Bulgaristan Türk sözel kültürü içindeki ortaya çıkış şartları, icrâ bağlamları, içerik özellikleri ve gördükleri işlevler üzerinde durulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: *Balkan Türk Göçleri, Bulgaristan Türk Göçleri, Bulgaristan Türk Sözel Kültürü, Göç Anlatıları, Göç İlâhileri.*

ABSTRACT:

In this paper, verse narratives of migration called "göç ilâhileri" have been examined in the context of Turkish Migrations from Bulgaria to Turkey and oral cultural creativity. In general frame, this paper analyzes and evaluates the emergence conditions, the performance contexts,the thematic and functional features of the verse narratives of migration in Turkish oral culture living in Bulgaria.

Key Words: *Turkish Migrations from Balkans, Turkish Migrations from Bulgaria, Turkish Oral Culture in Bulgaria, Narratives of Migration, Verse Narratives of Migration.*

Bulgaristan Türkleri'nin azınlık ve muhacir toplum haline getirilmeleri ve âdeta, bu kavramlarla özdeşleştirilmeleri, 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı ardından yaşanan tarihsel gelişmelerin bir sonucudur. Tarihe, "93 Harbi ve Muhacerâtı" diye geçen bu süreç, yüzyıllardan beri Balkanlarda yaşamakta olan Türklerin insanlık dışı zulümlere ve kıyımlara uğratılarak, yığınlar hâlinde, ata topraklarından sökülmelerini başlatan süreçtir. Osmanlı için Rumeli topraklarını kaybetmek anlamına gelen bu gelişmeler, Bulgaristan Türkleri için yalnızca topraklarını değil; canlarını, geçmişlerini ve yaşantılarını kaybetmek anlamını taşımaktadır. [1]

Göç ve Türkiye'ye göç etme olgusu, yaklaşık 130 yıldan beridir Bulgaristan Türkleri'nin yaşantısını belirleyen temel bir gerçeklik olmuştur. Bulgaristan Türkleri'nin

* Dr. , Hacettepe Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Türk Halkbilimi Anabilim Dalı, Ankara/ Türkiye, zkaderli@hacettepe. edu. tr

[1] Osmanlı'nın Balkanlar üzerindeki hâkimiyetini sonlandıran ve Rumeli Türkleri'nin IV. asırdan beri meskûn oldukları yurtlarından sökülerek kitleler halinde Türkiye'ye göçünü başlatan tarihsel olayların nedenleri, süreçleri ve sonuçları ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz: (Şimşir 1968, 1970, 1986; Alp 1990; İpek 1994; Halaçoğlu 1994; McCarthy 1998).

azınlık bir toplum haline getirilmelerinden günümüze gelen süreçte Bulgar Devleti'nin içinde bulunduğu farklı politik ve sosyo-ekonomik şartlar zamanla Bulgaristan Türkleri'nin de yaşantısında köklü değişimler yaratmıştır. Ancak bütün bu değişimlere rağmen Türklerin azınlık olarak gördükleri Bulgar baskısı ve zulmü ve de bu baskı sonucunda çaresizce arzulanmak zorunda kalınmış olan Türkiye'ye göç etme gerçeği hiçbir dönemde değişmemiştir. Bulgar baskısı ve aralıklarla devam eden göç hareketleri, Bulgaristan Türkleri'ni zamanla göç edenler ve göç etmeyi bekleyenlerden oluşan mevcut ve potansiyel bir göçmen toplumu haline getirmiştir. Bu bağlamda göç, yalnızca göç edenlerin yaşantısını derinden etkileyen bir gerçeklik değil; göç edenlerin arkalarında bıraktıkları ve göç etmelerine izin verilmeyen; ancak, zihinsel, duygusal ve davranışsal olarak göç olasılığına göre yaşayan insanların dramatik gerçekliğidir. [2]

İlk göç olaylarını yaşamış olan nesiller açısından göçün onların mevcut yaşantıları içinde ortaya çıkan sıra dışı ve yalnızca onlarla sınırlı bir olay olarak algılandığını söylemek mümkündür; ancak, daha sonraki nesiller açısından göç, yalnızca son birkaç neslin yaşadığı olağandışı bir olay olarak algılanmanın ötesine geçerek, âdeta önceden belirlenmiş bir geçmişin kaçınılmaz yazgısı olarak görülmeye başlanmıştır. Bulgaristan Türkleri açısından göç, kabullenilmiş ve mutlaka yaşamak zorunda oldukları bir gerçek halini almıştır. Bu durum zamanla, Bulgaristan Türkleri'nin geçmişlerini, mevcut yaşantılarını ve geleceklerini bu gerçeklik çerçevesinde algılamalarına ve yönlendirmelerine neden olmuştur. [3] Zamanla kronikleşen bu göçmenlik algısı ve yaşantısı, Bulgaristan Türkleri'nin sözlü kültürünü de etkileyerek şekillendirmiştir.

Her sözlü kültür, kendi toplumunun kendine özgü sosyo-kültürel yapısı içinde ve bu yapının gösterdiği özelliklere bağlı olarak şekillenir. Bu yapı aynı zamanda sözlü ya da sözsüz bütün dışavurumların içeriğini, anlamını, biçimini ve işlevini belirler. Bir toplumun

---

[2] Bağımsız bir Bulgar Devleti'nin kurulmasından sonra azınlık bir toplum haline gelen Bulgaristan Türkleri'nin sosyo-ekonomik ve kültürel hakları, sıra ile iktidarı ele geçiren (Çiftçi Partisi, Faşist Yönetim, Birinci ve İkinci Sosyalist Yönetim) yönetimlere ve bu yönetimlerin mevcut çıkarları ve ideolojilerine bağlı olarak yeniden tanımlanmıştır. Faşist Bulgar idaresi dışındaki yönetimler, önce iktidara gelebilmek ve ardından hedefledikleri siyasi sistemleri hayata geçirebilmek için Türklerin azınlık haklarını gözetme sözü vermişler; ancak kısa bir süre sonra Türklere tanınan hak ve imkânların gelecekte potansiyel bir tehlike oluşturacağının farkına vararak Türkleri kıyıma uğratma, göçe zorlama ve asimile etme politikalarına geri dönmüşlerdir. Bu bağlamda göç, Türkler için hayatta kalmak ve en önemlisi etnik ve dinî kimliklerini yitirmeden hayatta kalmak için tutundukları ve çaresizce arzuladıkları tek yoldur. Farklı yönetimlerin tarihsel süreçte Bulgaristan Türkleri üzerinde ne gibi baskı ve asimilasyon yöntemleri kullandıkları ve bütün bunların Türkler üzerinde ne gibi etkiler yarattığı ile ilgili daha detaylı bilgi için bkz:(Şimşir 1986; Toğrol 1989; Şerefli 2002; Memişoğlu 1989; Korkud 1986; Konukman 1990; Keskioğlu 1985).

[3] Bulgaristan'dan Türkiye'ye göçlerin aralıklarla devam etmesi ve en önemlisi Türklerin göç etmesini zorunlu hale getiren Bulgar baskısı ve zulmünün artarak yoğunlaşması, Türklerde Bulgaristan'daki yaşamlarının geçici olduğu ve zamanı tam olarak bilinmese de bir gün mutlaka göç edecekleri yönünde bir algı ve inancın oluşmasına neden olmuştur. Göçün kaderlerinin bir parçası olduğuna inanan Türkler, potansiyel göçmenler olarak yaşam tarzlarını göç olasılığına göre düzenlemeye başlamışlardır. Türkler mevcut ihtiyaçlarını ve arzularını göç sonrasına ertelemişler ve ellerindeki her türlü imkanı göç sırasında kullanmak ya da Bulgarlar tarafından çıkarılacak engellerin üstesinden gelmek için boşa sarf etmeyerek ellerinde tutmuşlardır. Türklerin yaşantılarını göç olasılığına göre nasıl düzenledikleri ile ilgili daha ayrıntılı bilgi için bkz: (Kaderli 2008).

sözel yaratıcılığı, yaşantısını çevreleyen sosyo-politik, ekonomik ve kültürel şartlar ve bu şartlar içinde geçerli olan iletişim biçimleri ve araçlarına paralel bir tür, içerik, yapı, icrâ, anlam ve işlev eğilimi gösterir. Bu teorik çerçeve Bulgaristan Türklerinin sözel yaratıcılığının ve bu yaratıcılığın eşsiz sözlü ürünleri olarak "göç ilâhileri"nin bağlamsal ve işlevsel bir yaklaşımla ele alınarak değerlendirilmesi bakımından son derece önemlidir.

Göç ilâhileri, her şeyden önce, göçün, bir asrı aşkın bir süredir yalnızca Türkiye'ye göç etmiş Bulgaristan Türkleri'nin değil; aynı zamanda, yaşanan her göç olayından sonra Bulgaristan'da kalmak zorunda olarak, göç ve yakınlarına kavuşma umutlarını bir sonraki göçlere bağlayan Türklerin de yaşamlarımı derinden etkileyen oldukça travmatik bir deneyim olduğunu açıkça ortaya koyan sözlü ürünlerdir. Bu ürünler, adlandırılma biçimlerinden dolayı, daha çok göç deneyimini yaşamış olan göçmenlerin, yeni yerleşim yerlerine ulaşmalarından sonra, göç öncesi, sırası ve sonrasında yaşadıkları deneyimleri anlattıkları sözlü ürünler gibi görünseler de, bugüne kadar derlenmiş olan malzemenin niteliğinden hareketle, göç ilâhilerinin daha çok geride kalmış olan Türkler tarafından yaratıldıklarını söylemek mümkündür. [4]

Bulgaristan Türk sözel kültürü içinde göç ilâhileri, 1878 ve sonrasında meydana gelen göç olayları sırasında Türklerin maruz kaldıkları zulümlere ve göç sürecinde yaşadıkları çilelere şahit olan Türkler tarafından, yaşanmış kişisel ve kollektif göç deneyimlerini, bu deneyimlerin içeriğine paralel oldukça hüzünlü bir ezgi eşliğinde anlatmaya başlamalarıyla ortaya çıkan ürünlerdir. Göç ilâhileri, bir göç olayının öncesi, sırası ve sonrasında neler yaşandığını ve bütün bunların insanlar üzerinde ne gibi etkiler yarattığını anlatma gayesi taşırlar. Bu nedenle ilâhi metinleri, işledikleri göç olaylarına bağlı olarak daha uzun ya da daha kısa bir yapıya sahiptir. Bu ürünlerin yaratılması, icrâ edilmesi ve dinlenmesi sürecinde temel yoğunluk, içerik ve anlatılan göç olayı üzerindedir. Dolayısıyla, ilâhilerin icrâsına eşlik eden ezgi ve söyleyiş şekli hüzünlü ve âdeta ağlamayı harekete geçiren bir niteliğe sahip olmasının dışında, önemli değildir. Yaratıcı ya da icrâcı kompoze ettiği metnin ritmine ve ses özelliklerine uygun bir ezgi eşliğinde ilâhisini söyler.

Bulgaristan Türk sözel yaratıcılığı içinde ilâhi, hem dinî konuların işlendiği ve hem de göç gibi, toplumu derinden etkileyen sıra dışı, olumsuz olayların ezgi eşliğinde anlatıldığı manzum ürünleri ifade etmek için kullanılan kapsayıcı bir terimdir. Göç gibi olumsuz ve sıra dışı olayların anlatıldığı ürünlere ilâhi adı verilmesi, söz konusu toplumun bu tür olayları algılama ve anlamlandırma biçimi ile ilgilidir. Zamanla göçü âdeta kaderlerinin bir parçası ve ilâhi bir sınanma biçimi olarak anlamlandırmaya başlayan Bulgaristan Türkleri için ilâhiler, hem Tanrı'ya yakarış ve ondan yardım dileme ve hem de

---

[4] Bu çalışmanın konusunu ve malzemesini oluşturan göç ilâhileri ile ilgili yapmış olduğum tespitler, bir Bulgaristan Türkü olarak yaşadığım süreçte büyüklerimden duyduğum ilâhi metinlerine ve farklı zamanlarda hem Bulgaristan'da ve hem de Türkiye'de yaşamakta olan Bulgaristan Türkleri arasında yapmış olduğum saha çalışmaları sırasında elde ettiğim bilgilere ve derlediğim metinlere dayanmaktadır. Göç ilâhileri yalnızca Bulgaristan Türkleri'nin değil; Balkanlardan Türkiye'ye göç eden diğer Türk topluluklarının da sözlü kültürünü oluşturan metinlerdir. Bu bildirinin sınırları çerçevesinde göç ilâhilerinin Bulgaristan Türk sözel kültürü içinde ortaya çıkış süreçleri ve işlevleri üzerinde durulmuştur. Balkan Türk sözel kültürü bağlamında göç ilâhilerinin içerik, anlam, yapı ve işlev özellikleri ile ilgili daha kapsamlı bir çalışma üzerinde çalışmalarım devam etmektedir.

yaşadıklarını kader inancı içinde normalleştirme aracıdırlar. Göç olaylarının ilâhi formunda anlatılma eğilimi, daha çok Bulgaristan Türkleri arasında dinî konuların işlendiği ilâhi söyleme geleneğinin varlığı ile ilgilidir. Göç ilâhilerinin özellikle başlangıç kısımlarında görülen "Besmeleyle başlayalım söze" ve "Gam için yaratmış bizi Yaradan" gibi ifadeler, ilâhi metinlerinde geçen söz kalıplarından yararlanılarak göç ilâhilerinin kompoze edildiğini göstermektedir.

Göç ilâhilerinin yaratıcıları ve icrâ bağlamları Kuzeydoğu-Deliorman ve Güneydoğu Bulgaristan bölgelerinde yaşayan Türkler arasında kısmen farklılık göstermektedir. Deliorman bölgesinde göç ilâhilerini yaratan ve söyleyen kişiler çoğunlukla kadınlardır. Bu bölgede yaratıcılar ve icrâ bağlamları arasında yakın bir ilişki vardır. Göç ilâhileri çoğunlukla, bölgede pek çok olay sonrasında ve yalnızca kadınların katılımıyla yapılan Mevlid Törenleri sırasında söylenirler ve bu ortamlarda ilâhiler sıradan kişiler tarafından değil, dini bütün- yerel söyleyiş içinde "namazında niyazında" kadınlar tarafından icrâ edilirler. Sıradan insanların ilâhi yaratması ya da söylemesi, dinleyici kitlesi açısından kabul edilir değildir. [5] Güneydoğu Bulgaristan bölgesinde ise, Mevlid Törenlerinin yalnızca erkekler tarafından yapılıyor olmasına bağlı olarak göç ilâhileri erkekler tarafından icrâ edilmişlerdir.

Bulgar Devleti'nin Türkler üzerindeki baskısını yoğunlaştırmasından ve etnik törenlerle birlikte Mevlid gibi dinî törenlerin icrâsını yasaklamasından sonra göç ilâhileri, kısmen zorunlu olarak ve kısmen de Türklerin içinde bulundukları duygu durumu nedeniyle, gizlice bir araya geldikleri ortamlarda söylenmeye başlanmıştır. Bu süreçte, yerel bağlamı içinde ilâhici olmayan sıradan kişiler de duygusal bir motivasyonun etkisiyle göç ilâhileri söylemişlerdir. [6]

Bulgaristan Türk sözel kültürü içinde göç deneyimlerinin anlatıldığı sözlü ürünler göç ilâhileri ile sınırlı değildir. Toplu ya da kişisel göç deneyimlerinin mensur olarak anlatıldığı göç hikâyeleri ya da anlatıları da Bulgaristan Türklerinin anlatı repertuvarı içinde özel bir yere sahiptir. [7] Ancak, manzum göç ilâhileri, yaratıldıkları ve icrâ edildikleri bağlamlarda gördükleri işlevler açısından daha özel bir yere sahiptirler.

Göç ilâhileri, sözlü iletişimin yaygın olduğu, telefon, radyo ve televizyon gibi haberleşme araçlarının yaygın olmadığı ve dolayısıyla insanlar arası iletişimin söze ve sese dayalı olduğu bir ortamda birbirinden farklı köylerde, kasabalarda ve yörelerde yaşayan Türklerin deneyimledikleri ve şahit oldukları olayları haber verme işlevi görmüşlerdir. Derleme yaptığımız kaynak kişilerin verdikleri bilgilere göre, diğer köylerde ya da yörelerde ne gibi olayların yaşandığı, bu olayların ardından yaratılan ilâhi metinlerinin dilden dile aktarılması ve yayılması sayesinde öğrenilmiştir. Göç ilâhileri, ezgili söyleyiş biçimleri ve şiirsel özellikleri sayesinde mensur göç anlatılarından daha kolay akılda tutularak yayılmışlardır. Bu durum, Bulgaristan'ın farklı yörelerinden

---

[5] Deliorman Türk sözel kültürü bağlamında Mevlid Töreni'nin icrâsı ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz:(Kaderli 2001); kadınlara özgü ortamlarda göç, ölüm ve ayrılık gibi olaylarla anlatan ilâhilerin icrâ biçimleri ve icrâcı özellikleri için bkz:(Kaderli 2006).

[6] Göç ilâhilerinin söz konusu süreçteki icrâ biçimi ve işlevleri ile ilgili tespitim, bu süreci yaşamış bir Bulgaristan Türkü olarak sahip olduğum deneyimlere ve gözlemlere dayanmaktadır.

[7] Bulgaristan Türk göçleri bağlamında göç anlatıları ile ilgili daha ayrıntılı bilgi için bkz: (Kaderli 2008).

derlenmiş ilâhi metinlerinde karşımıza çıkan ortak ifade biçimi ve söz kalıplarının varlığını açıklamaktadır.

Bulgaristan Türkleri arasında okuma yazma oranının artması ve zamanla telefon, radyo ve televizyon gibi iletişim araçlarının yaygınlaşması ile Türkler hem bu süreçten sonra yaşanan güncel gelişmeler ve en önemlisi göç olayları hakkında eş zamanlı bilgi edinme imkânına kavuşmuşlardır. İletişim biçimleri ve araçlarında meydana gelen bu değişmeler, göç hareketlerinin devam etmesine rağmen, özellikle 1960'lardan sonra yaşanan göç olaylarını anlatan ilâhi metinlerinin sayıca neden az olduklarını açıklamaktadır. Yeni ilâhilerin ortaya çıkmamasına rağmen, önceki dönemlerde yaşanmış göç olaylarını anlatan ilâhiler, 1960'lardan sonra da Bulgaristan Türkleri arasında icrâ edilmeye devam edilmiştir. Bu süreçten sonra ilâhiler Türkleri'nin yaşantısı içinde daha sembolik bir anlama ve işleve sahip olmuşlardır.

Özellikle sosyalist sistemin hemen her boyutta uygulamaya geçmesinden sonra Türklerin çalışma düzenleri, zamanları ve biçimleri değişmiş ve bununla birlikte Türklerin geçmişteki ekonomik faaliyet ve düzenlerine bağlı olarak şekillenmiş olan sosyal ve kültürel yaşantılarında da değişmeler meydana gelmiştir. Bu çerçevede geleneksel tören ve ritüellerin icrâ zamanları değişmiş ve zamanla etnik ve dinî törenlerin yapılması yasaklanmıştır. Önceleri sosyalist idealleri benimsetmek uğruna geleneksel Türk müziğinin icrâ edilmesine, çeşitli ortamlarda ve radyo yayınlarında türküler söylemesine ve de en önemlisi Türkçenin konuşulmasına izin verilirken zamanla hepsi yasaklanmıştır. Özellikle, 1970'lerden sonra dayanılmaz boyutlara ulaşan Bulgar baskısı ve asimilasyon sürecinde adlarından, dillerinden, inançlarından ve kültürlerinden mahrum bırakılan Türkler, akşamları ve son derece büyük bir gizlilik içinde birbirlerinin evlerinde toplanarak, günlük yaşantıları içinde konuşma ve dinleme imkanı bulamadıkları Türkçeyi dinlemek ve içinde bulundukları şartlara direniş göstermek için kollektif bir motivasyon elde etmek ve bastırdıkları duyguları dışavurabilmek amacıyla göç ilâhileri söyleyip dinlemişlerdir. Bu ortamlarda ilâhiler Türklere duygularını dışavurma ve rahatlama imkânı vermiş; ancak geçmişte yaşanmış acı deneyimlerin anlatıldığı içeriklerinin etkisiyle de, Türklere, içinde bulundukları şartların geçmişten günümüze hiç değişmediğini hatırlatarak onların durumları ile ilgili hassasiyetlerinin daha da artmasına neden olmuşlardır. Diğer bir deyişle göç ilâhileri, Türklere hem duygularını dışavurma imkânı ve hem de yaşadıkları olumsuz olaylara karşı dayanma gücü vermiştir; ancak, bütün bunların yanında yaşanan olayları son derece etkili bir şekilde anlatmalarından dolayı, Türklerin Bulgaristan'da kalma isteklerini azaltarak göç etme arzularını daha çok güdülemiştir. Türkiye'ye 1989 yılında göç eden ve kısa bir süre sonra tekrar Bulgaristan'a geri dönmüş olan bir kaynak kişi ile yaptığımız bir derleme sırasında, kaynak kişinin göç ilâhilerinin etkisi ile ilgili olarak aktarmış olduğu şu örnek son derece dikkat çekicidir: "Müsebiye (söz konusu kişi, kaynak kişinin yaşadığı yörede herkes tarafından bilinen bir ilâhici'dir) çok kadın(güzel) söyler macur(muhacir) ilâhisini. Öyle demiş Ahmet, 'Müsebiye yaptı bu işi, söylemeseydi o ilâhiyi gelmeyecektim Türkiye'ye', demiş. Türkiye'ye gittik ya be canım, Ahmet de orada barınamamış da öyle dermiş, o ilâhiyi söylemeseydi kalkıp gitmeyecektik biz demiş. O kadar yanık söylüyor" (Kaderli 2008).

Sonuç olarak, göç ilâhileri, içerdikleri tarihsel bilginin yanında, icrâ edildiklerinde anlatan ve dinleyen üzerinde yarattıkları etki ve gördükleri işlevler bakımından Bulgaristan Türklerinin yaşantısı içinde her zaman özel bir yere sahip olmuşlardır.

Günümüzde ise göç ilâhileri, farklı dönemlerde Bulgaristan'dan Türkiye'ye göç etmiş Bulgaristan Türklerinin göçmen folklorunun ve onun en önemli parçasını oluşturan kollektif belleğin sözlü ürünleridir. Bu bağlamda artık göç ilâhileri, görülen baskılar karşısında Tanrı'ya yakarma yolu ya da bu baskılar karşısında hissedilen duyguların dışavurulma biçimi olmaktan ziyade, göçmenlerin inşa ettikleri göçmen kimliklerini anlamlı ve zorluklarla dolu bir geçmiş bilgisiyle desteklemek, devam ettirmek ve yeni nesillere benimsetmek amacıyla araç ve delil olarak kullandıkları simgesel metinlerdir.

KAYNAKÇA

ALP, İlker, *Belge ve Fotoğraflarla Bulgar Mezalimi (1878-1989),* Ankara, Trakya Üniversitesi Yayınları, 1990.

İPEK, Nedim, *Rumeli'den Anadolu'ya Türk Göçleri 1877-1890,* Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1994.

HALAÇOĞLU, Ahmet, Balkan Harbi Sırasında Rumeli'den Türk Göçleri (1912-1913),Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1994.

KADERLİ, Zehra, *Deliorman(Bulgaristan) Türk Sözel Kültüründe Geçiş Törenleri,* Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2004.

KADERLİ, Zehra, "Deliorman Türk Sözel Kültüründe Müzik Geleneği", *Türkbilig: Türkoloji Araştırmaları,* 11 Bahar, 2006: 118-148.

KADERLİ, Zehra, *Bulgaristan Göçleri Bağlamında Türk Kadınlarının Göç Anlatıları,* Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008.

KESKİOĞLU, Osman, *Bulgaristan'da Türkler,* Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 1985.

KONUKMAN, Ercüment, Tarihi Belgeler Işığında Büyük Göç ve Anavatan (Nedenleri, Boyutları, Sonuçları), Haz: Kutlay Doğan, Ankara, 1990

KORKUD, Refik, *Bulgar Yönetimi ve Tarihi Yalan,* Ankara: Türkiye Fikir Ajansı, 1986.

MCCARTHY, Justin, Ömlüm ve Sürgün: Osmanlı Müslümanlarına Karşı Yürütülen Ulus Olarak Temizleme İşlemi 1821-1922, Çev: Bilge Umar, 1998: İnkılâp Kitabevi Yayınları.

MEMİŞOĞLU, Hüseyin, *Bulgar Zulmüne Tarihi Bir Bakış,* Ankara: Devran Matbaası, 1989.

ŞEREFLİ, Ahmet Şerif, *Bulgaristan'daki Türkler (1879-1989),* Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2002.

ŞİMŞİR, Bilal N. , *Rumeli'den Türk Göçleri-Belgeler Cilt I: Doksanüç Muhaceratı 1877-1878,* Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, 1968.

ŞİMŞİR, Bilal N. , *Rumeli'den Türk Göçleri-Belgeler Cilt II: Bir Geçiş Yılı 1879,* Ankara: Türk Kültürünü Araştırma Enstitüsü Yayınları, 1970.

ŞİMŞİR, Bilal N. , *Bulgaristan Türkleri (1878-1985),* Ankara: Bilgi Yayınevi, 1986.

TOĞROL, Beğlan, 112 Yıllık Göç (1878-1989): 1989 Yazındaki Üç Aylık Göç'ün Tarihi Perspektif İçinde Psikolojik İncelemesi, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 1989.

NAHÇIVANDA YARIM-KÖÇERİ MALDARLIQ HAKKINDA

Half Nomad Cattle-Breeding in Nakhchivan

Hacı Kadir KADİRZADE*

ÖZET

Tarixi qaynaqlara, Gemiqaya erazisindeki qayaüstü tesvirlere söykenerek demek olar ki, Naxçıvan erazisinde yarım-köçeri, yaylaq-qışlaq maldarlığı m:ö IV minillikden başlayaraq inkişaf etmişdir. Heyvandarlıqda qoyunçuluq esas yer tutsada Gemiqayadakı tesvirlere istinaden demek olar ki, qedim dövrde keçiler üstünlük teşkil etmişler. Beleki, buradakı tesvirlerin böyük ekseriyyeti keçi resmlerinden ibaretdir. Tesvirlerin yüksek dağlıq zonada, teqriben deniz seviyyesinden 3500 m. yükseklikde olması o dövrden başlayaraq Naxçıvanda yaylaq-qışlaq maldarlığının yarandığını söylemeye imkan verir.

Yaylağa qalxma. Toplanmış materiallara söykenerek demek olar ki, Naxçıvanda heyvandarlıqla bağlı olaraq il iki yere bolünür: yaylaq, qışlaq dövrü. Qışlaq dövrü özü iki yere ayrılır: qış-yaz ve payız. Buna göre de bir çox heyvandarlar sürülerin yaylaqlara qaldırılmasını yeni dövrün başlanğıcı hesab edirler.

Bir qayda olaraq yayın girmesine 20 gün qalmış köç hazırlığı başa çatdırılır. Xalq arasında olan inama göre bundan evvel yaylaqa qalxmaq heyvanlar üçün çox qorxuludur. Heyvandarlar bunu yayın başlamasına 20 gün qalmış Ülker adlı ulduzun doğması, semada görünmesi ile elaqelendirirler. Tecrübeli çobanlar deyirler ki, Ülkerin doğduğu, göründüyü ilk üç gün çox qorxuludur. Hemin müddetde doğuda, sehere yaxın bir topa ulduz görünür. Onların işığı (şüası) hansı heyvanın üstüne düşseheyvanın belinde sağalmaz yara emele gelir. Buna göre de hemin müddetde heyvanı açıq havada saxlamaq olmaz. Yaylağa qalxma şenliklerle müşahide edilir.

Yun qırxımı. Köçmenlikde başlıca meselelerden biri yun qırxımıdır. Iqlim şeraitinden asılı olaraq yun qırxımının vaxtı bir neçe gün deyişile bilir. Tecrübeli çobanlar «yunun atması»nı, yeni qoyunun boyun hissesinden yunun deriden qismen ayrılmasını qırxımın başlanması kimi qebul edirler. Bunlarla yanaşı qırxımda heyvanların gümrahlığı, subaylığı da esas şertlerdendir. Ilk olaraq bele heyvanlar qırxılır. Bir qayda olaraq sürüler yaylağa qalxana qeder qırxılardı. Qırxım «düşerge» adlanan yerde,daha çox bulaq, çay ve göllerin kenarında aparılmaqlaxüsusi merasim kimi keçirilirdi. Bu meqsedle daha çoxheftenin cumaaxşamı günü seçilirdi. Ilk qırxıma eli uğurlu sayılan çoban başlayardı. Çoban qayçını yuna salıb deyerdi: «Qayçı kesmir, gerek itilensin». Sürünün sahibi yaxınlaşıb müeyyen miqdar pul ve ya xelet verib deyerdi ki, qaycını itiledim, indii keser.

Yaylaqlar tekçe meşğuliyyet, heyvandarlıq mehsulları hazırlamağ yeri deyildi. Bura aşıq, oyunbaz, pehlevan geler, elat adlanan insanları eylendirib evezinde yağ, pendir, yun, hetta dağ pencerleri alardılar.

Yaylaqlarda toy ederdiler. Olurdu ki, bir yurtdan digerine gelin getirilirdi. Lap balaça idim, hele mektebe getmirdim koçümüz Kelekliye dühmüşdü orapda toy etdiler, halay tutuldu, seherden axşama, sürüler öryşden qayıdana qeder oxuyub oynadılar. Gelin qonşu yurtdan idi. Onu ata mindirmişdiler, zurna-balabanla, «halla-halla» deye getirirdiler. Atlılarla beraber çoxlu insanlar piyada gedirdi, mende diger uşaqlar kimi qabaqda qaçırdım. Bilmirdim biz niye qabaqda qaçırdıq. Ele ki, gelib oğlan evine, obasına çatdıq gelinin başına alma, şirniyat atdılar. Biz ise ondan

* Prof. Dr., Azerbaycan Milli İlimler Akademisi Nahçivan Bölümü

tutmağa, yerden götürmeye başladıq. Kim ne edir etsin bizimki devetsiz oynamaq, ora-bura qaçmaq, oyun içinde oyun düzeltmek idi. Onda bilmirdim ne imiş «halla, hala». Bize bunu deyen olmamışdı. Sen deme bu «Allah, Allah» demek, Şanı Uça Allahı çağırmaq imiş. Belelikle çox yurdlarımızda, yurd yerlerimizde toylar edildi, çox qızlar gelin oldu. Bunlar içerisinde Nuh(e. s.) dövründen, Düınya Tufanından qalma bir yurdumuz da var-«qız-gelin çuxuru». Onun etrafında,Gemiqayası adlanan erazide çox yurdlar var-Nebi yurdu (Nz. Nuh reyğemberin adı ile), Nuhdaban deyilen yer, Xezer yurdu, Kengerli yurdu, Çamışölen ve s. Qız-Gelin yurdu ile bağlı iki revayet mövcuddur. Birinci revayetde deyilir ki, Tufandan sonra ilk evlenme bu yurdda olmuş, qız geline çevrilimiş ve yur onun şerefine bele adlanmışdır. Ikinci revayyet de buna oxşardır. Deyilene göre qonşuluqdakı yurddan bura gelin getirilmiş, onun şerefine yurd bele adlanmışdır. Nece olursa olsun bu yurdun adı toy düyünle bağlıdır.

Qoç qarışan. Heyvandarlıqda, xüsusen köçeri maldarlıqda tentene ile qeyd edilen merasimlerden biri «Qoçqarışan» bayramıdır. Toplanmış materiallara göre ayrı-ayrı zonalar üzre qoçun sürüye buraxılması birbirinden ferqlenir. Heyvandarlar söyleyirler ki, daha çox tebii qoçqatışanı nezere alırlar. Qoçu sürüye ele buraxırlar ki, döl qışın sert vaxtına düşmesin. Bu daha çox payızın 20 günü gedenden sonradır. Xalq arasında olan inama göre bu vaxt havada deyişme olur. Hetta hündür dağlara qar düşür. Bu el arasında «qoç boranı» adlanır. Qoçu gec buraxmağın diger bir sebebi ilin xoş keçmesi, payızda teze otun, el dili ile dcesek göy otun gelmesi ile elaqelidir. Yaşlı çobanlar deyirler ki,diger diqqet verilen cehet quzular otuxana qeder teze otun çıxmasıdır. Ehtiyat yemi ve şeraitiolan heyvandarlar erağac bala almaq meqsedi ileyayın 20 günü qalmış sürüye qoç buraxırdılar. Ayrı-ayrı bölgelerde Qoçqarışan «Çoban bayramı» adı ile de bilinmekdedir. Çünki hemin gün çobanlara sürü sahibleri, el heyvanını otaranlara ise camaat terefinden hediyyeler getirilerdi. Sürülere qoçlar heyvanların sayına göre buraxılırdı. Bir qayda olaraq 25-30 qoyuna bir qoç düşerdi

Qışlaqlarda En çetin dövr«döl»ün başlanmasıdır. Buna xüsusi hazırlıq görülür, sürüler her çüre şeraiti olan«dölcek»lerde yerleşdirilir, çobanlara kömekçiler ayrılır. Hetta ayrıca olaraq «dölbaşı»teyin edilir. Dölün başlanması ile müeyyen şenlikler teşkil olunurdu. Inama göre uğursuz, sonsuz, uşaqları qalmayan qadınları dölceye buraxmırdılar. Deyirdiler ki, onların şeşesi (xesteliyi) heyvanların üstüne töküler. Döl yaxşı başa çatanda sürü sahibi qurban keserdi. Döl başa çatdıqdan sonra 40 gün müddetinde heyvanlar dölcekde saxlanar, ilk sağım orada aparılardı. Bu quzuların ve qoyunların «ayaqlarının berkimes dövrü» adlanır. Burada bizim üçün maraqlı olan «qırx gözleme»dir. Bizce bu insanlarda olduğu kimi heyvanlarda da qırxçıxması ile bağlıdır. Bu myddetden sonra sürülerarxaclarda saxlanırdı. Bu dövr südün bollaşdığı, el dili ile desek «Yazın şırhaşırı» adlanırdı.

Anahtar Kelimeler: *Yarım Köçeri, maldarlıq, Nahçıvan.*

ABSTRACT

In this article have been elucidated from ancient time half nomad cattle-breeding connected with natural geographical condition in Nakhchivan on the basis of archaeological materials and historical sources. According to this form which calling cattle-breeding of summer pasture in mountains and winter hut among people, cattle breeder depending on the weather condition spend 3-4 bears of the year in (the) summer pasture in mountainses, but remainder time in lowland zones.

In this article was researched habits connected with move and faiths, ceremonies connected with rising to summer pasture in mountains, country places, wool shearing, field and their genesis.

Key Words: *Half Nomad, cattle-breeding, Nakhchivan.*

Arxeoloji materiallara, tarixi menbelere, etnoqrafik melumatlara söykenerek demek olar ki, Naxçıvan erazisinde qedim zamanlardan başlayaraq heyvandarlıq inkişaf etmişdir. Tebii-coğrafi amillerle elaqeli ollaraq heyvandarlıqda xırdabuynuzlular üstünlük teşkil edirdi. Bunu arxeoloji qazıntılar zamanı aşkar edilmiş materiallar da sübut edir (Hebibullayev O. 1959: 114-117; Baxşeliyev V. , Marro C. , Aşurov. 2010: 18) Son dövrde aparılan arxeoloji qazıntılar Eneolit dövründe Naxçıvanda xırdabuynuzlu heyvandarlığın inkişaf etdiyini gösterir (Baxşeliyev V. , Marro C. , Aşurov. 2010: 143).

Azerbaycanın bir sıra bölgelerinden ferqli olaraq Naxçıvanda qedim dövrden daha çox yarım-köçeri heyvandarlıq, yeni yaylaq-qışlaq maldarlığı geniş yayılmaqla ehali teserrüfatın her iki sahesi ile meşğul olmuşdur (Hesenov Ş. 2009:119). Burada iqlim şeraiti eledir ki, yayda yaylağa qaldırılan heyvanların havalar soyuduqdan sonra aran zonaya, qışlağa endirilmesine böyük ehtiyac var. Dağlıq zonalardan ferqli olaraq Naxçıvanın Arazboyu düzenliklerinde, ümumen aran zonasında qışa, bezen Böyük çillenin ortalarına qeder xırdabuynuzlu heyvanlar qış örüşlerinde otarılır ve bir övüne yem verilir.

Tarixi qaynaqlara, Gemiqaya erazisindeki qayaüstü tesvirlere söykenerek demek olar ki, Naxçıvan erazisinde yaylaq-qışlaq maldarlığı m:ö v minillikden başlayaraq inkişaf etmişdir (Абибуллайев О. 1982: 120; Müseyibli N. 2004: 19-20). Heyvandarlıqda qoyunçuluq üstünlük teşkil etse de tebii-coğrafi şeraite uyğun olaraq sürülerde keçiler de xüsusi yer tutmuşdur. Gemiqayadakı tesvirlere istinaden demek olar ki, qedim dövrde onlar üstünlük teşkil etmişler. Beleki, buradakı tesvirlerin böyük ekseriyyetini keçi resmleri teşkil edir (Eliyev V. 2005: 42). Qoyun tesvirleri ise yox derecesindedir. Tesvirlerin yüksek dağlıq zonada,deniz seviyyesinden teqriben 3500 metr yükseklikde olması o dövrden başlayaraq Naxçıvanda yaylaq-qışlaq maldarlığının yarandığını söylemeye imkan verir.

Yaylağa qalxma. Toplanmış materiallara söykenerek demek olar ki, Naxçıvanda heyvandarlıqla bağlı olaraq il iki yere bolünür: yaylaq, qışlaq dövrü. Qışlaq dövrü özü iki yere ayrılır: qış-yaz ve payız. Buna göre de bir çox heyvandarlar sürülerin yaylaqlara qaldırılmasını yeni dövrün başlanğıcı hesab edirler. Biz de yazını buna uyğun hazırlamağa çalışdıq.

Naxçıvanda yaylaqlar qışlaqlardan çox uzaq mesafede yerleşmediyinden heyvanlar 3-5 gün müddetine yurdlara çatdırılırdı. Hava şeraitinden asılı olaraq bu bezen bir hefteye qeder davam edirdi. Bir qayda olaraq yayın girmesine 20 gün qalmış köç hazırlığı başa çatdırılırdı. Xalq arasında olan inama göre bundan evvel yaylağa qalxmaq heyvanlar üçün qorxuludur. Heyvandarlar bunu yayın başlamasına 20 gün qalmış Ülker adlı ulduzun doğması, semada görünmesi ile elaqelendirirler. Tecrübeli çobanlar deyirler ki, Ülkerin doğduğu, göründüyü ilk üç gün çox qorxuludur. Hemin müddetde Doğuda sehere yaxın bir topa ulduz görünür. Onların işığı (şüası) hansı heyvanın üstüne düşseheyvanın belinde sağalmaz yara emele gelir. Buna göre de hemin müddetde heyvanı açıq havada saxlamaq olmaz. Eger heyvanlar açıq havada olsalar gerek dağın, tepenin ele yerinde saxlansınlar ki, ulduzun işığı onları vurmasın. Bu ulduzüç gün sonra Güneşin arxasına keçir, onun işığı görünmez olur. Yeni daim semada olan hemin ulduz il erzinde üç gün qorxulu hesab edilir. Köç zamanı bu müddete xüsusi diqqet verilir (Qedirzade H. Q. 2007: 86; Orucov A. 2007: 125).

Heyvanlar yaylaqlara qaldırılmamışdan önce ilk görülen işlerden biri yurd yerlerinin yoxlanmasıdır. Yaşlı, teçrübeli heyvandarlar atlarla gedib örüşün, havanın, otlaqların veziyyetini öyrenirler. Eger şerait münasib deyilse köç yubadılır. Mesafeden,

köçmen heyatından asılı olaraq köç qafileleri bir-birinden ferqlenerdi. XX yüzilliyin ortalarına, yeni avtomobillerden istifade edilene qeder köç üçün at, ulaq, öküz arabaları, bir sıra kendlerde develerden istifade edilerdi. Köç başlamamışdan atlar, develer bezener, boyunlarından zınqrovllar asılar, lazım olan zeruri eşyalar, erzaq ve s. onlara yüklenerdi. Ailenin yaşlı üzvleri de hemin mineklerle yaylaqlara gederdiler. Qafile evvelceden müeyyen edilmiş yerlerde, adeten yaşayış menteqelerinin, bulaqların etrafında dayanıb dincelerdiler. Bele yerler "düşerge" adlanırdı. Ümumiyetle, aileler birlikde hereket ederdiler. Köç qafilesi düşergelerde dayandıqları vaxt alenin kişilerinden bir neçesi yaylaqlara gelib oba qurardılar ki, köç ora çatan kimi insanlar yerleşe bilsinler. Qurulmuş müveqqeti yaşayış yerleri "oba", "çoma", "alaçığ", dağın, tepenin döşünde olub yerden qazılan, yeni yer seviyyesinde olanlar ise "qazma" adlanırdı. Yurd yerleri kimi oba yerleri de belli idi. Onlar seçilerken qohumluq münasibetleri, yerli şerait nezere alınırdı. Külek tutan, sel, dağdan daş hellenmesi tehlükesi olan yerlerde oba qurmazdılar. Obalar adeten darevi formada, sonrakı dövrlerde dördbucaqlı düzeldilerdi. Oba düzeltmek üçün uzun müddet qorunub saxlanan, her il sökülerek daimi yaşayış yerlerine getirilen oba ağaçlarından, xüsusi şivlerden istifade edilerdi.

Yaylaqlarda heyvanlar çeşidlener, sağmal, subay, quzu ayrılıqda otarılardı. Bezen yaylaqda bir neçe ailenin heyvanları bir sürüde birleşdirilerdi. Bele birlik "pörnek" adlanırdı. Bu ailelerin heyvanları az olduqda edilirdi. Pörnekçilerin hamısının aile üzvleri yaylaqlara getmezdiler. Sürünü yaylağa aparan çoban pörnekçilerden heyvanların sayına uyğun olaraq natura formasında müzd (haqq) alırdı . En yaxşı sürü 400-500 arası heyvan olanlar sayılırdı. El arasında deyirdiler ki, sürü böyük olduqca otunu, suyunu pis alır.

Naxçıvanın bezi bölgelerinde yaşına, sağlamlığına göre yaylağa qalxmaq, yem yığmaq imkanı olmayanlar heyvanlarını 3-5 illiyine kimese verirdi. Hemin adam heyvan sahibi ile, diger şahidlerin yanında razılaşırdılar ki, deyilen müddete onun heyvanlarına baxacaqdır. El arasında "Şah tarazı" adlanan bu adete göre sahibkar heyvanlarını yaşına, cinsine göre sayıb verirdi "taraz götüren"e ve razılaşırdılar ki, deyilen müddetde taraza götüren heyvanların bütün xerclerini çekecek, sahibkara ise her heyvan üçün ilde 5 girvenke, yeni 2 kq. yağ, bir o qederde yun verecekdir. Vaxt tamam olanda sahibkarın verdiyi sayda, cinsde ve yaşda olan heyvanları geri qaytarılmalı idi. «Şah tarazı»na verilen heyvanların sayı 50-den az olmamaqla,100 ve yuxarı olması daha elverişli idi. Bu müddetde artan heyvanlar ise taraza götürene çatırdı. Yaxşı baxıldıqda razılaşdıqları müddetde taraza götrenin heyvanlarının sayı sahibkarınkından bir neçe defe çox olurdu.

Ilin müeyyen vaxtında tarazı götüren razılaşmanı pozsa idi heyvanların illik xerci, hemin ile aid yem onun terefinden ödenilmeli idi.

Sürülerin otarılmasında çoban esas şert sayılırdı. Heyvanın orüşde yayılması, onun selden, doludan, borandan qorunması xüsusi bacarıq teleb edir. En qorxulu dolu vurma ve boran hesab olunur. Bele veziyyetde peşakar çobanlar sürünü tepenin, yalın ele semtine yığırlar ki, ora nisbeten az külek tutan, doludöyen olsun ve sürü bölünmesin. Bütün sürülerin içerisinde boynundan zınqrov asılmış, iri buynuzlu tekeler olur ve onlar sürünün qabağını çekirler. Zınqrov sürünün yerini bilmeye kömek edir. Sürülerin otarılmasında ve qorunmasında el arasında müxtelif adlarla bilinen itlerin rolu böyükdur. Onlar sürünün etrafında hereket etmekle onu vehşilerin hücumundan qoruyurlar.

Peşekar çobanlar heyvanların yatağa verilmesi, orüşde otarılmasını çox yaxşı bilirler. Ona göre de el arasında deyirler ki, çoban var aparıb getirer, çoban var otarıb

getirer. Yaylaq ve qışlaqlarda gündüzler olduğu kimi geceler de sürülerin qorunması böyük serişte teleb edir. Bele veziyyetde en qorxulu hal çobanın yatması ve sürünün arxacdan çıxmasıdır. Bunu bilmek meqsedi ile çobanlar sürünün qabağında geden heyvanlardan birini ip vasitesi ile qollarına bağlayırlar. Sürü yerinden qalxan kimi "qol heyvanı" adlanan hemin qoyun çobanı çekir ve o oyanır.

Çobanlar tekce sürülerin otarılması ile meşğul olmurdular. Onlar çoxillik tecrübeye, emprik biliklere esaslanaraq bir sıra xestelikleri müalice edirdiler. El arasında beleleri haqqında deyirdiler ki, onlar heyvanlaren dilini bilirler. Çöl materialları toplayarken bir çoban bize dörd misralıq bayatı-tapmaca dedi ve özü de açmasını bildirdi:

Ezizim balasın gördüm,
Ahun nalasın gördüm.
Doğmadı, yalamadı,
Durar, qacar balasın gördüm.

Tebii ki, biz bunun izahını bilmedik. Çoban ise onu bele açıqladı. Çetin doğuş zamanı qoyunun ve balasının öleceyini bilen çoban qoyunun qarnını açıb balanı çıxarır, sonra qoyunun başını kesir. Belelikle quzu ölümden qurtarılır, qoyunun ise başı kesildiyinden eti halal olur. Çobanlar heyvanların müalicesinde daha çox yerli otlardan, mazut, yağda qaynadılmış keçe, qanalma üsulundan, süd, qatıq ve s. istifade edirdiler.

Yun qırxımı. Köçmenlikde başlıca meselelerden biri yun qırxımıdır. Iqlim şeraitinden asılı olaraq yun qırxımının vaxtı bir neçe gün deyişile bilir. Tecrübeli çobanlar "yunun atması"nı, yeni qoyunun boyun hissesinden yunun deriden qismen ayrılmasını, qırxımın başlanması kimi qebul edirler. Bunlarla yanaşı qırxımda heyvanların gümrahlığı, subaylığı da esas şertlerdendir. Ilk olaraq bele heyvanlar qırxılır. Bir qayda olaraq sürüler yaylağa qalxana qeder qırxılardı. Qırxım "düşerge" adlanan ve daha çox bulaq, çay ve göllerin kenarında aparılmaqla qırxım xüsusi merasim kimi keçirilirdi. Bu meqsedle daha çox uğurlu sayılan heftenin cumaaxşamı günü seçilirdi. Ilk qırxıma "eliuğurlu" sayılan çoban başlayardı. Çoban qayçını yuna salıb deyerdi: «Qayçı kesmir, gerek itilensin». Sürünün sahibi yaxınlaşıb müeyyen miqdar pul ve ya xelet verib deyerdi ki, qayçını itiledim indi keser. Qırxım adeten seher başlanar ve qırxılacaq heyvanlar otarılmazdı. El arasında deyirdiler ki, tox heyvan qırxılarken qayçıya düşer, yeni öler. Qırxımçı peşekar olmadıqda o heyvanın derisini kesir. Bu ise heyvanın yaralanmasına, bezen yaraların qurdlamasına sebeb olur. Qayçı kesen yerlere xalq arasında «maral yağı» adlanan derman, heyvanın sidiyinden ve ya böveninden vururdular. Yara derin olduqda köhne parçanı yandırıb ona basırdılar. Bu «yağlı qara» adlanırdı. Qırxım başa çatdıqdan sonra sahibkar hakları ile yanaşı qırxımçılara müeyyen hediye verirdi. Qırxımda en yaxşı yun"saçaqlı yun" sayılırdı.

Qoyunlardan ferqli olaraq quzular yaylaqlarda qırxılırdı. "Güzem" adlanan quzu yunundan daha çoxkeçeçilikde, yorğan, döşek salınmasında istifade edilerdi.

Yaylaqda qadınlar esasen heyvandarlıq mehsullarının hazırlanması ile meşğul olurdular. Bu mehsullar içerisinde yağın, pendirin ve qurutun hazırlanmasına xüsusi diqqet verilmekle bunların her üçü qış ruzisi sayılırdı. Yağ eymeye yığılmış qaraqatığınnehrede çalxanması ile elde olunurdu. Yağla beraber hazırlanmış şordan geniş istifade edilmişdir. Arxeoloji materiallara esaslanaraq demek olar ki, Naxçıvanda qedim dövrlerde gil nehrelerden istifade edilmişdir. Yaylaqdan qayıdanların qohumlara ve qonşulara pay olaraq şor, kere, qurud, yunvermesi adeti var idi. Naxçıvanda yaylaqda

olanlar aranla elaqeni kesmezdiler. Yenimaldarların ekin saheleri, otlaqları olurdu. Çünki bunsuz qışlamanı keçirmek mümkün deyildi. Iş ele qurulmalı idi ki, tesserüfatın bir sahesi digerine mane olmasın. Işini qura bilmeyenlerle bağlı bir el deyimi mövcud olmuşdur: «Aranda tutdan oldu, dağda qurutdan»

Yaylaqlar tekçe meşğuliyyet, heyvandarlıq mehsulları hazırlamaq yeri deyildi. Bura aşıq, oyunbaz, pehlevan geler, "elat" adlanan insanları eylendirib evezinde yağ, pendir, yun, hetta dağ pencerleri alardılar. Yaylaqlar Naxçıvan ehalisi ile Qarabağın elat ehalisinin görüş yeri idi. Onlar çox vaxt qonşu yaylaqlara düşerdiler (Qedirzade H. Q. 2007: 85; Xelilov X. 1992: 114-115).

Yaylaqlarda toy ederdiler. Olurdu ki, bir yurtdan digerine gelin getirilirdi. Lap balaca idim, hele mektebe getmirdim köçümüz Kelekliye düşmüşdü, orada toy etdiler, halay tutuldu, seherden axşama, sürüler örüşden qayıdana qeder halay tutuldu, oxuyub oynadılar. Gelin qonşu yurtdan idi. Onu ata mindirmişdiler, zurna-balabanla, "halla-halla" deye getirirdiler. Atlılarla beraber çoxlu insanlar piyada gedirdi, men de diger uşaqlar kimi qabaqda qaçırdım. Bilmirdim biz niye qabaqda qaçırdıq. Ele ki, gelib oğlan evine, obasına çatdıq gelinin başına alma, şirniyat atdılar. Biz ise ondan tutmağa, yerden götürmeye başladıq. Kim ne edir etsin bizimki devetsiz oynamaq, ora-bura qaçmaq, oyun içinde oyun düzeltmek idi. Çünki bizlere qoruq-qoytaq yox idi. Nedendise indi de toy deyende o dövr yadıma düşür. Sanki, o şirniyyat bizim her kesden çox ve qışqıra-qışqıra "halla, halla" demeyimizin haqqı imiş. Onda bilmirdim ne imiş "halla-hala". Bize bunu deyen olmamışdı. Sen deme bu "Allah, Allah" demek, Şanı Uça Allahı çağırmaq imiş. Belelikle, çox yurdlarımızda, yurd yerlerimizde toylar edildi, çox qızlar gelin oldu. Bunlar içerisinde Nuh (e. s.) dövründen, Düınya Tufanından qalma bir yurdumuz da var-"Qız-gelin çuxuru". Onun etrafında,Gemiqaya adlanan erazide çox yurdlar var-Nebi yurdu (Nz. Nuh reyğemberin adı ile), Nuhdaban deyilen yer, Xezer yurdu, Kengerli yurdu, Çamışölen ve s. Qız-Gelin yurdu ile bağlı iki revayet mövcuddur. Birinc revayetde deyilir ki, Tufandan sonra ilk evlenme bu yurdda olmuş, qız geline çevrilimiş ve yurd onun şerefine bele adlanmışdır. Ikinci revayyet de buna oxşardır. Deyilene göre qonşuluqdakı yurddan bura gelin getirilmiş, onun şerefine yurd bele adlanmışdır. Nece olursa olsun bu yurdun adı toy-düyünle bağlıdır.

Qoç qarışan. Heyvandarlıqda, xüsusen köçeri maldarlıqda tentene ile qeyd edilen merasimlerden biri «Qoçqarışan» bayramıdır. Toplanmış materiallara göre ayrı-ayrı zonalar üzre qoçun sürüye buraxılması birbirinden ferqlenir. Heyvandarlar söyleyirler ki, daha çox tebii qoçqatışanı nezere alırlar. Qoçu sürüye ele buraxırlar ki, döl qışın sert vaxtına düşmesin. Bu daha çox payızın 20 günü gedenden sonradır. Xalq arasında olan inama göre bu vaxt havada deyişme olur. Hetta hündür dağlara qar düşür. Bu el arasında «qoç boranı» adlanır. Qoçu gec buraxmağın diger bir sebebi ilin xoş keçmesi, payızda teze otun, el dili ile desek göy otun gelmesi ile elaqelidir. Diger diqqet verilen cehet quzuların otuxana qeder teze otun çıxmasıdır. Ehtiyat yemi ve şeraitiolan heyvandarlar erağac bala almaq meqsedi ile yayın 20 günü qalmış sürüye qoç buraxılırdı. Ayrı-ayrı bölgelerde «qoçqarışan» çoban bayramı adı ile de bilinmekdedir. Çünki hemin gün çobanlara sürü sahibleri, el heyvanını otaranlara ise camaat terefinden hediyyeler getirilerdi. Ordubad bölgesinin dağ, dağeteyi zonalarında qoçqatışan, yeni qoçun sürüye buraxıldığı yer «Serdem» adlanır. Serdemde ortaya bir ceçim açılır çobana getirilen hediyeler onun üstüne toplanırdı. Sürülere qoçlar heyvanların sayına göre buraxılırdı. bir qayda olaraq 25-30 qoyuna bir qoç, eyni sayda

keçilere bir teke buraxılırdı. Çalışırdılar ki, qoçların yaşı 2 den aşağı olmasın. Heyvandarlar qoçların yaşına göre gelecek quzuların nece olacağını bilirdiler. Şenlikde qara zurnanın sedaları altında halay çekiler, müxtelif reqsler, güleş olar ve sayaçı sözleri söylenerdi. Qoçlar sürülere buraxılmamışdan önce döyüşdürülerdi. Qalib gelmiş qoçun sahibine hediyye verer ve ilk olaraq hemin qoçlar sürüye buraxılardı. Qoç sürüye buraxılarken bir sıra inamlara emel olunurdu. Eger qoç ilk olaraq ağ qoyuna teref getse qış qarlı, qara qoyuna teref getse qarsız, ala qoyuna teref getse alaqar olacaqdeyerdiler. Isti paltar, corab ve s. getirilmiş çoban da gelenleri özü bişirdiyifetire qonaq ederdi. Qoçagelme müddetinde qoçlar ve qoyunlara arpa verilme adeti var. Deyirler ki, onda qoçlar erdemli, qoyunlar ise tez qoçagelen olurlar. Qoçlar bir ay müddetinde sürülerde olurlar. Sonra onların sayı azaldılır ki, yeniden qoça gelmek isteyen (bu qaytaq etme adlanır), heç qoça gelmemiş qoyunlar qoça gelsinler. Bundan sonra sürüler tedricen aran zonalara, qışlaqlara endirilir. Naxçıvan diyarında esas qışlaqlar Arazboyu düzenliklerde, el arasında «şorangah» adlanan yerlerde idi. Bunu da qeyd etmekde fayda vardır ki, bu zonada otarılan heyvanlara o qederde duz verilmirdi. Çünki burada çoxlu qarğaduzu adlanan minerallarla yanaşı çoxlu şorangah bitkileri vardır.

Heyvandarlıqda qışın sert gelmesi, çoxlu qar yağması ile yeni dövr başlanır- «Ağzıbire girme». Yeni heyvanların geniş tövlelerde, kahalarda saxlanması. Bunun üçün güclü yem ehtiyatı gerekdir.

Dölün başlamasına bir ay qalmış «Heyvanı bala basdığı dövr» adlanır. Bu müddetde sürüler uzaq örüşlere aparılmır. Deyirler ki, heyvanlar bala salar. Qışlaqlarda en çetin dövrdölün başlanmasıdır. Buna xüsusi hazırlıq görülür, sürüler her cüre şeraiti olan«dölcek»lerde yerleşdirilir, çobanlara kömekçiler ayrılır. Hetta ayrıca olaraq «dölbaşı»teyin edilir. Dölün başlanması ile müeyyen şenlikler teşkil olunurdu. Inama göre uğursuz, sonsuz, uşaqları qalmayan qadınları dölceye buraxmırdılar. Deyirdiler ki, onların şeşesi (xesteliyi) heyvanların üstüne töküler. Döl yaxşı başa çatanda sürü sahibi qurban keserdi. Döl başa çatdıqdan sonrakı 40 gün müddetinde heyvanlar dölcekde saxlanar, ilk sağım orada aparılardı. Bu quzuların ve qoyunların «ayaqlarının berkimesi dövrü» adlanır. Burada bizim üçün maraqlı olan «qırx gözleme»dir. Bizce bu insanlarda olduğu kimi heyvanlarda da qırxçıxması ile bağlıdır. Bu müddetden sonra sürüler arxaclarda saxlanırdı. Bu dövr südün bollaşdığı, el dili ile desek «yazın şırhaşırı» adlanırdı. Çobanlar söyleyirler ki, aranın otu yağlı, tutumlu olduğundan heyvanlar daha tez doyurlar.

QAYNAKLAR

BAXŞELIYEV, V. , Marro C. , Aşurov. *Ovçular Tepesi*. Bakı 2010.

ELIYEV, V. *Gemiqaya.* Bakı 2005.

Hebibullayev, O. Kültepede Arxeoloji Qazıntılar. Bakı 1959.

HESENOV, Ş. Naxçıvan Tarixi-Etnoqrafik Fenomendir. Bakı 2009.

QEDIRZADE, H. Q. Cahriçay Vadisi: M. Ö. IV Minillikden Günümüzedek (Tarixi- Etnoqrafik Araşdırma). Naxçıvan 2007.

MÜSEYIBLI N. *Gemiqaya*. Bakı 2004.

ORUCOV, A. “Xalq Teqviminde Maldarlıq”, *AMEA Naxçıvan Bölmesi Xeberleri*, 2007.

АБИБУЛЛАЙЕВ, О. Энеолит и бронза на территории Нахичеванской АССР. Баку: 1982.

XELILOV X. , *Qarabağın Elat Dünyası*. Bakı 1992.

NAXÇIVANDA KÖÇLE BAĞLI ADETLER VE İNANÇLAR

Beliefs and The Customs Connected with Nomadic Life in Nakhchivan

Türkan KADİRZADE*

ÖZET

Menbelerin araşdırılması gösterir ki, qedim türkler bir qayda olaraq qışı aranda, yayı dağlarda, yaylaqda qarşılayıblar. Naxçıvan bölgesinde köçle bağlı xalq arasında müeyyen adet ve inançlar vardır. Biz bu yazımızda köçe getmeden evvel, köç zamanı ve köçden qayıdarken icra olunan bir sıra inanclar haqqında melumat vereceyik. Etnoqrafik materiallar gösterir ki, yaylağa getmek üçün may ayından hazırlıqlara başlanılır. Köç üçün lazım olan bütün avadanlıqlar qaydaya salınar, heyvanlar çeşidlenerdi, yeni ana qoyunlar bir sürüde, erkek ve dişi heyvanlar bir sürüde yığılardı. Sürüler yaylağa yavaş-yavaş çıxarılardı. Bu heyvanın havaya alışması ve yorulmaması üçündür.

Keçmişde yaylaq köçünün başlanması bayram şenliyini xatırladırdı. Yaşlı, cavan, qız-gelin her kes temiz ve seliqeli geyinerdi. Yaşlı bir qadın yaylağa qalxanları yola salarken bereketiniz bol olsun deye dua eder, arxalarınca süd ve ya su atarmış. Etnoqrafik materiallardan melum olur ki, keçmişde köç keçdiyi her bir bölgenin sakinleri de yayalağa qalxanları qarşılıyıb dualarla yola salarmışlar.

Yaylağa qalxmadan evvel mal-heyvan bezeme adeti de olmuşdur. Esasen erkek qoçların buynuzlarına qırmızı rengli parçalar ve göz muncuqları bağlayarmışlar. Develeri ve at arabalarını da bezeyermişler.

Yaşlı çobanların veridiyi melumata göre keçmişde insanlar yaylağa qalxmadan evvel müeyyen inançlara emel edermişler. Bir qayda olaraq yola çıxmadan evvel karvan yolunun (yeni yaylağa geden yol) üstünde olan müqeddes hesab etdikleri dağ armudu ağacına eski bağlayıb niyyet edermişler. Bunu etmekde esas meqsed özlerinin ve heyvanlarının sağ-salamat yaylağa çatması ile bağlıdır. Hetta ağaca qurban kesenler de olmuşdur. Xalq arasında olan inama göre, köç zamanı niyyet edib eski bağlanan ağaclar müqeddesdir. İnanca göre onun dibinde her hansı bir eşya qalarsa ona kimse deyib toxunmazdı. Ordubad bölgesinde bele ağaclar «elem ağacı» adlanır.

Diger inama göre heyvanlar yaylağa qaldırılmadan evvel çobanlar sağ-salamat qayıtmaları üçün bir heyvan kesib imkansızlara paylayarlar. Bezen de çobanlar niyyet edib bir qoyunun südünü nezir edirler. Yeni, nezir olunan qoyunun o biri heyvanların südüne qatılmır. Hemin qoyunun südünden vurulan pendiri yaylaqdan qayıdarken nezir edilen adama verilir.

Yaylağa çatan insanlar yurd yerlerini müeyyenleşdirdikden sonra öz obalarını, alaçıqlarını qurmağa başlayarlar. Her kesin yurd yeri belli olduğundan heç kes başqasının yurduna düşmezdi. İşe başlamadan evvel bir ağsaqqal her kese xeyir-dua verer ve ilk alaçığı o qurar. Ruzi- bereketleri bol olsun deye, yurd salınacan yere süd, su seper ve alaçıqların bünövresine buğda ve düyü qoyar. Etnoqrafik materiallardan melum olur ki, ilk olaraq ağ çadırlar qurulardı. İnanca göre yurd yerlerinde ağ çadırların qurulması insanlara uğur getirermiş. Çobanlardan birinin söylediklerini eynilikle vermek isteyirem. Bir ili yaylaqda ilk olaraq ağ çadır qurmadıq. Hemin ili heyvanlarımızdan çoxu telef oldu, çox az miqdarda süd mehsulları elde etdik.

* Doç. Dr. Azerbaycan Milli İlimler Akademisi Nahçıvan Bölümü.

Yaylaqdan qayıdarken de müyyen inaçlara emel olunur. Yaylağa qalxarken niyyet edib parça bağladıqları ağacın dibinde qurban kesib bir gün orada dincelerler.

Köçle bağlı inançlar xalqımızın uzunmüddetli tecrübesine esaslanır.

Anahtar Kelimeler: *Köç, Naxçıvan, adetler ve inançlar*

ABSTRACT

The favorable natural-geographical condition, rich stocks of forage in fruitful plains have caused sheep breeding and cattle breeding development. Research of sources shows that our ancient ancestors spent winter in winter camp, and summer in summer house in the mountain This season depending on an environment covered from the end of May and the beginning of June till September and October. In article beliefs and the customs connected with nomadic life are investigated. Researches show that beliefs and the customs connected with nomadic life have been based to long-term practice of the people. Now requires to research of nomadic ways and shelters.

Key Words: *Migration, Nakhchivan, customs*

Naxçıvanın tebii-coğrafi şeraiti, elverişli mövqede yerleşen geniş düzen saheleri teserrüfatın, xüsusile de maldarlığın ve qoyunçuluğun inkişaf etmesini şertlendiren amillerdendir. Menbelerin araşdırılması gösterir ki, ecdadlarımız bir qayda olaraq qışı aranda, yayı dağda, yaylaqda qarşılayıblar. Qışı aranda, yayı yaylaqda keçirmeyin bir neçe sebebi vardır. 1. Havaların istileşmesi ile aran zonada olan otlaqların heyvanların telebatını ödeye bilmemesi. 2. Isti hava şeraitinde insanların ve heyvanların xesteliye tutulmaması. Naxçıvanda qışda dondurucu soyuqlar, yayda yandırıcı istiler körpeler üçün de tehlükeli olurdu. Bir çox tarixçiler edebiyyatlara esaslanaraq yazırlar ki, 1882-ci ilde Şerur rayonunun Erebyengice kendinde istiden xestelenen uşaqların 60%-i dünyasını deyişmişdir (Memmedov Dağlar. 2006: 23).

Toplanmış materiallardan melum olur ki, heyvanların daha yaxşı beslenmesi ve qış yeminin toplanması üçün «yaylaq mövsümü» may- ayının sonu, iyun ayının evvelerinden (hava şeraitine uyğun olaraq) sentyabr ve oktyabr ayının axırına qeder olan dövrü ehate edir. Yaşlı neslin nümayendeleri deyirler ki, ele ki, üzerlik çiçekledi demek yaylağa qalxmaq vaxtı gelib çatıb. Deyirler ki, yaylağa tez de çıxmaq olmaz. Heyvan borana düşer qırılar. Yaylağa çıxmadan evvel heyvanlar eraziye yaxın olan örüşlerde otarılır. Sonrakı dövrlerde havaların istileşmesi ile köç üçün hazırlıqlar başlayır. Köçle bağlı xalq arasında müeyyen adet ve inançlar vardır. Biz bu yazımızda köçle bağlı adet ve inançlardan, müveqqeti yaşayış yerlerinin quruluşu haqqında melumat vereceyik. Etnoqrafik materiallar gösterir ki, yaylağa qalxmağa bir ay qalmış hazırlıqlara başlanılır. Beleki yaxın qonşu ve qohumlar bir yere yığılaraq 2-3 kise unun çöreyini bişirerler. Naxçıvan bölgesinde çörek bişirilme “çörek yapmaq” adlanır. Bununla beraber yaylaqda lazım olacaq bir çox meişet eşyaları sahmana salınar. Bunlara ağac nehreler, (gil ve saxsı nehreler tez qırıldığından ağac nehrelere üstünlük verilirdi) tuluq, motal, yun darağı, cehre, yemek bişirmek üçün çanaq- çölmekler, yağ, pendir, kere yığmaq üçün küpeler, döşenecek kimi istifade olunacaq garbıdlar, kilimler ve xalçalardaxildir. Qadınlarla beraber kişiler de özlerine lazım olacaq avadanlıqları qaydaya salardılar. Oraq ve kerentiler itilener, atların ayaqları nallanardı. Bunlarla beraber yaylağa qalxarken çobanlar özleri ile duz da götürerler. Naxçıvanın duz medenlerinden elde olunan narın duz qoyunlara, daş (sal) duzu ise qaramala verilir. Arxaclarda xüsusi yerlere heyvanların

yalaması üçün duz qoyarlar. Deyirler ki mal-heyvana duz verilmese etinin dadı olmaz hem de heyvanlarda müeyyen xestelikler yaranar.

Xüsusi diqqet verilen meselelerden biri de yaylağa qaldırılacaq olan heyvanların çeşidlenmesidir. Heyvanların bir-biri ile ayaqlaşması üçün ana qoyunlar bir sürüde, erkek ve dişi heyvanlar, quzular ise bir sürüde yığılardı. Ele ki işler tamamlandı oğlan uşaqlarından biri kendi gezerek seher yaylağa qalxacaqlarını her kese bildirerdi. Araşdırmalar gösterir ki, keçmişde yaylaq köçünün başlanması bayram kimi qeyd olunmuşdur. Köç başlayan gün seher tezden her kes böyük bir meydana toplaşardı. Yaşlı, cavan, qız-gelin her kes temiz ve seliqeli geyinerdi. Keçmişde yaşlı qadınlar yaylağa qalxarken muncuqlarla işlenmiş baş örpeyi bağlayarmışlar. Köçde esasen bir neçe aile birlikde hereket ederdi. Mal-heyvanı çox olanlar ise öz aileleri ile birlikde yaylağa qalxarlar. Bildiyimiz kimi her kes yaylağa qalxmazdı. Yaşlı insanlar, xesteler ve ekin işleri ile meşğul olanların bir qismi aran zonada qalardılar. Yaşlıların verdiyi melumata göre yaylağa qalxan her aile iri buynuzlu heyvanlardan birini aranda saxlayardı. Bu ailenin süde, qatığa olan telabatının ödenmesi üçündür.

Naxçıvan bölgesinde yaxın keçmişe qeder köç başlayan gün sürüde olan erkek qoçların buynuzlarına qırmızı rengli parçalar, göz muncuğu, dağdağan bağlayar, keçilerin boynuna zırqırovlar asarmışlar. Köçün önünde geden develeri ve at arabalarını daha temteraqlı bezeyermişler. Beleki onların üstlerine gözel naxışlı kiçik ölçülü xalçalar, cecimler ve xurcunlar qoyar, ayaq ve boyunlara muncuq ve qotazlı bezek eşyaları asarmışlar. Diqqet verilen işlerden biri de eşyaların develere, qatırlara yüklenmesi idi. Yük seliqe ile yığılırmış ki, yaylağa çatana qeder açılıb dağılmasın. Keçmişde köç üçün lazım olan meişet eşyalarını cecimden hazırlanmış olan mefreşlere yığarmışlar. Toyuq-cüceni ise qamışdan toxunmuş sebetlerde yaylağa aparardılar.

Etnoqrafik materialların araşdırılması gösterir ki, heyvanların sağ-salamat qayıtmaları ve bereketin bol olması üçün müeyyen inançlara emel olunmuşdur ki, biz bunlardan bezileri haqqında melumat vermeyi meqsede uyğun gördük. Bildiyimiz kimi ilin axır çerşenbesinde qadınlar çeşme başına gederken su ile beraber odun qırıqları (çör-çöp) toplayıb eve getirerler. Hemin otu köç başlayan gün yandırar ve heyvanları onun tüstüsüne vererdiler. Diger bir inanca göre yaşlı qadın yaylağa qalxanları yola salarken: “bereketiniz bol olsun” deye dua eder, arxalarınca süd ve ya ilin axır çerşenbesinde götürülmüş sudan atar. Köç yola düşdükden sonra karvan yolunun (yeni yaylağa geden yol) üstünde olan müqeddes hesab etdikleri dağ armudu ağacına eski bağlayıb niyyet edermişler. Hetta burada qurban kesenler de olmuşdur. Xalq arasında olan inama göre, köç zamanı niyyet edib eski bağlanan ağaclar müqeddesdir. Onun dibinde her hansı bir eşya qalarsa ona kimse deyib-toxunmazdı. Ordubad bölgesinde bele ağaclar “elem ağacı” adlanır.

Naxçıvanda İslam seçkinleri ve onların neslinden gelen seyidlerle bağlı müeyyen inançlar vardır. Bu özünü insan heyatının her sahesinde göstermekdedir. Yaylağa qalxan çobanlardan bezileri niyyet edib bir qoyunun südünü seyid ocağına nezir deyirler. Yeni, nezir olunan qoyunun südü o biri heyvanların südüne qatılmır. Hemin qoyunun südünden vurulan pendir yaylaqdan qayıdarken nezir edilen adama verilir.

Yaylağa qalxarken köç yolunu yaxşı bilen tecrübeli baş çobanlar (xalq arasında baş çobanlar “eke” “serkar” çoban da adlandırılır) sürünün qabağında gederek heyvanları uçuruma düşmekden, qurddan ve diger vehşilerden qoruyur. Deyirler ki,

yaylağa heyvan aparan çoban hünerli ve tecrübeli olmalıdır. Yeni yolda olacaq her hansı bir hadiseden, borandan, doludan sürünü qoruyaraq, ölümsüz, itkisiz köç yolu ile menzil başına çatdırmalıdır. Çobanların verdiyi melumata göre, sürüler yaylağa yavaş-yavaş çıxarılardı. Bu heyvanın havaya alışması ve yorulmaması üçündür. Qışdan çıxmış heyvanlar yaşayış meskenine yaxın olan erazilerde otarıldığından uzun mesafe gedeceyi üçün xamlamasın deye yaylağa çatana qeder bir neçe yerde düşerge salırdılır. Bele yerler xalq arasında "müveqqeti yaylaqlar", "müveqqeti düşergeler" adlanır. "Müveqqeti yaylaqlar"dan danışarken bir meseleni qeyd etmek lazımdır. Heyvanlar müveqqeti düşergede yerleşdikden sonra oraya yaxın olan yaşayış meskeninin qadınları yaşlı bir kişi ile heyvan yatağına-"arxaca" geler. Onlar özleri ile meyve, yemiş, köke, konfet ve s. getirerler. Bu xalq arasında «çoban payı» adlanır. Toplanmış materiallardan melum olur ki, çoban sovqatını aldıqdan sonra qadınlara heyvanları sağmalarına icaze verer. Qadınlar istedikleri qeder süd sağıb: "bereketi bol olsun"- deyib geri qayıdarlar. Bu hem heyvandarlar, hem de çobanlar üçün faydalı olurdu. Beleki quzular analarından ayrı olduğundan qoyunlar sağılmamış qalır. Südü sağılmayan heyvan ise eziyyet çekir(Qedirzade Hacı Qadir. 2007: 84).

Köçün keçdiyi her bir bölgenin sakinleri de yaylağa qalxanları dua ile yola salarmışlar. Ordubad bölgesinde köç qafilesinin keçeceyini bilen insanlar evvelceden çıxıb onlara tamaşa eder, hetta onların ayaq saxlaması üçün qafilesinin qabağını kesib müeyyen mahnılar oxuyar dualar edermişler.

Yerin dağ olsun çoban,
Keyfin çağ olsun çoban.
Sürünü yaxşı saxla,
Üzün ağ olsun çoban.
Gözel keçsin halınız,
Artsın qara malınız.

Köç qafilesi 3-4 gün, bezen de 1 hefte müddetinde yaylağa çatır. Köç yaylağa itkisiz çatdıqda qurban kesilermiş. Yurd yerlerine çatdıqdan sonra her kes bir işle meşğul olar. İlk olaraq qadınlar bulaqların gözlerini, etrafları ve ocaq yerlerini temizleyerler. Xalq arasında olan inama göre yaylaqlarda bulaqların temizlenmesi her kese uğur getirer, ruzi- bereket bol olar. Ocaq yerleri temizlendikden sonra ocaqda ilk olaraq süd bişiriler. Hemin südden her kes içerdi. Bişirilen südden heyvanların üstüne süd sepme adeti de olmuşdur.

Köç yaylağa çatdıqdan sonra yurd yerlerini müeyyenleşdirer öz obalarını, alaçıqlarını qurmağa başlayarlar. Naxçıvan bölgesinde yaylaqlarda müeveqqeti yaşayış evleri düzeldilir ki, bu "alaçıq" ve "oba" adlanır (Orucov Asef. 2009: 63). Bezi bölgelerde oba bir neçe ailenin yaşadığı müveqqeti yaşayış yerine verilen addır. Bir meseleni eyd edek ki, obada yalnız qan qohumluğu olanlar aileler yaşayarlar. Her kesin yurd yeri belli olduğundan heç kes başqasının yurduna düşmezdi. Alaçıqlar qurulmadan evvel ağsaqqallardan biri her kese xeyir-dua verer ve ilk alaçığı o qurar. Alaçıq qurularken yağışdan ve külekden qorunmaq üçün yaşayış meskenlerini dağların nisbeten düzen sahelerinde salırdılar. Ruzi- bereketleri bol olsun deye, yurd salınacaq yere süd, su seper ve alaçıqların bünövresine buğda ve düyü qoyarlar. Etnoqrafik materiallardan melum

olur ki, ilk olaraq ağ çadırlar qurulardı. İnanca göre yurd yerlerinde ağ çadırların qurulması insanlara uğur getirermiş. Yaylağa köç edenler deyirler ki, bir ili yaylaqda ilk olaraq ağ çadır qurmadıq. Hemin ili heyvanlarımızdan çoxu telef oldu, az miqdarda süd mehsulları elde etdik.

Alaçığı hazırlayarken ailenin böyük ve ya kiçik olması nezere alınır. Alaçığı çox hündür qurmaq olmaz. Hündür qurulan alaçıq geceler soyuq olur, hem de güclü külek zamanı tehlükeli hesab edilir. Evvelce alaçıq ağacları sonra yan çubaqları basdırılır, baş tereflerini iple bir-birine bağlayarlar. Basdırılmış olan ağacların arasına ip bağlayarlar. Alaçığın aşağı terefini havalanma olsun deye qamışla toxuyurlar. İlkin forması hazır olduqdan sonra bir-birine tikilmiş keçeni onun üstüne çekirler. Keçeden istifade olunması onun yağışı keçirmemesi ve küleye davamlı olması ile bağlıdır. Yağış sularının alaçığa dolmasının qarşısını almaq üçün onun etrafında derinliyi 30-40 sm olan arx qazırlar ki, su hemin arx ile axıb getsin. Xüsusi deqqet verilen meselelerden biri de alaçıq evlerinin döşenmesidir. İlk olaraq oba yeri otlardan temizlenib süpürülür. Sonra oraya keçi qezilinden hazırlanmış olan palazlar açılır. Bele palazların istifadesi ile bağlı bir neçe meqamı diqqete çatırmaq yerine düşer. Toplanmış materiallara göre keçi qezili olan yere ilan ve diger zererverici heşeratlar gelmirler. Çox güman ki, evleri döşeyerken bu tip palazlardan istifade edilmesi de bununla bağlıdır. Garbıdların üstünden ise qalın xalçalar açarlar. Bunlarla beraber alaçıqlarda heyvan derisinden olan göşekce tipli göşeneklerden de istifade edilmişdir. Döşenek hazır olduqdan sonra yük vurulur. Yük bir qayda olaraq yerden alaçığın yuxarı başından yığılardı. Yükde ehtiyat döşenecekler ve yatacaqları yorğan-döşek olardı. Alaçıqların yanında ona bitişik olaraq xüsusi yer düzeldilir ki, bele yerler “nemi” adlanır ve oraya süd mehsulları yığılır. Müveqqeti yaşayış evlerinin işıqlandırılması üçün fanarlardan ve qedim çıraq hesab edilen püsüslerden istifade olunmuşdur. Xalq arasında püsüs “durna çırağı” adlanır. Bunun bele adlanmasının geceler çırağı yandırdıqda durnaların onun işığına yığılması ile elaqelendiriler. Bizce bu daha çox saxsıdan düzeldilmiş çırağın quş formasında olması, durnaya oxşaması ile bağlıdır.

Obalarda bednezerden qorunmaq üçün alaçıqların girişine keçi buynuzu, üzerlik, dağdağan asarmışlar. Yaylaqda qadınlar müeyyen ev işleri ile meşğul olarlar. Aran zonadan ferqli olaraq yaylaqlarda insanlar arasında iş bir növ bölünmüş olurdu. Beleki nisbeten yaşlılar oturaq işleri ile meşğul olar. Yeni süd mehsullarını çeşidleyerler. Hazırlanan pendiri, kereni, şoru küpelere yığıb ağzını bağladıqdan sonra onları torpağa basdırarmışlar ki xarab olmasın. Etnoqrafik mateallardan melum olur ki, geceler qadınlar bir yere toplaşar yun darayar ve eyirermişler. Yaşlı qadınlar deve yunundan xüsusi belek ipleri hazırlayarmışlar. Bele ipler xalq arasında “şötük” adlanır ve körpeni şer qüvvelerden qoruyacağına inanılır. Şötük köçden qayıdarken getirilen qiymetli hediyye hesab olunur.

Cavan qız- gelin ise süd sağımı ve baldırğan, çaşır, cacıq kimi yeyile bilen pencerler, şefalı bitkiler keklikotu, nane, çobanyastığı toplayarlar. Gelinlerin süd sağımı ile meşğul olması Azerbaycan folklorunda öz eksini tapmışdır.

Tut qoyunun belini,
Ele gelmir yelini.
Bir doyunca göreydim,

Onu sağan gelini.
(Azerbaycan Şifahi Xalq Edebiyyatı Antologiyası, 2004: 22)

Heyvanların saxlandığı yer "arxac" ve ya "yataq" adlanır. Bunun üçün daşları 1m hündürlüyünde üst-üste yığaraq xüsusi yer düzeldirler. Bezen de heyvanları ağaclardan düzeldılmiş çeperlerde saxlayarmışlar. Arxaclarda sürülerin tehlükesizliyinin temin edilmesinde xalq arasında "qurdbasar" adlanan çoban itlerinin xüsusi rolu vardır. Çoban itlerinin qorxmaz, çevik ve döyüş qabiliyyetini artırmaq üçün doğularken küçüyün qulaqlarını burub yerinden çıxarar ve ya keserler. Toplanan materiallardan melum olur ki, bele itler xüsusi beslenir. Deyirler ki "qurdbasar" itlerin qiymeti olmaz. Keçmişde bele itler üçün 1 at ve 10 qoyun verenler bele olmuşdur (Hesenov Şövqi. 2009: 117).

Yaylaqda heyvan qırxımı xüsusi tentene ile olardı. Etnoqrafik materiallardan melum olur ki, yaylaqda ilk olaraq ağ rengli heyvan qırxılardı. Bunu ruzinin bol olması ile elaqelendirirler. Beleki ilk olaraq qoyunu qırxmaq isteyen adam qırxlıq (qayçı) kesmir deyer ve qoyunun sahibinden pay alarmış. Heyvanın ilk yunundan toyda istifade etmek kimi bir adet olmuşdur. Beleki qırxılan ilk qoyunun yununun nişanlı oğlu ve ya qızı olan qohumlara veriler.

Bezi günlerde aranda olanlar qovun-qarpız alıb yaylaqda olanları görmeye gelerler. Onların yaylağa gelmesi insanların sevincine sebeb olardı. Yaylağa gedenler bezen bir gün obada qaldıqdan sonra geri qayıdar. Onlara yaylaqda hazırlanmış olan pendir, qurut, şor, kere ve s. pay vererler.

Ele ki havalar soyumağa, otlar saralmağa başladı, "köç qovan çiçeyi" göründü demeli arana yenmek vaxtıdır. Yaylaqdan tedricen yenmeye başlayırlar. İlk olaraq hazırlanmış olan süd mehsulları ve meişet eşyaları gönderilir. Köç eden insanların verdiyi melumata göre, yurd yerinden ayrılmaq her kesin kederlenmesine sebeb olurdu. Xalq arasında bele bir deyim var: "Yurd yerinden ayrılmaq çetin işdir". Yayalağa qalxanda olduğu kimi heyvanlar yavaş-yavaş arana endirilirdi. Xalq arasında olan inama göre köç yaylaqdan enerken südü olmayan ana ayaqyalın çobanın qabağına gedib deyer: "Bu ineklerinin südünü mene ver, qoy menem de südüm olsun". Çoban geline: "ineklerimin 2 memesinin südü senin körpenin, 2 memesinin südü ise öz balalarının (buzovların) olsun- deyir. İnança göre bundan sonra gelinin südü artarmış (Qedirzade Türkan. 2006: 46).

Yaylaqdan gelenler aranda qalan qohum ve qonşulara qurut, şor, kere, pendir vererler. Xalq arasında olan inama göre pay verilen qabın içine müeyyen şirniyyat qoyularaq geri qaytarılır.

Yaylaqdan qayıdarken de müeyyen inaçlara emel olunur. Yaylağa qalxarken niyyet edib parça bağladıqları ağacın dibinde qurban kesib bir gün orada dincelerler.

Yekun olaraq demek olar ki, köçle bağlı adetler ve inançlar Azerbaycan türklerinin uzunmüddetli tecrübesine esaslanır. Bu gün Azerbaycan türklerinin ata-babalarına mexsus lakin bedxax qonşularımız olan ermeniler terefinden zebt edilmiş ve ya serhed bölgesinde olduğundan illerdir insan ayağı deymeyen, otlaq saheleri biçilmeyen, oba ve alaçıq qurulmayan bir çox yurd yerlerimiz düşmen elinde qerib qalıb. Bu sahede daha derinden araşdırmalar aparılmasına, köç yollarının, yurd yerlerinin öyrenilmesine böyük ehtiyac vardır.

QAYNAKLAR

Azerbaycan Şifahi Xalq Edebiyyatı Antologiyası. Bakı2004.

HESENOV, Şövqi. Naxçıvan Tarixi-Etnoqrafik Fenomendir. Bakı 2009.

QEDİRZADE, Hacı Qadir. Cahriçay Vadisi: M. Ö. IV Minillikden Günümüzedek (Tarixi-Etnoqrafik Araşdırma). Naxçıvan 2007.

QEDİRZADE, Türkan. İslamaqederki Adetler, İnamlar Ve Merasimler (Naxçıvan Materialları Esasında), Bakı 2006.

MEMMEDOV, Dağlar. XIX-XX Esrin Evvelerinde Naxçıvanın Maddi Medeniyyeti. Bakı 2006.

ORUCOV, Asef. Azerbaycanlılarda Xalq Teqvimi İle Bağlı Adetler, Merasimler Ve İnamlar. Doktora Tezi, Naxçıvan 2009.

GÖÇE AĞIT: KAŞKAY TÜRKLERİNDE GÖÇEBELİKTEN ŞEHİR HAYATINA GEÇİŞİN HALK ŞİİRİNE YANSIMASI ve MİLLİ KİMLİK ÜZERİNE ETKİLERİ

Lament to Migration: The Reflection of Transition from Nomadıc to Urban Life in Qashqai Turks on The Folk Poetry And Its Effects on National Identity

Mehmet KARAASLAN*

ÖZET

İran sahasında Türkçe konuşan üçüncü büyük topluluk olan Kaşkay Türkleri İran'ın güneyinde yaşamaktadır. Kaşkay Türkleri, konargöçer kültürü halen -kısmen de olsa sürdüren- bir topluluk olarak dikkat çekmektedir. Bu topluluğun gelenekleri, çeşitli konulardaki inanma ve pratikleri incelendiğinde, onların eski Türk inanç sistemiyle güçlü bağlantıları olduğu anlaşılmaktadır. İran genelinde bir dönem en güçlü ikinci konfederasyon olarak tanımlanan Kaşkaylar, özellikle şah döneminden başlanarak siyaseten etkisizleştirilemeye çalışılmış ve bu çerçevede "il" teşkilatlanması dağıtılarak göçebe Kaşkayların pek çoğu meskûn hale getirilmiştir. Yapılan çalışmada, göçebe kültürle yetişmiş ancak şu an büyük çoğunluğu şehir hayatına geçmiş olan Kaşkay toplumundan üç şairin şiirlerinde bulunan konargöçer yaşantıya ait kültürel unsurlar ve Kaşkay İli'nin eski düzenine özlem ifade eden kısımlar incelenmiştir. Bu şiirlerden ve sahada yapılan gözlemlerden hareketle Kaşkay toplumunun göçebe yaşantıdan şehir hayatına geçişle birlikte yaşadığı kültürel değişim üzerinde durularak, Kaşkay kimliği ile göçerlik arasındaki sıkı münasebet irdelenmiştir. Hüseyin Ali Kaimi'ye ait olan Çay Karagaç, Mahmud Kaviyani tarafından kaleme alınan Mulvari ve Mensur Şah Muhammedi'nin yazdığı Soruş Dena Dağından adlı şiirler; bu çalışmanın temel malzemesini teşkil edecektir. Böylelikle, her biri onlarca beşlikten oluşan ve "türkü destan" formunda yazılmış bu eserlerden seçilen parçalarla hem günümüz Kaşkay halk şiirini hem de Kaşkay toplumunu Türkoloji dünyasına tanıtmak amaçlanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: *Kaşkay Türkleri, göçebelik, şehir hayatı, milli kimlik*

ABSTRACT

The Qashqai Turks, the third largest Turkish-speaking community in the field of Iran, live in southern Iran. Qashqai Turks is anoteworthy community which is still maintaining nomadic culture partly. When tradition, belief and practice of this community are examined in various areas, it is understood that they have strong links with the old Turkish belief system. The Qashqais, defined as second most powerful confederation in Iran, were especially tried to be passivated politically starting from the period of shah and in this context by distributing the organization of"province", most of the nomadic Qashqais have become inhabited. In this study, the cultural elements belonging to nomadic culture experienced in poems of three poets in Qashqai society which has lived in nomadic culture but currently whose vast majoritymove to city life andpartsyearning to former scheme of Qashqai province are examined. By the help ofthese poems and the observations made in the area, the tight relationship between Qashqai identity and nomadism is discussed with emphasis on the cultural exchangethat the Qashqai society lives throughoutmoving from the nomadic life to city life. The poems Çay Karagaç of Hüseyin Ali Kaimi,

* Dr., Nevşehir Üniversitesi, Okutman Doktor, halkbilimci@gmail. com

Mulvari written by Mahmud Kaviyani and Soruş Dena Dağından by Mensur Muhammad Shah will constitute the basic materials of this study. Thus, it is aimed to present both contemporary folk Qashqai poetry and Qashqai society to the Turcology world with the parts selected from works each consisting of dozens of pentads and written in the form of"folk epics".

Key Words: *Qashkqai Turks, migration, urban life, national identity*

Giriş

İran sahasında, Farsların dışında yaşayan çok çeşitli topluluklar bulunmaktadır. Azerbaycan Türkleri, Araplar, Kürtler, Türkmenler, Beluciler, Kaşkaylar, Bahtiyariler gibi Müslüman azınlıkların yanı sıra Zerdüştler, Yahudiler, Süryaniler ve Ermenilerin dâhil olduğu gayrimüslim azınlıklar da İran coğrafyasında yaşamaktadır (Hemmasi vd. 2002: 65).

Türk nüfusu itibariyle değerlendirildiğinde ise, Türkiye'den sonra dünya üzerinde en fazla Türkçe konuşan nüfusa sahip ülkenin İran olduğu bilinmektedir. İran Türkleri ülkeyi oluşturan yirmi beş eyaletin hemen hepsine dağılmış durumdadır. Ancak İran'da Türklerin yoğun olarak yaşadığı üç bölge bulunmaktadır. Bu bölgeler, Kuzeybatı İran; Kuzeydoğu İran ve Güney Merkezi İran bölgeleridir (Blaga 1997: 276). Güney Merkezi İran bölgesinde Türk varlığının İslamiyet'le başladığına ilişkin muhtelif araştırmacılarca yapılan tespitler olmakla birlikte (Cavanşir 2001: 60) dağınık vaziyetteki bu Türk toplulukları "Kaşkayiler" adıyla İran'ın güney bölgesinde yaklaşık beş yüz yıldır konfederasyon biçiminde bir siyasi güç olarak yaşamaktadırlar.

Safeviler döneminde siyaseten etkinliği artan Kaşkayların Safeviler sonrası Afşarlar ve Kaçarlar döneminde de bölgenin siyasi yapısının şekillenmesinde önemli güçlerden birisi olarak belirdiği anlaşılmaktadır. XX. Yüzyıla gelindiğinde Kaşkaylar I. Dünya savaşı öncesinde İngilizlerle savaşmış ve İngilizlerle yapılan mücadelede gösterilen kahramanlıklarla Savlet-üd Devle adıyla ünlenen İsmail Han Güney İran'ın en güçlü siyasi figürü haline gelmiştir (Peyman 1347: 17).

Pehlevi Hanedanı ve İslam devrimi sonrası İran hükümetleri döneminde ise Güney İran'daki bu siyasi güç kırılmaya çalışılmış ve Kaşkaylar merkezi otoriteye tabi edilmek istenmiştir. Uzun bir mücadelenin ardından son dönemde İslam devrimi sonrası yeniden toparlanmaya çalışan Kaşkaylarda han varislerinin idam edilmesi ya daTahran'da mecburi iskâna tabi tutulması gibi politikalar sonucunda Merkezi otoriteyle girilen bu siyasi mücadele; Kaşkay il teşkilatlanmasının etkisizleştirilerek dağıtılmasıyla sonuçlanmıştır.

Bulgular:

Günümüzde Kaşkay Türklerinin pek çoğu artık konargöçer hayatı terk ederek Güney İran'da ve İran'ın Tahran gibi muhtelif şehirlerinde yerleşik olarak yaşamaktadırlar. Bir kısım Kaşkaylar ise yarı göçebe olarak yaşamaktadır. Kaşkay ilinin yaklaşık yüzde yirmilik bir kısmı ise geleneksel kara çadırlarla kurdukları evlerinde konargöçer yaşantıyı sürdürmektedirler.

Şehirleşen ya da daha doğru bir ifadeyle devlet gücü tarafından kullanılan pek çok farklı enstrümanla şehirleştirilen Kaşkayların şu an konargöçerlikle şehirlilik arasında bocaladığı, yaşam tarzlarında meydana gelen köklü değişimin bu toplum için bir kimlik sorununu da beraberinde getirdiği yapılan saha çalışmasında anlaşılmıştır.

Bu çalışmada ikisi emekli öğretmen biri su mühendisi olarak görev yapan, çocukluğu konargöçer hayatın içinde şekillendiği halde yaklaşık yirmi yıldır geleneksel yaşantılarını terk etmiş olan üç halk şairinin şiirlerinden örneklere yer verilecektir. Her üç şairin kısaca tanıtılması ve şiirlerinin günümüz Kaşkay Türklerinin eski yaşantılarına özlemi bağlamında ele alınmasını amaçlayan bu çalışmada yerleşik hayata geçişle birlikte kaybolma tehlikesiyle karşı karşıya olan gelenekler, bu erozyonla birlikte yeni nesil Kaşkay Türklerinin, Kaşkay kimliğine bakışları ele alınacaktır.

İran'da yaşayan farklı Türk topluluklarının pek çoğunda Şehriyar tarafından bentler biçiminde kaleme alınan "Heyder Baba'ya Selam" şiirinin önemli bir model olarak görüldüğü bilinmektedir. Halaç Türkleri (Gökdağ 2010), Kaşkay Türkleri, Azerbaycan Türkleri gibi İran'da yaşayan muhtelif Türk topluluklarının hatta Türkiye ve Irak'ın kuzeyinde yaşayan Türkmenlerin de Şehriyar'ın üslubundan etkilenerek, beşli mısralar halinde geleneksel yaşantıyı anlatan ve geçmişe romantik bakış açısıyla bakan şiirler yazdığı bilinmektedir (Gedikli 1991: 42).

Bu çalışmada ele alınacak olan şiirlerde de benzer içerik ve üslup özellikleri göze çarpmaktadır. Şehriyar'ın tarzından etkilendiğini, şairlerden birisi şiirinin başında Şehriyardan övgüyle bahsetmek suretiyle kendisi ifade etmiştir. Diğer şairler için de durumun farklı olmadığı kendileriyle yapılan görüşmelerde anlaşılmıştır.

Hüseyin Ali Kaimi, Mensur Şah Muhammedi ve Mahmud Kaviyani adındaki şairler, şiirlerini kurgularken konargöçer yaşantı içerisinde Kaşkay İli için önem taşıyan Karagaç çayını, Dena dağını ve Mulvari dağını Kaşkay İli'ni anlatan bir sembol olarak kullanmışlardır. Bu nehir ve dağlar etrafında şekillenen göç, bu mekânların şahitliğinde özlemle ele alınmakta artık yitirildiği düşünülen değerler, mazinin güzellikleri ve içinde bulunulan yeni yaşamın zorlukları bu dağlar ve nehir etrafında dile getirilmektedir.

Hüseyin Ali Kaimi konargöçer bir Kaşkay Türkü olarak bütün ömrünü Kaşkay Elinin içinde geçirmiş obanın dertlerini, başından geçenleri, Kaşkayların şu anki halleriyle eski halleri arasındaki farkları, Kaşkay Türklerinin tarihini, geleneğini, kültürünü göç güzergâhı üzerinde bulunan Karakaç Çayı ile dertleşerek ona sorular sorarak anlatmaya çalışmıştır. Koşma destan biçiminde kaleme alınmış bu yüz kıtayı aşkın manzumede birçok yönüyle Kaşkay Türklerini görmek, şehir hayatının içerisinde kaybolmaya ve hâkim unsurlar arasında erimeye yüz tutmuş kadim Kaşkay kültürünün, ferhenginin özlemini, onun mısralarıyla hissetmek mümkündür.

Kaimi Karagaç çayıyla konuşur, ona sorular sorar ve böylelikle "İl"e olan özlemini ifade eder. Kaimi'nin; bu şiirde ait olduğu toplumun kaybettiği şeyleri dünyanın kanunun olarak değerlendirdiği, ancak geleceğe yönelik umutlarını da dost gördüğü ırmağa açtığı anlaşılmaktadır. Karagaç ırmağının coşkun akmasıyla milletinin kaderi arasında münasebet kuran şair, kâh Nil nehrinin geçtiği coğrafyadan, kâh Celaleddin Harzemşah'tan Karagaç'ın şahadetiyle bilgi almak ister. Kendilerini haklarından mahrum bırakılmış hisseden bir toplumun şairi olarak Kaimi; Karagaç çayında geçmişin güzelliklerini aramaktadır. Kaşkayların göçünü, yaylaların güzelliğini, zamanın aldatıcılığını, koyun sürülerini, deve çobanlarını, dağ otlarını ve göçebe yaşantıya dair pek çok ayrıntıyı güçlü bir lirizm ile yüz yetmiş altı bentte anlatan Kaimi'nin Karagaç şiirinden seçilenler şöyledir:

Gatar deve kervan yola salardı
Ağır goyun sürü sürü gelerdi
Goyun guzu dağ derede melerdi
İller getdi ara düşdü Karagaç
Hardan köçüp hara düşdü Karagaç

Çay Karagaç o devranlar nolupdur
Bilmem niye dünya böyle olupdur
Gözüm suyu seylap olup dolupdur
Seyrederem hatıralar bağını
Yâda saldım men obamız dağını

Çoh devranlar başımızdan atmışak
Üzmüşek o gargolmuşak batmışak
Yaz gulünü gış garına satmışak
Acep naşı sovde gerek ezelden
Giran aldık erzan verdik biz elden

Çeşmelerin şirin sudan dolmagı
Dumbalağlar gezip dağdan bulmagı
Yaz günleri dağlar gözel olmagı
O dağların etru buyu yad olsun
Çeşmelerin şirin suyu yad olsun

Yoğurt çalan yoğurdunu çalanna
Gaggulovlar şirin sudan dolanna
kumpu guşu yazgasını bulanna
gızıl güller konağıdı karagaç
ağır eller eynağıdı karagaç

Çay Garagaç yayıhların keresi
Körpelerin köç üstünne meresi
Guzuların ağı boru karası
Şam gelenne bağlanıydı kökene
Ay garengi gele geçe tükene

Bizim yurdlar bir ne gözel yurdudu
Keykumudu, külhunudu, murdudu
Şam te seher o ac gezen gurdudu
Ac olmuşdu ya ki deyen harıdı
Gızıl gurdlar inger talepgarıdı

O zaman ki keklik dağda gazzılar
Öle bil ki ürrek derdi sızzılar
Gaş içinne oynayanna guzzular
Ne bir gözel görmeliydi gördigi
Gaçıp durub bir bire şah vurdugu

Yadımdadır yadıbudlar yad olıyr
Dilimdedir bir bir geliyr ad olıyr
Gafa siniyr bu ruhum azad olıyr
Ganat çalıyr uçiyr gediyr dağlara
Bulbul kimin name salıyr bağlara

Gızıl gurdun guzzu haram etdigi
Çobanların goyun aram etdigi
Cahalların nevzın-ı ram etdigi
Henüz ki var yadımdadır o günler
Devran durmuş üregime dügünler

Garagacı dile saldım ad etdim
Yaddan çıhan ağır eli yad etdim
Yare könlü bu sözlerle şad etdim
Bulbul oldum gül aşgından alışdım
Men oturdum bir çayın danışdım

Ele alınan ikinci şair Mahmud Kaviyani'dir. Kaşkayların göç güzergâhında bulunan Mulvari dağıyla diğerleri gibi konuşan onunla dertleşen Kaviyani'nin şiiri, diğer iki şaire göre daha kısadır. Kaimi'nin yüz yetmiş altı bentten oluşan Çay Karagaç'ı ve Şah Muhammedi'nin yüz otuz altı bendden müteşekkil Soruş Dena Dağından adlı şiiri yanında yirmi üç bentten oluşan Mulvari şiiri hacim itibariyle farklıdır. Mulvari şiirinde ayrıca Kaşkay ilinin romantik bir biçimde ele alındığı bölümlerin yanı sıra diğer iki şiirden farklı olarak Kaşkayların bugünkü sıkıntılarına aralarındaki bölünmüşlüğe de değinildiği görülmektedir. Kaşkay Türklerinin şehrin kenar mahallelerinde derme çatma evlerde kurmaya çalıştıkları bu yeni yaşam biçimi, göçebelikten uzaklaşmış ancak şehir hayatına da adapte olamamış Kaşkay toplumunun yaşadığı acılar, halen konargöçer yaşamda ısrar edenlerin problemleri Mulvari şiirinde gerçekçi bir dille ele alınmaktadır. Bu sorunların çözümü için öncelikle Kaşkay toplumunun birlik olması gerektiği ifade edilmektedir.

İlini yitirmiş olmanın verdiği acı, hayvanlarının yediği arpanın parasını çıkaramayan Kaşkaylar, bir gün işe gitmese aç yatacak olan şehirli Kaşkaylar, kapısına çul gerilmiş penceresi çamurla sıvanmış varoş evleri, Kaşkay toplumunun içinde bulunduğu sıkıntılar Mulvari şiirinde gerçekçi bir dil ve güçlü bir söyleyişle dile getirilmektedir. Şiirin sonunda ise bu şekilde yaraya neşter vurulduğu ifade edilmektedir. Mulvari dağının sırtını sıvazlayıp teselli etmesi ile umutlanan şair toplumuna kötü günlerin geçeceğini Mulvari dağının ağzıyla müjdelemekte geleceğe dair umut vermektedir. Mulvari şiirinde seçilen beşlikler şunlardır:

Selam verdim mulvariye danışdı
Çalhalanıb bir dem halim soruşdu
Baba tekin gözü oğluna düşdü
Dedi balam bir eyleş de görüşek
Hardayıpsen bölebil ki tanışek

Söyladım, şirn çeşmeden gelmişem
Dameninde çoh ağlayıp gülmüşem
Her çen ilden irah kendde galmışam
İntizarlı çoh bahmışam Mulvari
Gözlerimden yaş ahmışam Mulvari

Uşağıdım elim meni itirdi
Sinik kanatımı yâdın bitirdi
İndi hatıralar çekip getirdi
Yurda galan eller yâda düşüpdür
Şirin hatıreler camı daşıpdır

Men itmişdim geldin ta yolu açen
Garlar basan gonçalı güli açen
Men mahremem bağlanmış dili açan
Yağin bilrem tahammülün ziyaddır
Namahreme sırractığın heyhatdır

Zagrosdan ayrılan üce şah dağı
Dereli tappehli eller dayağı
Neçin gara geydin başdan ayağı
Dunya gamı gelib seni de bulmuş
Menim elim itib sene nicolmuş

Köçen eller yaman güne düşüpdür
Gız gelinler gün deminde bişipdir
Gam çoh olub dağ-ı hadden aşıpdır
Arığ goyun kimi galıpdır yurda
Başı itip bilmez yolu çığarda

Göz tikipdir asumanda buluta
Belki yağış yağa göyere buta
Goyunu guzuyu çağ edip sata
Özü mecbur yemeyesi etini
Belki çıharda arpa gıymetini

Kendde galan göçenlerden beterter
Hesara girmişdir zindandan beter
Ger birgün işe getmese ac yatar
Ev gayırub derine germen germiş
Penceresin çamur-u daşdan hörmüş

Gara dağ de nedir eller günahı
Her çen ki gedipler galmamış dahı
Bilsinler ki dutar mazlumlar ahı
Her kim derdi gören derman et beye
Gözyaşına baha fikre gitmeye

Dedi yeme gussa bugünler galmaz
Vahtı ki gün çala garangı olmaz
Yaz gelene gonçalı güller solmaz
Tahammül seyr gara gurtlar baş ola
Kişi gerek degirmen alt daş ola

Vahdı görseddim üregler otunu
Dedim sanki birlen zahir batını
Ger olursa ki derdler illetini
Hamuş dağım dubara dile geldi
El çekdi başıma göynümü aldı

Dedi derdin çohu sadelikdendir
Her nakes sazıynen oynadikdendir
Her yalan sözlere inandıkdandır
Her yetişen başımıza börk goydu
Her kim gelib bir pangamız soydu

Gardaş magamınnan özün aldadma
Cevahir vücudun binuşa sadma
Elimiz avara bihaber yatma
Bugünler hub-u pes geçer uğırdur
Gış da geder özü gara kömürdür.

Bizler müselmanık Ali yarımız
Nengin tarih gedek ola arımız
Bah eline çok kes yolda varımız
Aşıh odlanmasa yara yetişmez
Nişder vurulmasa yara bitişmez

Vahdetinnen olur selli seddedek
"Vahtesemubeheblullah" düz gedek
Ger soruşa biri mennen pes nedek
Mahmud deyerbirbirinen doymayın
Çetin yolda birbiri tek goymayın

Soruş Dena Dağından adlı şiiri incelenecek olan son şair Mensur Şah Muhammedi'dir. Saha çalışması esnasında Dena dağının her yerini, nerede hangi otun yetiştiğini avucunun içi gibi bildiğini ifade eden kaynak kişi; ilham almak için Dena dağı eteklerinde gezdiğini bu gezileriyle sözü edilecek şiiri kaleme alabildiğini ifade etmiştir.

Tıpkı çay Karagaç şiiri gibi pastoral yaşantının samimi bir dille anlatıldığı bu şiirde de Kaşkay Tarihi, İngilizlerle girilen silahlı mücadele ele alınmış, Dena dağının uğruna kan dökülen bir vatan parçası olarak kutsallığına işaret edilmiştir. Dena dağıyla zamanın bozulmuşluğu üzerine konuşan şair, bu dağın yellerinden, güllerinden, Kaşkay kimliğiyle onu birleştirerek bahsetmektedir. Şah Muhammedi'nin bu önemli eserinde seçilen parçalar şunlardır:

Bir danışsen Dena bizim ellerden
Başdan geçen yaman ay-u illerden
Bir de söyle sen huruşan sellerden
Hicran çeken gumrulardan bir danış
Per per olan ter güllerden bir danış

Bayram gelib gül-ü reyhan coşanda
Ellerinden şüru işred düşende
Tih-u keklik ses birbire goşanda
Behişt olyr Dena senin yayların
Ne göyçekdir hoşreng taze güllerin

Seher çağlar serin serin yelin var
Buludlardan ipek tekin telin var
Dile gelsen Dena yahşi dilin var
Dogguz ayı ilin sene yaz olur
Bele gelin tabiedde az olur

Dil aç Dena ne geçmişdir başından
Henüz neden gan töküliyr daşından
Baş çıhatmak geçmişinden yaşından
Söyle görem ne geçmişdir vetenden
Candan geçen serdar arg-überzenden

Kaşkayılar torpağına can vermiş
Boy rahmetler damanında gan vermiş
Bugünençe düşman bizden yan vermiş
Etteginde merdu gullar yaranmış
Sovle kimin gahramanlar türelmiş

Kimleridi ejnebiynen derdüşdi
Çetin günler vatan için dögüştü
Cehad edip din yoluna savaşdı
İndi Dena yeyen içen çoh olub
Er kişiler ölüp bitip yoh olub

Çoh kimseler bu dünyaya geldiler
Devran sürüb ahir birgün öldüler
Han paşalar hamı torpah oldular
Heç kiminen dunya başa vurmadı
Bir kimsenin nikahında turmadı

Güyn içinde Dena sevdik biz seni
Senin tekin yahşi gözel veteni
Kimse görmez böle güllü çemeni
Bir behişten yer üzünde belliyen
Dağlar içre güngözünde belliyen

Uzahlıhdan dena sana söz dedim
Seni daim gözel dedim göz dedim
Dogguz ayı ilin sene yaz dedim
Sözüm khalgı cemaline acalddı
Heyf ki senin hicrin meni gocalddı

Tabiaddan taglid edip işgördüm
Sözlerimle tabiate ruh verdim
Bir perde çek göz demine men serdim
Bir baharan tahlid asldan yahşidir
Hicr-u perag burda vaslden yahşıdır

Hasretli göz yaşı gözler ıragı
Daim isder söz işide gulağı
Bulbulların ohuyanda yaz çağı
Onda bil ki Mensur gönlü hevesde
San bir guşdur Dena galır gafesde

Sonuç:

Kaşkay toplumu son otuz yılda geçirdiği hızlı değişimin etkisiyle pek çok kültürel özelliğini kaybetme tehlikesi ile karşı karşıya bulunmaktadır. Saha çalışmasında yapılan gözlemlerden anlaşıldığı kadarıyla bazı Kaşkay gençleri Türkçe konuşmaktan çekinmekte hatta çevrelerindeki Farslara Türk olduklarını ifade etmekten utanmaktadırlar. Şehirlerdeki Kaşkay Türklerinin uyuşturucu bağımlılığı gibi çeşitli yasa dışı yolara itilmiş olması yaşanan sosyal travmalardan bir ölçüde sıyrılabilmiş nispeten daha eğitimli Kaşkay ailelerinin Kaşkay kimliğiyle aralarına mesafe koymalarına sebep olmaktadır. Hal böyle olunca Kaşkay kültürünün ve kimliğinin temsil edilmesinde esas görevi üstlenmesi gereken okuryazar Kaşkayların milli değerlerinden hızla uzaklaşacakları anlaşılmaktadır. Her üç şairin de bu uzun manzumelerle hem geleneksel Kaşkay kültürüne özlemlerini ifade ettikleri hem de şehirleşmeyle birlikte başlayan ve giderek daha güçlü biçimde kendini hissettiren Farslaşma tehlikesi karşısında kendilerini savundukları görülmektedir. Daha ziyade kendi aralarında evlenmiş olan ve milli kimliklerini halen çok önemsediği gözlemlenen orta yaş kuşağının bu hassasiyetlerini ve geçmişe ait pek çok kültürel değeri sanat yoluyla yeni kuşaklara aktarması bu çerçevede son derece önemlidir.

KAYNAKÇA

Basılı Kaynaklar

BLAGA, Rafael (1997). *İran Halkları El Kitabı*, İstanbul.

CAVANŞİR, Babek (2001). *Kaşkay Türklerinin Tarihi*, Mimar Sinan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tarih Anabilim Dalı, Orta Çağ Tarihi Programı, Yayınlanmamış YLT, İstanbul.

GEDİKLİ Yusuf (1991). *Şehriyar ve Bütün Türkçe Şiirleri*, Ötüken Neşriyat, İstanbul.

GÖKDAĞ, Bilgehan Atsız (2010). "Halaç Türkçesi ile Yazılan İlk Eser", *II. Uluslar Arası Türk Dünyası Kültür Kongres*i, Çeşme- İzmir.

HEMMASI, Muhammed and Prorok, Carolyn V. (2002). "Demographic Changes in İran's Officially Recognized Religious Minority Populations since the İslamic Revolition", *African and Asian Studies*, Volume 1, no. 2, Koninklijke Brill NV, Leiden.

PEYMAN, Habibullah (1347). *Mutala-i Siyasi, İctimai, İktisadi*, İl-i Kaşkayi, Tahran.

Sözlü Kaynaklar

KAİMİ, Hüseyin Ali. Yaşı 52, Tayfası Amele, Tiresi Behmenbeglü, Emekli Öğretmen Şiraz'da 06. 06. 2008 tarihinde Mehmet Karaaslan tarafından yapılan görüşme. Görüşmenin kaydı Mehmet Karaaslan'ın arşivindedir.

KAVİYANİ, Mahmud. Yaşı 52, Tayfası Şeşbeyli, Tiresi Ahenger, Bomkusu Muhtarlu, Okuma yazması var, Şiraz'da 10. 07. 2008 tarihinde Mehmet Karaaslan tarafından yapılan görüşme. Görüşmenin kaydı Mehmet Karaaslan'ın arşivindedir.

MUHAMMEDİ Mensur Şah. Yaşı 56, Tayfası Dereşorlu, Emekli öğretmen. Firuzabat'ta 20. 06. 2008 tarihinde Mehmet Karaaslan tarafından yapılan görüşme. Görüşmenin kaydı Mehmet Karaaslan'ın arşivindedir.

TÜRKÜLERDE GÖÇ YA DA GÖÇ TÜRKÜLERDE

Murat KARABULUT*

Giriş

Göç kavramı birey ya da belli guruptaki insanların bir sebebe bağlı olarak bir yerden başka bir yere gitmesi olayıdır "İnsanların yeryüzünde yaşamaya başladığı dönemden beri var olduğu düşünülen göç hareketleri, her geçen gün artarak devam etmektedir. Yiyecek bulma ihtiyacından ortaya çıkan tarihin ilk göçleri (Tanoğlu, 1966: 79) 21. yüzyılda fiziki, siyasi, tarihi, askeri ve sosyo-ekonomik birçok faktöre bağlı olarak güncelliğini korumaktadır. Yukarıda bahsedilen birçok faktöre bağlı olan göç hareketleri, kır-kent, iller, bölgeler, ülkeler, hatta kıtalar arasında devam etmektedir. ". (Gürbüz ve Karabulut, 2008: 38) Ne sebep olursa olsun bu sürecin bir şekilde devam ettiği ve edeceği gerçeği göz ardı edilmemelidir. Anadolu coğrafyası da bu tarihi süreçte başta Türkler olmak üzere birçok toplumun veya medeniyetin buluşma yeri kavşak noktasıdır. Sadece 1995-2000 döneminde 1. 775. 909 kişi kırsal alanlardan şehir merkezlerine göç etmiştir. (Gürbüz ve Karabulut,2008: 38). Bu sayı bile günümüzde insanların sürekli hareket halinde olduğunun açık bir göstergesidir.

Soyolojik ve kültürel bir bakış açısıyla ele alındığında göç; hareket halindeki toplumu, bireyi ve grupları akla getirir. Tarih boyunca insanlar bir yerden bir yere şu veya bu sebeple yer değiştirme ihtiyacı içerisinde olmuştur. Bazen bu bir zorunluluk olduğu gibi bazen de ekonomik ve sosyal şartlara bağlı olarak da göçmüştür. Göç bu yönüyle kültürel birikimin başka bölgelere veya alanlara taşınmasında birinci derecede bir olgudur. Farklı gruplarla temas eden insanların kendi kültürel yapılarında değişimler yaşadığı gibi diğer insanların kültürlerine de etki etmiştir. Etki ve etkilenme düzeyinin derecesi ve sınırını anlamak elbette güçtür. Ancak sözlü kültür geleneğinde özelikle de türkülerde bu yansımanın süreçlerini ve izlerini anlamak zor değildir. Chambers'a göre (2005) göç, kendi hayatlarımızı, kültürlerimizi, dillerimizi alışılageldik biçimde algılama tarzımızda bir kopuş yaratacak biçimde değiştirir, karşılıklı bir etkileşim ve değişim süreci içerir, yerleşik kavramları sorgulamaya çağırır.

Etkin sosyal kültürel iletişim dili ola türkülerin sözel yapısı ve teması incelendiğinde daha somut bilgilere rastlanılır. Türkü geleneğinde söz,nota hatta çalgı unsuruna ait yazılı metin bilgi ve belgelerin olukça yetersiz olması bile göç olgusunun sözlü kültür üzerinde bıraktığı derin izlerini anlamamıza yeter düzeydedir.

Günümüzün teknolojik dünyasındaki baş döndürücü gelişmeler bir taraftan modern yaşamın temellerini kurarken küresel düzlemde ise kültürel nesneleri ve olayları sorgulamaya açmaktadır. Göç gibi küresel olgunun köyden kente taşıdığı geleneksel birikimler kültürün sınır tanımazlığı kuramını yeni düzlemde sorgulanmasına sebep olmaktadır. Bir taraftan kent kültürü süreci diğer taraftan teknolojik gelişmelere paralel oluşan sanal kültür dünyasının oluşturduğu kalıplar, kültürün küreselleşmesi sürecinde

*Yrd. Doç. Dr. , Gazi Üniversitesi Gazi Eğitim Fakültesi Güzel Sanatlar Eğitimi Bölümü Müzik Eğitimi Ana Bilim Dalı. karabulut@gazi. edu. tr

ulus devlet anlayışını sorgularken sanal gerçeklikle de bizleri karşı karşıya getirmektedir. Bu gözlemlerden yola çıkan Chambers (2005), modernitenin gözlüğünden bakmakta ısrar eden toplumsal ve kültürel kuramların bu hareketli dünyayı anlamakta yetersiz kaldığı tespitini yapıyor.

Bu bağlamda kültürel kodlarda taşınan ve tarihin derinliklerinden günümüze ulaşan göç kültürünün getirdiği birikimler yani sözlü, ezgili kültür kaynakları, bir taraftan modern yaşam biçimine karşı var olma savaşı verirken bir başka açıdan tarihin derinliklerinde sosyal ve kültürel süreçteki yaşanan olayları anlamamızın ipuçlarını vermektedir. “kalktı göç eyledi Avşar Beyleri” adlı sözlü ve ezgili müzikal özellik gösteren türkü yapısı toplumun geçmişteki yaşamına ait bazı ipuçlarını verirken müzikal kültür açısından da önemli derecede malzemeyi oluşturmaktadır.

Türkülerin göçünü ya da göç türkülerini incelerken türküyü sözlü ve müzikal özelliklerden ayıran temel unsurları birkaç başlık altında ele almak gerekir. Bunlar: Tematik yapı konu zenginliği, müzikal yapı (form, ritim, tavır, üslup ve biçim), ve çalgısal zenginliktir. Müzikal ve çalgı üzerindeki etkileri bu makalenin hacmini aşacağından türkülerin tematik sözlü kültüre yansıyan örneklerin bazı örnekler verelim. Burada şu noktayı da vurgulamak gerekir ki türküleri çok farklı açılardan incelemek mümkündür. Sosyolojiden, psikolojiye tarihten, halkbilimine, müzikolojiye birçok disiplin için türküler önemli bilgi ve inceleme kaynağıdır. Elimizde TRT repertuarında altı bin Kültür bakanlığında yayınlanmış ve arşivlerde yayınlanmayı bekleyen binlerce türküleri de düşünürsek önemli sayıda külliyatın çok farklı açılardan inceleme konusu yapılabileceği gerçeği vardır.

Tematik Yapı

Oldukça hareketli bir o kadar da geniş coğrafyaya yayılan türkülerin tematik yapıları da buna uygun olarak işlenmiştir. Aşk, sevgi, kahramanlık, sosyal afet, ölüm, ayrılık, gurbet vb. konulu temalar arasında göç olgusu ayrı bir öneme sahiptir. Dönemin olaylarının nasıl ve ne şekilde cereyan ettiğine ilişkin sözlü bilgilerin günümüze taşıması bakımından dikkate değerdir. Göç olgusunun türkülere yansıması yaşanılan coğrafik özelliklere de bir anlamda açıklık getirmektedir. Bazı örnekler verelim: Yörük Yaylasında Yaylayamadım (Örnek nota: 1, TRT Repertuar No: 1136)adlı türküde Yörük Türkmenlerin yaşadığı alanla ilgili örnek:

Yörük’te yaylasını aman yaylayamadım,
Divane gönlümü eyleyemedim
Diyecek sözümü söyleyemedim,
Yaylada kar olmayınca, eylemem gönlümü yar olmayınca

Göçü anlatan başka bir örnek;

Gel ey gönül mülk edinme bu dehri, Eli göçmüş hüsnisana dönersin (Örnek Nota: 2, TRT Türk Halk Müziği Repertuar: No:1847) adlı türkü sözlerinde tipik bir göç olgusunun yansıması görülür.

Dönemin gezgin ve bir o kadar önemli şairlerinden Emrah ait bir türkü şairin o dönemdeki Osmanlı coğrafyasının sınırlarının nerelere kadar uzandığını aşk ve sevgi temasıyla nasıl anlatıldığına ilişkin örnek;

Nasıl methedeyim sevdiğim seni
İstanbul Bursa'yı değer gözlerin
Arasam bulunmaz ruh-i revanı
İzmir'i Konya'yı değer gözlerin

Hüsnüne yakışır Yusuf nişanı
Seni sevenlerin artar efkârı
Kars'ı Ardahan'ı Erzurum Van'ı
Delhi Buhara'yı değer gözlerin

Kimsede görmedim sendeki nazı
Tunus Trablus Acem Şiraz'ı
Yemen'i Bağdat'ı Mısır Hicaz'ı
Şam'ı İskender'i değer gözlerin (Örnek Nota:3,TRT Repertuar N0: 1543)

Göç olgusunun sürekliliğini anlatan kahramanlık türküsü:

Gine de şahlanıyor aman, Kolbaşının kıratı
Görünüyor yandım aman, bize sefere yolları (Örnek Nota:4,TRT Repertuar No: 1066)

Henüz yerleşik düzene geçememiş ve sevdiğine kavuşamamış bir şairin feryadı:

Tutamadım ben bir yerlerde bir vatan,
Yastığım gül olmuş yorganım diken
Yaktı beni üç günlük gelin iken,
Ayrı düştüm ben vatanımdan evimden (Örnek Nota: 5, TRT Repertuar No: 2144)

Büyük bir aşiretin veya oymağın göçünü anlatan bir örnek:

Aşağıdan Gelir (Örnek Nota 6: TRT Repertuar No: 1892)

Aşağıdan gürül gürül göç gelir,
Gelir ama gürültüsü geç gelir
Gız anadan ayrılması güç gelir,
Gız seni almaya geldik,
Alıp da dönmeye geldik.

Burada verilen altı örneğin dışında sadece TRT Türk Halk Müziği Repertuarlarında göç kavramını ifade eden onlarca türkü örneklerine rastlanılmaktadır.

Sonuç

Türk, türkü ve göç kavramları söz konusu edildiğinde coğrafik, tarihi, sosyol ve kültürel açıdan oldukça geniş bir alandan söz etmemiz ve incelememiz gerekmektedir. Binlerce kilometre kare alanda ve onlarca farklı kültürle temas bu kavramları açıklamanın güçlüğünü oluşturmaktadır. Dünya tarihinde de hareketli toplumlar bulunmakla birlikte kültürle açıdan bıraktığı etkinin boyutları bu derece değildir. Özel konumundan dolayı Amerika kıtasının keşfinden sonraki süreci bir yana bırakırsak dünya coğrafyasında nerede ise son yıllara kadar sürekli hareket halinde olan bir toplumun kültüründen

bahsedilmektedir. Anadolu coğrafyasında Türklerin yoğun olarak bu coğrafyanın on birinci yüz yıldan itibaren dikkatle incelemesi lazım gelir. Buna rağmen belirtilen tarih bile bu tür araştırmalar için yetersiz ve eksik kalabilir. Dikkat edilirse yerleşik düzende yaşayan toplumlarının kültürel dokusu da buna paralel olarak daha farklıdır. Türklerin çok çeşitli nedenlerden dolayı yerleşik düzende olmamasından sürekli hareket ve göçle kültürlerini bir başka bölgeye taşıma durumu vardır. Bilinçli veya bilinçsiz kültürel birikim farklı yerlere taşınma sırasında eşyanın tabiatı gereği karşılaştıkları yerlerde yeni kültürlerle temas ederek sosyal, kültürel ve iktisadi açıdan etkinmiş veya etkilemiştir. Burada temel sorun etki düzeyinin ne kadar ve nasıl olduğunu anlamaya yöneliktir. Bu oldukça güç ve bir o kadarda tartışmaya açık bir konu gibi durmakla birlikte kültürel çalışma yapanlarında yakinen bildiği üzere ana kültür kaynakları damarının baskın olduğu kültürel kodların bir çekim alanı oluşturduğu gerçeği vardır. Bir mıknatıs gibi çeken ve iten kutuplar kültürel kabulleri bünyesine uygun bulduğunda hemen almakta veya reddetmektedir. Kültürel kabuller açıklanması ne kadar güç ve bir o kadar da çetrefilli bir konu gibi dursa da en azından ana kültür alanlarının ve süreçlerinin bilinmesi bizlere en azından gelişme çizgisi için bir fikir vermektedir.

Şu karşı yaylada göç kater kater
Göç göç oldu göçler yola dizildi uzun hava
Çanakkale içinde vurdular beni
Estergon kalesi
Yaylalar içinde Erzurum yayla
Hani yaylam
Urfaya Paşa Geldi
Hey onbeşli
Yemen Türküsü
Mızıka çalındı
Yüksek yüksek tepelere
Kırmızı gül demet demet şol revanda balam kaldı
Ağ elime mor kınalar yaktılar
Turnalar semahı

Gitme turrnam gitme yollar ıraktır, gibi sözlü ezgili türkülerde göç olgusunun yansımasını çok farklı boyutlarını bulmak zor değildir. Burada göç kavramı salt bir yerden bir yere taşınma olarak düşünülmemektedir. Bireysel, askeri, oymak aşiret gibi sosyal gurupların ürettiği sözlü ezgili ürünler çok değişik açılardan müzik kültürüne bir şekilde yansımıştır.

KAYNAKÇA

CHAMBERS, İain, (2005), *Göç, Kültür, Kimlik*, (Çev: İsmail Türkmen, Mehmet Beşikçi), Ayrıntı Yay. , İstanbul.

GÜRBÜZ, Mehmet-Murat Karabulut (2008), “Kırsal Göçler İle Sosyo-Ekonomik Özellikler Arasındaki İlişkilerin Analizi”, *Türk Coğrafya Dergisi*, Sayı 50, s. 37-60.

TANOĞLU, A. , (1966), *Beşeri Coğrafya, Nüfus ve Yerleşme,* İstanbul Üniversitesi Yayın No:1183, İstanbul.

Örnek Nota:1,TRT Türk Halk Müziği Repertuar No: 1136
Örnek Nota:2,TRT Türk Halk Müziği Repertuar: No:1847
Örnek Nota:3,TRT Türk Halk Müziğ Repertuar No: 1543
Örnek Nota:4,TRT Türk Halk Müziği Repertuar No: 1066
Örnek Nota:5,TRT Türk Halk Müziği Repertuar No:2144)
Örnek Nota 6:TRT Türk Halk Müziği Repertuar No: 1892)

KRAL ODİN'İN TURKLAND'DAN İSKANDİNAVYA'YA GÖÇÜ*

Migration of King Odin from Turkland to Scandinavia

Osman KARATAY**

ÖZET

Büyük çoğunluğu 13. yy içinde yazıya geçirilen İskandinav halklarının tarih ve anlatı geleneklerini temsil eden saga metinleri, bu arada şaşırtıcı bilgilere de yer vermektedir. Bunlardan birine göre kurucu ata Odin, İskit ülkesinin (Rusya) doğusundaki Turkland olarak adlanan ülkeden kendisine bağlı Az halkıyla birlikte İsveç'e gelmiştir. Orta Asya'da bunu destekler bilgiler vardır. Ayrıca Az budun iyi bilinen tarihi dönemlerde yer almış ve bugünkü çeşitli Türk topluluklarının arasına serpiştirilmiştir. Daha sonra tanrılaştırılan ve ismi bilahare Slav dillerindeki bir rakamının adı haline gelen Odin, kuzey memleketlerine yeni bir siyasi kültürü, belki de yazıyı götüren kimse olarak görülmek durumundadır.

Anahtar Kelimeler: *İskandinav kültürü, Sagalar, Odin, Orta Asya'dan göçler, Az budun.*

İskandinavya kültüründe Türklükle ilgili öğelerin aranması kuşkusuz uç bir fikir olarak görülecektir. Ama hem bu bölgenin Avrasya jeopolitik alanının bütünleyen bir uzantısı olması, hem de Türk varlığı ve etkisinin İskandinavya'dan çok daha ücra köşelere ulaşmış olması, böyle bir incelemenin konusunu görecelileştirmektedir. Dolayısıyla, aslında böyle bir incelemede geç kalındığını vurgulamalıyız. Biz Türklükle İskandinavya'yı telif eden ilk bahislere dokuz yıl kadar önce rastlamış ve bir kısmını İran ile Turan adlı kitabımızda kullanmıştık (Karatay 2003: 84-85, 204). Daha sonra araştırmalarımız derinleşti ve nihayet bunun bir araştırma projesi içinde ele alınmasının uygun olduğu düşüncesiyle konuyu üniversite destekli tez projesi olarak bir öğrencimize havale ettik. Bu çalışma halen devam etmektedir ve ilk ürünleri Nisan 2010'da Çeşme'de yapılan II. Uluslararası Türk Dünyası Kültür Kongresi'nde sunulmuştur. Bu bildiride bu serüvenin başlangıcını belirleyen, bizi bu çalışmaya sevk eden tarihi kaydı aktarıp yorumlamak istiyoruz.

Sagalar çoğunlukla 1190'dan itibaren İzlanda'da kayda geçirilmiş olan, kuzeyin German halklarının kahramanlık hikâyeleridir. Almanya ve İngiltere'ye uzanan geniş bir saga dünyası vardır ama biz bu kelimeden daha çok İskandinavya bölgesinin sagalarını anlıyoruz ve Danimarka, Norveç ve İsveç'in eski ahalisinin öndegelenlerinin destanî tarihlerini okuyoruz. Bunlardan en önemlisi 1230 civarında İzlanda'da Snurri Sturluson adlı rahip tarafından kaleme alınan ve bizim *Heimskringla* adını verdiğimiz bir saga külliyatıdır; bu sagaların her biri münferit bir krala adanmıştır ve bunlar tarihi bilgilerdir. Ama kitap ilk sayfasında esrarlı coğrafi tariflerin bulunduğu bir giriş sagasıyla başlar ki, çağdaşlarımız burayı 'ustûre' bölümü olarak görmüş, hatta bazı yayınlarda kitaba alma

* Bu tebliğ, Ege Üniversitesi Bilimsel Araştırma Projeleri kapsamındaki 2009-TDAE-003 no'lu proje desteğiyle hazırlanmıştır.

** Yrd. Doç. Dr. Osman Karatay, Ege Üniversitesi, TDAE, Bornova - İzmir. *karatay. osman@gmail. com*

ihtiyacı bile duymamışlardır.[1] Norveç hanedanı Ynglinga'nın kökenini açıkladığı için bu adla ayrı saga olarak değerlendirilen bu giriş bölümünde, hanedanın atası olan, sonradan müşrik Viking zihninde avenesiyle birlikte tanrılaştırılan Odin adında birinin Orta Asya'dan İskandinavya'ya göçü anlatılmaktadır. Sturluson bu eserinden on yıl kadar önce de Hıristiyanlık öncesine ait bilgileri bir araya getirip ayrı bir eser kaleme almıştır. *Prose Edda* olarak bilinen eser, önceki dönemi daha büyük ayrıntılarla sunar. İki eser arasında Odin'in göçüyle, daha doğrusu göçten önce yurduyla ilgili bilgi seviyemizi kökten etkileyecek bir fark yoktur, ancak *Prose Edda*'da *Ynglinga*'da tahmin edeceğimiz bazı şeylerin cevapları açık olarak bulunur.

Bu göçten önce birkaç kelimeyle Odin'den bahsetmek gerekir. Orta Asya'nın batısından, As halkının önderi olan Odin, herşeyden önce bir kahramandır ve elhak savaşçıdır. Bütün savaşları kazanmak onun yazgısıdır. Hatta Asların Odin'in yönetiminde yaptığı Don nehri boylarındaki Vanlarla savaş insanlık tarihinin ilk savaştır ve pek çok eski Norse kaynağında geçer (O'Donoghue 2008: 24). Böyle güçlü birinin fizikötesine uzanması da tabiidir ve Odin savaşçılığının yanında güçlü sihir bilgisiyle de karşımıza çıkar (Þorsteinsson 1972: 12). Dolayısıyla, bir düşünceye göre, onu bu yönleriyle bir baş kam olarak görmek daha doğrudur (Jøn 1999: 69). Onun bilgeliği ve sihir gücü, bir sihir sistemi ile telif edilen oyma yazıya da şamildir. Beklendiği şekilde, Odin Türklerin de kullandığı bu yazıyı icat eden kimsedir (Looijenga 2003: 80; Daly 2004: 78). Bu kadar üstün niteliği şahsında birleştiren Odin'in tamamına yakını bu niteliklerin tarifi olan 200'e yakın lakabı vardır (Daly 2004: 63, 67). Bu kadar çok övülen ve üstün tutulan bir kahraman, daha sonraki kuşaklar içinde tanrılaştırılacaktır ama tuhaf olan şey niteliklerinde değişme olmamasıdır. Yani, tanrı olarak görülmekle birlikte, aslında üstün güçleri olan bir insandır. Bunu Hıristiyan bir rahibin hiç sansüre tabi tutmadan yazması da ilginçtir ve Avrupa Ortaçağ'ında beklenmeyecek bir tutumdur. Belki başka bir ülkede bu olmayacaktı. Odin tanrılaştırılınca, German kavimlerinin kültüründe pek çok izinin kalması tabiidir. Örneğin, İngilizcede Çarşamba demek olan Wednesday köken olarak "Odin Günü" (Wodan's Day) demektir (Looijenga 2003: 80).

Heimskringla'nın Odin'in göçünden bahseden kısımları (Ynglinga) şu şekildedir:[2] "Kuzeyden, tüm yerleşilmeyen bölgelerin ötesindeki dağlardan, Svíthjóth boyunca tam ismi Tanais (Don) olan bir ırmak akar. Irmak üç kıtayı böler. Doğusu Asya, batısı Avrupa'dır."

Svíthjóth aslında İsveç'tir. 9. yy'da İsveçli Rus bir kabilesinin savaşçıları Rusya'yı ele geçirdiklerinde, Rusya'nın adı 'Büyük İsveç' haline geldi. Prose Edda Don nehrinden

---

[1] Örn. Bu sagayı İngilizceye ilk çeviren Samuel Laing'in özgün çevirisinde ve önceki baskılarında yer almasına rağmen, onun çevirisinin kullanıldığı Norrœna Society'nin 1907 baskısında (London, Copenhagen, Stockholk, Berlin, New York) bu bölüm bulunmaz ve doğrudan ilk kral sagası olan Kara Halfdan'a geçilir. Bunu büyük ölçüde bu bölümün içeriğinden duyulan rahatsızlığa, bir ölçüde de sagalara karşı 20. yy başlarında gelişen isbatiyeci ve eleştirici tutuma bağlayabiliriz.

[2] Biz bu çevirileri Laing'in eski metniyle (London – New York 1961: 7-11) Hollander'in (Austin 2002: 6-10) İngilizceye çevirilerinden karşılaştırmalı olarak yaptık. Temelde büyük farklılıklar olmamakla birlikte, bazı ifadelerde iki metni telif etmek gerekti. Bu konuyu çalışan arkadaşımızın yakın bir gelecekte İzlanda dilinden doğrudan çeviri yapmasını umuyoruz.

bahsetmez ama dünyayı üçe ayırdıktan sonra Asya'yı tarif eder:[3] "Dünyanın bu bölümü hoş ve güzeldir… Orası aynı zamanda dünyanın ortasıdır. Orası öteki parçaların her yerinden daha güzel ve iyi olduğu gibi, halkı da armağanları, bilgeliği, güçleri, güzellikleri ve her türden bilimleriyle ünlüydüler. "

Ynglinga'da bu Asya tarifi yoktur ama Prose Edda'da olmayan bir bilgiyi verir ve As halkından bahseder: "Don nehrinin doğusundaki memlekete Asaland veya Asaheim (As ülkesi veya yurdu) denir ve bu memleketin başşehrini Ásgard adlarlar. "

Aynı yazarın bir eserinde kıta tarif edilirken, diğerinde o kıtaya isim veren halktan bahsedilmesi herhalde Sturluson'un araştırmalarının gelişimiyle alakalıdır. 1220 sonrasındaki araştırmalarında As halkıyla ilgili bilgileri derinleşti ve bunun sadece bir kıta adı olmadığına kanaat getirerek ve eski kaynaklardan As yurdunun tam yerini tespit ederek Ynglinga'ya ekledi. Bu As bahsi Sturluson'un bilgisinin güncelliği veya eskiliği konusundaki tartışmalarda şaşırtıcı bir gerçeğe işaret eder. Hunların gelişinden önceki dönemde Don nehrinin doğusundaki Aral boylarına kadar uzanan düzlüklerde As adlı bir kavim başı çekiyordu.[4] Vakıa, zamanla onların yönettiği topluluklardan biri olan Alan öne çıkmış, Hunlar da Alanları yenerek bu bölgeyi ele geçirmişlerdir. Güncel durumu çok iyi bildiklerini düşündüğümüz Vikinglerin bir kaynağının bu şekilde hayli eski ama tastamam doğru bir bilgiye sahip olmas, sadece eski Yunan ve Latin yeryazım bilgisine vakıf olmalarıyla açıklanamaz. Bu köklü bir geleneğe, eskilerden gelen bir söylenceye işaret ediyor ve başka bir kavmin değil, hâkimiyet alanları nispeten dar olan ve kısa süren As kavminin adını veriyor. Batı bozkırlarında Asların adını taşıyan bir kent, hatta onlarla özdeşleşmiş bir kent bilmesek de, sonraki zamanda derlenen anlatılarda onlara kendi adlarını taşıyan bir şehrin atfedilmesini tabii karşılamalıyız. Ynglinga'dan devam edelim:

Resim 1: Saga coğrafyası

[3] Prose Edda metinleri Lagerbring'in kitabının çevirisinden (2008: 74-77) aktarılmıştır. Brodeur'ün çevirisinde (1923: 6-12) bazı anlam farklılıkları bulunmakta ise de, metin tahlili buradaki konumuz olmadığından ayrıntıları meğersimeyeceğiz.

[4] Aslar hakkında Türkçede en geniş bilgi Czeglédy'de bulunabilir (1999: 33-66).

"Bu başşehirde adı Ódin olan bir yönetici hüküm sürüyordu… Ódin büyük ve uzak ülkelere gidip çok memleketi alan bir savaşçıydı. O derece muzafferdi ki, her savaşta zafer onun yanında olurdu. Zaferin her savaşta onun oluşu halkının inancıydı… Sık sık o kadar uzağa gidiyordu ki, seyahatinde yıllar geçiyordu. "

"Kuzeydoğudan güneybatıya Büyük Swithiod'u diğer memleketlerden ayıran bir dağ silsilesi uzanır. Bu silsilenin güneyi Odin'in büyük mülkünün bulunduğu Turkland'a uzak değildir. "

İlk bakışta şöyle bir değerlendirme yersiz olmayacaktır: Ural dağlarının bir bütün olarak algılanması eski yeryazım kitaplarında bilinmediği gibi, Rusya sınırı da o kadar öte gitmezdi ve burada belirtildiği gibi Don nehrinin yukarı mecralarında biterdi. Bu bölgede memleketleri ayıracak derecede kaydadeğer olarak sadece Kafkaslar göze çarpıyor. Onda da yön sorunu vardır. Karpatlar burada dendiği istikamette uzanır ama işbu bahiste kapsam dışı kalmaktadır. Kafkasların güneyi Sturluson'un yaşadığı günlerde elhak Turkland idi. Ancak Sturluson'un önceki eseri olan Prose Edda'da Turkland başka anlatılır: "Dünyanın ortasının yakınlarında bizim Turkland dediğimiz yere, en gösterişli yapı yapıldı ve yurt kuruldu. Buraya Troya dendi… (Troya krallarından Mennon'un oğlu Tor) kendisini şimdi bizim Trudheim dediğimiz Trakya ülkesi için çalışmaya verdi. Daha sonra ülkeden ülkeye gezmeye başladı… (Onun neslinden gelen Friallaf'ın da) bir oğlu vardı. Adı Voden idi. Biz ona Odin diyoruz. O bilgeliği ve becerileriyle ünlüydü. "

Bu metinde çağdaş eleştirmenlerin isim benzerliğine bağladıkları öğeler tastamam vardır. Yazar Troya, Trakya ve Turk kelimelerinin ses çağrışımlarından sonuna kadar istifade etmiştir. Bugün Kuzeylilerin en çok kullandığı özel isimlerden biri olan Thor da buna eklenir. Ama bunu yukarıda belirttiğimiz gibi, 'müdakkik araştırmalar' öncesindeki bilgisiyle açıklamalıyız. Öbür türlü, Anadolu Selçuklu devleti Alaaddin Keykubat önderliğinde en parlak devrini yaşıyor olsa da, o günlerde sadece Trakya değil, Batı Anadolu'nun dahi Turkland olarak görülemeyeceğini, Bizans'ın hala kaya gibi yerinde durduğunu biliyor olacaktır. Eskiçağlarda Batı Anadolu'da bir Turkland aramak için ise ne Sturluson'un, ne de bir başkasının faydalanabileceği bir kaynak bulunmamakta, en azından henüz bilinmemektedir. Dolayısıyla Prose Edda'daki bu bilgiyi geçmeliyiz. Zaten yazar 10 yıl kadar sonra yazdığı yeni eserinde Troya veya Trakya atfını kullanmaz. O da eski bildiklerini geçmiştir.

Göçün sebebini her iki kaynak da Odin'in gururunu incitmeden açıklamaya çalışır. Prose Edda'ya göre Odin "bilgeliğiyle dünyanın kuzeyinde adının çok yüksek tutulacağını ve bütün kralların hepsinden fazla onurlandırılacağını anladı. Bu onda Turkland'dan5 ayrılma hissi uyandırdı. " Ynglinga'da göç çok somut bir sebebe, bir dış tehdide bağlanır: "O zamanlar Romalıların reisleri dünyanın çok yerine yayılıp tüm halkları kendilerine bağlamışlardı ve bu sebeple pek çok reis kendi mülkünden kaçmıştı. Fakat uzakgörüşlü olan ve sihir gücü bulunan Odin kendi soyunun dünyanın kuzey yarısına gelip yerleşeceğini biliyordu. "

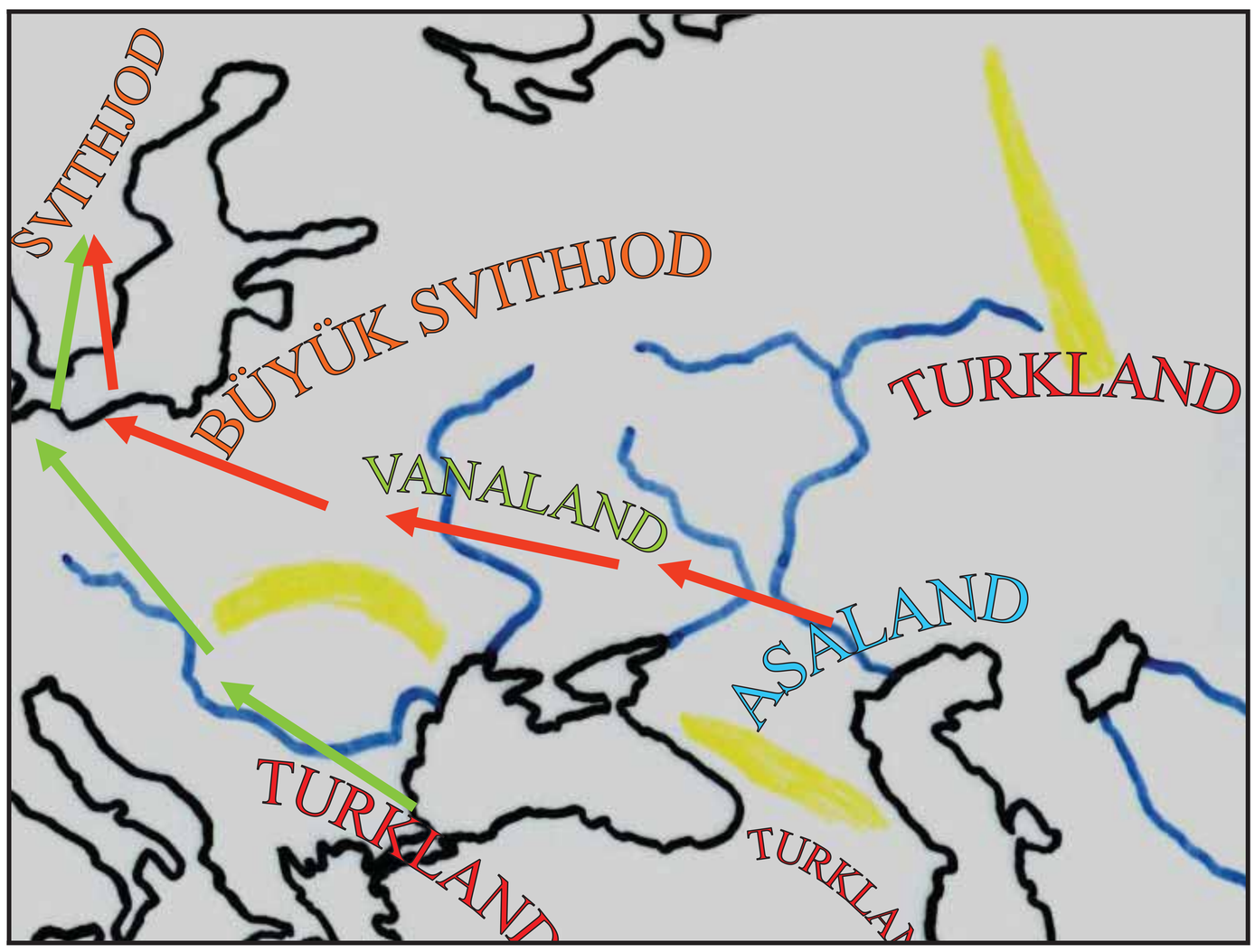
Buradaki Roma baskısı öğesi ilk bakışta Turkland'ın Türkistan olma ihtimalini bir kez daha bertaraf etmektedir. Ayrıca, Odin dünyanın güney yarısı veya tarafı olarak

---

[5] Eseri çeviren Gürgün Turkland geçen yerlerde Türkiye kelimesini kullanıyor ama biz sahihliğine halel gelmemesi açısından esas biçimi yazdık.

nitelenebilecek bir yerde yaşıyordu ki, herhalde Vanaland ve Asaland ile aynı enlemde olan Türkistan bu şekilde görülemezdi. Buna karşılık, yoğunlaşılan bölgenin güneyine düşen Azerbaycan, Kafkas dağlarının kuzey ile bağlantıyı kesmeleri hasebiyle, güney ile daha bütünleşiktir.

Göç bahsini Prose Edda şöyle anlatır: "Arkasında genç, yaşlı, kadın, erkek, kalabalık bir grupla yola çıktı. Yanlarında çok değerli şeyler vardı. Hangi ülkede nereden geçerlerse geçsinler haklarında övgüyle söz ediliyordu. Onların insandan çok tanrılara benzedikleri söyleniyordu. Saxland'a gelinceye dek durmadılar. Odin burada bir süre konakladı ve buraların büyük bir bölümünü egemenliğine aldı. Ülkenin korunmasını üç oğluna verdi... Odin daha sonra yolunu kuzeye doğru sürdürdü ve Reidgotaland'a (Danimarka) geldi. "



Resim 2: Odin'in göç yolu

Ynglinga'daki bahisler bu metinle uyuşur, ancak 'tanrı gibi' olan Odin ve avenesi, on yıl sonra 'tanrı' haline gelirler: "Bu yüzden kardeşleri Ve ve Vilje'yi Asgard'da bıraktı ve kendisi tüm tanrılar ve diğer insanların büyük bir kısmıyla önce batıya Gardarike'ye, sonra da güneye Saxland'a doğru göçe başladı. Pek çok oğlu vardı, Saxland'da geniş bir devlete boyun eğdirdikten sonra oğullarını o memleketin yönetimine bıraktı. Kendisi kuzeye denize doğru gitti ve Fyen'deki Odins denen bir adayı kendine yurtluk aldı. "

Biz göçten sonra kuzeyde yapılanlar konusuna girmeyeceğiz. Destanda beklendiği üzere, sağa sola fütuhat girişimleri, yerli halk ile ilişkiler, hanedanın yerleşmesi ve nihayet yeni bir ulusun doğması konuları izlenmektedir.

Bu bahisleri tastamam efsane, dolayısıyla uydurma olarak gören halkiyatçılar, ardından adı geçen mekân ve kavramlara derin mitolojik manalar yüklemişlerdir. Örneğin, Asgard basitleştirici bir anlatımla tanrıların mekânı olarak sunulur. Merkezîdir. Onun etrafında Midgard ('Orta Kent') vardır. Burası insanların mekânıdır. Bilinen dünya ile engin okyanuslar arasında ise devlerin mekânı vardır (O'Donoghue 2008: 17). Hâlbuki

burada tarihi bir hadiseye işaret edilmektedir. Bir göç vardır. Metinlerde bu göç hikâyesini İsrailiyyat bilgisine bağlayacak, dolayısıyla Babil'den başlatacak bir veri bulunmuyor. Troya iyi bilinir ama Yunan barbarlığı karşısında uğradığı felaketiyle bilinir. Buradan göç alışıldık bir figür değildir. As ülkesinden göçün ise, bildiğim kadarıyla, başka hiçbir yerde örneği yoktur. Ulusların türeyiş ve köken efsanelerinde göç evrenseldir ama çıkanakları özgünlük arz ediyorsa, münferit olarak ele almalı ve kendi içinde değerlendirmeliyiz.

Böyle bir göçü tarih bilgimizle telif etmek için tek başvuracağımız kaynak şimdilik oyma yazının başlangıcı olarak gözüküyor. Bu yazıyı sagada dendiği gibi Odin veya Türklerin yaşadığı yerlerden birileri getirip İskandinavlara öğretti ise, bu göç MS 2. yy'dan daha geç olmamalı. Bu tarih Aral-Hazar bozkırlarında As egemenliğinin sonlarına denk gelir. Bu aynı zamanda İskandinavya'dan Gotların bozkıra geliş tarihidir ve aynı günlerde bozkırdan İskandinavya'ya doğru ters istikamette bir göç düşünmek ilk bakışta eğlenceli olacaktır. Ancak bir ara bozkırın büyük bir kesimine hâkim olan ve eskiçağ yazarları nezdindeki önemlerine binaen bugün kullandığımız Asya kıta ismine babalık eden bir halkın ortadan kalkarken bazı kısımlarının da kuzey cihetine gittiğini düşünmekte beis yoktur. Altay dağlarının kuzeyindeki düzlüklere ulaşan ve Göktürk yazıtlarda karşımıza *Az Budun* olarak çıkan bu halkın bir hissesi de batıda ve kuzeyde dağılmış olabilir. Değilse nereye gittiklerini sormak lazımdır.

Dolayısıyla, bozkırda Asların ortadan kalkışı ve İskandinavya'da oyma yazının belirmesinin tarihsel denkliği Asaland'dan bir göç konusundaki sıkıntıyı ortadan kaldırıyor. Fakat Turkland'ı nasıl açıklayacağız? Asaland Sturluson'un sonradan yaptığı bir açıklama, bir tarih şerhi. *Ynglinga*'ya göre As kesinlikle onun halkının ismi; hatta İskandinavya'ya göçtüklerinde bile bu ismi kullanıyorlar. Bu bir. İkinci gerçek ise çıkanağın Turkland olduğudur. *Prose Edda* bunu açıkça söylüyor. *Ynglinga* ise çıkanağı Roma etki bölgesine, yani Azerbaycan arazisine yerleştirdiğinden ve buraya Turkland adını verdiğinden aynı şeyden bahsediyor. Biz Asaland ile Turkland'ın birini Kafkasların kuzeyine ve diğerini güneyine yerleştirip ortada iki ülkeden bahis olduğunu söyleyebiliriz ama Sturluson ne iki ayrı ülkeden bahsettiğini ima ediyor, ne de bunları telif edecek bir yol gösteriyor. Açıkça, sonradan derinlemesine öğrendiği Aslar konusu onun Turkland bilgisinin üzerine oturmuş, Asland'ı yeni eserinde kullanmış ama Turkland'ı ne yapacağını bilemeyerek müphem ifadelerle bırakmıştır.

Tarih bilgimiz aslında Azerbaycan açıklamasına imkân tanıyor. MÖ ilk binyılda Aras nehrinin doğusu, Nahcivan ve ötesi *Aza* ülkesi olarak biliniyordu ve Strabon'un zamanına kadar böyle kullanılmış gözüküyor (Ağasıoğlu 2000: 13). Strabon çağında Roma tazyikini Kafkasların güneyinde tahayyül edebiliriz ama o günlerde bu bölgede *Aza* halkından haber veren başka kaynaklar olmadığı gibi, yakın tarihteki bir göçü de bilmiyoruz. Bozkır *Az* larının kaynağı Azerbaycan'daki halk ise, göç daha önceden gerçekleşmiş olmalıdır. Zira Strabon doğmadan bir asır önce *Asii* kavmi müttefikleriyle birlikte kuzeyden gelip Maveraünnehr'i işgal ediyordu (Czeglédy 1999: 36-39).

Böylece, coğrafi tanımlama açık olmakla birlikte Turkland'ın Azerbaycan oluşu konusunda soru işaretleri beliriyor. Sturluson o çağda Urartu yazılarını okuyamayacağına göre, Azerbaycan'daki Azları nereden öğrenmişti? Çünkü arada en az 1400 yıl var. Sözlü tarih bilgisinin nesiller boyu çok küçük sapmalarla aktarıldığı geleneksel bir toplumda, Kafkasların güneyindeki yurtla ilgili hatıraların 1400 yıl yaşaması fazlasıyla mümkündür,

lakin bu kez de Azerbaycan'dan çıkış ile İskandinavya'ya gidiş arasında dört asırlık bir boşluk beliriyor.

Bu bilgiye, daha doğrusu yoruma biz ancak şimdilerde ulaşabiliyoruz. Sturluson bunu bilmiyordu ve tek kademeli bir göç tasarlıyordu. Hâlbuki derlediği söylenceler iki ayrı ülkeden bahsediyor. İşte bunlardan birini doğru olarak Asaland şeklinde tespit etmiş, diğerini ise kendi döneminin bilgisine başvurarak ve "dağı arkasına alarak" Azerbaycan olduğu aşikâr olan Turkland olarak açıklamıştır. Bizim sorduğumuz soruları kendisinin de sorduğunu tahmin ediyoruz ki, bu çelişkileri gidermeye çalışmış ve yapabildiği tek iş olarak Turkland'ı Rusya'nın yakınına yerleştirmiştir.

Burada Turkland'ın kitabî bir bilgiyi mi temsil ettiği, yoksa geleneklerden mi derlendiği sorusu gelecektir ve hemen herkes birinciyi söylemektedir. Ama Turkland Uralların güney ucundaki bölgeyi anlatamaz mı? Bu gayet tabii ve muhtemeldir. Hazar bozkırlarında Asların yaşadığı dönemde hemen kuzeydeki ormanlık bölgede üç eskiçağ kaynağının *Turkae* adını verdiği kavim yaşıyordu ve asırlar sonra bu bölgeden çıkıp gelen ve Göktürklerle hiçbir ilgileri olmayan Macarlar da kendileri için Türk adını kullanıyorlardı (incelemesi için bkz. Karatay 2009). Burada işe yarayabilecek ayrıntı ise Aslar ile Türklerin bu bölgeden silinmesinin yaklaşık aynı günlerde olduğudur.

Odin dört asır yaşayamayacağına göre, onun Turkland'ı Azerbaycan olamaz. Azerbaycan'dan, yani büyük dağ silsilesinin ardındaki ülkeden göç bir şekilde geleneklerde korunmuş olabilir, ama Odin Asaland ve Turkland'ın, yani Batı Asya'nın bir hükümdarıydı ve belki de As egemenliği döneminin son parlak kişiliğini temsil ediyordu. Üstelik Türk dünyasındaki ve hele Türk kültüründeki bazı verilerden onun gerçekten göç etmediğine hükmetmek de mümkündür; aynen Selçuk Bey'in kendisinin Türkistan'da kalması ama isminin Anadolu'ya gelmesi gibi bir durum burada da vaki olabilir. Bunu başka bir araştırmada ele almak yerinde olacaktır.

KAYNAKLAR

AĞASIOĞLU, Firidun, *Azer Xalqı*, Bakı, 2000.

BRODEUR, A. G. , *The Prose Edda by Snorri Sturluson*, London - New York, 1923.

CZEGLÉDY, Károly, *Turan Kavimlerinin Göçü*, çev. G. Karaağaç, İstanbul, 1999.

DALY, Kathleen L. , *Norse Mithology A to Z*, New York, 2004.

JØN, A. Asbjørn, "Shamanism and the Image of the Teutonic Deity, Óđinn", *Folklore*, X (1999), s. 68-76.

KARATAY, O. , İran ile Turan: Hayali Miletler Çağında Avrasya ve Ortadoğu, Ankara, 2003.

-----, "Ergenekon Öncesindeki Felaket Hakkında Bir Tarihleme Denemesi", *1. Uluslararası Uzak Asya'dan Ön Asya'ya Eski Türkçe Bilgi Şöleni*, Afyon Kocatepe Üniversitesi, 18-20 Kasım 2009.

-----, Aygün, E. , "Alpler ve Elfler: Türk ve İskandinav Dünyalarında Kahramanlık Olgusu", *II. Uluslararası Türk Dünyası Kültür Kongresi*, 119-25 Nisan 2010, Çeşme - İzmir.

LAGERBRİNG, Sven, İsveççenin Türkçe ile Benzerlikleri. İsveçlilerin Türk Ataları, çev. Abdullah Gürgün, İstanbul, 2008.

LOOİJENGA, Tineke, Texts and Contexts of the Oldest Runic Inscriptions, Leiden - Boston, 2003.

O'DONOGHUE, Heather,From Asgard to Valhalla: The Remarkable History of the Norse Myths, London, 2008.

Snorre Sturlason, *Heimskringla: The Norse King Sagas*, çev. S. Laing - P. G. Foote, London - New York, 1961.

Snorri Sturluson, *Heimskringla: History of the Kings of Norway*, çev. L. M. Hollander, Austin, 2002.

ÞORSTEİNSSON, Steingrímur J. , "The Cult of Óđinn in Iceland", *Nine Norse Studies*, yay. G. Turville-Petre, Bristol, 1972.

19. YÜZYIL VE 20. YÜZYIL BAŞLARINDA ÇORUM SANCAĞI'NDA GÖÇLER, YAŞANAN SORUNLAR

The Immigrations and the Related Issues Experienced in Çorum Sanjack from the Second Quarter of the 19th Century to the Beginning of 20th Centuries

Mehmet KAYA*

ÖZET

Çorum Orta Karadeniz bölgesinin iç kısmıyla, İç Anadolu'nun kuzey kesiminde yer almaktadır. Doğudan Amasya, batıdan Çankırı, güneyden Yozgat, kuzeyden de Sinop illeriyle çevrilidir.

Osmanlı Devleti idari taksimatı içerisinde Ankara ve Sivas vilayetlerine bağlılığı anlamında değişmeler göstermiştir. Sancak merkezi olması da şehrin önemini arttırmıştır. 19. yüzyıl ikini çeyreği ve takip eden Kırım (1855) ve Osmanlı Rus (1877-1878) Savaşları Rumeli ve Kafkaslardan yoğun göç hareketinin yaşanmasına neden olmuştur. Göçlerin bir düzen altında gerçekleşebilmesi için Muhacirin Komisyonu kurulmuştur.

Konar-göçerlerin yerleşik hayata geçirilmesi anlamında diğer bir iskân hareketinin varlığını da göz ardı etmemek gerekir. Göçler sırasında önemli sorunların yaşandığı gözlenmektedir. Yetersiz ekonomik şartlar yanında, göçmenlerin, konar-göçerlerin yerli halk ve yerel yöneticilerle yaşadığı sorunlar da dikkate alınmalıdır. Bildiri içerisinde bu sorunlar ele alınıp, değerlendirilmeye çalışılacak, ne gibi çözümler bulunup hayata geçirilebildiği ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: *Çorum Sancağı, göç, göçe bağlı sorunlar*

ABSTRACT

Çorum is situated in the North of Central Anatolia and in the inner part of Middle Black Sea Region. It has borders with Sinop, Çankırı, Amasya and Yozgat.

It was dependent on Ankara and Sivas administratively under Ottoman State Rule System. Since it was the center of the sanjack, it was significantly important. As of the second quarter 19th Century, Crimean War (1855) and Ottoman-Russian War (1877-78), intense immigration movements started from Caucasia and Balkans into the region. The Commission for Immigrants was established and took action to make immigrations coordinate.

Besides the above-mentioned immigrations, making the nomads settle in the region should be taken into consideration. It can be seen that there were to many problems experienced during immigrations. In addition to lack of financial resources, there were troubles related to nomads, immigrants, local people and administrators. Within the paper, the problems are listed and evaluated, then solutions are mentioned.

Key Words: *Çorum Saqnjack, immigration, 19th Century, the problems related immigration*

* Yrd. Doç. Dr. , Niğde Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

GİRİŞ

Tarihin en eski dönemlerden beri yerleşim yeri olan Çorum'un adı hakkında ilmi kabul edilebilecek deliller, Çorum kelimesinin ses benzerlikleri üzerine ileri sürülen görüşlerdir. M. Ö. 3. Yüzyılda Avrupa'dan Anadolu'ya geçen Galatların Trokmu oymağı Boğazköy civarına yerleşmişti. Bu ad zamanla Çorumlu'ya dönüşmüştür. Bir başka görüş de Pontus krallığına bağlı Kapadokya valiliği yapan Gordios'a atfen bu kelimenin zamanla Çorum'a dönüşmüş olmasıdır. Bu görüşler yanında, Türk hâkimiyetinde Çorumlu ismini almasına ait Alayuntlu boyundan Çorumlu oymağının bölgede iskânı gösterilebilir. (Hüsameddin 1326; 287; Halaçoğlu 1988; 41; Tuğrul, 1927; 5)

Kızılırmak ve Yeşilırmak vadileri boyunca 11. Yüzyılda Türk akınlarının maruz kaldığı görülmektedir. Bölge halkı akınlar sebebiyle sur içi yerleşimleri tercih etmeye başlamıştı. Süleyman Şah'ın 1085'de Anadolu birliğini kurduktan sonra kısa sürede ölümüyle emirler tekrar bağımsızlıklarını elde ettiler. Selçuklular Anadolu birliğini kurmak için Danişmendlilerle uzun süre mücadele ettiler. II. Kılıçarslan (1156- 1192) döneminde Danişmendli Beyliği Selçuklu hâkimiyetine girdi. (Sabuncuoğlu 1973; 18; Eldem 1994; 54)

13. Yüzyılın ikinci yarısında Çorum'u derinden etkileyen olay Moğol istilasıdır. 1256 yılından itibaren Anadolu'da Moğol kuvvetleri bulunmaya başlamıştır. . 14. Yüzyıl ile birlikte Moğol kuvvetleri Orta Anadolu'yu etkilerine alıp Batı Anadolu'ya kadar uzandılar. Yüzyılın ortalarına doğru (1341) Moğol emirlerinden Alaaddin Eretna kendi beyliğini kurdu. Eretna Bey'in ölümüyle beylik gücünü kaybedince Çorum ve çevresi Amasya hâkimi Şadgeldi Paşa'nın idaresine geçti. 14. Yüzyılın son çeyreğinden itibaren Kadı Burhaneddin Ahmed Eretna Beyliği'ni 1380'de etkisine aldı. 1392'de Çorum civarında Kırk-dilim kalesi önünde Osmanlı ordusu ile yaptığı savaşta başarılı oldu. Osmanlı kuvvetleri ancak ikinci bir orduyla Çorum, Amasya, Merzifon'u hâkimiyet altına alabildiler. Kadı Burhaneddin 1398'de Akkoyunlu Beyi Yülük Osman Beyle yaptığı savaşta öldürüldü. Timur tehlikesinin yaklaşması karşısında beyliğin ileri gelenleri Osmanlı Devleti'nden yardım isteyip tabiyeti kabul ettiler. (Özkaya 1985; 49; Orhonlu 1987; 39; Verasimos 1999;5)

Şehzade Sancağı olan Amasya'nın idari yönetiminde olan Çorum Çelebi Mehmed'in idaresindeydi. Çelebi Mehmed'in birliği sağlamasından sonra Çorum Eyalet-i Rum içerisinde idari taksimatta yerini almıştır. Eyalet merkezinin Amasya ve Tokat arasında değiştiği görülmektedir. Yörgüç Paşa'nın 1427'de Amasya valiliği döneminde Çorumlu Rum Eyaleti'nin sınırları içinde yer almaya başlamıştır. Denize dönük bir şehir olmaması sebebiyle diğer Anadolu şehirleriyle aynı kaderi paylaşmamış, atılım yapacak bir güce sahip olamamıştır. (Faroqhi, 1994; 33; Çadırcı 1991; 134, Ekiz 1968; 43; Korkmaz 2003; 35; Bayartan 2005; 88; Yaramış 1993; 34)

İSKÂN SİYASETİ

Geniş anlamıyla bir yere yerleşime iskân denmektedir. Yerleşimin sürekli ya da geçici olması iskânın çeşitlerini oluşturmaktadır. Devletin en geniş sınırlarına ulaştığı 16. Yüzyılda Anadolu'dan başta Rumeli olmak üzere Suriye, İran gibi geniş bir sahaya göçmenler iskân ettirilmiştir. 19. Yüzyıl ikinci çeyreğinden itibaren hızlı toprak kayıpları, göçü tersine döndürmüş, kısa bir süre içerisinde Anadolu'ya yoğun göç başlamıştır. (Emecen 2004; 206; Barkan 2004; 123; Demir 2004; 292)

Devletin içinde bulunduğu olumsuz koşullar nedeniyle, büyük kafileler halinde Balkanlar ve Kafkasya'dan gelen göçmenlerin iskânı istenen şartlara uygun bir şekilde gerçekleşememiştir. Bildiride gerek göç sırasında, gerekse de iskânda yaşanan sorunları ve bu konuda yöneticilerin ne gibi tedbirler alıp, bunların uygulanabilirliğini dönemin belgeleri üzerinden somut bir şekilde değerlendirilmeye çalışılacaktır. İskânın diğer bir yönünü oluşturan aşiretlerin yerleşik hayata geçirilmesi de eldeki bilgiler ışığında incelenecektir. (Emecen 2004; 365; Baykara 2004; 327; Ergenç 2004; 318)

MUHACİRLERİN İSKÂNI

19. Yüzyıla ait bilgiler arasında 1840 yılı Şubat ayı içerisinde Çorum ve Şarki Karahisar'a göçmüş olan Çerkes ve Kabartay muhacirlerini temsilen Hotosuk-oğlu Çolak Mehmet mutasarrıflık vasıtasıyla Dâhiliye Nezareti'ne arzuhal gönderdi. Kendilerinin Kafkasya'dan gelen muhacirler olup, henüz iskânlarının tamamlanmadığını, tayın bedellerinin zamanında ödenmediğini ve kışın bütün şiddetini üzerlerinde hissettiklerini belirtmişti. Muhacirin Komisyonu ve Dâhiliye Nezareti'nden Çorum Mutasarrıflığı'na 29 Zilhicce 1255 (28 Şubat 1840) gönderilen emirde, eksikliklerin bir an önce giderilmesi istenmekteydi. (BOA, Cevdet-Dâhiliye C. DH, 6832)

Kırım Savaşı ile birlikte Kırım ve Kafkaslar yoluyla Anadolu'ya önemli bir göçün yaşandığı görülmektedir. Deniz yoluyla Samsun'a gelen Çerkes ve Kabartay göçmenlerinin bir kısmı Sivas'ta iskân ettirildiler. Miktarın çok olması nedeniyle geri kalanlarının Çorum, Çankırı, Tokat ve Amasya kazalarına iskânlarının uygun olduğu Sadaret tarafından Çorum Mutasarrıflığı'na 12 Cemaziyelahir 1277 (26 Aralık 1860) tarihinde bildirildi. (BOA, Sadaret Mektubi Kalemi A. MKT. UM, 444/ 80)

Göçün en yoğun olduğu 1860 yılı içerisinde Adana ve Çorum sancaklarının daimi iskân sahası seçildiği, Nogay ve Çerkes muhacirlerin göçmenler arasında çoğunluğu oluşturduğu anlaşılmaktadır. (BOA, Sadaret Mektubi Kalemi-Mühimme, A. MKT. MHM, 208 / 93; Sadaret Mektubi Nezaret Devair, A. MKT. NZD, 342/ 71)

Çorum daimi iskân sahası içerisinde olmasına rağmen, bazen de geçici bir iskân alanı olarak kabul edilmekteydi. Bu anlamda Kafkaslardan gelen yoğun göçmen kafilelerinin Çorum'da bir süre ikamet ettikten sonra daimi iskân yerine gönderildiği görülmektedir. Muhacirlerden Canbolat ve Adil Giray Bey takımının Amasya ve Lâdik kazalarına daimi ikametleri uygun bulunmuş, ayrıca tayınat bedelinin de ödenmesi Şaban 1278'de (Şubat-Mart 1862) kararlaştırılmıştı. (BOA, Sadaret Mektubi Kalemi-Umumiye, A. MKT. UM, 550/ 91; A. MKT. UM, 556/ 96)

İskânın nasıl gerçekleştiği konusuna da yer vermek uygun olacaktır. Takımlar halinde gelen göçmenler belirlenen iskân alanlarına naklolunmaktaydılar. İhtiyaçlarının karşılanması için belirlenen tayınat bedeli kazaların mal sandıkları ile bağışlardan oluşmaktaydı. (BOA, Dâhiliye Nezareti Mektubi Kalemi DH. MKT, 1570/ 41; DH. MKT, 1573/ 47; Meclis-i Vükela Mazbataları MV, 38/ 44) Çok fakir ve çalışamayacak durumda olanların tayınat bedellerinin süresi uzatılmaktaydı. (BOA, Dâhiliye Nezareti Mektubi Kalemi DH. MKT, 1579/ 40)Geçimlerini sağlayabilmeleri için kefalet usulüyle yemlik ve tohumluk verilmekteydi. (BOA, Dâhiliye Nezareti Mektubi Kalemi 2048/ 102; Meclis-i Vükela Mazbataları MV 72/ 34) Hanelerin nüfusu göz önüne alınarak 5 ile 10 kile arasında değişen miktarı içermekteydi. (BOA, BEO, 8430) Geçici barınmaları sağlandıktan sonra, evlerin yapımına ilkbaharda başlanmaktaydı. Göçmen yerleşimi ile kurulan üç köy için Ertuğrul, Mecidiye, Osmaniye adları verildi. (BOA, İradeler-Dâhiliye İ. DH, 77697;

Dâhiliye Nezareti Mektubi Kalemi DH. MKT, 1911/ 55; İradeler-Dahiliye 1312-Za-03) Köy muhtarı ve imamlar için gerekli mühürler gönderilmekteydi. Mahalle ve köyler teşkil edilirken, camii, mektep gibi temel yaşam alanlarının inşası da öngörülmekteydi. (BOA, Dâhiliye Nezareti Mektubi Kalemi DH. MKT, 1922/ 118)

AŞİRETLERİN İSKÂNI

Konar-göçer aşiretler de 19. Yüzyılda yerleşik hayata geçirilmeye çalışılmıştır. Geçim kaynağı hayvancılık olan aşiretlerin devletin yerleşik hayata aktarma düşüncesine hoş karşılamadıkları anlaşılmaktadır. Bunların iskân alanları dışında, vergilerinin bir başka kazada gösterilmesi karışıklıklara yol açmaktaydı. Çorum ve Amasya kazalarında iskân ettirilen Çakallı aşireti mensuplarından Çorum'da olanların vergileri Amasya Sancağı vergileri içinde yer almaktaydı. (Orhonlu 1987; 15;Saydam 1993; 227; Türkay 1979; 71)Bu karışıklığın 6 Muharrem 1277 (25 Temmuz 1860) tarihinde Amasya Meclisi tarafından Dâhiliye Nezareti'ne yazı gönderildi. (BOA, Meclis-i Vala MVL, 598/ 39) Aynı ay içerisinde Çakallı aşiretinden bazı kişiler Amasya Sancağı'nda oturanların yanlarında iskân edilmek istemekteydiler. Bunun gerçekleşebilmesi için vergileri de içeren mali değişiklikler, nüfus işlemleri ve idari alanda da gereken düzenlemelerin yapılması için Sadaret tarafından çalışmalar başlatıldı. (BOA, Sadaret Mektubi Kalemi-Umumiye A. MKT. UM, 416/ 82)

İSKÂNDA KARŞILAŞILAN SORUNLAR

Yoğun göçmen kafilelerinin iskânı sırasında bir takım sorunların yaşandığı görülmektedir. Göçmenlerin kendileri tarafından ortaya çıkan sorunlar, Muhacirin Komisyonu'nun iskânda karşılaştığı zorluklar, yerel yöneticiler ve yerli halkın göçmenlere karşı tutumları karşımıza çıkan temel sorunlar arasındadır.

Göçmenler kendilerine tahsis edilen iskân alanlarını bazen beğenmemekteydiler. Beğenmeyişlerine sebep olarak belgelerde "bölgenin hava ve suyu ile imtizaç edememek" yer almaktadır. Kendi hemşerilerinin ayrı sahalarda iskân edilmiş olduklarından bunların yanında yerleşmek istemelerini dile getirmekteydiler. Bu karşı çıkışın haber vermeden yerlerini terk ile sonuçlandığı da sık yaşanan olaylar arasında belirtilmektedir. 10 Şevval 1277 (27 Nisan 1861) tarihinde mutasarrıflıktan Sadaret'e iletilen yazıda, Çorum, Bozok ve Sorgun'a iskân edilen muhacirlerin yerlerinden memnun olmayıp, kendi hemşerileri yanına iskânlarını istedikleri dile getirilmekteydi. (BOA, Sadaret Mektubi Kalemi-Umumiye, A. MKT. UM, 456/ 38)Çorum kazasında iskân edilen bazı göçmenler burada iskân edilmekten vazgeçtiklerini, ama vilayet dâhilinde kalmak istediklerini belirterek uygun bir yer gösterilmesini istediler. Bu isteğin nasıl sonuçlandığına dair bir bilgimiz bulunmamaktadır. (BOA, Dâhiliye Nezareti Mektubi Kalemi DH. MKT, 1606/ 11) Göçmenler bazen kendi istekleri ile başka yere gitmek istedikleri gibi, bazen de kışkırtılmaktaydılar. Ağustos-Eylül 1862 tarihinde Canbolat kabilesinden bazı kişiler kışkırtılarak yerlerini beğenmediklerini dile getirdiler. Sıkıntılı bir durumla karşı karşıya gelen yerel yöneticiler durumu Dâhiliye Nezareti'ne bildirdiler. Nezaret de 30 Rebiülevvel 1279 (25 Eylül 1862) tarihinde suçluların bulunup cezalandırılmasını, başka yere gitmek isteyenlerin de gösterilen yerlerde iskânlarının sağlanması bildirildi. (BOA, Sadaret Mektubi Kalemi- Mühimme, A. MKT. MHM, 241/ 35)

Yerli halkın da göçmenlerin gelişinden rahatsızlık duydukları aralarında yaşanan sorunlardan açıkça izlenebilmektedir. Yerli halk bazen kendi arazilerine yakın boş

alanların göçmenlere tahsis edilmesinden, aralarında yaşanan adli olaylardan rahatsızlık duymaktaydılar. Bu anlamda göçmen iskânına müdahale edebilmekteydiler. Çerkeslerden Besni kabilesinin 1277 Zilkade ayında (Mayıs-Haziran 1861) Çorum kazasında iskânları sırasında yerli halk iskâna müdahale etmişti. Aralarında sözlü tartışma yaşanmış, tartışma daha sonra küçük çaplı bir arbedeye dönmüştü. Dâhiliye Nezareti'nden 30 Zilkade 1277 (9 Haziran 1861) tarihli yazıda, müdahalenin önlenmesi, iskânın bir an önce gerçekleştirilmesi emredilmişti. (BOA, Sadaret Mektubi Kalemi-Mühimme A. MKT. MHM, 222/3) Gümüşhacıköy'ün Hamamlı köyü ile Çorum'un Bağzık köyü halkı göçmenlerin arazilerine müdahale ettiklerini ileri sürerek şikâyette bulundular. Dâhiliye Nezareti mutasarrıflığa gönderdiği 28 Şaban 1304 (22 Mayıs 1887) yazıda söz konusu şikâyetin araştırılıp giderilmesi, sorumluların cezalandırılması istenmekteydi. (BOA, Dâhiliye Nezareti Mektubi Kalemi DH. MKT, 1426/ 81) Başka bir ihlal olayı da yerli halk üzerinde tapu kaydı ile olan araziler üzerine muhacirler ev inşa etmekte olduğuna dair şikâyetin araştırılıp, gereğinin yapılmasına dair Nezaret yazısı 3 Ağustos 1889'da Çorum Mutasarrıflığı'na ulaştı. (BOA, Dâhiliye Nezareti Mektubi Kalemi DH. MKT, 1646/ 111) Bektaş-oğlu Hasan ile Pederek-oğlu Hasan sahip oldukları araziye Kafkasya muhacirlerinin iskân edilmesine dair şikâyetlerin incelenmesi Ocak 1890'da kararlaştırıldı. (BOA, Dâhiliye Nezareti Mektubi Kalemi DH. MKT, 1690/ 80) Muhacirlerin kendi arazilerine müdahale ettiğine dair şikâyetlerini anlatmak için Kale-hisar halkı evlerini terk edip Çorum kasabasına gelmişlerdi. Bu konuda Dâhiliye Nezareti Ankara Vilayeti'ne nümayişin önlenmesi için 5 Şaban 1307 (27 Mayıs 1890) tarihinde emir gönderdi. (BOA, Dâhiliye Nezareti Mektubi Kalemi DH. MKT, 1720 /102) Sarıyer halkı da babalarından senetle kendilerine geçen arazilerine 50 hane Kafkasya muhacirinin zapt etmeye çalıştığı, ormanlarının yakıldığı, yerel yöneticilere yaptıkları müracaatın sonuçsuz kaldığı, bu yüzden Asık-beli ve Borsumlu'da boş araziye nakillerine dair istekleri karşısında Dâhiliye Nezareti Çorum Mutasarrıflığı'na gönderdiği Cemaziyelevvel 1308 (Kasım 1890) tarihli yazıda göçmenlerin şikâyetinin doğru olup olmadığının araştırılmasını istedi. (BOA, Dâhiliye Nezareti Mektubi Kalemi DH. MKT, 1785/ 24; DH. MKT, 1799/ 33)

Çorum ve Çarşamba taraflarına yerleştirilen Dağıstan muhacirlerinden bir kısmı hava şartlarına uyum sağlayamadıklarını belirtip, Biga'daki hemşerilerinin yanına iskân edilmek istediklerini bildirdiler. Muhacirin Komisyonu tarafından 8 Zilhicce 1277(17 Haziran 1861) tarihinde istekleri kabul edildi. (BOA, Sadaret Mektubi Kalemi-Mühimme, A. MKT. MHM, 222/ 84)

Yerel yöneticilerin göçmenler üzerinde baskısı sık görülen sorunlar arasındaydı. Çorum ile Amasya kazalarında yerleşik yüz elli hane Kafkasya muhacirinin yerlerinden kaldırılması için Amasya Mutasarrıfı baskı yapmıştı. Dâhiliye Nezareti'nce 22 Şaban 1304 (14 Nisan 1887) tarihinde baskının kaldırılması için Ankara Vilayeti'ne yazı gönderildi. (BOA, Dâhiliye Nezareti Mektubi Kalemi DH. MKT, 1425/ 112)

Çürüksu göçmenlerinden Yusuf Ağa oğlu Dursun Kafkasya'dan göç sonrasında Terme kazasında iskan edildiklerini, ancak, Trabzon Valisi Serveri Paşa'nın kendilerini Kırşehir'e gönderdiğini, ama Çorum'da ikamet etmek istediklerini belirten 29 Zilhicce 1305 (6 Eylül 1888) tarihli dilekçesine ne şekilde cevap verildiği konusunda bir bilgiye sahip değiliz. (BOA, Dâhiliye Nezareti Mektubi Kalemi DH. MKT, 1539/ 116)

Yerel yöneticilerin baskıcı davranışları yanında usulsüzlüklere karıştığı da gözlenmekteydi. Çerkes muhacirlerinden Haris Çorum kaymakamı, tahrirat kâtibi ve nüfus memurunun oğlunun askere gitmemesi karşılığında kendisinden para aldıklarını, ancak, oğlunun askere alındığını belirterek şikâyetçi olmuştu. Nezaret tarafından Ankara Vilayeti'ne gönderilen yazıda, ilgili iddianın doğru olup olmadığının araştırılması, sorumlular hakkında gerekli işlemin yapılması 8 Cemaziyelevvel 1306 (10 Ocak 1889) tarihinde dile getirildi. (BOA, Dâhiliye Nezareti Mektubi Kalemi DH. MKT, 1583/ 45) Yapılan tahkikat sonucu bunun asılsız bir iddia olduğu, yine de tahkikat yapılacaksa bunun askeriye tarafından değil, mülkiye memurları tarafından yapılması gerektiği hususu Dâhiliye Nezareti tarafından Ankara Vilayeti'ne 6 Zilkade 1306 (4 Temmuz 1889) iletildi. (BOA, Dâhiliye Nezareti Mektubi Kalemi DH. MKT, 1635/ 49)

SONUÇ

19. Yüzyıl ikinci çeyreğinden itibaren Rumeli ve Kafkaslardan hızlı toprak kayıpları nedeniyle yoğun bir göç hareketi yaşanmıştır. Devlet bu göç karşısında Muhacirin Komisyonu'nu oluşturarak elden geldiğince iskânın düzenli bir şekilde gerçekleşmesine çalışmıştır.

Bildiride ayrıntılı bir şekilde örneklerle ele almaya çalıştığımız sebeplerle iskânda birçok sıkıntının yaşandığı göz ardı edilemez bir gerçektir. Bu anlamda göçmenlerin iaşe başta olmak üzere, barınma ve toprak dağıtımı ve diğer konularda maddi sıkıntıların yoğun etkisiyle büyük zorluklarla karşılaşılmıştır. Kırım Savaşı, Osmanlı Rus Harbi, Balkan Savaşları sırasında bu göç hareketi daha da yoğunlaşmış, devletin kısıtlı imkânları nedeniyle sorunun yeterince çözümünü güçleştirmiştir. Komisyon başta olmak üzere, devletin diğer birimleri yerel yöneticilerle de işbirliği içerisinde iskân alanlarının tespiti, göçmenlerin yanı sıra, aşiretlerin de yerleşik hayata geçirilmesini üstlenmiştir.

Devletin bu iskân işlemine vefakâr ve yardımsever Anadolu insanı da yürekten katılmış, elindeki tüm imkânları göçmenler lehine kullanarak (iaşe ve barınma masrafları, nakil ücretleri) katkıda bulunmuş, bu zor şarlarda üzerine düşen fedakârlığı fazlasıyla yerine getirmiştir.

KAYNAKÇA

a-Arşiv Kaynakları

Başbakanlık Osmanlı Arşivi
Bab-ı Ali Evrak Odası BEO
Cevdet Tasnifi
Dâhiliye C. DH.

Dâhiliye Nezareti Evrakı
Mektubi Kalemi DH. MKT

İradeler
Dâhiliye İ. DH

Meclis-i Vala Evrakı MVL

Meclis-i Vükela Mazbataları MV

Sadaret Evrakı

Mektubi Kalemi-Nezaret Devair A. MKT. NZD

Mektubi Kalemi-Mühimme A. MKT. MHM

Mektubi Kalemi-Umumiye A. MKT. UM

b-Makale ve Kitaplar

ACUN, Fatma (2005) "Osmanlı Şehirlerinde Devlet ve Sivil Toplum", *Sivil Toplum Dergisi*, S. 10.

BARKAN, Ömer Lütfi (2004) "Osmanlı İmparatorluğunda Bir İskan ve Kolonizasyon Metodu Olarak Sürgünler", *Osmanlı Sosyal ve İktisat Tarihi Makaleler*, Derleyen Alaaddin Aköz, Selçuk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi, Konya, s. 53-145.

BAYARTAN, Mehmet (2005) "Tarihi Coğrafya Çalışmaları Açısından Şehir ve Osmanlı Şehri", *İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Coğrafya Dergisi*, İstanbul

BAYKARA, Tuncer (2004) "Osmanlı Devleti Şehirli Bir Devlet midir ?", *Osmanlı Sosyal İktisat Tarihi Makaleler*, Derleyen Alaaddin Aköz, Selçuk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi, Konya, s. 324-331.

ÇADIRCI, Musa (1991) Tanzimat Döneminde Anadolu Kentlerinin Sosyal ve Ekonomik Yapıları, Ankara.

DEMİR, Mustafa (2004) "Osmanlı Devleti'nin Kuruluş Döneminde Yerleşim Yapısı ve Şehirleşme", *Osmanlı Sosyal ve İktisat Tarihi Makaleler*, Selçuk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi, Konya, s. 290- 294.

EKİZ, Suat (1968) *Çorum Vilayeti Yer Adları*, İ. Ü Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü Mezuniyet Tezi, İstanbul.

ELDEM, Vedat (1994) Osmanlı İmparatorluğu'nun İktisadi Şartları Hakkında Bir Tetkik, Ankara.

EMECEN, Feridun (2004) "Osmanlılarda Yerleşik Hayat Şehirliler ve Köylüler", *Osmanlı Sosyal İktisat Tarihi Makaleler*, Derleyen Alaaddin Aköz, Selçuk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi, Konya, s. 363-369.

EMECEN, Feridun (2004) "XVI. Asır Balkanların Kuzeydoğu Kesiminde İskân Tipleri ve Özellikleri Hakkında Bazı Notlar", *Osmanlı Sosyal ve İktisat Tarihi Makaleler*; Derleyen Alaaddin Aköz, Selçuk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi, Konya, s. 200- 207.

ERGENÇ, Özer (2004) "Osmanlı Şehrindeki "Mahalle"nin İşlevi ve Nitelikleri Üzerine", *Osmanlı Sosyal İktisat Tarihi Makaleler*, Derleyen Alaadin Aköz, Selçuk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi, Konya, s. 314- 323.

FAROGHİ, Süraiya (1994) *Osmanlı'da Kent ve Kentliler*, (Çev, Neyyir Kalaycıoğlu), Ankara.

GÜNDOĞDU, Abdullah (1989) *Çorum'un 2 Numaralı Şeriyye Sicili Transkripsiyon ve Değerlendirme (H. 1268-1280-1852-1863)*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara.

HALAÇOĞLU, Yusuf (1988) XVIII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nun İskân Siyaseti ve Aşiretlerin Yerleştirilmesi, Ankara.

Hüsameddini Hüseyin (1329) *Amasya Tarihi*, C. II, İstanbul

KORKMAZ, Şerif (2003) *Çorum'un İdari, Sosyal ve Ekonomik Yapısı (Tanzimat-II Meşrutiyet)* Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Doktora Tezi, Ankara.

MADRAN, Emre (1981) "Seyahatnamelerde Anadolu Kenti", *IX. Türk Tarih Kongresi*, Ankara.

ORHONLU, Cengiz (1987) Osmanlı İmparatorluğu'nda Aşiretlerin İskânı, İstanbul.

ÖZKAYA, Yücel (1985) XVIII Osmanlı Kurumları ve Osmanlı Toplum Yaşantısı, Ankara.

SABUNCUOĞLU, İhsan (1973) *Çorum Tarihine Dair Derlemelerim*, Kısım II, Ankara.

TUĞRUL, Nazmi (1927) *Çorum Tarihi ve Coğrafyası*, Çorum.

VERASİMOS, Stefan (1999) "*Tanzimat'ın Kent Reformları Üzerine*", *Modernleşme Sürecinde Osmanlı Kentleri*, Çeviren Ali Berktay, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul.

YARAMIŞ, Ahmet (1993) Çorum'un 1240-1254/ M. 1824-1836 Tarihli Şer'iyye Sicilinin H. 1240-1241/ M. 1824-1826 Yılları Arası Transkripsiyon ve Değerlendirme, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara.

YÖRÜK GÖÇÜ BAĞLAMINDA YAYLA GÜZELİ SEÇME GELENEĞİ ÜZERİNE BİR İNCELEME

A Study on The Tradition of Choosing Miss Upland in The Context of Nomad Migration

Rabia Gökçen KAYABAŞI*

ÖZET

Karaman ilinin Başyayla, Sarıveliler ve Ermenek ilçeleri sınırları içinde kalan Barçın yaylası, yörüklerin göç ettiği eşsiz bir yayladır. Bu araştırmada Barçın Yaylası'na göç eden yörüklerin yayla güzeli seçme geleneği üzerinde durulmuş ayrıca son yayla güzeli Suna ile Tuna'nın hikâyesi (halk hikâyesi) anlatılmıştır.

Yaylaya göç zamanı yaklaştığında, obaların en yaşlıları toplanır ve o yılın yayla güzelinin seçilebilmesi için; günümüz güzellik yarışmalarının jürisine benzer seçici bir kurul oluşturulur. Seçici kurulu oluşturan bu yaşlılar Türk destanlarında görülen ulu, bilge kişi tipinin özelliklerini taşımaktadırlar.

Yayla güzelinin seçiminde evlenmemiş olmak, güzel ve yüce ahlâka sahip olmak, yalan bilmemek, iyiyi kötüden ayırabilecek seviyede olmak gibi manevi özelliklerin yanı sıra boy, pos, endam güzelliği gibi dış güzellikler de aranmaktadır.

Güzelin gözü, kaşı, saçı ela göze uygun olmalı; saçı, kaşı, kirpiği siyah olmalı; teni, dişi, tırnağı ak olmalı; yanağı, dudağı, dili kırmızı olmalı; omzu, kalçası, göğsü yuvarlak olmalı; burnu, ağzı, ayağı küçük olmalı; parmağı, bacağı, boynu uzun olmalı; beli, sesi, şekli ince olmalı ve dizi, gözü, nazı büyük olmalıdır.

Yayla güzeli seçimi yörüklerde yeni bir hayatın başlangıcını temsil etmekte, aynı zamanda yörüklerin estetik zevkini ortaya koymaktadır.

Anahtar Kelimeler: *Barçın yaylası, yörük göçü, yayla güzeli, güzel seçimi, halk hikâyesi.*

ABSTRACT

Barçın Upland, which is located in the borders of Başyayla, Sarıveliler and Ermenek towns in Karaman, is a peerless upland where Nomads migrated. The tradition of choosing Miss Upland of Nomads who migrated to Barçın Upland is emphasized on this study and also the folk story of Suna with Tuna who is the final Miss Upland is told.

When the time of migration to upland is near, the oldest ones of the tents come together and in order to choose the Miss Upland of the year, a selective committee, like today's jury of beauty contests is formed. These oldies, that formed the selective committee, show the characteristics of almighty and wise person type of Turkish epics.

In choosing the Miss Upland, moral characteristics such as not being married, having fine and honorable morality, not being up to deceit, being on the level of distinguishing the good from the bad, are sought. Besides this, glosses such as height, figure and shape are sought in theMiss Upland.

Miss Upland's eyes,eyebrows and hair must be favourable to hazel eyes; her hair, eyebrow and eyelash must be black; her skin, teeth and nails must be white; her cheeks, lips and tongue must be red; her shoulders, hips and breasts must be round; her nose, mouth and feet must

* Okutman, Kocaeli Üniversitesi Türk Dili Bölümü, rabiagokcen@hotmail. com

be small; her fingers, legs and neck must be long; her waist, voice and body shape must be gracious and her kness, eyes and coyness must be big.

Choosing Miss Upland in Nomads represents the beginning of a new life, in addition, it presents Nomad's aesthetic pleasure.

Key Words: *Barçın Upland, Nomad Migration, Miss Upland, choosing the beauty, folk story*

Karaman ilinin Başyayla, Sarıveliler ve Ermenek ilçeleri sınırları içinde kalan, Karamanoğlu beylerinin tarım ve hayvancılık yaptığı Barçın yaylası, yörüklerin göç ettiği eşsiz bir yayladır.

"11. yy Orta Asya'da Oğuzlar'a ait Türk şehirleri olduğu bilinir. Cent, Şehirkent, Sığnak, Aşnas, Barçınlığ Kent şehirlerinden sadece birkaç tanesidir." (Sümer, 1999: 81). Oğuzlar kitabının yazarı Faruk Sümer, Barçın Yaylası'nın tarihçesinden söz ederken; "Oğuzlar'dan Karmış Bey'in kızı ve Memiş Beğin Karısı Barçın Salur idi. (O'nun türbesi Sir-i Derya'nın yakınında olup, halkça meşhurdur.) Ve Özbekler ona Barçın'ın 'Kök Kâşanesi'derler (Gök Çinili). 12. yüzyılda Sir-i Derya bölgesinde yeni bir şehir kuruldu. 'Barçınlığ Kent' adını aldı. Yani Barçın'a ait şehirdir. Bu şehrin yakınında bulunan Özkent, Aşnaz, Sığnak şehirleri vardır. Selçuklu Türkleri Anadolu'ya bu yöreden göçüp geldiklerine göre, Orta Toroslar'daki Barçın Yaylası ismini de, yine Selçuklular Orta Asya'daki Barçınlığ Kent'ten esinlenerek Barçın ismini koymuş oldukları bilinmektedir." demiştir (Sümer, 1999:81).

"Yöredeki Barçın Yaylası otlak ve meralarıyla, havası ve suyu ile ilçeden ve çevre ilçelerden (Anamur, Gülnar, Mut, Silifke, Alanya, Gazipaşa vb.) deve ve çadırlarla göç eden yörüklerin yaz boyunca yaşadığı, hayvanları otlattığı yerdir. Boy boy, oba oba gelen bu aşiretler, gelenek ve görenekleri, çadırları, giyim kuşamları, develeri, sürüleri ile Orta Asya Türklerinin yaşantısını sürdürmektedirler. " (Uysal; vd. , 1992: 219).

Çınar Arıkan, Yörük Göçü isimli kitabında bu yaylanın yörüklere bahşiş olarak verildiğini şu şekilde dile getirmiştir: "Bundan tam üç yüz yıl önce yörüklere bahşiş olarak verilmiş, Barcın Yaylası'na varılmıştır. "(Arıkan, 2006: 47).

Barçın Yaylası'na genel olarak baktığımızda bu yayla Anadolu kervanlarının konakladığı bir yayladır. Yörükler bu yaylalarda Osmanlı padişahlarının fermanları ile hayvanları otlatabilip sulayabilmişlerdir. Yaylaya göç eden Sarıkeçili Yörükleri;Gercebahşiş, Karalarbahşiş, Muratlıbahşiş, Bönceler, Keşefliler, Hasan Uşağı ve Tekeli Yörüklerinden oluşmaktadır. Bu yörüklerin hepsi bir oba oluşturur. Her obada birkaç koyun sürüsü herkesin birkaç devesi, bir kısrağı ve bir eşeği bulunur. Geçimini hayvanlardan sağlarlar.

Yaylaya göç zamanı yaklaştığında, obaların en yaşlıları toplanır ve o yılın yayla güzelinin seçilebilmesi için; günümüz güzellik yarışmalarındaki jüriye benzer, seçici bir kurul oluşturulur. Seçici kurulu oluşturan bu yaşlılar Türk destanlarında görülen ulu, bilge kişi tipinin özelliklerini taşımaktadırlar. Seçici kurul, göç öncesi obaların toplanma yerinde, bir ağacın gölgesine otururlar. Bugün için süslenmiş her yaştan kadın, erkek, çocuk, ebeler, dedeler sürülerin yakınında toplanarak sessizce, seçiciler kurulunu oluşturan dedelerin yemin törenini beklerler. Dedeler, hep bir ağızdan:"Yarabbi, göklere doğru dalga dalga yükselen şu günahsız sesler ile, Kur'an-ı Kerim üzerine yemin ederiz ki, yayla güzelini seçerken herhangi bir yanlışlık yapmayacağımıza, doğruyu, yüce ahlaklı olanı seçeceğimize and içeriz." derler.

Yemin töreninin ardından kurulun en yaşlı dedesi idaresinde geleneğe uygun olarak seçim için hazırlanılır. Seçiciler kurulunun sayısı en az yedi, en fazla ise on beş kişiden oluşur.

Yayla güzeli bazı özelliklere sahip olmalıdır. Öncelikle hiç evlenmemiş, güzel ve yüce ahlâklı, özü sözü doğru ve inancı tam olmalı, yalan bilmemeli, iyiyi kötüden ayırabilecek seviyede olmalıdır. Bu özelliklerinin yanı sıra, ilim sahibi, kuvvetli, huzurlu, içi, dışı temiz, konuksever ve koruyucu olmalıdır. Aynı zamanda insanlar arasında sınıf farkı gözetmeyen, üşenmeyen, doğru yoldan ayrılmayan bir güzel olmasına da dikkat edilir. Obalar da 18 yaşına basmış kızlar üzerinde bu özellikleri kılı kırk yararcasına ararlar.

Yayla güzeli seçiminde, güzelin manevi özellikleri ile beraber boy, pos, endam güzelliği de aranmaktadır:

Güzelin gözü, kaşı, saçı ela göze uygun olmalı; saçı, kaşı, kirpiği siyah olmalı; teni, dişi, tırnağı ak olmalı; yanağı, dudağı, dili kırmızı olmalı; omzu, kalçası, göğsü yuvarlak olmalı; burnu, ağzı, ayağı küçük olmalı; parmağı, bacağı, boynu uzun olmalı; beli, sesi, şekli ince olmalı ve dizi, gözü, nazı büyük olmalıdır.

Bu özelliklere bağlı olarak genç kızın tutumu, davranışı, görgüsü, yaşamı, onu aday olmaya hak kazandırır. Bu özellikler değerlendirildikten sonra, kurul toplantısında tartışılır ve seçim yapılır.

Yayla güzeli hangi obadan seçilmiş ise o obadan herkes kız almak ve oğlanlarına kız vermek isterler. Diğer obalar gelecek yıllarda yayla güzelinin kendilerinden seçilebilmesi için, çocuklarını daha sağlıklı, daha güzel yetiştirmek çabasına girerler ve obalar arasında adeta yarış başlar.

Yayla güzeli seçildiği bildirilince her tarafta büyük bir çoşku başlar. Göç günü önceden tespit edilerek herkese duyurulur ve gerekli hazırlıklar yapılır. Göç gününü dedeler kararlaştırır. Önceden bildirilen gün gelince, bütün eşyalar develere yüklenir, üzerine kilimler atılır. Ala çuvallara yükler tutulur, heybelere yayla yolunda gerekli olanlar yerleştirilir, yiyecekler hazırlanır. Develerin alınlarına süs, küçük ve büyük çanlar takılır. Çanların çıkardığı bu sesler göçte hareketliliği sağlar. İş bölümü içerisinde bütün hazırlıklar tamamlanınca, herkes en güzel elbisesini giyer.

Seçilen yayla güzelini ise giyim kuşamı iyi bilen, usta kadınlar süsler. O yaz evleneceği için güzelin saçının yanağına uzanan bölümünün uçları kesilerek zülüf yapılır. Gözlerine sürme çekilir, başına fes giydirilir, ön tarafındaki zincir üzerine altın ve gümüşler dizilir. Zülüfün üstünden takıyı ve zinciri tutması için, gümüşten nakışlı, iki ayrı maşa sokulur, kulaklara altın küpe takılır. Güzelin sırtını örtecek biçimde belikler (saçlar) örülür, belikler gök boncuklarla, kıymetli taşlar ile süslenir. Saçlar ne kadar uzun ve bakımlı ise o kadar değer kazanır. “Tarlanın taşlısı, kızın uzun saçlısı” deyimi de buradan gelmektedir.

En içe giyilen el dokuması göyneğin üstüne ketenden üç etekli zıbın giydirilir. Beline bağladığı gök öncek, bölgeye hastır. Gök öncek, belden dizin alt kısmına kadar iner. Ucu kırmızı, şeritlerle, oyalarla ve taşlarla süslenir.

Güzelin süslenmesinin yanı sıra, güzelin çekeceği iki hörgüçlü, heybetli devenin süslenmesi de son derece önemlidir. Deveyi çekeceği yular da işlenmiş bir sanat eseri niteliğinde olmalıdır.

Bütün hazırlıklar tamamlanınca ala şafakla yayla göçü başlar. En önde güngörmüş, yayla yolunu, konaklama yerini iyi bilen ata binmiş yaşlı dede, yayla güzeli ve

sır ebesi (güzelin yanında giden ve sırrını söyleyebileceği, saygı duyulan gün görmüş, yaşlı kadın) ve arkalarında yayla güzelinin çektiği erkek deve, yanlarında silah atarak ilerleyen koruyucu delikanlılar, deve katarları, büyük baş hayvanlar, sürüler, türküler eşliğinde yol alır. Uzun yolculuktan sonra yaylağa varılır, yerleşilir. Sonbaharda da buna benzer merasimlerle yaylaktan göç edilir. Yaylaya varıldığı vakit yayla güzelinin o yaz kimi seçip evleneceği merak içinde beklenir. (Ertaş, 1997: 9-19)

Yayla güzeli ifadesiyle Karaca Oğlan ile Yayla Güzeli adlı hikâyede de karşılaşılmaktadır. Toroslar'ın, Gavur Dağı'nın,Bürücek yaylasında Karaca Oğlan Akkoyunlu Mustafa'nın küçük kızı, yayla güzeli Züleyha'yı sevmiştir. Züleyha'nın da gönlü de yanık türküler söyleyen Karaca Oğlan ile yanıp tutuşmaktadır. Ancak Züleyha, Şahanlar Adıyla anılan zengin bir ailenin oğluyla sözlüdür. Karaca Oğlan bunu duyunca çok üzülür ve Züleyha'ya düğün gecesinde gurbete çıkacağını sazıyla anlatır. Züleyha üzüntüsünden düğün gecesi hastalanarak yatağa düşer ve bir süre sonra ölür. (Görgen: 1982: 3-46) Karaca Oğlan'ın bu hikâyesinde geçen yayla güzeli ifadesi sadece isim olarak karşımıza çıkmakta her hangi bir şekilde "yayla güzeli" seçme geleneğinden bahsedilmemektedir. Karaca Oğlan'ın Züleyha'ya söylediği dörtlüklerde Züleyha'nın, gözünün ela olması, dudakların kırmızı olması, kirpiğin siyah olması vb. özellikleri güzel seçiminde aranan özellikleri yansıtmaktadır.

Yayla güzeli seçimi konusunda Ali Rıza Yalkın, Cenupta Türkmen Oymakları- I' nda Bulgar Dağı'nda yayla göçünü anlatırken şunları anlatır: "Bir gün obanın ulu ağası 'göç' diye seslendikten sonra kızların arasına girer; güzel kızları gözden geçirir ve içinden birini beğendikten sonra ona der ki:

Hadi kız… Katara baş ol…

Bu işin başına geçecek olan kız sevinir, süslenir. O güne kadar kardeş sayılan oba delikanlıları harekete geçerler. Çünkü katar başı olmak o yıl nişanlanmak demektir. "(Yalkın, 1977: 184)

Demek ki yayla güzeli seçimi sadece Barçın Yaylası'na göç eden yörükler arasında değil diğer yörük obalarında da görülen bir hadisedir.

Yayla güzeli seçimi artık yörükler arasında yapılmamaktır. Bunun nedeni ise acıklı bir sonla kendini göstermektedir: "Günümüzden 80- 90 yıl öncesinde Barçın Yaylası'nın son seçilen yayla güzeli Suna[1]'dır. Suna Anamur'un aslen Gercebahşiş köyünden olup yılın yedi ya da sekiz ayını Barçın Yaylası'nda geçiren yörük obalarından birinin kızıdır. Suna'nın sevdiği oğlanın adı da Tuna'dır. Tuna, bu obalardan birinin yakışıklı ve cömert oğludur. Tuna ile Suna göç esnasında birbirine âşık olur. Suna yayla güzeli seçildiği için kendisinin seçtiği biriyle o yıl evlenecektir ve tüm erkeklerin gözü de Suna'nın üzerindedir. Fakat Suna, Tuna'ya deliler gibi âşıktır, gözü ondan başkasını görmez ve onunla evlenmek isteğini obasına bildirir.

Bu esnada zengin bir yörük ağasının oğlu da, yayla güzeli Suna'ya deliler gibi âşık olur. Onunla evlenmek için babasına diretir. Yörük ağası sürüler, develer, altınlar teklif ederek, araya adamlar koyarak, oğluna Suna'yı ister. Ama Suna, Tuna'yı sevdiğinden ağanın oğlunu istemez. Oba mensuplarının da, gelenek gereği yayla

[1] SUNA: Halit Bardakçı kitabındaki hikâye anlatımında Suna adını Selvinaz olarak aktarılmıştır. Sözlü gelenekte bu tür değişiklikler olabilmektedir. (Bardakçı, 1976: 386).

güzelinin kendi seçtiği biriyle evlenmesinin doğru olacağını söylemesi üzerine yörük ağası daha fazla ileri gidemez. Bunun üzerine ağa oğlu, Suna'yı, Tuna'ya yâr etmemek için plan hazırlar.

Suna her gün kuşluk vakti koyunları sağmak için vadi yolundan aşağı doğru iner. Günlerden bir gün yörük ağasının oğlu, vadinin karşı yamacındaki duvarın üstünden geçerken, duvar yıkılıverir, yere düşer ve elindeki silah patlar. Kurşun, süt sağmaktan gelen yayla güzeli Suna'ya isabet eder ve Suna hileli bir şekilde hazırlanmış bu oyun neticesinde ölür. Suna'nın elindeki helke(kova)deki bulunan süt dökülerek yerdeki çiçekleri beyaza boyar. Suna'nın kanıda sütün üstüne Tuna'm yazarak akar.

Bu olay Barçın Yaylası'na göçen yörükleri ve bu yayla etrafında yaşayan halkı büyük bir yasa boğar ve bir daha yayla güzeli seçimi yapılmaz.

Bu üzücü olay üzerine yayla güzeli Suna'nın sevgilisi Tuna, Sarıveliler ilçesinde yaşayan yakım yakan (türkü söyleyen) Fil Ahmet'e gelir. Sevgilisi Suna için yakım yakıvermesini (türkü söylemesini) ister.

Fil Ahmet, sekiz köyün ortasında bulunan Ulu Camii için, bir fakir fukara için, bir Pir Aksakal için olmak üzere üç kurban getirmesini söyler. Kendim bir şey istemem der. Kurbanlık koçlar getirilir ve Fil Ahmet, Suna'dan Tuna'ya; Tuna'dan Suna'ya otuz adet dörtlük söyler: [2]

SUNA'NIN TUNA'YA DEYİŞLERİ

Kaza kurşununa uğradı canım.
El değmedik tenden, akıyor kanım.
Düğünün mahşere kalmıştır benim.
Beni alamayan Tuna'm ağlasın.

Altın yüzüklerin elmas kaşıyım.
Akranlar içinde, gayet kişiyim.
Yörük kızlarının desde başıyım.
Beni saramayan, Tuna'm ağlasın.

Tuna'm ben vuruldum yapış elimden.
Çöz önceği, kan olmasın belimden.
Ben kaldım da, sen de kalma yolundan.
Göç çekip geldiğim, yollar ağlasın.

Gök öncektir, aşiretin nakışı.
Güvercin topuklu, keklik sekişli.
Adını sevdiğim, zinhar yokuşu.
Göç çekip geldiğim yollar ağlasın.

---

[2] FİL AHMET: Karaman'ın Sarıveliler ilçesinde 1868 yılında doğmuş bir hak ozanıdır. (Kasımoğulları adıyla anılan aileden olup medrese tahsili görmüştür. Uzun boylu, uzun sakallı ve iri yarı bir insan olduğu için kendisine, yakınları ve sevenleri tarafından bu isim verilmiştir. Tahminen 80 yıl kadar yaşamış, güngörmüş, uyanık bir halk şairimizdir (Bardakçı, 1976: 386).

Erisin dağların karı erisin.
Hep obalar yaylasına yürüsün.
Zeyve boğazını göçler bürüsün.
Göç çekip geldiğim yollar ağlasın.

Sürünün önünde, sürmeli koçlar.
Hey akranım kızlar, sallasın saçlar.
Zeyve deresine, varınca göçler.
Göç çekip geldiğim, yollar ağlasın.

Ah bu nasıl ölüm, beğler ağalar.
Sevdiceğim Tuna'm, ah çekip ağlar.
Üstünden geçtiğim, Akkarlık dağlar.
Eğilip su içtiğim pınar ağlasın.

Yalan dünya, senden murat almadım.
Gelin olup, tosun ata binmedim.
Bir gece Tuna'mla, mihman olmadım.
Sevip, saramayan Tuna'm ağlasın.

Elmas yüzüklerin cevher kaşıyım.
Yörük kızlarının deste başıyım.
Barçın Yaylası'nın al lalesiyim.
Sevip saramayan Tuna'm ağlasın.

Beni vuran katil yere devrilsin.
Kavrulsun da külü göğe savrulsun.
Tuna'mın göçleri köye çevrilsin.
Sevip saramayan Tuna'm ağlasın.

Sevdiğim kuşanmış ala kolanı.
Yaylaya gider dolanı dolanı.
Adını sevdiğim kervan alanı.
Ah çadır kurduğum yerler ağlasın.

A yörüğün kızı kıra çekersin.
Tülü mayalara ziller takarsın.
Sende benim gibi evvel bekârsın.
Zil çalıp geçtiğim dağlar ağlasın.

Varsın Tuna'm hocasında okusun.
Garip bülbül gül dalında şakısın.
Al ıstarım, gelin anam dokusun.
El yerime bakıp bakıp ağlasın.

Yağlı kurşun yedim akmıyor kanım.
Yârimi görmeden çıkmıyor canım.
Eyne deresinden geçince yolum.
Göç çekip geldiğim yerler ağlasın.

Cesedimi gözyaşıyla yusunlar.
Mezarımı yol üstüne koysunlar.
Gelen geçen garip ölmüş desinler.
Gelip geçtik sıra Tuna'm ağlasın.

Acı mehlem, tatlı mehlem düzeyin.
Yaram koygun, düğmelerim çözmeyin.
Kabrimi de yoldan uzak kazmayın.
Geçtik sıra Tuna'm görsün ağlasın.

Doku ey sevdiğem halılar doku.
Erkenden yüklemiş, Sunam da yükü.
Adını sevdiğim, Zeyve'nin bükü.
Bana doyamayan Tuna'm ağlasın.

Kadife kumaşım, morca fesiyim.
Yörük gızlarının gayet hasıyım.
Barçın Yaylası'nın al lalesiyim.
Beni deremeyen Tuna'm ağlasın.

Ecel oku geldi cana dayandı.
Turunç memem al kanlara boyandı.
Bu acıya Tuna'm nasıl dayandı.
Beni saramayan Tuna'm ağlasın.

Tuna'm varsın hocasından okusun.
Garip bülbül gül dalında şakısın.
Gelin anan, al ıstarı dokusun.
El yerime baksın, Tuna'm ağlasın.

Anamur çölleri yansın yıkılsın.
Külü savrulsın da yere dökülsün.
Barçın Yaylası'na göçler çekilsin.
Göç çekip geldiğim yollar ağlasın.

Barçın Yaylası'nın güzel kuşuydum.
Eğri feslilerin fina taşıydım.
Yörük kızlarının deste başıydım.
Seven akranlarım ansın ağlasın.

San yaylam, yaylamadım kar iken.
Palazını avlamadım tor iken.
Bu cihanda acı ölüm var iken,
Geride kalanlar yansın ağlasın.

Ne serin yayladır şu bizim yayla.
Soğuk subaşında var gönül eğle.
Bu sevgi, muhabbet kalırsa böyle,
Yiğit Tuna'm gözün dönsün ağlasın.

Yansın kavrulsun da Anamur çalı.
Savrulsun göklere külü dumanı.
Adını sevdiğim Mernek alanı.
Gök öncekli Bahşiş kızı geçti mi?

Sevdiğimin çekip gider obası.
Beşikten de vermiş idi babası.
Kurban olam Ortaköy'ün ağası.
Top kahküllü bahşiş kızı geçti mi?

Havayadır deli gönül havayı.
Alıcı kuş yüksek yapar yuvayı.
Bahşiş kızı katarlamış mayayı.
Çeke çeke yaylasına geçti mi?

Abınadır deli gönül abına.
Koç yiğitler sığmaz oldu kabına.
Ala karlı boz ardıcın dibine,
Çadır kurup yatmamıza ne kaldı?

Fil Ahmet bunları yazdı yegâne.
El değmedik teni boyandı kane.
Ah edip ağladık hep yane yane.
Göç çekip de bu dağlardan geçti mi?

TUNA'NIN SUNA'YA DEYİŞLERİ

Ala şafak ile gitmiş obası.
Avuç avuç ellerin kınası.
Annı şannı Turcalar'ın ağası,
Top zülüflü Bahşiş gızı geldi mi?

Kuşanırdı çalparalı kalanı.
Salınırdı hep dolanı dolanı.
Adını sevdiğim Kervan alanı.
Göyüncekli Bahşiş gızı gezdi mi?

Kıbleye doğrudur, onun kapısı.
Kesme taşdan yapılmıştır yapısı.
Adını sevdiğim, Görmel Köprüsü.
Üzerinden bahşiş kızı gezdi mi?

Nehiridir deli gönül nehri.
Elindin içeyim bir tas zehiri.
Hey sevdiğim Ermenek'in şehri.
Keben'inden Bahşiş gızı geçti mi?
Kovanlık'ın suları var oluklu.
Oluklu da kapkaraca sülüklü,
Omuz başı yetmiş seksen melikli,
Top zülüflü Bahşiş gızı geşdi mi?

Yağmur yağar, ışılar sayları.
Eli göçmüş bozulaşır dorumları.
Taze gelin, koç yiğidin yaylağı,
Benim Suna'm Turanşah'dan geçti mi? (Şimşek, 2008: 58-63)

Aktarılan bu dörtlükler Karaca Oğlan'ın türküleri gibi Barçın Yaylası'nın çevresinde yanık bir türkü gibi ağızdan ağza halen söylenmektedir. Aynı zamanda bu deyişler: "TRT Halk Müziği (Uzun havalar repertuarına 838 rep NO) ile kabul edilen *Kaza Kurşununa Uğradı Canım Tunam Ağlasın* adlı eser olarak notaya alındı." (Ertaş, 2005: 123).

Şairin deyişleri içerisinde kullandığı; Zinhar yokuşu, Zeyve deresi, Eyne deresi, Mernek alanı, Orta Köy, Turcalar, Görmel Köprüsü, Ermenek, Keben, Turanşah gibi yer isimleri Barçın Yaylası ve etrafında yer almakta olup, Anamur'dan yola çıkıp, Barçın'a varan Bahşiş yörüklerinin izlediği bir yolun üzerindeki yerleşim yerleridir.

Yayla güzeli seçimi ve sonrasında gelişen bu olayın Türk Halk Edebiyatı bünyesinde hangi edebi türe girdiği konusunda bir sonuca varmak istersek, şunları söylememiz gerektiği kanaatindeyim.

Pertev Naili Boratav, *Halk Hikâyeleri ve Halk Hikâyeciliği* adlı eserinde halk hikâyelerini konularına göre sınıflandırırken bu tür hikâyeleri kahramanlık ve aşk hikâyeleri içine dahil etmemiş, bir aşk macerası olarak nitelendirerek türkülü küçük hikâye olarak değerlendirmiştir. (Boratav, 1988: 36)

Bu türden hikâyelerin yaşadığı yerleri de şu şekilde dile getirmiştir: "GüneyAnadolu'da Orta Anadolu'nun Toroslara yakın bölgelerinde buluyoruz; bunların nazım kısmı ya anonim bir halk türküsüdür yahut eski bir halk şairinden alınmış, anonimleşme yolunda bir türküdür. "(Boratav, 1988: 106) .

Suna ile Tuna'nın hikâyesi de Fil Ahmet adında bir halk şairi tarafından dile getirilmeye çalışılmıştır. Bu gün,bu türkünün dilden dile dolaşması ve aynı konunun ağızdan ağza farklı bir şekilde aktarılıyor olması bizleri, anonimleşme yolunda türkülü bir hikâye olacağı noktasında birleştireceği kanaatindeyim

Bu halk edebiyatı mahsullerinin tam anlamıyla bir hikâye olmadığını ısrarla söyleyen Boratav; "Bunların nesir kısmı sadece bir izahtan ibarettir: türkünün

anlaşılmasını mümkün kılacak bir izah… Planı, sanat ifadesi ve bir çerçevesi olan, asıl sanat eseri olarak arz edilen türküdür.” (Boratav, 1988: 108)

Boratav ;“Bu türkülü hikâyelerin birçoğundaki trajik karakter de bunları bizim halk hikâyelerimizden ayırır. Gerçekten de birçoğunda mevzu acıklı bir akıbetle biten bir maceradır; hatta bazılarında bu akıbet, kaçınılmaz bir alın yazısıdır, bir kaza, bir ihanet bu akıbeti hazırlar. ”der. (Boratav, 1988: 109) Dile getirdiğimiz hikâyede de böyle acıklı bir son vardır.

Son olarak Boratav bu türden eserlerin; “Nazım kısımları için bir ferdi sanat yaratması mevzubahis olabilir; türkü, menşeinde ya bir halk şairinin yahut bir türkü yakıcının eseridir. Hikâye kısmını ise, herhangi bir sanat yaratması, edebi şekil almış bir tür olarak değil, şekilsiz ve seyyal bir halde kalmış bir folklor mahsulü diye vasıflandırabiliriz” der (Boratav, 1988: 109).

Söylenenlerden hareketle yörükler yaylaların özgür çocukları olduğu için onların yaşam tarzlarına bağlı olarak gelişen Tuna ile Suna’nın hikâyesi de herhangi bir edebi türe tam anlamıyla bağlanmayıp, tek başına özgür bir folklor ürünü olarak karşımıza çıkmaktadır.

KAYNAKÇA

ARIKAN, Çınar (2006), *Yörük Göçü Hikâyeler*, Konya.

BARDAKÇI, Halit (1976*), Bütün Yönleriyle Ermenek*, Konya.

BORATAV, Pertev Naili (1988), *Halk Hikâyeleri ve Halk Hikâyeciliği*, İstanbul.

ERTAŞ, Mustafa (1997), Karaca Oğlan Toroslar’ın Gönül Güneşi, Konya.

ERTAŞ, Mustafa (2005), *Toroslardan Doğan Güneş*, Konya.

GÖRGEN, Fevzi (1982), *Karaca Oğlan ile Yayla Güzeli*, İstanbul.

SÜMER, Faruk (1999), *Oğuzlar(Türkmenler)*, İstanbul.

ŞİMŞEK, Rabia Gökcen (2008), Barçın *Yaylası (Başyayla- Sarıveliler- Ermenek) Folkloru*, Selçuk Üniversitesi, Sos. Bil. Ens, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Konya.

UYSAL, Abdullah-DEMİRCİ, Musa-ALODALI Necati (1992), *Dünü Ve Bugünüyle Karaman Kültür-Tarih-Coğrafya*, Konya.

YALKIN, Ali Rıza (1977), *Cenupta Türkmen Oymakları- I*, Ankara.

ANAMUR YÖRÜKLERİNDE TUNALAR EFSANESİ, ÇANDIR YOLU VE BİR GÖÇ HİKÂYESİ

Ulvi KESER•

Giriş

Tarih içinde toplu nüfus hareketleri istila, fetih, sömürgecilik, savaş biçiminde ortaya çıkar. Son zamanlarda bunlara salgın hastalıklar, açlık, kuraklık ve siyasi nedenler de eklenmiştir. [1] En genel şekliyle göç insanların yaşadıkları toprakları nispeten sürekli olarak yaşamak üzere ve belirli mesafelerdeki yerlere gitmek suretiyle değiştirmeleridir. Uzaklık kavramı doğaldır ki ülke içi meydana gelebilecek göç hareketleri için son derece kısa olabileceği gibi sınır ötesi göç hareketlerinde bu mesafe çok daha uzun olacaktır. İnsanların kişisel arzularına, daha rahat yaşama, daha iyi iş imkânı, sağlık gibi nedenlerle yaptığı serbest göç yanında daha güvenli bir yer aramaya yönelik, cezalandırma ve baskı altında tutma ve kişisel özgürlükleri kısıtlamaya yönelik zorunlu göçler de söz konusudur. Göç meselesi insanoğlunun tarihi kadar eskidir. İnsanlar yaşadıkları çevrelerden, bulundukları topluluklardan ve toplumlardan değişik sebeplere bağlı olarak bazen geçici bir süre için, bazen de sürekli yaşamak üzere başka bölgelere giderler ve gittikleri bu bölgelerde yerleşirler. İşte insan topluluklarının bu şekilde yerleşme ve yer değiştirme faaliyetlerine göç ismi verilmektedir. Gerçi günümüz dünyasında bunun karşılığında immigration, émigration, immigration, movement, take refugee, deportation, asylum gibi kavramlar söz konusudur ancak kavramlar çoğunlukla siyasi sebeplere bağlı olarak farklı manalar gösterse de yer değişikliği ve bunun sonucunda ortaya çıkan göç faaliyetini göz ardı etmek hiçbir şekilde mümkün değildir. Coğrafi açıdan bir iskân bölgesinden ayrılan insanlar hayatlarını başka bir yerde devam ettirmeye karar verirler ve bunun sonucunda da iskan bölgeleri arasında bir trafik söz konusu olur. Bir göç faaliyetinin söz konusu olabilmesi için mutlak ve kesin olarak bulunması gereken husus iki iskân bölgesi arasında yaşanan hareketliliğin gidilen veya kararlaştırılan iskân bölgesinde tamamlanmasıdır. Şüphesiz göç hareketlerini ortaya çıkış sebepleri, bu göç hareketlerine iştirak eden insanlar, bu faaliyetlerin söz konusu olduğu coğrafya ve bu coğrafya üzerindeki değişik faaliyetler, sebebi, mesafesi, süresi, hacmi, yönü, organizasyonu açısından ele almak mümkün olmakla beraber genellikle bu göç hareketlerini "iç göçler" ve "dış göçler" olarak ele almak mümkündür. İç göçler bir ülkenin kendi toprakları içerisinde cereyan eden faaliyetlerdir ve bizim ülkemiz de bu bakımdan en çok iç göç yaşanan ülkelerin belki de ilk sırasında gelmektedir. İç göçlerin oluş biçimlerine bakacak olursak öncelikle kırsal bölgelerden ve köylerden şehirlere doğru yapılanlar karşımıza çıkar. Ayrıca kırsal bölgelerden yine başka kırsal bölgelere doğru yapılanlar da görülmekle beraber bu son derece küçük bir orandadır. Bunun dışında şehirler arasında yaşanan göç hareketleri söz konusudur. Çok nadiren de olsa şehirlerden köylere doğru da göç hareketleriyle karşılaşmamız mümkündür. İç göç hareketleri bizim ülkemizde genellikle küçük gruplar halinde veya münferiden yapılan

---

• Doç.Dr., Atılım Üniversitesi İşletme Fakültesi Uluslararası İlişkiler Bölümü Öğretim üyesi, ulvi.keser@gmail. com

[1] Ahmet Y. Gökdere, Yabancı Ülkelere İşgücü Akımı, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul 1978, s.10.

hareketlerdir. Bu sınıflandırmanın dışında tutulabilecek tek istisnai konu ise henüz yerleşik hayata geçmemiş olan aşiretlerin bir yerden başka bir yere göç etmeleridir. Aynı şekilde Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgelerinde de çok fazla olmamakla beraber aynı şartlarda yaşayan aşiretler söz konusudur. Bu şekilde göç faaliyetlerine katılan aşiretlerin ve bazı köylerin şüphesiz ortak unsurları olmakla beraber birbirlerinden tamamen farklı ve bağımsız sebepleri de bulunmaktadır. Ülkemizde özellikle yaz döneminde Doğu ve Güneydoğu Anadolu bölgelerinde yaşayan vatandaşlarımızın Çukurova bölgesinde pamuk, narenciye, fıstık toplamak üzere bazen bütün köy halkıyla beraber bu bölgelere gelmeleri, ayrıca özellikle ülkenin içinde bulunduğu sosyo-ekonomik gerçekler ve kültürel unsurlar açısından meydana gelen göç hareketleri, ticaret ve sanayiinin daha fazla gelişmiş olduğu, göreceli de olsa hayatı idame ettirmenin daha kolay olarak nitelendirildiği -"Taşı toprağı altındır." zihniyetiyle Megaköy İstanbul'a yapılan gibi - bölgelere göç daha fazla yaşanmaktadır. Ne iş yapacağını, nasıl istihdam edileceğini, ne yiyip ne içeceğini düşünmeden, hesapsız programsız insanların bu şehre akın etmesi sonucunda alt yapı sistemleri tam manasıyla iflas eder. İnsanların temel ihtiyaçları olan yol, su, elektrik, kanalizasyon, atık su, drenaj, okul, hastane, sağlık ocağı, rekreasyon ve gezi alanları, parklar ve bahçeler maalesef yeterli değildir. Trafik, hayat pahalılığı ve görüntü kirliliği, ses kirliliği ve çevre kirliliği ise diğer problemler arasındadır. Ayrıca son dönemde ülkemizde Trakya, Kocaeli, Gölcük bölgesini sarsan deprem felaketinden sonra da insanlar tekrar geldikleri yerlere göç etmeye başlarlar. Türkiye'de özellikle 1980 sonrasında yaşanılan diğer bir göç hareketi ise özellikle Güneydoğu Anadolu bölgesinde PKK teröründen muzdarip olan vatandaşlarımızın Van, Diyarbakır gibi şehirlere göç etmesiyle ortaya çıkar. Yetersiz alt yapısı neticesinde bugün tarihi Diyarbakır surları etrafında ikinci, üçüncü ve hatta dördüncü gecekondu kuşağı oluşmuş durumdadır. Bunun sonucunda da işsizlik, ekonomik problemler, alt yapı sistemlerinin iflası sonucunda da sağlık ve hijyenik temizlik faktörleri tehlikeli boyutlara ulaşır. Halen Diyarbakır şehri elindeki imkânlarla sanki dört ayrı şehrin ihtiyaçlarına karşılık vermeye çalışmaktadır. Göç hareketlerinin nedenlerine kısaca bakılacak olursa bunları şöyle bir sınıflandırmaya almak mümkündür:

a. Ekonomik şartlara bağlı olarak yapılan göç hareketleri

b. Daha iyi hayat şartlarına sahip olabilmek için yapılan göç hareketleri

c. Din ve vicdan hürriyeti sağlayabilmek için yapılan göç hareketleri

ç. Yol, baraj, liman, havaalanı, sanayi tesisleri, santral gibi kalkınma projelerine bağlı olarak yapılan göç hareketl eri

d. Eğitim, kan davası, aşırı nüfus artışı, sağlık, dini ve siyasi sebepler gibi sosyo-ekonomik sebeplerle yapılan göç hareketleri

e. Kültürel unsurlar açısından yapılan göç hareketleri

f. Deprem, heyelan, kuraklık, sel felaketi, gibi doğal felaketlere bağlı olarak yapılan göç hareketleri

g. İki ülke arasında meydana gelen savaşlar sonucunda meydana gelen göç hareketleri

ğ. Bir ülkenin bir başka ülke, grup veya topluluğu topyekun ortadan kaldırmaya yönelik faaliyetleri sonucu meydana gelen göç hareketleri.

h. Ülkeler arasında yapılan anlaşmalar sonrasında karşılıklı yapılan göç hareketleri.

Bu noktada biz Yörük göçlerini kültürel unsurlara bağlı olarak ve sosyo-ekonomik sebeplerle yapılan göçler olarak nitelendirebiliriz. Barcın yaylasına çıkan Yörükler her ne kadar hayvancılıkla uğraşan insanlar olarak görülseler de az da olsa tarımla uğraşmaktadırlar; ancak bu insanların yaylaya göç sebeplerinin başında yılların alışkanlığı ve geleneklerine bağlılık gelmektedir. Yörük insanı hiçbir zaman "yay insanı" yani sıcak insanı olmadığından havaların ısınmasıyla birlikte göç hazırlıklarına da başlanır. Yaylaya göç eden Yörükler incelendiğinde Anamur, Gazipaşa, Alanya gibi yaz sıcaklığının fazla olması dikkati çekecektir. Özellikle bu sıcak mevsimlerde Yörüklerin sahilde mera hayvancılığı yapmaları son derece güçtür ve buna bağlı olarak da Yörükler Nisan ayından itibaren yaklaşık 160 kilometre mesafedeki Barcın yaylasına göç etmeye başlarlar.

Anamur Yaylaları Ve Barcın

Anamur ilçesi Doğu'da bağlı olduğu Mersin'e, Batı'da en yakınındaki Antalya'ya, Kuzey'de en yakınındaki Karaman ve Konya'ya Türkiye'de en uzak ilçe konumundadır. İlçenin en yakın olduğu yer ise Güney'de Kıbrıs adasıdır. Toros Dağlarına yaslanmış olan Anamur bugün özellikle Orhana, Gercebahşiş, Karalarbahşiş ve Güneybahşiş gibi Yörük kültürünü nispeten bozulmadan yaşayan köyleriyle de kültürel hayatın önemli bir merkezidir. Toros Dağları aynı zamanda Anamur Yörüklerinin de barınma ve yaşama alanlarıdır. Özellikle başta Barcın yaylası olmak üzere neredeyse bütün Yörük ahali özellikle yaz dönemini tamamıyla yaylada geçirir. Anamur yaylaları bugün Karaman sınırları içinde kalan Barcın'dan Silifke'ye ve Antalya'nın Gazipaşa ilçesine kadar uzanan geniş bir coğrafyada yer alır. Anamur ilçe merkezinden hareket ettikten sonra Ermenek istikametinde yer alan ve birbiri sıra gelen üç büyük yayla ise 42. kilometrede Kaş ve 52. kilometrede Abanoz ile başlayıp en uzakta ve 70 kilometre mesafede olan Akpınar yaylalarıdır. Anamur köylerinin tamamına yakınının kendilerine ait bir yaylası bulunmaktadır. [2]

Anamur Yörüklerinin göç ettikleri Barcın yaylası esasında toplam 26 yayladan oluşmaktadır ve Taşeli platosunda bugün Karaman il sınırları içerisinde ve Sarıveliler kasabası dâhilindedir. Barcın yaylasına göç eden Yörükler ayrıca Mut, Gülnar, Gazipaşa, Alanya'dan gelip burada yaylayan insanlardır. Genellikle hayvancılıkla uğraşan bu

---

[2] Kaşpazarı yaylası Teniste ve Kızılaliler köyleriyle Yörüklerin, Barcın yaylası Yörüklerin, Soğuksu, Ardıçlı, Yenicesu, Karnısay, Navgasın ve Taşpınar yaylası Tekeli ve Bozyazı'nın, Bardat Pazarı yaylası Gülnar'ın ve bazı Yörük ailelerinin, Çandır Bozdoğan köyünün, Halkalı yaylası Çarıklar köyünün, Tersakan, Kömürlü, Kozağacı ve Çokoluk yaylası Bozyazı ve Yörük, Gaysan yaylası Kızılaliler ve Gaysan, Sarafa yaylası Nasreddin köyünün, Beşkuyu yaylası Ucarı, Kayagöl yaylası Ucarı ve Kaledran, Geven Guyu yaylası, Gonulguyu ve Ağaçtepe yaylası Kaledran ve Güneybahşiş, Çadır Ağaç ve Solkun yaylası Çarıklar, Topalanı yaylası Demiroluk, Mümün Kuyusu yaylası Akarca Mahallesi'nin, Adamdaş yaylası Sarıdana, Killik yaylası Kalınören, Isırganlı ve Çamurlu yaylası Orhana, Küçük Muğar yaylası Firenk, Kırkkuyu yaylası Güneybahşiş ve Bobuşlar Obası'nın, Toros yaylası Malaklar köyünün, Dokuzoluk yaylası Bozdoğan, Berem yaylası Melleç, Övmece yaylası Kömürlü, Koyuncu Alanı yaylası Evciler ve Güren, Yaylacık ve Yaylı Göl yaylası Evciler, Elbalak, Gızıl Tepe ve Gözlügöl yaylası Çeltikçi köyünün, daşgovanlık ve Gızın Mezeri yaylası Çadırağacı köyü, Akbülke yaylası Bobuşlar Obası'nın, Gözlügöl yaylası Malaklar, İlanlıca yaylası Çolakamadlar Obası'nın, Beşoluk yaylası Çopurlu, Türke yaylası Evciler, Söğüt Alanı yaylası Melleç, Yunt yaylası Güneybahşiş ve Melleç, Söğüt yaylası Melleç köyünün, Çadırbeleni yaylası Tekmen, İnsu yaylası Çolağamad, Partalamad Obası ve Ferizler, Kesmece yaylası Akarca Mahallesi'nin, Tokat yaylası Gazipaşa/Antalya'nın yaylasıdır.

Yörükler Cuma günleri Taşkent ve Sarıveliler, Perşembe günleri de Sarıveliler-Taşkent yolunda kurulan Yörük pazarından istifade ederler.

Geniş bir alanda son derece dağınık bir yerleşim planı olan Barcın yaylasında yayla yerleşmeleri bağlamında Ambartaşı, İnceöz, Hasançavuş, Sayoba, Peynirlik, Kabalak ve Taşkesiği yaylaları Anamur'un Karalarbahşiş köyünden gelen Yörük obalarına ait olan yaylalardır. Kanlıca, Çataloluk, Soğukoluk, Mezarlıkobası, Ardıçburnu, Tomanini ve Yörükpazarı yaylaları ise Anamur'un Gercebahşiş Yörüklerinin yaylalarıdır. Barcın'da ayrıca Sarıveliler, Mut, Taşkent, Gülnar, Gazipaşa ve Anamur Yörüklerinin yaşadıkları Sukluçayır, Yelkoyağı, Ilıcapınar, Çakmakçalı, Köpüklüoğlu, Gömüldürüm, Söğüt, Çamkoyağı, Çukurbarcın, Tepeçayır, Dikenli ve Feslikan yaylaları da bulunmaktadır. Barcın yaylası sadece Yörükler için değil, Karacaoğlan için de önemlidir ve onun duygularında da yerini almıştır;

"Barcın yaylasında üç güzel gördüm.
Birbirinden üstün, şivga fidandır.
Aklım şaştı, garip belim büküldü.
Kaşlar hilal, gözler ahu cerandır.

Bellerinde gördüm Lâhur şalını,
Yanakları gülden almış alını.
Al sıktırma kavuşturmuş belini,
Bildim güzelleri, bunlar sultandır.

Üç kumrudur, su başında ötüşür,
Yol üstünde bana seyran yetişir.
Yatışır mı deli gönül yatışır,
Ben avcıyım, onlar benden şahandır.

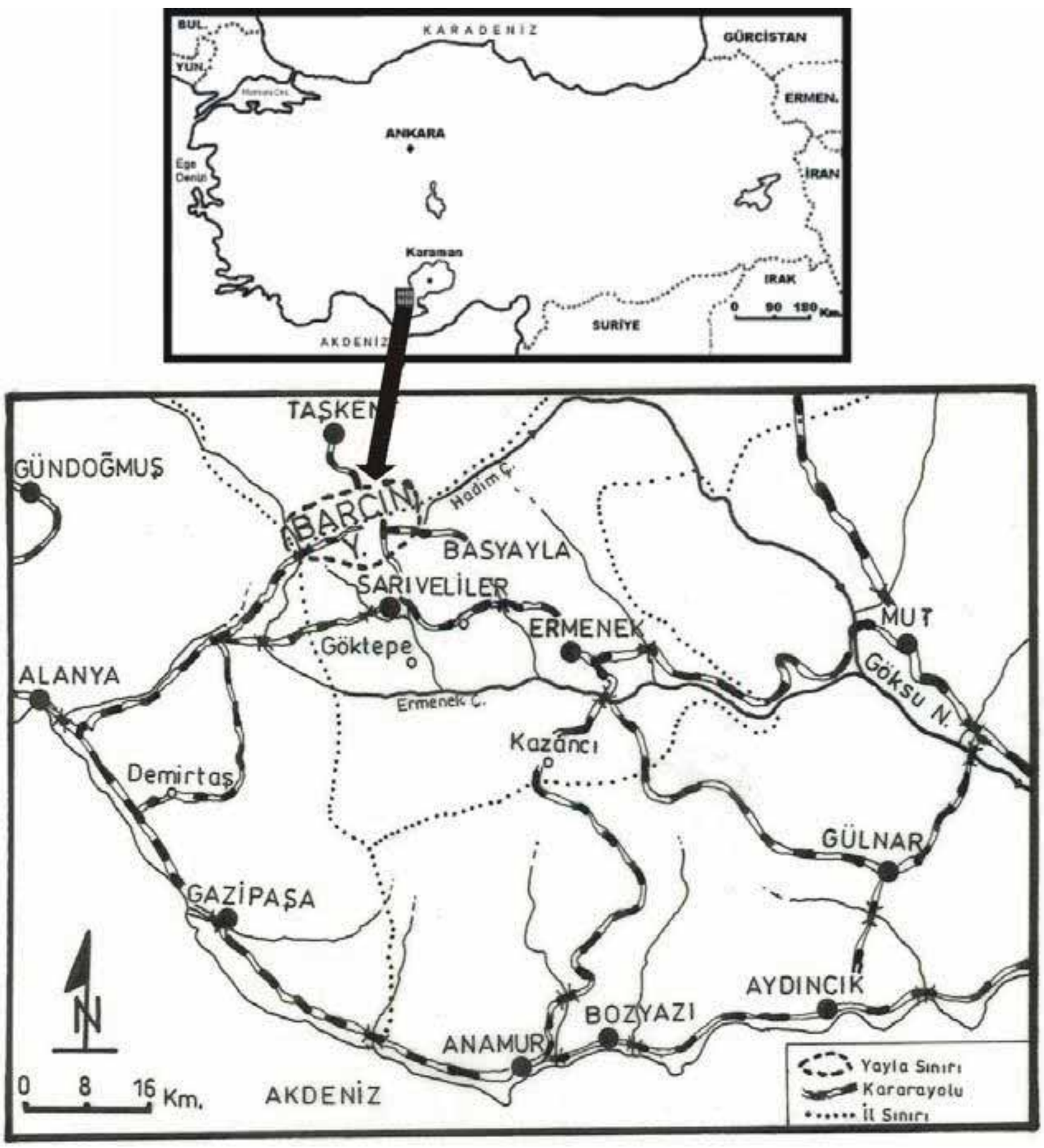
Karac'oğlan der ki Bu yer neresi?
Altınoluk, Pınarbaşı süresi.
İnce belde saçlarının turası,
Böyle selvi endam akla ziyandır.

Barcın Yaylasına Göç Ve Tunalar Efsanesi[3]

Yörük insanının on iki ayı, dört mevsimi olmamıştır hiçbir zaman. Sahilde geçirdiği kışı, yaylalarda buz gibi çağlayan pınarlardan kana kana su içip yarpuzların, dökkülerin ve toruların mis gibi kokuları arasında güddecilik yapmak için yaylaya çıktığı yay mevsimi ve göç hazırlıklarına başlayıp yayla heyecanıyla içlerinin kıpır kıpır olduğu güz mevsimi vardır. Yay, güz ve kış diye bölünmüştür bu insanların hayatları mevsimlere. Böyle olunca da havaların yavaş yavaş ısınmaya başlaması ve baharın gelmesinin ardından Yörük insanının kanı kaynamaya başlar, heyecanlanır, yerinde duramaz olur. Yüreğine bir başka heyecan

[3] Metinde kullanılan Barcın yaylasına ait çizimler Tahsin Tapur tarafından kaleme alınan ve 2008 yılında Türk Coğrafya dergisinin 51. sayısında 33–52. sayfalar arasında yayımlanan Barcın Yaylası başlıklı çalışmadan alınmıştır.

dolar Yörük insanının ve bir başka coşku sarar benliklerini. Yaklaşmakta olan Yörüklerin kendilerini buldukları, benliklerine kavuştukları yayla zamanıdır, göç zamanıdır. Göç hazırlıklarıyla, çandır yoluna çıkışla başlayan sevinciyle, ağrık ve göçbaşıyla bir bayramın, bir sevincin, bir heyecanın adıdır göç yolu ve yaylacılık onlar için. Güldür düldür akan, çağlayıp bünleyen buz gibi pınarları, tatlı tatlı esen rüzgârı, yeşilin en güzelini giymiş ormanlarıyla ayrı bir tat, ayrı bir lezzettir yayla her yıl yaşanan. Anamurlu ozanın dediği gibi göç dağlara yakışan tek haberdir onlar için. Barcın'a göç ise öyle söylendiği kadar kolay bir iş değildir, zordur, sıkıntılıdır, güçtür, yorucudur; ancak bir o kadar da hayata bağlar bütün Yörükleri. Yörükler geniş bir alana yayılan Barcın yaylasında her yeri kendilerince isimlendirmişlerdir. Yaylanın Batı tarafında Oğlan Boğulduğu, Topraktaş, Tahtalı Kabir, Güçümen Armut, Çildirim Taş, Deliktaş, Gaşoluk, Toprak Tepe, Karaçal, Deveci mağarasından başlar, Taşkent sınırından Garaçala doğru uzanır ve Kuşu Taşı'yla devam eder. Katrançalı, Dikili Ağaç. Gaşoluk, Deliktaş arasında tekrar bir daire çizerek batı sınırına tekrar ulaşır. [4]



[4] http://www. anamurunsesi. com/tarihdoga/dogal/barcin. htm

Göç hazırlıklarının ilk aşaması yaylaya götürülecek kilimlerin, kepeneklerin, çadırların hazırlanmasıyla ilgilidir. [5] Çulfallık adı verilen ince dokuma tezgâhlarında, ağaçtan yapılmış, eni iki metre, boyu iki buçukla üç metre arasında değişen ıstar tezgâhlarında kilimler, kepenekler, kıl habalar dokunur. Deve yününden çoraplar, davar derisinden gabaralı, sığır derisinden de Yörük çadırları[6] yapılır özenle. Genellikle Bahşiş köylerinden Yörüklerin yaylalarda kurdukları çadırların yanında taş duvar örme ve üstü pürenle kaplı pür evciklere[7] de rastlamak mümkündür. Özellikle günümüzde çadırların yerini pür evcikler almıştır. Kış aylarını özellikle Karalarbahşiş, Güneybahşiş, Gerce köyleriyle Anamur'da geçiren Yörükler Mart ayı sonunda yaylalarına göç etmeye başlarlar. Halen Anamur ilçe sınırları dışında kalan Barcın yaylasına göçen bu insanlar uzun zamandan bu yana çadırlarda yaşama şeklini modern hayatın nimetleri ve sosyal hayatın ve kanunların kısıtlayıcı etkilerine bağlı olarak değiştirmişlerdir.

Çandır yolu göç yolu demektir bu insanlar için. Bahşiş Yörükleri Barcın yaylasına "karadan gitmek"[8] üzere yola düşmeden, ilk evvelim ağrık çıkacaktır yollara. Ağrık hazırlanması ve bunların develere ve katırlara yüklenilmesi de Yörük göçünün ikinci ve zor kısmıdır. Yaylada kullanılacak olan ala çuvallar, ala kilimler, yatak, yorgan ve battaniyeler hazırlanır. Daha önce el emeği göz nuru bin bir Yörük motifiyle dokunup

---

[5] Yörük çadırı için gerekli olan dokumalar genellikle ıstar denilen dokuma tezgâhlarında dokunur. Keçi kılından çul, çaput, çuval, kıl heybe gibi eşyalar dokunur. Dokunan ala çullar yanış denilen değişik motiflerle bezenir ve özellikle göç zamanı un, bulgur, buğday, tarhana, mısır gibi yiyeceklerin muhafazasında kullanılır. Ala çuvalların taşınmasında kolaylık sağlaması için çuvalların etrafını çepeçevre saran ve golan adı verilen bir tür kuşak vardır. Ağır zahire çuvalları bu golanlardan tutulmak suretiyle katırlara, eşeklere ve develere yüklenir. Keçi kılından başka koyun yününden de kıl haba, keçe, kepenek ve post yanışlı kilimler dokunur tezgâhlarda. Kırklık denilen makaslarla koyunlardan kırkılan yünler yıkandıktan sonra güneşte iyice kurutulur. Daha sonra kök boyayla boyanan yünler eğirtmeçle eğrilip ıstarlarda dokunur. Çadırın tabanına genellikle kara çul, çaput, dokuma kilim ve tülüce atılır. Çadırın tertibi ve düzeni evin hanımından sorulur.

[6] Çadır ifadesine gelince. . Çadır kelimesi dilimizde halen kullanılmakta olan "Çat" kökünden gelmekte ve "kurmak, tesis etmek" manasındaki bu fiilden türetilen kelime Oğuz boylarında "Çaşır", daha sonraki dönemlerde ise "Çatır" ve "Çaşır" olarak kullanılıp günümüze kadar gelmiştir ve yuva, ev manasındadır. Anamur Yörüklerinin çadırları Antalya Yörüklerinin ve Adana garaçadırlılarının çadırlarının aksine genellikle kara çadır değildir. Zaman zaman kara çul ve çaputlarla yapılmış çadırlara da rastlanılmış olmasına rağmen çoğunlukla koyun yününden yapılmış "akbacık" çadırlardır bunlar. Bugün Yörük çadırı geleneği pek kalmamakla beraber kurulan çadırlar ise genellikle kara bezden yapılandır ve alacıkla desteklenmiştir.

[7] Pür evcik yayla insanına özgü, on beş, yirmi metre genişliğinde, bir buçuk iki metre taş duvar örülerek yapılmış, iki tarafa çakılan çatal uçlu direkler üzerine alacık adı verilen uzun direğin atılmasıyla çatısı oluşturulan ve ince dilmelerle üzeri örtülüp çam, sedir, köknar dallarıyla üstü kapatılan ve sadece yaz döneminde kullanılan bir yayla evidir. Kapısında genellikle hayvanların içeriye girmesini önlemek için çapraz konulmuş sırıklar vardır. Ayrıca dışarıdan içerisi görünmesin diye kapısı da ala kilim, çul veya çaputla örtülür.

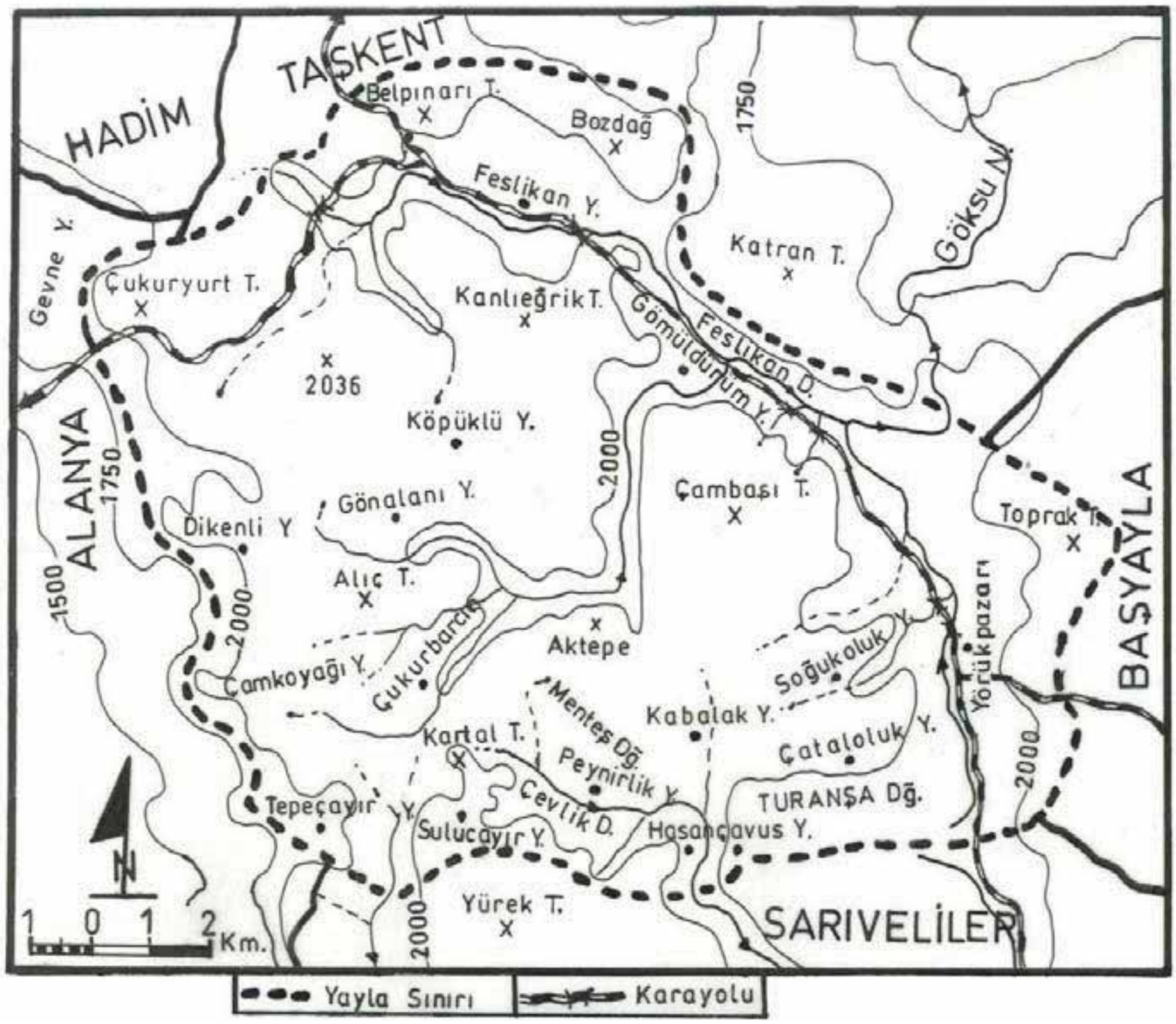
[8] Barcın yaylasına giden Yörükler de farklı yaylalara giden yaylacılar da özellikle develer, katırlar ve Anamur bölgesinde hayvancılık yapanların neredeyse tamamında olduğu üzere keçi, davarlarla ve yaya olarak yola çıktıklarından takip ettikleri strateji her zaman en güvenli, bilinen ve en kısa yolu takip etmek olur. İşte tam da bu noktada izlenilen yol ise daha önceki göç yollarında takip ettikleri ve dağ, tepe yamaçlarında hayvanların takip edip iz yaptıkları kısa, kestirme yolları izlemektir ve bu duruma Yörükler "karadan gitmek" derler.

hazır edilen zehre çuvalları istiflenir ve ağızları uzun yolculuk boyunca açılmayacak ve dökülmeyecek şekilde düğlenir. Darı, buğday, un, tarhana dolu ala çuvallar, el emeği göz nuru "Deliveli Üstüstüne, Kapaklıcık, Kenergezi, Pıtırak, Karagöz, Aynalı Salma, Çıngacık, Ağzıgerik Basmacık, Ağzıgerik Nazlı, Akıtmacık, Basmacık, Buynuz" yanışlı kilimler hayvanların üstünde yaylaya çıkarken ayrı bir güzel görünür. Yörüklerin yayla göçü uzun zaman alır ve Yörükler develeriyle konarak göçerek düşer yollara. Göçyolunda Yörükler kendine uygun bulduğu, daha önceden bildiği yerlerde konaklayıp hayvanlarını dinlendirir ve otlatır. Yol boyunca ihtiyaç duyduğu şeyleri ise karşılığında keçiboynuzu, çıra ve kamış[9] vererek gerekirse geçtiği yerlerden temin etmeye çalışır. Göç hazırlığının üçüncü aşaması ise çandır yoluna çıkarılacak hayvanların hazırlanmasıdır. Beserekler, dorumlar, mayalar da hazırdır yola koyulmak için. Yüklerin hazırlanmasının ardından bütün yükler "imaratca" hayvanlara peketilir. Özellikle yükün hayvanlara yüklenmesi son derece önemli ve dikkat isteyen bir iştir. Yola çıkıldıktan sonra göçbaşının direktiflerine harfiyen uymak zorunda olan ve yolda beklenmedik sebeplerle vakit kaybetmek istemeyen Yörükler bunun için her türlü tedbiri alır ve hayvanlara yüklenenleri son bir defa daha kontrol ederler. Hayvanların yüklenmesi bu konuda son derece deneyimli olan kadınların yönlendirmesiyle erkekler tarafından yapılır. Develere yüklenilecek olanlarla katırlar ve eşeklere yüklenilecek olanlar farklıdır ve Yörük obasının yaşlıları, kadın ve çocukları genellikle eşeklere binmiş durumdadırlar. Bütün hazırlıklar tamamlandıktan sonra çandır yoluna çıkmak üzere dinlenilir ve ertesi gün günaşa, alayöşde "Bismillah" denilerek yola çıkılır. O andan sonra Yörük obasının idaresi ve bütün sorumluluğu göçbaşındadır. Göçbaşı obanın en tecrübeli, en kıdemli ve genellikle en yaşlı kişisidir ve her zaman göç yolunun en önünde giden odur. Göçbaşına göç yolunda herkes elinden geldiği kadar yardımcı olmakla beraber göçbaşı tarafından tayin edilen bazı Yörükler ise doğrudan sorumluluk alırlar, göçün en sonunda kalarak arkada kalan, herhangi bir sorunu olan veya devam edemeyecek durumda olanları tespit eder ve onlara yardım ederler veya göçün her iki tarafında yürümek suretiyle güvenliği sağlamaya çalışırlar. Erkekler ellerinde gırmaları hep önde giderler. İman ceplerinde gafa kâğıtları, gavlıklarında çakmak gayıtları vardır. Türün sararken hep bir türkü tuttururlar özlemle, hasretle, sevinçle, bazen de hüzünle. Karamık dikenleri canlarını acıtsa da çocuklar yine de başına çomlaşmadan yapamazlar karamığın.

Göçbaşının önderliğinde gonalım verilerek çıkılacaktır yaylaya artık. Dik yamaçlarda, gorumlarda yorulan hayvanlar goyaklarda, gonalım yerlerinde gaşan edilir. Akdeniz'in yakıcı güneşi ve maviliği yerini artık ormanın yeşiline bırakmaya başlamış, cırlavukların sesleri pek duyulmaz olmuştur. İnce yapraklı sahil çamlarının yerlerini yavaş yavaş yayla çamları, torular ve az da olsa ardıç ağaçları almaya başlamıştır. Belek çapıdına sarılı Yörük bebesinin ağlaması anasını arayan bidinin bozulayıp beğermesine karışır. Gayalık, daylak, beserek ve köşşeklerin böğür çanları, yula çanları, guldürgün çanları, cula çanları, koyunların kaba çanları, kuzuların herek çanları ormanın sessizliğinde "has düğün eder gibi" bir hava yaratır. Güneş çavıp gün dolanınca göçbaşı elindeki öğendireyle hayvanını dürterek geceyi geçirmek için uygun bir yer aramaya başlar.

---

[9] Kaval ve sübek yapımında kullanılan, ayrıca yazı yazmak için kalem olarak da kullanılan ağaç.



Yörüklerin Barcın Yolunda Takip Ettikleri Güzergâh

Kış aylarını Anamur'un Orhana, Gercebahşiş, Karalarbahşiş ve Güneybahşiş köyünde geçiren Yörüklerin Anamur-Barcın yaylası arasındaki 160 kilometrelik yolu kat etmeleri sırasında takip ettikleri yol ise araç kullanılmadığı düşünülecek olursa hem uzun hem de yorucudur. Orhana haricindeki köylerde yaşayan Yörüklerin göçyoluna çıktıklarında mola verdikleri ilk yer Şıllagların Beleni olur. Ardından Selçuklular döneminden kalma ve halen kullanılan en eski köprü özelliğini taşıyan Ala Köprü'den geçilir. [10] Tesbenişi ve Beğöldüğü'den geçilip Ala Köprü'de verilen kısa süreli bir mola ve hayvanların sulanmasının ardından tekrar yola düşülür ve Muğarlar'da ilk uzun soluklu

[10] Anamur ilçesi ile Karaman'ı birbirine bağlayan yol üzerindeki tarihi Alaköprü 1230 yılında Karamanoğulları tarafından yaptırılmıştır. Bir mimarlık harikası olan bu eser, üzerinden tonlarca ağırlıktaki ağır vasıtalar ile Anamur'un yaylarına giden vatandaşlar tarafından kullanılabilecek tek yol konumundadır. Anamur -Ermenek karayolunun 13. kilometresinde bulunan köprü 54 metre uzunluğundadır. Köprünün korkulukları dıştan belirmeksizin tempan duvarının uzantısıyla sonuçlanır. Ana kemerin yapısı, çok önemli bir işçilik ve sağlam traverten malzemeyle yapılmıştır. Tarihi Alaköprü ana yatak üzerinden 19. 65 metre açıklığında tek gözlü olarak inşa edilmiş bir köprüdür. Köprüde ayrıca taşkın suları için bir boşaltma gözü de vardır.

gonalga verilir. Develer ıhdırılır, davarlar argaca çekilir. Yalçın dağların doruklarından, pusarık goyaklardan çağıldayıp gelen, ormanla dilleşerek coşkuyla akan Muğarlar Suyu alabildiğine soğuk ve temizdir. Kevkilere doldurulan sular kana kana içilir. Buram buram yayla kokan, Yörük kokan yayla türküleri, yanık ağıtlar ve uzun havalar vardır şimdi dillerde. Muğarlar (Pınarlar)'dan sonra sırasıyla Goca Dönme'den geçilir. Göçün güngörmüşleri hikâyeler anlatıp tatlı tatlı dilleşirken kadınlar da diken gayfesi hazırlarlar bir kenarda. Gülüp oynayarak, türküler söyleyerek aşılır dağlar, tepeler. Guruağaç'a gelindiğinde karanlık çökmek üzeredir. Ormanın derinliklerinde üğü kuşlarının sesleri duyulmaya başlanmıştır artık. Guruağaç'ın yorgan uçurtan ayazında soğuktan buymamak için kıl habalara iyice sarınan oba uykuya çekilir. Ağaçların hışırtısıyla tatlı tatlı esen rüzgâr ninni gibi gelir onlara. Kızlar analarının, oğullar bubalarının ayabucunda yatarlar. Sabahleyin alayöşde kalkılınca allımyeşil ebemkuşağı karşılar onları. Anamurlu ozan da "Ben değil gönlüm göçer" şiirinde yayla özlemini ne güzel dile getirir;[11]

Yaz gelince kuş olup Anamur'dan uçmak isterim
Bir Yörük göçü olup Akpınar'a, Sarıyayla'ya göçmek isterim
Alaköprü'ye konmak, Kocaçay'ın suyundan içmek isterim
Sevdalanırım sevdalanırım da bir türlü ahdım olmaz

Pınarların berrak suyunu, Ağustos böceği sesini özlerim
Bu yıl göçerim diye her sene yazın gelmesini gözlerim
Ona buna dedikodusunu yaparım, boşa gider sözlerim
Gönüllenirim, niyetlenirim de bir türlü gözüm almaz

Hiç unutmam Guruağaç'ın rüzgârının yorgan uçurduğunu
Hiç aklımdan çıkmaz Musdulağa'nın göçün ucunu kaçırdığını
Elif deyzenin danasını Tesbenişi'nde yitirip de ne yapacağını şaşırdığını
İçim hasretle doludur, bağlayan bağlarım salmaz.

İçimizdeki bu heves, bu istek, bu gençlik solmadan
Beğöldüğü'den, Guruağaç'dan, Gocadönme'den
Göçebe obası ile gene göçebilir miyiz derim ölmeden
Günü gün edelim bu sevdadan eser galmaz

Hey gidi günler hey, eski safahatlar ezel oldu
Gocadönme'de söylenen uzun havalar şimdi gazel oldu
Bazılarına günümüzde otomobil ile göçmek güzel oldu
Derlerse de inanmam, gafam eskidir almaz.

Göçenlerin Kaş yaylasından Anamur'a dönüp bakışı başka
Aşağıda Kocaçay'ın, Gökçesu'yun kıvrıla kıvrıla akışı başka
Kıbrıs'ın görünüşü, Suolmaz'ın manzarası bambaşka
Derim derim de gezemem göremem bir türlü

---

[11] Celal Ogan, Gönüllere Merhaba, Ankara 2001, s. 22-23.

Abanoz yaylasında verdiğimiz molayı hep özlerim
Hayal kurdukça o manzaraları, fal taşı gibi açılır gözlerim
Sizlere de bir şeyler düşündürür bu efkârım, bu sözlerim
Derim derim de muradıma eremem bir türlü

Alımusa Çal'ından, Halkalı'dan Akpınar'a uzanıversem
Yitirdiğim özlemlerimi tekrar kazanıversem
Bir fırsatını bulup da muradıma eriversem
Derim derim de dertlerimi o dağlara seremem bir türlü

Sarıyayla'm seni gönlümce yaylayamadım
Alaca palazını, kınalı kekliğini avlayamadım
Dolaşabilsem adım adım, güzelliğine doyamadım
Derim derim de çocukluk anılarımı deremem bir türlü

Toroslarda yayladan yaylaya usanmadan sapasım gelir
Her çiçeğine konup, tat alıp bal yapasım gelir
Anamurluyum yaylalarıma vallahi tapasım gelir
Derim derim de güzelliğini bilirim, yeremem bir türlü

Güneşin bir başka güzel doğduğu, gökkuşağının bir başka güzel parladığı Guruağaç'ta sabahın ayazıyla birlikte yamaçlardan çalı çırpı eylenir ve alavız inneştirilir. Analar bebelerini bağcıkla bağlayıp iteği, senir, sacayağı ile sacı kurarlar. Darı, buğday unundan yapılan bazlamalar tereyağı ve keş ile çomaç yapılarak yenilir. Yine yola çıkma zamanı gelmiştir. Çandır yolu uzundur, yorucudur, meşakkatlidir. Karadan gitmek günler sürer. Kadınlar, yaşlılar hayvan sırtında, babalar ve oğullar ise boydak, yani yayadır genellikle. Guruağaç sonrasında Yorgan Uçurtan'dan geçilir ve Sıtmalı'dan sonra Süpürgelik Goyağı'nda, Siğilligaşı'nda, ardından da Anamur-Barcın yolunun 42. kilometresinde bulunan Kaş yaylası yakınlarından 1690 metre irtifadaki Soolmaz (Suolmaz)'a gelinir. Ardından uğranılan bir başka yayla ise Anamurluların rağbet ettikleri ve bugün yol, su ve elektrik gibi altyapısı tamamlanmış durumdaki haliyle modern bir kasaba görünümündeki Abanoz yaylası olur. Abanoz yaylasından çıkıldıktan sonra uğranılan bir başka yer ise 63. kilometredeki Halkalı ve hemen ardından da Perşembeli, Kervanalanı olacaktır. Akpınar yaylasıyla Çandıralanı arasında, Kırkkuyu, Dokuzoluk, Demiroluk ve Beyin Konağı'nda gonalga verip Sarıyayla üzerinden Sarafa'ya, Barcın'a ulaşabilmek için epey uzun bir yol vardır önlerinde. Akpınar yaylasını geçtikten sonra önlerinde Siğilibaşı, Zinhar Yokuşu ve Zeyve Bükü, Daran Köprüsü vardır. Öğmeli (Görmeli) Köprüsü, Ermenek, Ayna ve Çevlik üzerinden Köyağı'na uğramadan Kürt Dolambacı,Katrançalı ve illaki başta Taktak Helva olmak üzere acil ihtiyaçların alındığı Ermenek vardır önlerinde. Ardından Sarıveliler ve son olarak da Barcın yaylası karşılar onları bütün sevecenliği ve ev sahipliğiyle. Yörük çarıkları ve gabaralıları bu uzun yolda özellikle boydaklar için vazgeçilmez giyecekleridir. Dağların derinliklerinde rüzgâra karışıp bilinmezlere doğru yola çıkarken yanık türküler söylenmeye başlanır ve ilk akla gelen ise karşılığını bulamayan bir Yörük sevdasını anlatan Sarıyayla türküsü olur;

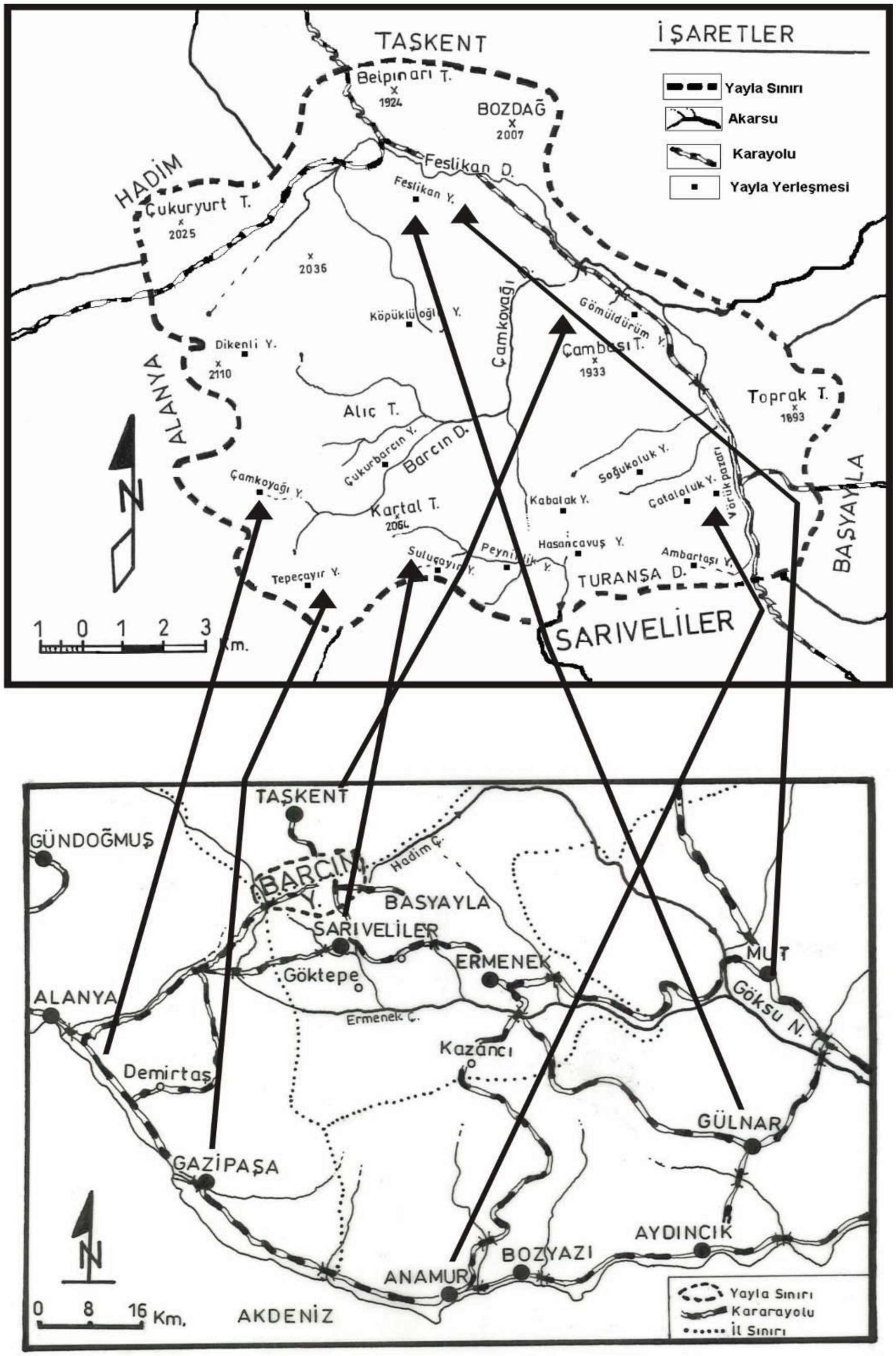
Sarıyaylam da seni yaylayamadım başın kar iken,
Yavru palazımı da avlayamadım tor iken,
Sende bu güzellik bende bu gençlik var iken,
Alırım ahımı da koymam sende a gelin.

Göçer Yörükler de her koyaklar yurt olur,
Safinaz'ım göçmüş de yüreğime dert olur,
Senin ile de bu ayrılık beni öldürür,
Alırım ahımı da koymam sende a gelin.

Keklikten mi aldın sen bu sekişi,
Baykuştan mı aldın sen bu bakışı,
Adını sevdiğim de Zinhar Yokuşu,
Üstünüzden gök öncekli Yörük kızı geçti mi?

Doku ey sevdiğim kilimler doku,
Erkenden yükletmiş Safinaz'ım deveye yükü,
Adını sevdiğim de Zeyve'nin bükü,
Önünüzden gök öncekli Yörük kızı geçti mi?
Dağlar hey.

Hazalı da deli gönül hazalı,
Güz gelince bağlar döker gazeli,
Adını sevdiğim de Türkmen güzeli,
Alırım ahımı da koymam sende ay gelin.
Gelecek baharı bekler delikanlı.


İŞARETLER
Yayla Sınırı
Akarsu
Karayolu
Yayla Yerleşmesi
TAŞKENT
Belpınarı T.
1924
BOZDAĞ
2007
Feslikan D.
Feslikan Y.
HADİM
Çukuryurt T.
2025
2036
Köpüklüoğlu Y.
Çamkoyağı D.
Gömüldürüm Y.
Çambeşi T.
1933
Dikenli Y.
2110
ALANYA
Alıç T.
Çukurbarcın Y.
Barcın D.
Toprak T.
1893
Çamkoyağı Y.
Kartal T.
2064
Soğukoluk Y.
Kabalak Y.
Çataloluk Y.
Varılıkpazarı
BAŞYAYLA
Hasancavuş Y.
Ambartaşı Y.
Tepeçayır Y.
Sulucayır Y.
TURANŞA D.
SARIVELİLER
1 0 1 2 3 Km.
TAŞKENT
GÜNDOĞMUŞ
BARCIN Y.
Hadim Ç.
BAŞYAYLA
SARIVELİLER
ERMENEK
MUT
Göktepe
ALANYA
Ermenek Ç.
Göksu N.
Kazancı
Demirtaş
GÜLNAR
GAZİPAŞA
AYDINCIK
BOZYAZI
ANAMUR
0 8 16 Km.
AKDENİZ
Yayla Sınırı
Kararayolu
İl Sınırı

Yayla Yollarında Yörük Obası Ve Tunalar Efsanesi

Yol boyunca göçe çıkan Yörüklerin en çok karşılaştıkları şeylerden birisi de duldalarda gördükleri "oyuklardır". Acı, hüzün dolu bakışlarla geçilir oyukların yanı başından. "Kim bilir kim, ayı mı kurt mu, in mi cin mi, ne vakit, ilkyaz mı yoksa sonyaz mı bu yalçın dağlarda, karamıkların, andız ağaçlarının, çam ormanlarının arasında ölüp gitti buralarda?" diye düşünürken "boynu buruk" kalırlar. "Goyaklardan dahadoh ağıp giderken" kayalardan düşüp ölen bildik bir Yörük kızı için de ağıt yakmayı ihmal etmezler;[12]

Daşdan daşa atlayamadın mı?
Topal donunu da toplayamadın mı?
Dadlı canını da saklayamadın mı?
A yavrım, a guzum, a gözelim oy.

Kaklıklar, sarınçlar vardır yol boylarında. Obruklar çıkar karşılarına hep. Her obruk bir gonalga yeridir onlar için. Anamur ovasına sıcakların iyice yerleşmeye başladığı günlerde obruklar "kar şerbeti" yapmak için bulunmaz fırsattır. Obruklarda helkelere doldurulan kar pekmezle iyice karıştırılıp bir güzel yenir. Yorucu, sıkıntılı ancak bir o kadar da zevkli ve dolu dolu bir yolculuktan sonra yaylaya gelinir. Çadırlar kurulup alacıklar atılır. Herkes işinin başına geçer. Güddeciler alayöşde hayvanları otlaklara götürürler. Anamur'daki en büyük Yörük köylerinden olan Karalarbahşiş'ten Yörük Beyi Kerim Tuna ve ihtiyar babası da bir vakitler Barcın'a nasıl çıktıklarını o günleri özlemle anarak anlatır;[13]

"Yayla vakti geldi mi bi telaş alırdı bizi. Ala kilimler, çul, çaput, yatak yorgan hazırlanır, zehre çuvalları develere yüklenir, has düğün eder gibi düşerdik yollara. O vakıt ol mu var, bel mi var? Söykelerde, davar tarağında çıkar gederdik yokallara. Kör ha, eyi bas ha, yukarı ha, eyi bas ha, depelere ha, yan bas ha, kör ha diye diye develerin ardından bağırıp çıkar gederdik. Burdan çıktımıydık ya Ala Köprü'de bi gonalga verirdik. Yağmur felan bastırdımı bi kaç gün kalırdık o goyaklarda. Ondan keri gene düşerdik yollara. Guru Ağaç'da, Goca Dönme'de soluklanır, bazan bir iki gün de o dağ başlarında yatırdık. Siğilibaşı'ndan Zeyve'ye vardık mıydı ya ondan keri Öğmeli Köprüsü'nden geçer varırız Ermenek gasabasına. Ermenek'den çıktıktan keri Köyağı'nı görmeden, yayladan ağrı Kürt Dolamacı'nı dolanır, Gatrançalı'nda gonaglardık. Bi gün de orda yatır, Barcın'a öyle utaşırdık. Evvel bi haftada, on günde gücün gederdik Barcın'a.

Sıtmalı'ya geldikmiydi yukallarda Süpürgelik diye bir düzlük vardı. Bir gün de orada yatar, ondan sonra Siğillikaş'tan Zeyve'ye, oradan da Öğmeli Köprüsü'nden Barcın yaylasını bulurduk. Ne günlerdi o günler be hey. Görmeli Köprüsü de biz ona gastenliyin öyle Öğmeli deriz. Vaktin birinde bi buba oğul yaşarımış bu dağlarda. Bu köprüyü de babası çıkla kendisi yapmış. Diğer köprüyü de oğlu yapıyormuş bu arada. Oğul bi günde bitirmiş kendi köprüsünü amma babası biraz hasetimiş senin anlayacağın. Oğul köprüyü bitirince behemahıl goşdurmuş bubasının yanına. Buba kendi köprüsünü öğer, oğul kendi köprüsünü babasının görmesini istermiş. Derken oğlunun köprüsünü görmeye gitmişler. Baba köprünün sağında solunda kusur ararken 'Bak' demiş bubası oğluna. 'Şo tarafda sanki

[12] Gercebahşiş köyünden Hatice Çakmak ile 18 Temmuz 2009 tarihinde Anamur'da yapılan görüşme.
[13] Kerim Tuna ile 18 Temmuz 2004 tarihinde Karalarbahşiş köyünde yapılan görüşme.

bi eğrilik var gibi. ’ derken kakdırıvermiş oğlunu akarsuya ve öldürmüş oğlunu. Ondan biz köprüye Görmeli deriz. ”

Mademki Yörük obasını barcın yaylasına çıkarıyoruz. O halde bu sefer bir yaylacı göçer kadının Yörük göçüyle ilgili anlattıklarına bakalım;[14]

“Yaylaya çıkarken tavuk bişer, içi doldurulur. Ekmek gevredilir, darı gavrulur. Küncü, darı gavrulur. Küncüyü, darıyı daş dibekte solkuyla iyice döğeriz. Bi gutu gadar olur o. Bunu da bi kilo gadar şekerile döversin. Beyaz bi kesenin içine gatar gavut yaparız. Evel bi tek darı ekilirdi, küncü, pambık ekilirdi. Buna ‘darı eggisi’ deriz. Eggiyi ekeriz. Öküzleri suya gatar bi çimdiririz. Göçe yakın, yorgunlukları çıksın deyi çiftten çıkan öküzler yağlı püseyle iyicene yağlanır.

Bu vakitler ‘ekici göçü’ başlar gayrı. Ondan sonra da mal melal, develer yüklenir, ala karlı marlı apbacık olurdu hep dağlar. O zaman göçülürdü bi de. Buna da ‘baharcı göçü’ derdik biz. Harmanlar kaldırıldıktan sonra ‘harmancı göçü’ yapılırdı. Harmancılar gederdi o vakıd da. Bu da harmancı göçü işde. Ağustos sonunda tekrar Anamur’a gedilirdi. Küncü yolumunda herkes yavaş yavaş gelirdi artık geriye. Buna ‘son göç’ denilirdi. Eylül, Ekim aylarında da yaylada son galanlar gelillerdi gayrı geriye. Ağustos ayının 21. gününe biz ‘gündönümü’ deriz.

O zamana gadar hayvanlar o belenden bu belene dolanıp tarama yaparlar. Guzular eğrikde gırkılır. Ağustos, Eylül aylarında goyun tek olarak, yani guzu emmeden sağılır. Ondan sonra da ‘yepindi’ yapılır. Süt bişerken içine bi gaşık yoğurt garışdırılır. Biraz pişirilir. Yoğurt gibi çok datlı, ‘ağız’ gibi bi şey olur. Yepindiyi de ağızı da pek bilmezler başka yerde. Temmuz, Ağustos sonunda guzular analarını unutup emmez olurlar. Ondan sonra goyunu guzuya gatarız. Anasını unuttuğu için guzu artık emmez. Buna da “katıntı” deriz. Kasım ayında darılar gırılmaya başlar başlamaz Yörükler de Barcın yaylasından, Sarafa’dan geri göçerlerdi. Sarafa çok yüğsek, geniş havaleli, suları bol, sarınçları dopdolu olurdu gömgök suyula. Sarınçlar bitmeye yakın yükler sarılmaya, develer yüklenmeye başlanırdı. Darılar gırılır, toplanır, guyuların içine darılar doldurulur, sonra da üşür kesilip Yörüklerin de payları verilirdi. O vakıtlar artık güldür güldür deve çanlarından, güğücük güğücük dorumların goşdurup bağırışmalarından geçilmezdi o goyaklarda. “

Barcın’a giderken götürülen eşyaların en önemlileri ise dibek, yayık, bişşek, su kabağı, sac, oklava, iteğe, senit, şiş, namazlağa, savan, gayfe değirmeni, gırma üfek, kaval, sıranı, sayacak, somad, solku, sahın, sini, tokucak, tuluk, tahra, kulaklı, boçuk, delikız, çomça, helke, güğüm, haranı, harana, sitil, sındı ve bardak yani toprak tesdidir. Temizlik en çok dikkat edilen hususlardan birisidir ve kadınlar dere giyecekleriyle “geysiliğe” gittiklerinde çamaşırlarını yümek için tokucak, küllü su, zeytin veya tesbi giliği de götürürler yanlarında. Söz yine o Yörük kadınında;[15]

“Ah ay ağam. Çandır yolu işte o. Çandır yolu göç yoludur anlayacağın. Oba yola düşmeden, ağrık çıkar yola ilk evelim. Ala çuvallar, kilimler, yatak yorganlar hazırlanır. Zehre çuvalları hazırlanıp ağızları düğlenir. Beserekler, mayalar hazırlanır yayla yoluna. Çullar çaputlar develer yüklenip peketilir. Günaşa gudred sahabımın izniyle ağrık düşer yollara. Alayöşde galkılıp göç başını çekenin ardında garadan gedilir yaylaya. Şıllagların

[14] Hasan Ali Çakmak ile 14 Mart 2008 tarihinde Karalarbahşiş köyünde yapılan görüşme.

[15] Gercebahşiş köyünden Hatice Çakmak ile 18 Temmuz 2009 tarihinde Anamur’da yapılan görüşme.

Beleni'nde, Ala Köprü'de, Muğarlar Goyağı'nda, Sıtmalı'da, Süpürgelik Goyağı'nda, Siğilligaşı'nda gonalga vererek ağar gederdik o dağlardan. Güneş çavar, gün dolanırdı gayrı biz gedeceğiz diye uğraşırken.

Göçün güngörmüşleri hikâyeler, masallar anlatırkene, marifetli gadınlar da gayfe bişirirlerdi obaya. Güler oynar, türküler söyleyerek, öz düğün eder gibi geçerdi zaman hoyn. Garanlığıla gedemeyince devrikesigün alayöşde galkıp gedmek üzere vurur gafayı yatırdık o dağların rüzgâr uçurdan ayazında emme buymamak için de kılcallara sarılı sarılıverirdik. Heriflerin ellerinde gırmalar olurdu. İman ceplerinden çakmak gayıdını çıkarıp bi de türkü çığırdılarmıydı ya ondan güzeli olmazdı yeğen. Yorulur arılır emme en sonunda da gelirdik bizim yaylaya. Çocuklar garamık toplamaya gederlerdi. Avradlar evde galır gendilerine mumuran yapacağız deyi uğraşırlardı. Gözel bi deviridi o emme ne yapacaksın emrine şükür. Şindi gayrı ne diyin? Halımız abdal, gılığımız cingen oldu bu dağlarda üç guruş gazanacağız diye emme heç bereketi, gıymeti yok. Bi dudgunluğu var her şeyin. "

Söz bu sefer Kerim Tuna'nın babasında; ancak sarma tütünü bitti bu arada dedenin. Usulca tütün kutusunu çıkartıp sigara kâğıdına biraz tütün döktü. Dudaklarıyla sigara kâğıdını biraz ıslatıp sigarasını ıslattı. Keyifle bir nefes çekip tekrar başladı anlatmağa;[16]

"Görmeli Köprüsü'nü de geçdikden sonra varırız Ermenek'e. 5-6 kilo halva, 10-15 tene de çarşı ekmeği alıp tekrar düşeriz yollara. Biz hep 'Anamur'un kapaması, Ermenek'in batırması, Karaman'ın tel halvası' diye diye büyüdük çünkü. Ah ah, bizim yayla olacağıdı şindi burda. Yayla suyu buz gibi hararet söndürür. Otuz iki dişe kemene çaldırır. Baurda yay yerinde galdımıydık ya çabuk gocuycaz. Yayda galan çabuk gocar. Dünya işte. Mahanayı bulup gedeceğiz öbür tarafa. Emme gene de yaradan bilir. Çürüyüp gedecez bu dağ başında, dört beş senedir Barcın'a çıkmayınca.

Eskiden bir haftada, on günde giderdik yaylamıza.

Esas düğün eder gibi, gelin alıcısına gider gibi süslenirdi develer. Develerin böyük böyük yassı garınaltı çanları olurdu. Garnının altına iki tane dakardık bunlardık. Cizi cizi dakardık onları da. Galdır guldur ederdi yörüdük sıra. Yularlarında da üç dört tane kulak çanı olurdu. Bi de hatap çanı olurdu. Deveniň ön yanında hatabına bağlardık. Geçdiğimiz yollar şenlensin, bayram havasında, düğün neşesinde olsun diye yapardık bütün bunları. Malıla melalıla davar taraklarından ağır ağır gederdik yaylalara. Bazan gurtlar saldırırdı goyun guzuya. Habire ha, bireğdi ha, köpekler ha diye bağırarak köpeklere govdururduk gurtları. Bi gözel zamanıdı o zaman ya napacan. Has bi düğün havası olurdu yaylaya gederken. Garı, gız, oğlan, uşağı hepimiz gederidik yaylaya göç ile emme şindi gedemez olduk gayri. "

Yaşlı Yörük beyi hala o günleri anmadan edemiyor. Sanki aklımızdan geçenleri okuyormuş gibi bu yaşlı adamın gözleri buğulanıyor aniden ve konuşmasını kesip bir an soluklanıyor. Sanki çok daha uzaklara gitmiş gibi bir hali var. Çok uzaklarda bir yerlerde bir şeyler yaşıyor gibi görünüyor. Sessizlik çok uzun sürmüyor ve Yörük beyi son derece yumuşak, sevecen ve dokunaklı bir ses tonuyla başlıyor bir şeyler söylemeye. Nefesimizi tutmuş onun ağzından çıkanları anlamaya çalışıyoruz;

---

[16] Kerim Tuna ile 18 Temmuz 2004 tarihinde Karalarbahşiş köyünde yapılan görüşme.

"Gök öncektir aşiretin nakışı
Güvercin topuklu keklik sekişi
Göç edip aştığım Zinhar Yokuşu
Sevip saramayan Tuna'm ağlasın
Gözünden içtiğim sular ağlasın. "

Biz daha ne olduğunu anlamadan yaşlı Yörük beyi susar ve Kerim Ağa bize ne olup bittiğini sessizce anlatmaya başlar. Karalarbahşiş'teki Yörük Tunalar obasından Tuna Memed, Güdük Hasan'ın baldızı Mümine ile nişanlanır. İki genç birbirlerini çok sevmektedirler. Bütün Yörük obasında da bu iki gencin sevdası söylenir durur artık. İş düğün tarihinin tespitine ve davullar zurnalar eşliğinde anlı şanlı bir Yörük düğünü yapılmasına kalmıştır. Tuna Memed, Kerim Ağa'nın dedesi, yaşlı Yörük beyinin ise babasıdır. Tuna Memed çevresinde çok sevilen sayılan bir insandır. İçten, samimi, mert, sözünün eri, içi dışı bir şahsiyetli bir Yörük'tür. Bu arada bu köyde neden bu kadar çok Tuna isimli insan olduğunu da anlamağa başlıyoruz. Tuna Memed ile Mümine nişanlıdır ancak kız tarafı biraz sıkıntılıdır. Mümine altı kardeşin en küçüğüdür. Ailede ise hiç erkek evlat yoktur. Babaları hepsini çok sevmektedir, hepsi canıdır, kanıdır, evladıdır ancak erkek evladının olmaması adamı yiyip bitirmektedir. Canının düştüğü yere canını, kanının düştüğü yere kanını dökecek kadar çok sevmektedir kızlarını. Sevmektedir fakat hiç erkek evladının olmaması da içini kor gibi yakmaktadır. 'Oğlan çocuğu yok, kızlar evlenip birer birer yuvadan uçacaklar, her biri bir dağda el ocağı yakacak. ' diye düşünür ve kederlenir. Mümine'nin babası bunu düşünür, bununla yatar, bununla kalkar hep. Erkek çocuğu yoktur ama bir erkek yeğeni vardır Mümine'nin babasının ve en ufak kızı Mümine'yi de aslında ona vermek istemektedir. 'Ailemiz dağılmasın, ocağımız sönmesin. Ben vakti gelip bu dünyadan göçünce ailenin başına geçer, çeker çevirir, namımızı yürütür. ' diye düşünür hep.

Yeğen de amcasının kızıyla evlenmek istemez, amcasına bu işin olamayacağını söyler. Söyler söylemesine de amcayla yeğen arasına da husumet girer. Günlerden bir gün, bir ikindi vakti amcayla yeğen köy meydanında karşılaşırlar. 'El lafına kanma, gel etme gitme. Gel şu işe razı ol. ' der amca lakin yeğen çok sinirlidir ve sanki burnundan solumaktadır. Bu işin olamayacağını amcasına tekrar anlatmağa çalışır ancak ne çare, faydası yoktur. İş artık tam bir inatlaşmaya dönüşür. Bunun üzerine yeğen belindeki tabancasını çeker ve öz amcasına doğrultur. Ortalık bir anda karışır. Köy meydanında olup bitenleri görür de Mümine durur mu? Koşturur gelir hemen oraya. Fırlar babasıyla yeğeninin arasına girer. 'Yapmayın etmeyin, hiç adam kendi emmisini vurur mu?' diye onları sakinleştirmeğe çalışır ancak çok geç kalmıştır. Yeğen ne yaptığını bilmez bir halde tetiği çeker ve amcasını değil ama yeğeni Mümine'nin oracıkta ölümüne neden olur. İşte bu olay üzerine bütün Yörük obalarında dilden dile söylenir durur Mümine'nin kara yazısı, Tuna Memed'in kara talihi. Yörük obalarının çandır yolunda, göç yolunda en çok dillerine doladıkları da Tuna Memed'le Mümine'nin hikâyesi olur böylece. Tuna Memed de hiç beklemediği böyle bir kaderle karşılaşınca yıllarca hayata küser ve isyan eder;[17]

[17] Kerim Tuna ile 18 Temmuz 2004 tarihinde Karalarbahşiş köyünde yapılan görüşme.

"Kınalı parmakta cevahir taşıyım
Güzeller içinde gayet dişiyim
Aşiret kızının deste başıyım.
Sevip saramayan Tuna'm ağlasın

Konup göçtüğüm yollar ağlasın
Gümüş kemerimi çözün belimden
Al kanlar akıyor beyaz tenimden
Ben vuruldum Tuna'm sen tut elimden

Ben kaldım yolumdan, sen de kalma yolundan
Konup göçtüğüm yollar ağlasın
Sevip saramadığım Tuna'm ağlasın
Sürüler önünde sürmeli kuşlar

Akranın kızların sallanır saçlar
Zeyve koyağına döküldü göçler
Sevip saramayan Tuna'm ağlasın
Konup göçtüğüm yollar ağlasın

Zeyve koyağına döküldü göçler
Adam arkadaşına canını bağışlar
Yıldan yıla meyve veren ağaçlar
O da dallarından kuruya kaldı

Bizi bilen dostlar ansın ağlasın
Sevip saramadığım Tuna'm ağlasın
Konup göçtüğüm yollar ağlasın

Bubam goca akıllı bi adamıdı. Sözü dinlenir, dediği dutulurdu. Okumuş, bilmiş adamıdı. Nefesi guvvetli, inançlı biriydi. Evel bi vakıt köy guraglıgdan gırıldı geçdiydi. Su yok, sulak yok. Köy gıtlıgdan perişan olduydu. Bütün köy gara gara düşünür durur. Bi gün bubam rahmetliyi çağırdılar yağmur duası ediversin diye. Ihıcıkana şorda köyün arkasındaki belene geldiler duaya. Yemin olsun daha bubam köye dönmeden başladı yağmur yağmaya. Öyle inançlı bi adamıdı işde. Bi gün Mevlüt okumaya çağırdılar Sarıdana'ya. Rahmetli Kuran okurken galmış kitabın başında. Oracıkta vermiş son nefesini. "

Tunalar efsanesinin bir başka varyantı ise Barcın yaylasında Suna ile Tuna arasındaki aşk olarak gösterilir. Barcın yaylasına göçüldükten sonra Göç Güzeli veya Yayla Güzeli seçilen Yörük kızı Suna'ya âşık olan ve onu babasından isteyen Yörük beyinin oğlu reddedilince sinsi planlar kurar. Oysa Suna'nın gönlü Yörük genci Tuna'dadır ve anlatılanlara göre aşağıdaki dizeleri Tuna isimli genç Sarıvelilerli Âşık Fil Ahmet (Düzenli)'e yazdırmıştır;[18]

[18] http://www. sariveliler. org. tr/index. php/site/custom/7

Kaza kurşununa uğradı canım,
El değmedik tenden akıyor kanım.
Düğünüm mahşere kalmıştır benim,
Beni alamayan Tuna'm ağlasın.

Altın yüzüklerin elmas kaşıyım,
Akranlar içinde gayet kişiyim.
Yörük kızlarının deste başıyım
Beni saramayan Tuna'm ağlasın.

Tuna'm ben vuruldum, yapış elimden,
Çöz önceği, kan olmasın belinden,
Ben kaldın da sen kalma yolundan,
Göç çekip geldiğim yollar ağlasın.

Gök öncektir, aşiretin nakışı,
Güvercin topuklu, keklik sekişli,
Adını sevdiğim zinhar yokuşu,
Göç çekip geldiğim yollar ağlasın.

Erisin dağların karı erisin,
Hep obalar yaylasına yürüsün,
Zeyve Boğazı'nı göçler bürüsün,
Göç çekip geldiğim yollar ağlasın.

Sürünün önünde sürmeli koçlar,
Hey akranım kızlar sallansın saçlar
Eyne deresine varınca göçler
Göç çekip geldiği yollar ağlasın

Ah bu nasıl ölüm beyler ağalar
Sevdiceğim Tuna'm ah çekip ağlar
Üstünden geçtiğim akkarlık dağlar
Eğilip su içtiğim pınar ağlasın.

Yalan dünya senden murat alamadım,
Gelin olup tosun ata binmedim,
Bir gece Tuna'mla mihman olmadım,
Sevip saramayan Tuna'm ağlasın.

Elmas yüzüklerin cevher kaşıyım,
Yörük kızlarının deste başıyım,
Barçın yaylasının al lalesiyim,
Sevip saramayan Tuna'm ağlasın.

Beni vuran katil, yere devrilsin,
Kavrulsun da külü göğe savrulsun
Tuna'mın göçleri köye çevrilsin,
Sevip saramayan Tuna'm ağlasın.

Sevdiğim kuşanmış ala kolanı,
Yaylaya gider dolanı dolanı,
Adını sevdiğim Kervanalanı,
Ah çadır kurduğum yerler ağlasın.

A Yörüğün kızı kira çekersin,
Tülü mayalara ziller takarsın,
Sen de benim gibi evvel bekârsın,
Zil çalıp çektiğim dağlar ağlasın.

Varsın Tuna'm hocasında okusun
Garip bülbül gül dalında şakısın,
Al ıstarı gelin anam dokusun,
El yerime bakıp bakıp ağlasın.

Yağlı kurşun yedim akmıyor kanım,
Yârimi görmeden çıkmıyor canım
Ayna deresinden geçince yolum,
Göç çekip geldiğim yerler ağlasın.

Cesedimi gözyaşıyla yusunlar,
Mezarımı yol üstüne koysunlar,
Gelen geçen garip ölmüş desinler,
Gelip geçtik sıra Tuna'm ağlasın.

Acı melhem, tatlı merhem düzmeyin
Yaram koygun düğmelerim çözmeyin,
Kabrimi de yoldan uzak kazmayın,
Geçtik sıra Tuna'm görsün ağlasın.

Doku ey sevdiğim halılar doku,
Erkenden yüklemiş Suna'm da yükü,
Adını sevdiğim Zeyve'nin bükü,
Bana doyamayan Tuna'm ağlasın.

Ecel oku geldi cana dayandı,
Turunç memem al kanlara boyandı,
Bu acıya Tuna'm nasıl dayandı
Beni sarmayan Tuna'm ağlasın,

Anamur çölleri yansın yıkılsın,
Külü savrulsun da yere dökülsün,
Barcın yaylasına göçler çekilsin,
Göç çekip geldiğim yollar ağlasın,

Fil Ahmet bunları yaktı yegâne,
Pamuk gibi tenim battı al kana,
Ah etti ağladı hep yana yana,
Al kınamı yakamayan ağlasın.

Tuna'nın Suna'ya Deyişleri II

Ala şafak ile gitmiş obası,
Avuç avuç ellerinin kınası
Anlı şanlı Turnaların ağası,
Top zülüflü Bahşiş kızı geçti mi?

Al kırmızı, gök öncekin nakışı
Yaylaya göçerken keklik sekişli,
Sana derim sana Zinhar Yokuşu,
Gök öncekli Bahşiş kızı geçti mi?

Kuşanırdı, çal paralı kolanı
Salınırdı hep dolanı dolanı,
Adını sevdiğim Kervan Alanı,
Gök öncekli Bahşiş kızı geçti mi?

Kıbleye doğrudur onun kapısı,
Kesme taştan yapılmıştır yapısı,
Adını sevdiğim Görmel Köprüsü
Üzerinden Bahşiş kızı geçti mi?

Nehiridir deli gönül nehiri,
Elinden içeyim bir tas zehiri,
Hey sevdiğim Ermenek in şehiri,
Kepeninden Bahşiş kızı geçti mi?

Kovanlıklı sular var oluklu,
Oluklu da kapkaraca sülüklü,
Omuz başı yetmiş seksen melikli,
Top zülüflü Bahşiş kızı geçti mi?

Yağmur yağar, ışılaşır sayıları,
Eli göçmüş, bozulaşır dağları,
Taze gelin koç yiğidin yaylağı,
Benim Sunam Turanşah'tan geçti mi?

Yansın kavrulsun da Anamur yanı,
Savrulsun göklere, külü dumanı,
Adını sevdiğim Melleş alanı,
Gök öncekli Bahşiş kızı geçti mi?

Doku ey sevdiğim halılar doku
Erkenden yüklenmiş sevdiğim yükü,
Sana sual eden Zeyve nin bükü,
Benim yârim buralardan geçti mi?

Karşıdadır selvinazın kapısı
İstemem vermez mi yârin babası?
Adını sevdiğim Bahşiş obası,
Benim Sunam buralardan geçti mi?

Ufacık tefecik taştan yapısı,
Kudretten kurulmuş yârin yapısı,
Sana sual eden Görmel Köprüsü,
Üzerinden Bahşiş kızı geçti mi?

Barcın yaylasına göç eden Yörükler tarafından dilden dile dolaştırılan Tunalar Efsanesi konusunda ortaya çıkan farklı hikâyeler de vardır ve bu hikâyelerde hep Suna ile Tuna'nın aşkı anlatılır. Böylece karşımıza Anamur, Taşkent, Sarıveliler, Mut, Gülnar, Gazipaşa ve Alanya'yı içine alan geniş coğrafyada dilden dile dolaşan ve zamanla farklılıklar gösteren bir aşk hikâyesi çıkar. Barcın'da anlatılan hikâyeye göre havaların ısınmaya başlamasıyla birlikte Barcın yaylasına göçen Yörük obalarından 18 yaşına gelmiş genç kızlar arasında bir yayla güzeli seçilmektedir. Yayla güzeli olan Yörük kızına ise sarı çizme giydirilmektedir ve bu çizmeyi giymek herkese nasip olabilecek bir şey değildir. Barcın yaylası güzeli seçilerek sarı çizmeyi giyen genç kız ise dünyanın en üstün makamına oturmuş olarak kabul edilmektedir. Bu çizmeyi tarih boyunca Türk devletlerini yöneten hanlar, sultanların giydiğine inanıldığından bundan daha büyük bir onur düşünülemez. Yayla güzelinin hiç evlenmemiş olması gerekmektedir. Güzelin daha sonra evlenmesi halinde ise çocukları ucu kıvrık sarı edik giymektedirler. [19] Barcın'a göçen Yörük obalarının güngörmüş yaşlılarından oluşan bir heyet yaylada dulda bir yerde toplanır ve iki ayrı davar sürüsünü dağın farklı yamaçlarından aşağıya salarlar. Bütün yayla ahalisinin büyük bir dikkatle takip ettiği bu tören sırasında sürülerdeki yeni doğmuş oğlaklar ise diğer sürünün içine bırakılmıştır. Analarını emmek isteyen oğlakların melemeleri yaylanın sessizliğini bozarken yayla güzelini seçecek olan heyet de kutsal kitap ve meleyen oğlaklar üzerine yemin ederek yapacakları seçimde dürüst olacaklarını ve en güzeli bulacaklarına söz verirler ve ardından sonucu muştularla bütün yaylacı Yörüklere duyururlar. Namuslu, ahlaklı, erdem sahibi olmasının yanında yayla güzeli ayrıca bazı özellikleriyle de ön plana çıkmış olmalıdır. Buna göre yayla güzelinin göz, kaş

[19] Gerçemek Taşeli Yöresi Düşün ve Kültür Dergisi, Yıl 2, 2008, Sayı 10'da Mustafa Ertaş'tan aktaran http://gercemek. blogspot. com/2009/01/geremek-109ve-8-sayilar. html

ve saçı ela göze uygun olmalı, saç, kaş ve kirpikleri siyah, teni, dişi ve tırnakları beyaz, yanakları, dudağı ve dili kırmızı, omuzu, kalçaları ve göğsü yuvarlak, burnu, ağzı ve ayakları küçük, parmakları, bacakları ve boynu uzun, beli, sesi ve görünüşü ince ve son olarak da dizi, gözleri ve nazı büyük olmalıdır. İşte bu şekilde yayla güzeli seçilen son Yörük kızı Suna'dır ve Yörük ağasının oğlu Zeynel de onu istemektedir; ancak onun gönlü Tuna'dan yanadır. Günlerden bir gün ağanın oğlunun elindeki silahın kazara patlaması, Suna'nın hayatını kaybetmesi, elindeki sütün çiçekleri beyaza, akan kanının da süte Tunam yazmasının ardından genç kız oracıkta ölür ve ondan sonra bir daha yayla güzeli seçilmez. [20] Bu acı olayı öğrenen Tuna (Molla) Mehmet ise yakım ustası Fil Ahmet'e gelir ve ona "Suna'dan Tuna'ya Tuna'dan Suna'ya başlıklı 33 dörtlükten oluşan yakımı yazdırır. Mustafa Ertaş tarafından TRT'ye getirilen söz konusu yakım 8 Ekim 2004 tarihinde notaya alınır ve 838 THM (Türk Halk Müziği) Repertuar numarasıyla TRT'de söylenmeye başlanır.

[20] *http://nacisozen.blogspot.com/2007_08_01_archive.html.* Hikâyeye göre Suna'nın mezarı Zeyve köyündedir ve halen Ankara'da avukatlık yapmakta olan Naci Sözen de Sevgi Mezarı olarak adlandırılan mezarı bulmaya kararlıdır; "Sevgi Mezarını bulmak için gittiğim Zeyve köyünde, yaptığım görüşmelerde, köylülerin böyle bir olayı duyduklarını, fakat mezarın yerini bilmediklerini öğrenince bir an umutsuzluğa kapıldım. Köyün en yaşlısı olan Gökmehmet oğlu Celil oğlu, 1922 doğumlu Osman Gök ile görüşmeye karar verdim. Kendisiyle uzun uzun konuştum. Mezarın şimdiki Zeyve pazarının alt kısımlarında, dere kenarına rastlayan çalılık içinde bir yerde olduğunu söyleyince oraya gittik. Küçük bir çocuğun kuzularını otlattığı, yıllardır ekilip biçilmemiş, çevresini çalıların kapladığı bir düzlüğe ulaştık. Mezarın o düzlükte olacağını belirten Osman Amca ile birlikte, çevremizi araştırmaya başladık. Nihayet, çalıların arasında kalmış, taşları bile kaybolmuş şekildeki mezarı bulabilmiştik. Kalbimizi anlatılmaz bir hüzün kaplarken, gözlerimizde de mezarı bulmuş olmanın sevinci belirmişti. Destanda yer alan şu dörtlüğü hatırladım. 'Acı merhem, tatlı merhem düzmeyin. Yaram derin, düğmelerim çözmeyin. Mezarımı yoldan uzak kazmayın. Geçtik sıra Tunam görsün ağlasın. ' Bu satırların beni en çok hüzünlendiren yanı, göç yollarının artık mezarın yakınlarından geçmediği, aşiret mensuplarının mezarı unuttukları, çevrede yaşayanların da mezarın varlığını ve yerini bilmedikleri gerçeğidir. Başka aşk öyküleri ve destanlarda " mezarın üstünde biten otlar beş karış olmayınca gönül yardan ayrılmaz " diye bahsedilir. Halbuki burada, mezarın üstünde biten fidanlar ağaç olmuş ve dolayısıyla, gönül yardan ayrılalı uzun yıllar geçmiştir.

GÖÇ OLGUSUNUN TÜRKİYEDEKİ SOSYO-KÜLTÜREL/İKTİSADİ TEMELLERİ VE ÇAĞDAŞ TÜRK RESMİNDE BULDUĞU YANSIMALAR

Socio Cultural and Economic Basis of Migration Phenomenon and Its Reflections in Contemporary Turkish Painting

Sibel KILIÇ*

ÖZET

Çağdaş Türk resim sanatında,"göç" temasının sosyo-kültürel ve özellikle iktisadi temellerinin göç teorisi kapsamında irdelendiği bu çalışma, aynı zamanda göç olgusunun Türk resim sanatında bulduğu formalist ve tematik yansımaların üslupsal eğilimlerin üzerinde oynadığı rolü sorgulamaktadır. Bu bağlamda bu çalışmayı,Türkiye'deki iktisadi ortamının teorik olarak ele alınması ve bu ortamın resim sanatına yansımalarının irdelenmesi olarak,iki ana başlık altında toplamak mümkündür. Gelişmekte olan bir toplum olarak Türkiye'nin 1950'lerden bu yana içinden geçtiği zorlu sosyo-iktisadi sürecin ve sanayileşmenin doğurduğu göç olgusu, yeni yerleşim alanlarına uyum sorunları, birincil ilişkilerde kopuş, sınıfsal çelişkiler, kimlik problemleri, yozlaşma, gelir dağılımı, gecekondulaşma, eğitim sorunları gibi birçok temayı içerisinde barındırır. Bu temalar ise"Toplumcu Gerçekçilik" anlayışının hemen hemen tüm motiflerini kapsamaktadır. Nitekim bu çalışmanın amacı,"Toplumcu Gerçekçi" anlayışın,sosyo iktisadi koşulların doğurduğu bu verimli ortamdan, hangi ölçek ve doğrultuda beslendiğini ve "Göç" temasının Türk Resim sanatına ana tema oluşturacak bütüncül bir yapı arz edip etmediğini ortaya koymaktır.

Anahtar Kelimeler: *Göç, Türk Resmi, Toplumcu Gerçekçilik, Gelenekçilik/ Yerelcilik*

ABSTRACT

This study which examines the socio-cultural and especially economic basis of theme of "migration" between 1950 and 1970 in terms of migration theory of economics, also probes into the contemporary Turkish painting in order to explore the migration theme's formalist or thematic reflections in Turkish painting to unearth and question whether migration has any influence on thematic propensities. In this juncture, it is possible to partition this work under two broad headings which are of evaluation of Turkish Economic structure in terms of economic theory and its reflection in Turkish Painting. The concept of migration which was emerged as a result of very tough socio-economic and industrialization process that Turkey has been through since 1950's also contains various themes within, such as class-struggle, education issues, identity problems, distribution of income, degeneration and emergence of slums. Accordingly, the mentioned themes all contain all motifs gathered under the umbrella of "Socialist Realist" approach. As a matter of fact, the goal of this study is to explore and observe how much and at what scale socialist realist tendency has utilised this exuberant migration milieu and if this has been developed to a stage where it could form a holistic theme for contemporary Turkish painting.

Key Words: *Migration, Turkish Painting, Socialist Realism, Localism / Traditionalism*

* Öğr. Gör. Dr. , Marmara Üniversitesi Tek. Bil. Mes. Yük. Ok. skilic@marmara. edu. tr

GİRİŞ

Çağdaş Türk sanat ortamında göç olgusunun görsel sanatlarla karşılıklı etkileşimini değerlendirmeden önce, göç olgusuna tarihsel aşinalığımızı hatırlamak ve bu olgunun farklı formatlarda günümüze değin süregelen bir gelenek olduğuna dikkat çekmek gerekir. Nitekim Türkiye, göç hareketleri konusunda tarihsel süreçte coğrafi konumu itibarıyla daima dinamik bir sosyal yapı sergilemiştir.

Yakın tarihimizdeki, demografik değişimlerin en büyük nedeni heterojen endüstriyel gelişim ve bunun oluşturduğu cazibe merkezlerine yapılan iktisadi eğilimli nüfus hareketleridir. Geçmiş tarihlere bakıldığında ise, göçlerin en büyük etkenleri; nüfus, kaynak, güvenlik ve yaşam alanı kaygılarıdır. Nitekim göç kültürünü Türk tarihi ölçeğinde değerlendiğimizde, Türklerin bu olguya yaylak-kışlak yaşam tarzı nedeni ile aşinalığından ve sosyo-genolojik bir yakınlığından söz etmemiz mümkündür. [1]

Göç kavramı, mevcut fiziksel ya da sosyal koşullardan memnuniyetsizlik nedeni ile daha elverişli koşullarda yaşam için yer değiştirme esasına dayalı olan, geçici ya da kalıcı bir şekilde,bireysel ya da toplu olarak yeni yerleşim yerlerine yapılan hareketleri ifade eden sosyolojik bir olgudur. Bu olgu, hem orijin, hemde varılan yer bakımından bir takım geçici ya da uzun vadeli sorunları beraberinde getirir. Bu sorunlar, çağına karşı sosyal duyarlılık ve sorumluluğu üst düzeyde olan sanatçılar için ise önemli bir tema oluşturarak eleştirel diyalektik bir ortamın oluşmasını sağlar.

Hızla gelişmekte ve sanayileşmekte olan Türkiye'de, özellikle 1950'li yıllardan 1980'li yıllara değin süregelen, "göç olgusu" en önemli fenomenler arasında yer alarak, tüm sanat alanlarına "Toplumcu Gerçekçi" anlayışla yansırken,gerekçeleri açıklanacağı üzere,resim sanatına çoğunlukla Gelenekçi/Yerelci bir üslup anlayışıyla yansımıştır.

Göçü Oluşturan Genel İktisadi Ortam ve Türkiye'deki Durum

Toplumcu gerçekçi anlayışın en önemli beslenme kaynaklarından birisi olan Göç olgusunun belirleyici faktörleri iktisadi açıdan değerlendirildiğinde; göç edilmesi hedeflenen noktadaki iktisadi koşulların ve emeğin, parasal değerinin yaşanılan bölgeden daha yüksek olmasının ortaya koyduğu, dışsal faktörlerin tetiklediği bir güdü olduğu görülür. Bunun yanısıra, genç nüfus için daha iyi bir eğitim, varış noktasındaki kariyer gelişim olanakları ve sosyal yaşantı, insanları toplu göç etmeye iten başlıca faktörlerdir.[2]

---

[1] Ancak bu noktada, sıkça birbiri yerine kullanılan "konar göçerlik" ve "göçebelik" olgusunun arasındaki farka ve Türk kültür tarihi içerisinde kullanılan terminolojik bir yanlışı önemle hatırlamak gerekir. Orta Asya, yüksek platolarla çevrili yaylak-kışlak alanlarının ve su kaynakların bulunduğu uçsuz bucaksız bir coğrafyaya sahiptir. Bu coğrafyayı kendisine doğal yaşam alanı edinen Orta Asya insanı, doğal olarak, ata bağımlı ve hareketli bir yaşam tarzına sahiptir. Bu yaşam tarzı, ilkel manada göçebelik kavramı ile bazen içerik, bazen ise kelime anlamı bakımından birbiri ile karıştırıldığı görülür. Oysa bahsedilen yaşam tarzının bir gereği olan, yaylak-kışlak gelenek, hukuk ile sınırları çizilmiş olan bir formaliteye işaret etmekte olup, göçebelikte olduğu gibi, spontane ve plansız bir yer değiştirme, yani "doyulan yeri yurt kabul etme" esasına dayalı "vatansız" bir kimlik söz konusu değildir. Bilakis bu yaşam biçimi, yer ve suyu kutsal kabul eden, güçlü bir vatan anlayışını ortaya koyar. Nitekim Türk tarihi göç hareketlerine sıkça sahne olmakla beraber Türklük unsuru daima belirleyici ve baskın bir kültür olmuştur.

[2] Örn B. Bodvarsson, Hendrik Van den Berg, *The Economics of Immigration: Theory and Policy*, Springer-Verlag Berlin 2009, Germany, p. 6.

1960 öncesine kadar iç göç teorisi, iktisadi coğrafya ve bölgesel ekonomik modellerle açıklanmış ancak, iktisadi düşünce tarihçileri tarafından "uluslararası göç" konusu bir teori olarak incelemeye tabi tutulmamıştır. 1950'lerin sonlarından itibaren "insan kapitali yatırım modeli"nin geliştirilmesinden sonra, iç göç olgusu, teorik açıdan tartışılmaya başlanmıştır.[3] İstikrarlı bir şekilde gelişimini sağlayan modern iktisadi sisteme sahip olan yerleşim alanları, konumları gereğince üretim yatırımları bakımından çekim merkezi lokasyonları oluşturarak, sanayi yatırımcısının bölgesel tercihlerinde ilk sırada yerini almıştır. Oluşturulan güven ve istikrar ortamı sayesinde, sosyo-iktisadi yapının teşekküllü işleyiş sistemi,tabiatıyla kapital ve iş gücü mobilizasyonunu ortaya çıkartarak, "Rekabetçi Piyasa Ekonomisi"nin yerleşmesine sebep olacaktır. Böylece, sanayi yatırımcısı ve yatırım enstrümanları, uygun buldukları büyüme ve gelişim noktalarına doğru,kendi doğal hareketlenmelerini oluştururken, diğer yandan işgücü de mobil hale gelerek,kalifiye olduğu sahanın, kapital hareketlenmelerine bağlı bir hareket seyri içerisine girecektir. Ortaya çıkan bu çift kutuplu "kapital ve işgücü" odaklı gerçekleşen ekonomik eğilimli göçler, sanayi toplumuna geçişin ilk aşamalarında, yoğun olarak yaşanırken, sanayileşme sürecinin tamamlanma aşamalarına paralel bir şekilde azalma eğilimine girmektedirler. Kapital hareketlenmeleri, iktisadi gelişim süreci içerisinde "uzman yatırım" alanlarını belirli bölgelerde oluştururken, oluşan bu bölgelerde, kurulan sanayinin ihtiyaçlarına cevap verecek kalifiye bir işgücü havuzu da oluşmaya başlayacaktır.[4] Örneğin, Bursa ve Marmara havzası Türkiye'de otomotiv yatırımlarının yoğun olarak yapıldığı bir alan olduğu için, Türkiye'ye hareketlenen türdeş kapitalin ilk yatırım tercihi doğal olarak bu bölgeler olacaktır. Çünkü bu bölgede öteden beri var olan tecrübe ve birikimlerin ışığında bir işgücü havuzu oluşmuş ve bu durumda, hareketlenen kapital rahat bir şekilde kalifiye işgücü ile eşleşecektir.

1930'lu yılların başında Türkiye Kamu İktisadi Teşebbüsleri (KİT) adı altında ilk sanayi yatırımlarını yapmaya başlamış ve bu yatırımlar,bahsi geçtiği üzere, öngörülen özellikli sanayi bölgeleri oluşturma planları doğrultusunda hayata geçirilmişlerdir. Bu yıllarda savaştan çıkmış ve yeni kurulmuş bir devletin yatırımcı burjuva sınıfı oluşmadığı için, geniş sermaye gerektiren yatırımların birçoğu devlet eliyle yapılmış, bu davranış bir ölçüde özel girişimcinin de önünün açılmasına aracı olmuştur. Yapılan sanayi yatırımlarının ülkenin farklı bölgelerinde olmasının temel nedenlerinden en önemlisi ise ülkenin demografik yapısının uğrayacağı değişimi minimum düzeyde tutmaktır.

Türkiye'de son elli yılın göç hareketlerine,bu hareketlerin sosyo kültürel, iktisadi sebeplerine ve genel sonuçlarına, dolayısıyla sanata tema oluşturmasına zemin hazırlayan etkenleri, bahsi geçen iktisadi bakış açısı ile açıklamak gerekir. Göç, bireylerin

---

[3] Her ne kadar durum böyle olsa da modern iktisadın babası olarak kabul edilen Adam Simith'in 1776 yılında yazdığı "Milletlerin Zenginliklerinin Tabiatı ve Nedenlerini Araştırma" adlı eserinde Britanya'da farklı bölgelerde tüketim mallarının fiyatlarının marjinal farklılıklar arz etmesine rağmen iş gücüne ödenen ücretin ise dikkate değer farklar sergilediğini belirtmiştir. Smith'e göre göçün temel nedeni bölgeler arası oluşan gelir farklılıklarıdır. Bundan 150 yıl sonra ise, 1932 yılında dönemin önemli iktisadi teorisyenlerinden birisi olan John Hicks ortaya attığı göç teorisinde, "net iktisadi avantajlar arasındaki farklar, temel olarak ücretler arasındaki farklar göçün ana sebebidir demiştir.

[4] T. J. Hatton, Jeffrey G. Williamson, *The Age Of Mass Migration: Causes And Economic İmpact*, Oxford University Press, New York 1998, USA, p. 6.

emeklerini,daha yüksek bedel ödeyen kişi ya da kurumlara pazarlamak amacıyla yaşadıkları bölgeden, endüstriyel olarak işgücüne olan talebin daha yoğun olduğu alanlara yönelmeleridir. İktisadi açıdan bakıldığında, üretimi ortaya çıkaran iki temel faktör, "işgücü" ve "kapital" bileşkesidir. Ortaya çıkartılan ürünün, ne olduğuna ve hangi modelle üretildiğine bağlı olarak, "işgücü" ve "kapital" rasyosu değişkenlik arz etmektedir. Dolayısıyla, üretim yapılanması, iş gücünün değerini belirleyen temel faktörlerden bir tanesidir. Endüstriyel gelişimin başlangıç safhalarında olan ülkelerde "emek-yoğun" üretim modelleri uygulanmakta olup bu süreç, endüstriyel üretim kültürünün ilk aşamasını oluşturmaktadır ki, bu durum öğrenme sürecini ifade eder. Bu safhada sergilenen üretim teknikleri, yoğun işgücüne ihtiyaç duyan bir yapı arz ettiği için, oluşan yarı ilkel endüstriyel çekim alanları işgücü cazibe merkezlerine dönüşmeye başlar. Üretim teknikleri ilkelden daha karmaşık hale dönüştükçe, etkin üretim metotları kullanılmaya başlanacak, dolayısıyla ihtiyaç duyulan birim işgücünde azalma meydana gelecektir. Bu durum, sektörel uzmanlaşma ve öğrenme sürecinin sonucunda oluşacak, göç edilen bölgede işsizlik gibi sosyal bir problemin oluşumunu tetikleyecektir.

1930'lardan sonra yapılan yoğun kamu iktisadi teşebbüsü yatırımları ile birlikte Türkiye'de endüstriyel gelişimin zemini oluşmuş,1950-1960'lı yıllara gelindiğinde gelişenözel teşebbüsün de desteğiyle, mevcutiktisadi yapı, modern bir ekonomi olma yolunda önemli atılımlar yapmaya başlamıştır. Bu dönemde, üretim kültürünün yerleşmeye başlamasıyla birlikte endüstrinin ihtiyaç duyacağı kalifiye işgücünü şekillendirip ortaya çıkartan yeni eğitim kurumları da sektörlerin hizmetine sunulmaya başlanmıştır. Buna bağlı olarak,göç olgusu bir taraftan ekonomik koşulların tetiklediği bir durum iken, diğer yandan daha iyi koşullarda eğitim ihtiyacının doğurduğu sosyolojik bir harekettir. Ancak, özellikle, kitle iletişim araçlarının gelişmediğidönemler olan 1950'li yıllarda, bilgi, bilinç eksikliği ve sistematik olmayan spontane kararlar dahilindeendüstriyel çekim merkezlerine hareketlenen bireyler, yüksek beklentiler içerisinde vardıkları şehirlerin marijinlerinde gettolar oluşturmuşlardır. Fakat 1990'lardan itibaren önceki yılların düzensiz ve plansız göç hareketleri, yerini kalifiye ve beceri aralığına uygun, planlı göç hareketlerine bırakmış, göç eden bireyler "sosyal örgenin" fonksiyonel bir parçası haline gelmiştir. [5] Türkiye'nin yaşadığı bahsi geçen sosyo-iktisadi ve demografik dönüşüm sürecine rakamsal olarak bakıldığında görülecektir ki Cumhuriyet'in ilanından sonra, ortaya çıkan, yapısal iktisadi değişim, ülke nüfusunu endüstriyel çekim bölgelerine yönlendirmiş, 1980'li yıllara gelindiğinde ise nüfusun yüzde ellisine yakın bir kısmının kentlerde yaşadığı tespit edilmiştir. Bu yıllarda Türkiye'nin yaşadığı en büyük zorluk, tarımsal üretime dayalı iktisadi yapıdan, endüstriyel üretime dayalı bir üretim sistemine geçiş aşamadır. Öteden beri gelen, tarımsal üretim metotlarına bakıldığında, verimliliğe dayanan yaygın makine kullanımı ve teknik donanım ihtiva eden yöntemler yerine, tamamen geleneksel yöntemler

[5] Cumhuriyet'in ilanından sonra, ortaya çıkan, yapısal iktisadi değişim, ülke nüfusunu endüstriyel çekim bölgelerine yönlendirmiştir. 1927 ile 1950 yılları arasında, yapılan nüfus sayımları, bu değişimin, marjinal bir yapıya sahip olduğunu gösterirken, 1960 ve daha sonraki yıllarda, artan sanayileşme hızının paralelinde kırsal ve kentsel nüfus oranlarında da, hızlı bir değişim yaşanmıştır. 1927 yılanda yapılan nüfus sayımında toplam nüfusun %24 'ü kentlerde yaşarken, 1950 yılında yapılan nüfus sayımında ise, geçen zaman içerisinde, 13,5 milyondan 21 milyona çıkan nüfusun sadece %25'i kentlerde yaşamaktadır. (KAPROL 2002: 73) 1950'li yılların ortasından itibaren uygulanmaya başlanan planlı ekonomiye geçiş döneminden itibaren, kentler daha fazla göç alarak büyümüş, kentsel nüfus oranı hızla artmıştır.

kullanan bir tarım toplumu bulunmaktadır. Bahsi geçen bu tarım toplumunun, endüstri toplumuna dönüşmesi, bütünlük içeren bir eğitim sürecini gerektirmekteydi. Bu dönemde, ülkenin elinde bulunan iktisadi olanaklar, işgücü eğitimine yeterli desteği verecek yapıda ve kalitede olmadığı için, meydana gelen nüfus hareketlenmelerinin, eksik eğitim alt yapısı, varış noktalarında telafi edilmeye çalışılmıştır.

Türkiye'de Göç Olgusunu Başlatan Sosyo-Kültürel Oluşumlar ve Türk Resim Sanatında Bulduğu Yansımalardan Bazı Örnekler

Göç olgusu; toplumların sosyo-kültürel yapısında çift yönlü etkileşime yol açarak, kültürel bir etkileşimi kaçınılmaz kılmaktadır. Böylelikle göç kitleleri bir taraftan geldikleri yerin kültürünü beraberinde getirirken, diğer yandan geldikleri yerin kültürünü de orijinlerine taşımaktadır. Ancak bu etkileşimin homojen bir düzeye ulaşamaması sonucunda, iki kültür arasında yaşanan yoğun kimlik problemleri bir takım sosyal kırılmaları gündeme getirmektedir. Toplumun iç ve dış dinamiklerinden hız alarak yön ve biçim alan sanat,bu noktada devreye girerek toplumsal katmanlar arasında katalizör olarak, düzenleyici bir rol oynar. Dolayısıyla göç olgusunun yoğunluk kazandığı dönemler olan 1950'li yıllardan itibaren, bu etkiler kendisini hissettirmeye başlamıştır. Bu yılların sosyo-iktisadi yapısını, oldukça kısa ve genel bir şekilde konumuza paralel doğrultuda ele alacak olursak; Türkiye'de Çok Partili Hayata geçiş süreci olan 1950'li yıllar, geleneksel yapıdan sosyo-iktisadi politikalara değin, köklü değişimlerin yaşandığı ve kitle kültürünün önemli ölçüde etkilendiği sürecin başlangıç noktasını oluşturmuştur. Dünyaya iktisadi anlamda eklemlenme çabalarının gündeme geldiği bu yıllarda, aniden hız kazanan endüstriyel ve teknolojik gelişmeler,ülkenin demografik yapısında hızlı ve köklü değişimleri doğurarak,gündeme gelen "kentleşme problemleri" dönemin sanatçılarına güçlü bir ilham kaynağı oluşturmuştur. Çevre kirliliğinden alt yapı sorunlarına kadar büyük problemlere yol açan ve kent dokusunu önemli ölçüde etkileyen göçler, beraberinde çarpık kentleşmeyi ve buna bağlı sorunları da getirmesi ile birlikte, dönemin sanatçıları gözlerini ve dikkatlerini toplumun bu yöndeki hareketlerine çevirirler.

Dönemin sanatçıları ve aydınları hem basın-yayın organları, hem de sorunların tema olarak ele alındığı sanatsal üretimler aracılığı ile tartışma ortamı yaratmışlardır. 1960 İhtilalı ve bu İhtilalın demokratikleşme aşamasına yaptığı anayasal katkı, Türk toplumu için farklı bir dönemin yaşanmasına yol açar. Özgürlükçü düşüncelerin ve demokrasinin savunulduğu bu dönemde, toplumsal konular öncelik taşıyacaktır ki "göç" olgusunun doğurduğu çarpık kentleşme başlıca temalardan birini oluşturur.

Türk resminin gelişim süreci içinde bir tür kuluçka dönemi sayılan 1960'lar, Sınai ve tarımsal kalkınmanın giderek ivme kazandığı,şehirleşmenin ve köyden kente göçün artışına koşut olarak, yan ve alt kültür biçimlerinin oluşmaya başladığı bir dönemdir. Bu yıllarda 27 Mayıs Hareketi sonrasının göreceli özgürlük ortamı batıya ve çeşitli düşünce boyutlarına açılmaya zemin hazırlamış, içerik ve insan sorunları ağırlıklı sanatsal yaklaşım da, batı kökenli biçimci akımlara karşı durabilecek yeni arayış ve yapılanmalara yönelmiştir. 6 Özellikle 1960'lı yıllardan itibaren, toplumun, özellikle kırsal kesim insanı ve işçilerinin yaşama ve çalışma zorluklarını yansıtan "Toplumcu Gerçekçilik Eğilimi" düşünce alanının odağına oturmuş, tarım işçileri, zor koşullarda yaşayan Anadolu

---

[6] Ahmet Kamil Gören, "Çağa Resim Koleksiyonu", Sanat Çevresi, S. 287, Eylül 2002, s. 14-15.

insanları, göçebeler ve gecekondu mahalleleri tuvallere yansımaya başlamıştır. Bunun yanısıra,göç olgusu, mimari, diğer sanat alanları ve sosyal bilimlerde geniş ölçekli araştırmalarda ortak ilgi odağı olmuştur.

1960 İhtilalı'nın arkasından uygulamaya konan özgürlükçü 1961 Anayasası'nın etkisiyle, sosyal demokrat düşüncenin gelişmesine koşut bir şekilde, dönemin düşünsel ortamı, çarpık kentleşmenin sanatsal olarak irdelenmesine ve bu yolla protestosuna zemin hazırlamış, böylece, bütün sanat dallarının konu bakımından beslenmesini sağlamıştır. 71960'lardan sonra yaşanan göçler ve ekonomik istikrarsızlıklar yaşamın yeniden sorgulanması ve irdelenmesini gündeme getirmiş, sanatın toplum için yapılması gerektiği düşüncesi egemen olmaya başlamıştır. Yaşam standartlarının ya da kalitesinin yükseltilmesine yönelik olan bu hareketler toplum yaşantısında köklü değişimleri beraberinde getirmektedir. Bu bağlamda "sosyo-kültürel bir değişim/dönüşüm" sebebi olarak niteleyebileceğimiz "göç olgusu", toplumdaki değişim ve dönüşmelerin nabzını tutan sanatçılar için önemli bir tematik unsurdur. Bu tema; sanatçıların tuvallerinde bazen "yansıtmacı" bir yaklaşımla, köyden kente göç eden insan enstantanelerinin tasvirlerden oluşmakta, bazen ise,"göç sonrası" bireylerin metropol ortamında, "kimlik problemi, yozlaşma, yabancılaşma" gibi sosyo-kültürel değişimlerinin yansıtıldığı kompozisyonlar olarak belirmektedir.

Resim 2: Mümtaz Yener,

Göç olgusu 1950'li yıllarda başlamakla birlikte çağdaş Türk ressamlarının tuvallerine 1960'larda tema oluşturmuş, bu durum,1970'li yıllarda ise artarak devam etmiştir. Ancak bu tema dolaylı ve dolaysız olarak daha önceki yıllarda da varlığını, sanatçıların özgün duyarlıkları ve üslupları ile göstermiştir. Yeniler Grubu ressamları arasında yer alan Mümtaz Yener'in eserlerini,bu durumun oldukça çarpıcı örnekleri olarak göstermek mümkündür. Nitekim onun eserleri arasında önemli bir bölümünü,

[7] Kıymet Giray "Cumhuriyetin 75. Yılında Resim ve Heykel Sanatımızın Gelişim Çizgisi", Türk Plastik Sanatları, İstanbul 1998, s. 117-118.

kozmopolit insan gruplarından oluşan kalabalık figür toplulukları oluşturmakta olup,göçün doğurdu sonuçları "bireylerin yabancılaşması", "kimlik problemleri" ölçeğinde ele almıştır.

Neşet Günal'ın 1960 yıllarına rastlayan eserleri ise"Göç" olgusunu hazırlayan "Kırsal Gerçeğini" ortaya koyması bakımından ilgi çekicidir. Zira onun eserleri salt bir yansıtmacılıktan ibaret olmayıp, kırsalın yaşamakta olduğu sefaleti, resimsel bir retorikle ortaya koyarak, Türk resminde göç temasının panaromik bir parçasını oluşturur. Bu bağlamda değerlendirdiğimizde, Neşet Günal'ın resimleri,göçe neden olan iktisadi etkenlerin ortaya konduğu kompozisyonlar olarak, göç temasının ilk basamağıdır.

Resim 3: "Tarla Dönüşü", 1961, Tuval üzerine yağlıboya,145x245 cm. ,M. S. Ü. Resim ve Heykel Müzesi

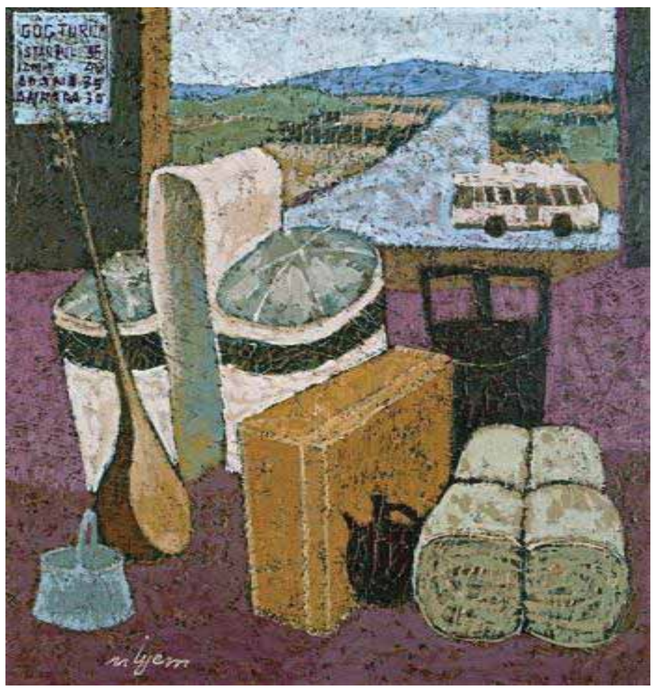
Sanatçının,kıraç köylerde çıplak ayaklı, büyük elli, yamalı giysili, buldukları ilk fırsatta göçe hazır olan figürleri, sosyolojik bir olgu olan göç hareketlerini ortaya çıkaran iktisadi koşulların ve buna bağlı olarak gerçekleşen kentleşme sorunlarının kaynak ve kökenlerine işaret etmektedir.

1960'ların sosyo-kültürel ve iktisadi yapısı, Toplumcu Gerçekçi anlayışın görsel sanatlar ortamında boy vermesine olanak sağlayan tüm verileri içerisinde barındırmasına rağmen,tüm sanat dalları içinde günceli en geriden takip eden alan resim sanatı olmuştur. Nitekim Bedri Rahmi Eyüboğlu, 1950'lerde başlayan toplumun değişen demografik yapısını, 1960'lardan sonra özgün yorumlarıyla eserlerine yansıtmıştır. Sanatçı çağdaşlarından farklı olarak,"göç" ün ortaya çıkardığı sonuçları, ironik ya da trajik sosyo-kültürel boyutları ile değil, özgün üslubu ve hassasiyetlerine bağlı bir doğrultuda, coşkusal bir boyutta ele almıştır. Nitekim eserde de görüldüğü gibi, göç sonucunda oluşan gettolar onun tuvaline, Anadolu'nun renk renk nakışları gibi bezemeci ve süslemeci bir tavırla ve diğer sanatsal kimliğine paralel bir şekilde "şiirsel" bir öge olarak yansımış, eleştirel bir yaklaşımdan ziyade mevcut durumu estetize ederek lirik bir şekilde ele almıştır. Bu bağlamda sanatçı gecekondulaşmayı, bir ülke gerçeği olarak görüp kabul etmekte, mevcut durumdan mutsuzluk duymak yerine, kendi ölçeğinde estetik yönünü ön plana çıkartarak toplumun kabul sürecine katkı sunmak istemiştir. Çünkü onun gecekondu resimlerine

baktığımızda, olumsuz, karamsar hisleri çağrıştıran hiçbir biçimsel öğeye rastlanmayıp, aksine, kent dokusuna getirdiği yeni coşkulu bir lirik yorum ile karşı karşıya kalırız.

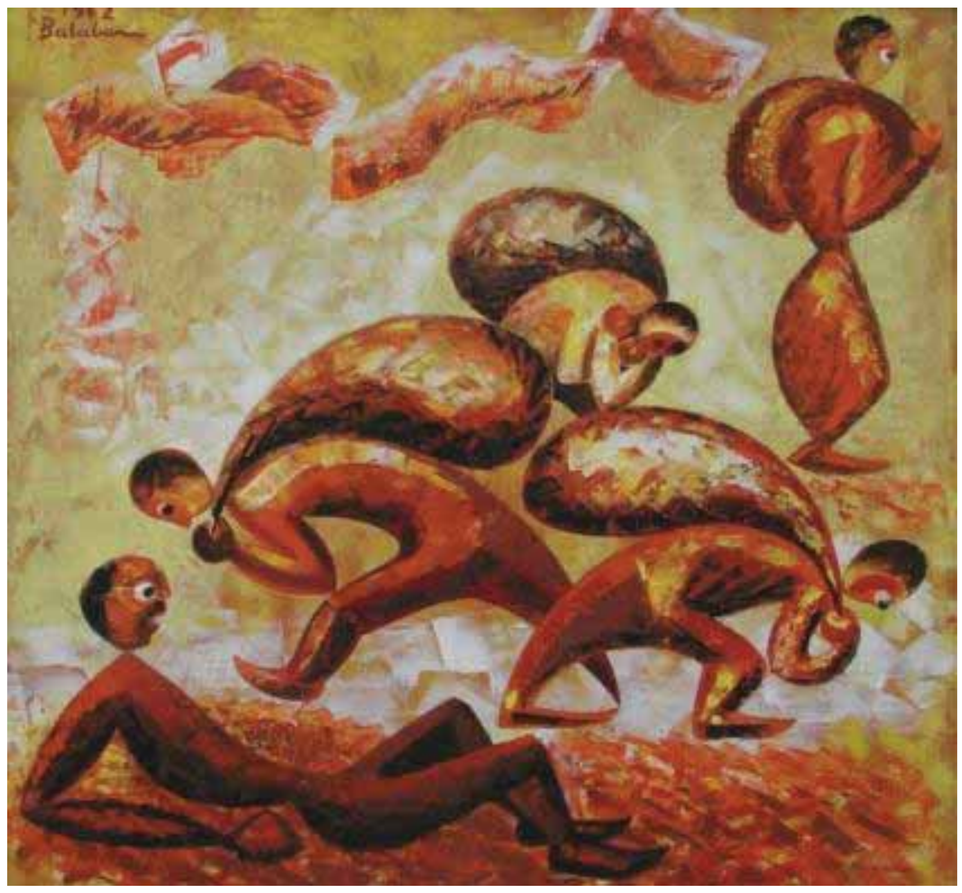
Resim 4: B. Rahmi Eyüboğlu, "Konduda Gece" 50x70 1973

1960'lardan itibaren sanayileşmenin etkisi ile kırsaldan kente akan insan kitlelerini resmeden sanatçılardan biri de Nuri İyem olmuştur. Bu yıllarda ortaya çıkan sosyal hareketlenmelere bağlı olarak gelişen demografik değişim, onun eserlerine dinamik bir unsur olarak köyden kente yönelen bir yaklaşımla yansımıştır. Onun göç temalı eserlerinin tümünde görülen ortak özellik, yansıtmacı ve betimleyici yaklaşımdır. Nitekim hiçbir kompozisyonu alegorik, simgesel ve üstü kapalı bir ifadecilik içermediği gibi,salt Anadolu gerçeğini gözler önüne sermek ve mevcut duruma doğal tabiatı içerisinde dikkat çekmek bağlamında ortaya konmuş eserler olduğu görülür. Ayrıca Onun eserleri "Toplumcu Gerçekçilik" kavramının eleştirel tavrı ile örtüşmemekte olup, hemen hemen tüm çağdaşlarında görüldüğü gibi, bu kavram, Gelenekçilik ve Yerelcilik Eğilimleri doğrultusunda eserlerinde hayat bulmaktadır. İbrahim Balaban'nın göç temalı eserinde de nitekim aynı bakış ve yaklaşım açısı söz konusu olup, naif, içten bir duyarlıkla göç temasını ele almıştır.



Resim 5: Nuri İyem, "Göç

Resim 6: Nuri İyem, "Göç" M. Balcı Koll. 1978, Cengiz Aslan Kol.



Resim 7: İbrahim Balaban, "Gurbetçiler" 1962,Öz. Kol.

Göç'ün sosyo-kültürel ve iktisadi yapıda önemli değişimlere sebep olduğu 1950-1970 döneminin yanısıra, ilerleyen süreçte de her ne kadar önemini konu olarak korumuş olsa da, yaklaşım itibarıyla bir farklılıktan bahsetmek söz konusu olmamıştır. Nitekim Ramiz Aydın'ın son dönem üretimleri arasında sıralayabileceğimiz eseri de bu duruma karakteristik bir örnek oluşturmaktadır.

Resim 4: Ramiz Aydın, "Göç", 58,5x38,5 cm. 2002, S. Kılıç Koll.

Yapılan değerlendirme ve analizler sonucunda da tespit edildiği üzere, "göç" teması, 1940'lı yıllardan itibaren günümüze değin, konu olarak varlığını sürdürdüğü ancak, formalist ve geleneksel yaklaşım yöntemlerinde bir farklılık olmadığı görülmüştür. Bu eserler arasındaki ayırt edici yön salt sanatçıların bireysel üslupları ve biçimleme yöntemledir. Türkiye'nin sosyo-iktisadi ortamının resim sanatına yansıyan "göç" teması bu bağlamda değerlendirildiğinde,çalışmada ortaya çıkan sonucun amaca endeksli en

önemli maddesi de nitekim Türkiye'nin iktisadi ve sosyo-kültürel yapısının "Toplumcu Gerçekçilik" yaklaşıma oldukça elverişli bir zemin oluşturmasına rağmen, bu yaklaşımının Gelenekçilik/Yerelcilik eğilimleri doğrultusunda hayat bulmuş olmasıdır. Dolayısı ile bu yaklaşım ya da eğilim bu dönem sanatçıları için bütüncül bir kimlik oluşturmamış, az sayıda sanatçının bireysel deneyimleri ile sınırlı kalmıştır. Nitekim döneminin genel sanat ortamı incelendiğinde bahsi geçen periyotta eleştirel bir boyutta yer alması gereken "göç"teması,yansıtmacı bir üslupla, naif, ılımlı ve yumuşak bir duyarlılıkla tuvallere yansıtılmış, içerisinde sanatçının özgün yorum ve düşünce sisteminin gizlendiği simgeci, üstü kapalı ya da muğlâk bir ifadeciliğe yer verilmemiştir.

Bahsi geçen bu yaklaşımın Batı anlayışına dönük Türk resminin gelişim seyri ile yakın ilgisi bulunmaktadır. Zira Çağdaş Türk resim geleneğinin Batı ile kıyaslandığında oldukça yeni olması ve kendi içerisine kapalı bir tabiata sahip olması nedeni ile toplum tabanına ulaşması ve iletişim köprüsü kurması mümkün olamamıştır. Bunun yanısıra dönemin sosyo-iktisadi ve siyasi hareketlerini en geriden takip eden sanat dalı resim olmuştur. Zira edebiyat, tiyatro, sinema, müzik, şiir gibi sanat ortamlarında dönemin mevcut hareketleri eş zamanlı olarak hayat bulurken, tabana ulaşma olanakları son derece kısıtlı olan ve dolayısıyla içine kapalı bir tabiat geliştiren resim sanatında söz konusu yansımalar eş zamanlı değil çoğunlukla onar yıllık periyotlarda yansımıştır. Örneğin 1950'lerde başlayın 1960'larda en yüksek yoğunluğuna ulaşan göç teması etkisini 1970'li yıllardan sonra göstermeye başlamıştır. Ayrıca bu yansıma dönemin iktidar yapılarının kısıtlamalarına koşut olarak eleştirel tavır yerine yansıtmacı ve gelenekçi bir doğrultuda yansımaya devam etmiştir.

KAYNAKLAR

BODVARSSON, Örn B. -Hendrik Van den Berg, *The Economics of Immigration: Theory and Policy*, Springer-Verlag Berlin 2009, Germany.

GİRAY, Kıymet, "Cumhuriyetin 75. Yılında Resim ve Heykel Sanatımızın Gelişim Çizgisi", *Türk Plastik Sanatları*, İstanbul 1998.

GÖREN, Ahmet Kamil, "Çağa Resim Koleksiyonu", *Sanat Çevresi*, S. 287, Eylül 2002.

HATTON, T. J. -Jeffrey G. Williamson, *The Age of Mass Migration: Causes And Economic Impact*, Oxford University Press New York 1998, USA.

KAPROL, Timur, "Cumhuriyet sonrası 1930-1950 Yılları Arasında Bursa'da Mimari Gelişim", *Uludağ Üniversitesi, Mühendislik-Mimarlık Fakültesi Dergisi*, C. 7. S. 1, 2002.

NEVRUZ KÖJE'DEN LEBENİ'YE: TÜRK YEMEK KÜLTÜRÜ İÇİNDE ANADOLU GÖÇERİNİN SOFRASI

From "Nevruz Köje" to "Lebeni": Diner Table of The Anatolian Nomad in Turkish Food Culture

Büşra KOCAADAM*

ÖZET

Kültür, literatürlerde âdemoğlunun doğaya aktardığı değerler bütünü olarak geçer. Bu açıdan bakıldığında her milletin kendine özgü birçok kültürel kodlarının bulunması pek tabiidir. Şüphesiz beslenme alışkanlığı da bir kültür meselesi olup bir ulusun kültürel kodlarının karakterize eden temel değerlerin başında yerini alır. Günümüz dünya mutfakları arasında Türk mutfağının üst sıralarda bulunması tesadüfî değildir. Türk kazanının içindeki aş, bin bir değerin uzun yıllar boyunca birlikte kaynamasıyla bulmuştur anlamını. Damak zevkinin oluşumunda Anadolu göçerinin belli bir konumu ve değeri söz konusudur. Göçer, göçünde kültürel varlığını da taşır. Bu çalışmada Anadolu Türk göçerinin kültür göçü beslenme ayağı, Orta Asya'da geleneksel Nevruz yemeği olan Köje'nin Anadolu'da Lebeni'ye dönüşümü örneğiyle anlatılacaktır.

Anahtar Kelimeler: *Türk yemek kültürü, Anadolu, göçer*

ABSTRACT

Culture, literature, the value of the imported nature of humankind as a whole passes. This perspective of each nation has its own specific cultural codes of many is of course. Surely feeding habits of a nation or a cultural matter and cultural codes that represent the core values will take place early. Turkish cuisine among today's top position in the kitchen is not random. Anatolian nomads on the formation of taste and value of the particular position is in question. Nomadism, migration also carries a cultural asset. Turkish Anatolian culture of nomadic migration in this study, nutritional foot, with food in Central Asia, the traditional Nevruz Köje of Anatolia, Lebeni transformation to be discussed with examples.

Key Words: *Turkish Food Culture, Anatolia, nomad.*

Giriş

Kültürün bugüne kadar birçok tanımı yapılmıştır. E. B. Taylor'un tanımı klasikleşmiş tanımların başında gelmektedir. Ona göre kültür, bir toplumun üyesi olarak insanoğlunun öğrendiği (kazandığı) bilgi, sanat, gelenek-görenek ve benzeri yetenek alışkanlıkları içine alan karmaşık bir bütündür. [1] Ülkemizde de kültürün tanımını sistemli olarak açıklayan isimlerin başında Ziya Gökalp gelir. Gökalp kültürü, yalnız bir ulusun dinsel, ahlaksal, hukuksal, kurgusal, sanatsal, dilsel, iktisadi ve bilimsel hayatlarının

* Gazi Üniversitesi Türk Halkbilimi Bölümü Yüksek Lisans Öğrencisi, busrakocaadam@gmail. com

[1] Bozkurt Güvenç, İnsan ve Kültür, Remzi Kitabevi, 8. Baskı, İstanbul 1999, s. 105.

uyumlu bir toplamıdır.[2] Kültür, bünyesinde barındırdığı kodlar neticesinde de millîlik vasfı kazanarak ulusal nitelik arz eder.

İster göçebe olsun ister yerleşik tüm toplumların kendilerine mahsus bir takım kültürel kodları mevcuttur. Onları diğer toplumlardan ayrılmasını sağlayan bu kültürel kodlardır. Dilinden giyimine, dininden sanatına, musikisinden oyununa dek birçok alan bu kültürel kodları oluşturur. Bu kodlardan biri de hiç şüphesiz beslenmedir.

Sosyolog Mehmet Eröz Türk Yemek Âdetleri yazısında, beslenme kültürünün yaşadığı toplumun karakteristik özelliklerini birebir yansıttığından bahseder. Türk yiyecekleri ve Türk beslenme kültürü, Türk milletini karakterize eden kültürel kodlardan bazılarını içerdiğini bu sebeple araştırılmalısının gerekliliğini vurgular. [3]

Yiyeceklerin üretimi, tüketimi, hazırlanması, tamamen kültürün öğeleri olan gelenekler, sevmek-sevmemek, inançlar, tabular, boş inançlarla bağlantılıdır. Antropologlar, yemek yeme alışkanlıklarını kültürel bağlamda alırlar. [4]

Kültürel görecelilik teorisine göre davranış biçimleri topluluktan topluluğa değişiklik gösterir. İnsanların acıkması ve açlığını gidermek için yemek yemesi genel bir biyo- kimyasal olay iken, bu açlığını ne şekilde, ne zaman ve hangi yemeği seçerek gidereceği antropolojik ve dolayısıyla kültürel bir olgudur (Haviland 2002: 71-73).

Yaşanılan coğrafya, inanç sistemi, ekonomi şüphesiz ki bir milletin yemek kültürünün oluşumda etkili olan ilk amillerdir. Bu açıdan bakıldığında beslenme kültürü bir milleti diğerlerinden ayırt edici özellikler arz eder.

Bu kültürel ayırt edicilik ve görecelilik doğal olarak Türkler için de geçerlidir. Türkler, tarih sahnesine çıktıkları andan itibaren beslenmeye önem vermişlerdir. Beslenme, sosyal hayatlarında önemli rol üstlenmiş hususlardan biri olarak öne çıkmıştır. Bu husus, o kadar önemli olmuştur ki, Türk idarecileri, öncelikle milletini aç ve çıplak bırakmamayı ana ilke edinerek ülke yönetimini üstlenebilmişlerdir (Öcal 1985: 161).

Türk mutfak kültürünün değeri yayıldığı geniş coğrafya ve derin tarihinde gizlidir. Türk mutfak kültürünü incelerken, Türklerin 10. ve 11. yüzyıllara dayanan Orta Asya geçmişinden günümüze uzanan derin bir tarihsel süreçle karşılaşırız. Göçebe mutfak kültüründen, Anadolu'ya, Selçuklu mirasından, Bizans etkisine, İran-Abbasi mutfak geleneğinin etkilerinden ve uzun Osmanlı geçmişine ve bu geçmiş içinde cemaat mutfakları ile olan alışverişe bugün tanımladığımız Türk mutfağı yüzyıllar boyunca değişerek, zenginleşmiş ve olgunlaşmış büyük bir kültürel mirastır. [5]

Bu açıdan baktığımız vakit, Türk kazanının içindeki aşın çeşitliliğinin sebebini anlamak zor olmayacaktır. Orta Asya'dan Anadolu'ya gelen göçerin mutfağının da bu temel tadın oluşumundaki yerini göstermek de bu çalışmanın temel amacıdır. Amaç doğrultusunda ilk önce Anadolu göçerinin sofrasını tanımak gerekmektedir.

Muhtar Kutlu, Anadolu göçerinin sofrasını şu şekilde betimlemektedir:

---

[2] Ziya Gökalp, Türkçülüğün Esasları, Bordo Siyah Yay. İstanbul 2004, s. 59–60.

[3] Mehmet Eröz, "Türk Yemek Âdetleri", Milli Kültürümüz ve Meselelerimiz, Kültür Bakanlığı Yay. Ankara 1996, s. 99–103.

[4] Geniş bilgi için bkz. http://www. kultur. gov. tr

[5] Bu hususta geniş bilgi için bkz:
http://www. gurmeguide. com/content. asp?ctID=102&RecID=186

"Anadolu göçer topluluklarının kendilerine özgü beslenme alışkanlıkları ve yemek türleriyle tipik göçer mutfağının sahibi olduklarını söyleyebiliriz. Göçer mutfağının temel yapısını çıplak ateşte pişen et, ekmek ve mayalanmış süt ürünleriyle biçimlenmiş bir beslenme sistemi oluşturur. Zenginlik anlamına gelmese de basit ama işlevsel bir mutfaktır" (Kutlu 1992: 59-66).

Göçebe toplulukları dünyanın protein ihtiyacını karşılayacak yapıda olmasına karşın Anadolu göçerlerinde et tüketimi sanıldığı kadar çok ve yaygın değildir. Onlar için hayvan sürüleri tüketim değil yatırım amaçlıdır. Et çoğunlukla özel gün, kutlama veya hasta hayvanların kesimiyle tüketilir. Bu durum Anadolu göçerinin sofrasında etin değerini artırır.

Yaşam koşulları sebebiyle et daha çok kurutularak veya kavurma yapılarak saklanır. Türklerin dünyada et tüketiminde isminin kebap, döner, pastırma, sucuk, işkembe, kokoreç gibi ürünlerle anılması tesadüfî değildir. Türklerde domuz eti tüketilmemesi sadece İslamiyet'le açıklanamaz. İçkinin olup domuz etinin olmaması elbette Eski Türk gelenekleriyle de ilgilidir. Çünkü domuzun bakımı yerleşik hayatı gerektirir. Göçebe Türkün yerleşik Çin'e ait olan birçok şeye hoş gözle bakmamasından ve daha başka sebeplerden ötürü domuzdan uzak durduğu bilinmektedir. Bu durum Türk yemek kültürünün içinde göçebe sofrasının yerini anlamak için önemli bir örnektir.

Göçer mutfağındaki ekmek ve hamur işleri, köklü bir ekmek kültürünün de taşıyıcısı olduklarının göstergesidir. Sacda pişen ekmek türleriyle başta «yufka ekmeği», mayalı hamurda yapılmış «bazlama», sıcak kül altında pişen «göme/gömme/gömeç» (törensel ekmek) adı verilen ekmekler gelmektedir (Kutlu 1992: 59-66).

Süt ve süt ürünleri çeşitliliği açısından göçer mutfağının temel ürünleri arasında yer alır. Fakat bu çeşitlilikteki zenginliğin günümüzde ne denli korunduğu tartışılır.

Bunların yanı sıra bitki örtüsünden yararlanma, mutfak araç gereçlerinin sınırlı oluşu, yiyeceklerin saklanma koşullarının geliştirilmesi gibi daha birçok özelliğiyle Orta Asya'dan Anadolu'ya gelen göçerin sofrası, aslen Türk mutfak kültürünün orijininde yer alıyor demek yanlış bir yaklaşım olmayacaktır.

Orta Asya'dan Ön Asya'ya gelen göçerler, göçlerinde maddî manevî tüm kültür unsurlarını taşımışlardır. Bunun sonucunda da Anadolu coğrafyasının kültüründen etkilenmekle birlikte getirdikleri kültürel varlıklarıyla da Anadolu medeniyetine katkıda bulunmuşlardır. Etkileşim ne denli yoğun olursa olsun temelde yatan millî kodlar sayesinde makro kültürlerini koruyarak yaşamışlardır.

Günümüzde bu yaşayışın canlı örneklerini Orta Asya'da varlıklarını -onca zorluğa, engele rağmen- devam ettiren soydaşlarımızın kültür varlıklarına baktığımızda görebiliriz. Aramızda tıpa tıp bir benzerlikten söz etmek yanlış olmakla birlikte, temelde yatan sebeplerin ortaklığı da göz ardı edilemez.

Çalışmanın ikinci ayağını söz konusu ortaklığa örnek teşkil olabilecek, göçerler sayesinde Orta Asya'dan Anadolu'ya geldiği tartışılabilecek Köje-Lebeni yemekleri ele alınacaktır.

Kazak Türklerinde Nevruz'un baş aşı olarak anılan Köje, diğer Türk toplumlarında da bulunmakla birlikte isimlendirmede farklılıklar arz etmektedir.

Nevruz'da birçok yemek yapılmakla birlikte Kazak sahasında Nevruz Köje'nin (köpköje) yeri ve mahiyeti ayrı bir değer taşır. Şöyle ki çorbanın hangi malzemelerden yapıldığı ve bu malzemelerin çeşitlindeki sayı rast gele yapılan seçimler değildir.

Köje'nin malzemeleri: et, koyun veya at başı, süt, kurut, buğday, mısır, soğan veya havuçtan oluşur. Malzeme sayısının yedi olması dikkat çekicidir. Bunun yanı sıra çorbada yer alan kırmızı et ve koyun başı, kış; süt ise yaz yiyeceğini sembolize etmektedir. Böylece yaz ile kışın birleştiğine, dengenin sağlanıldığına inanılmaktadır. Navrızköje'nin pişmesinden sonra, koyun veya at başı, toplulukta bulunan yaşlı ve saygın kişiye ikram edilir. İkramı kabul eden tör aga/ aksakal, bir parça yedikten sonra, orada bulunan diğer konuklara bir parça ikram eder ve ikram edilen her parçanın anlamına uygun temennilerde bulunur. Göz ikram edilirken, 'Kazak'ın gözü ol', dil ikram edilirken 'Yurdun dili ol', kulak ikram edilirken 'halkın kulağı ol' gibi temennilerde bulunur. Navrızköje'nin yenilmesinden sonra, dastarhan/sofra sahibi ve ulusa bata/dua verilir (Yücel Çetin 2004: 147-154).

Nevruz Köje'nin hazırlanışında kullanılan bu malzemeler mutluluğu, şansı, bilgeliği, sağlığı, zenginliği, hızlı gelişmeyi ve gök himayesi şeklinde sıralanabilecek yedi yaşam kaynağının temsil eder. [6] Görüldüğü üzere Kazak sahasında bu çorbanın önemi büyüktür.

Anadolu sahasında Gaziantep, Şanlı Urfa ve Hatay civarlarında görülen Lebeni taşıdığı anlam açısından olmasa da malzeme açısından Nevruz Köje ile benzerlikler arz eder.

Lebeni yöreden yöreye bazı farklılıklar gösterse de temelde ortak malzemeler kullanılır. Et, nohut, yoğurt, yumurta, un, buğday, yağ ve su Lebeni çorbasının malzemeleridir. [7] Farklı yörelerde ayran çorbası diye da anılan Lebeni Hatay'da yazları soğuk olarak tüketilir.

Göçer, göçünde pek çok değerini taşımaktadır. Asya'nın içlerinden Anadolu'ya elbette ki birçok kültür öğesi taşınmıştır. Beslenme kültürü de bu öğelerin başında gelmektedir. Yukarıda sözü edilen benzerlik dışında gene bir Nevruz yemeği olan ve Azerbaycan'da tüketilen Semeni'nin benzeri Anadolu sahasında Fadime Ana Pekmezi olarak geçer. Bu benzerlikler bize Türkiye Türkleri ile Orta Asya Türkleri arasındaki kültür birliğinin kanıtına birer örnektirler.

Sonuç

Beslenme insan ürünü olması açısından bir kültür meselesidir. Bir toplumun kültür kodlarına değerler sistemindeki tüm noktalarda rastlamamız mümkündür. Nitekim bu durum yemek kültüründe de geçerlidir.

Uzak Doğu'dan, Çin coğrafyasından başlayıp, Saha Eli'ne; Orta Avrupa'dan Kuzey Afrika ve Orta Doğu ile Hint coğrafyasını içine alan Türk kültür alanı, aynı zamanda Türk yemek kültürünün yayılma alanıdır (Ögel 1982: 15-16). Bu geniş coğrafya ve iklim değişiklikleri beraberinde yemek çeşitliliğini de beraberinde getirir. Çeşitlilik ne denli

---

[6] Bu konuda geniş bilgi için bkz. http://nevruz. turksoy. org

[7] Bu konuda geniş bilgi için bkz. http://lezzetler. com/viewtopic. php?p=2562

zengin olursa olsun Türk yemek kültürünün temel noktasında göçebe hayatının sofrası yatar.

Göçebe beslenme kültürünü bugün tüm Türk toplumlarının yemek kültürlerinin orijinine yerleştirmek her ne kadar uçuk bir söylem olsa da kabul edilebilirliği yüksek olan bir yaklaşımdır.

T. C. Kültür ve Turizm Bakanlığı resmi sitesinde Türk Yemek Kültürü başlığı altında yer alan Başka Kültürlerden Etkilenme alt başlığındaki:

"Araştırmacılar, mutfağımızın Asya'dan çok az etkilendiğini belirtiyorlar. Bu da daha çok kebap, yoğurt, süt gibi alanlarda söz konusu olmaktadır. Asya Türklerinin yemek yapma bilgileri yok denecek kadar azdı. Kap kacak gibi araç gereçleri de azdı. Bugün Anadolu'da ekmek yemek yapımında kullanılan bitkilerin Hititlerce bilindiği kaydediliyor" (http://www. kultur. gov. tr)

şeklindeki ifade göçebelikten yerleşikliğe geçip, göçebeliği beğenmeyen bir bakış açısıdır. Bu da göçer kültürünü tanımamızdaki eksikliklerin göstergesidir.

Çalışmamın ikinci ayağını oluşturan yemek göçüne örnek olarak gösterdiğim Nevruz aşı Köje' den Anadolu'daki Lebeni' ye dönüşüm bilinçli bir seçimdir. Bu gibi göç ile gelip değişime uğramış birçok yemeğin varlığından bugüne kadar söz edilmiştir. Köje ve Lebeni de bu dönüşüme örnek gösterilebilecek yeni bir yaklaşımdır. Geçerliliği tartışılmak üzere bu ortama getirilmiştir. Geçerliliği kabul edildiği takdirde, Kazak sahasında önemi ve anlamı büyük olan Nevruz baş aşı olan Köje' nin Anadolu'da varlığını devam ettirdiğini görerek Türk milletinin kültüründeki ortaklılara bir küçük örnek de daha eklemiş olacağız.

KAYNAKÇA

BOZKURT, Güvenç, İnsan ve Kültür, Remzi Kitabevi, 8. Baskı, İstanbul 1999.

GÖKALP, Ziya, "Kültür ve Uygarlık", Türkçülüğün Esasları, Bordo Siyah Yay. İstanbul 2004, s. 59-60.

HAVILAND, William A. , 2002, Kültürel Antropoloji, [Çev. Hüsamettin İnaç-Seda Çiftçi], İstanbul: Kaknüs Yayınları.

http://lezzetler. com/viewtopic. php?p=2562

http://nevruz.turksoy.org/Genel/Default.aspx?F6E10F8892433CFF530CECBE8DDD19205D90DEC7234D695

http://www. gurmeguide. com/content. asp?ctID=102&RecID=186

http://www.kultur.gov.tr/TR/Genel/BelgeGoster.aspx?F6E10F8892433CFF71BE64510F6C8BC93D203AAAB91E0915

KUTLU, M. Muhtar, 1992, "Yaşayan Bir Alt Kültür Geleneği: Anadolu Göçer Kültürü", *IV. Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi Bildirileri*, C. I Ankara: Kültür bakanlığı Yayınları: s. 59-66.

NİRUN, Nihat-M. Cihat Özöndör, 1990, "Türk Sosyo-Kültür Yapısı İçinde Âdetler, Örfler, Görenekler, Gelenekler", Millî Kültür Unsurlarımız Üzerinde Genel Görüşler, Ankara: AKM Yay: 255.

ÖCAL, Safa, 1985, "Eski Türklerde Yiyecekler", Türk Dünyası Araştırmaları -Fındıkoğlu Armağanı-, s. 35: 161

ÖĞEL, Bahaeddin, 1982, "Türk Mutfağının Gelişmesi ve Türk Tarihi Gelenekleri," Türk Mutfağı Sempozyumu Bildirileri, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları: 15-16.

ÖZARSLAN, Metin, (2005), "Türkistan'da Nevruz Bayramı ve Bazı Düşünceler", *Bilim ve Aklın Aydınlığında Eğitim*, 6, 61, s. 22-26.

TALAS, Mustafa, "Tarihi Süreçte Türk Beslenme Kültürü ve Mehmet Eröz' e Göre Türk Yemekleri", Türkiyat Araştırmaları Dergisi, s. 273-283

YÜCEL, ÇETİN, Ayşe, 2004, "Yemek Kültüründe Nevruz", Türk Dünyası Nevruz Ansiklopedisi, Ankara: AKM Yayınları, s. 147-154.

YÖRÜK GÖÇLERİNDE KULLANILAN KİRKİTLİ DOKUMALAR

'Kirkitli' Weavings in The Yoruk Nomads

Ayşegül KOYUNCU* - Mustafa GENÇ**

ÖZET

Anadolu'daki göçerlerin geçim kaynağı hayvancılıktır. Göçebeler, hayvanları için daha verimli otlaklar bulmak için farklı yerlerde yaşamak zorundadırlar. Bu nedenler ortaya göç geleneği çıkmıştır. Teknolojideki gelişmeler ve değişim, göçebelerin hayatında değişime yol açmıştır. Bu değişimler, ilk olarak, göçlerde kullanılan hayvanlarla bu hayvanlar tarafından taşınan eşyalarda kendisini göstermiştir.

Bu çalışmanın amacı, Yörüklerin geleneksel hayatının göç alanlarında kullanılan ve günlük kullanım için üretilen ve kültürümüzün maddi üretiminde önemli bir yere sahip olan dokumaları kaydetmektir. Böylece, günden güne önemini kaybeden dokumaların gelecek kuşaklara aktarılmasına katkıda bulunulacaktır.

Anahtar Kelimeler: *Göçerler,Göç, Kirkitli Dokumalar, Halı, Kilim.*

ABSTRACT

The source of livehood of the Tukish nomads in Anatolia is stockbreeding. They have to live in different places to find a more fertile grassland for their animals. For that reason the tradition of migration has formed. Developments and changes in technology have altered in nomads' life. Of these changes, animals used in migration and goods carried by animals have come first.

The aim of this study is to record the weavings, which are used in nomads' migrations area the parts of the traditional way of life, were produced as a product of daily use and take place in the financial products of our culture. The weavings which have lost their importance day by day are transferred over the future generations.

Key Words: *Nomads, Migration, Kirkitli Weavings, Carpet, Rug.*

GİRİŞ

İnsanlık tarihi boyunca birçok sebepten dolayı göçler yaşanmıştır. Kimi göçler çaresizlik içerisinde gerçekleşirken bazıları ise yaşam biçiminden kaynaklanmıştır. Bu göçlerden birisi de kuşkusuz Yörük göçleridir. Geçimlerini hayvancılığa bağlı olarak sağlayan Yörükler hayvanlarına daha verimli otlaklar bulmak ve uygun iklim koşullarını sağlamak amacı ile yaz ve kış mevsimlerini farklı yerlerde geçirmek zorunda kalmışlardır. Bunun sonucu olarak da bir göç geleneği oluşmuş ve bu geleneğe bağlı olarak Yörük göçleri yıllarca varlığını sürdürmüştür. Yörük göçleri her zaman şenlik içerisinde

* Öğretim Görevlisi, Pamukkale Üniversitesi Denizli Meslek Yüksekokulu Teknik Programlar Bölümü Geleneksel El Sanatları Programı Öğretim Elemanı, aysegulkoyuncu@pau. edu. tr.

** Öğretim Görevlisi, Sakarya Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi Geleneksel Türk El Sanatları Bölümü Halı Kilim ve Eski Kumaş Desenleri Ana Sanat Dalı Başkanı, genc@sakarya. edu. tr.

gerçekleşerek yeni bir umut ve yaşam kaynağı olmuştur. Göç o kadar hayatın içerisine girmiştir ki Yörükler çoğu zaman yerleşmek bile istememişlerdir. "Ev yapma eğlenirsin, Bağ dikme bağlanırsın, Sür koyunu çek deveyi, Çektik sıra beğlenirsin" diyen Yörükler Anadolu'nun birçok bölgesinde iskâna karşı gelmişlerdir.

Gelişen ve değişen teknolojiye bağlı olarak Yörük yaşam biçiminde meydana gelen değişimler nedeni ile göçlerde kullanılan araç ve gereçlerde de değişimlerin meydana gelmesi kaçınılmaz olmuştur. Bu değişimlerin başında göç sırasında kullanılan hayvanlar ve hayvanlara yüklenen malzemeler gelmektedir. Artık develerin yerini traktörler, eşeklerin yerini ise otomobiller almıştır. Geleneksel yaşamın bir parçası olan dokumalar da bu değişimlere bağlı olarak, göç geleneğin gün geçtikçe azalarak sona ermesi ile birlikte önemini kaybederek yok olmaya başlamıştır. Bu varsayımdan yola çıkılarak bu yok oluşu durdurmak ve dokumaların gelecek kuşaklara doğru bir şekilde aktarılmasını sağlamak için bu konuda bir araştırma yapılmasına karar verilmiştir ve "Halk Kültüründe Göç Uluslararası Sempozyumu (28-30 Mayıs 2010/Balıkesir)" için "Yörük Göçlerinde Kullanılan Kirkitli Dokumalar" konu olarak seçilmiştir.

Bu araştırmanın amacı Yörük göçlerinde kullanılan, geleneksel yaşam biçiminin bir parçası olan, günlük kullanım eşyası olarak üretilen, kültürümüzün maddi ürünleri arasında yer alan ve gün geçtikçe önemini kaybeden kirkitli dokumaların belgelenerek gelecek kuşaklara doğru bir şekilde aktarılmasını sağlamaktır.

Bildiri konusu araştırılırken gerekli bilgi ve bulgulara ulaşmak için günümüzde Yörük gruplarının en fazla bulunduğu Silifke (Mersin), Fethiye (Muğla), Aydın, Bursa, Denizli ve İzmir yörelerine çeşitli tarihlerde gidilerek farklı Yörük grupları ile görüşülmüştür. Yöntem anlayışımız ışığında amaca ulaşmada gerekli araçlar olan gözlem ve söyleşi tekniklerinden faydalanılarak Yörük göçlerinde kullanılan ve günümüze kadar ulaşmış olan kirkitli dokumaların hammaddeleri, teknik ve desen özellikleri hakkında bilgiler alınmıştır. Belgeleme işleminin gerçekleştirilmesi için dokuma örneklerinin fotoğrafları çekilerek bildiri metnine görsel destek sağlaması amacı ile eklenmiştir. Ayrıca bildiri metninde geleneksel dokumalarda meydana gelen değişim ve bu değişimin nedenleri üzerinde durulmuştur.

YÖRÜK GÖÇLERİNDE KULLANILAN KİRKİTLİ DOKUMALAR

Orta Asya'dan Anadolu'ya göç eden ve Anadolu topraklarında sürekli yer değiştiren Yörükler yetiştirmiş oldukları hayvanlardan azami ölçüde faydalanmayı kendilerine meslek edinmişlerdir. Yetiştirmiş oldukları hayvanların etlerini, süt ve sütlerinden elde ettikleri ürünlerini yiyerek beslenmişler, hayvanlardan yün ve kıl elde ederek günlük kullanım eşyalarını temin etmek için çeşitli ürünler dokumuşlardır. Bu günlük kullanım eşyaları arasında; yük, kıyafet, yiyecek, un taşımak ve özel eşyalarını korumak-saklamak için kullanılan çuvallar, heybeler, torbalar ve yük çulları göçlerde kullanılan en önemli dokumalar arasında yer almıştır. (Bkz. Fotoğraf: 1-2) Bunların yanı sıra göç esnasında kullanılan at ve eğer örtüleri, günlük yaşamda kullanılan sofra bezleri, seccadeler, beşik ve beşikörtüleri, yere oturmak için yapılan minderler, sırt dayamak için kullanılan yastıklar ve asılmak suretiyle yalıtım sağlaması amacıyla kullanılan tüm eşyalar dokumalardan oluşmaktadır. Hatta Yörüklerin evi olan çadır da dokumadan oluşmaktadır. Bu tipteki havlı ve havsız kirkitli dokumalar kullanılan malzeme, yer ve amaçlarına göre şekillenmiştir ve farklı tekniklerin bir ya da birkaçın bir arada kullanılmasıyla oluşturulmuştur.

Fotoğraf 1-2: "Deve Üzerine Yüklenmiş Yük Çuvalı ve Çulu" **(Fotoğraf 1-2: Ayşegül KOYUNCU Arşivi, Fethiye/2010)**

Yörükler yaz olunca yaz göçünü, güz olunca güz göçünü gerçekleştirirler. (Yılmaz ve Koyuncu, 2009: 381) Göçlerde kullanılan en önemli unsurlardan birisi göçü gerçekleştirecek olan hayvanlar ve bu hayvanların sırtına yüklenecek olan malzemelerdir. Göç sırasında hayvanların bir sıralanışı vardır. En başta çanlarıyla ve yükleriyle develer, arkasından atlar, eşekler, ardından inekler, keçiler, koyunlar ve tavuklar gelir. Bu malzemelerin hayvanların sırtına yüklenebilmesi ve güvenli bir şeklide varılacak yere götürülmesi işleminde ise dokumalar ön plana çıkmaktadır. Dokumalar; eşyaları taşımada, örtmede, saklamada ve sarmada kullanılır.

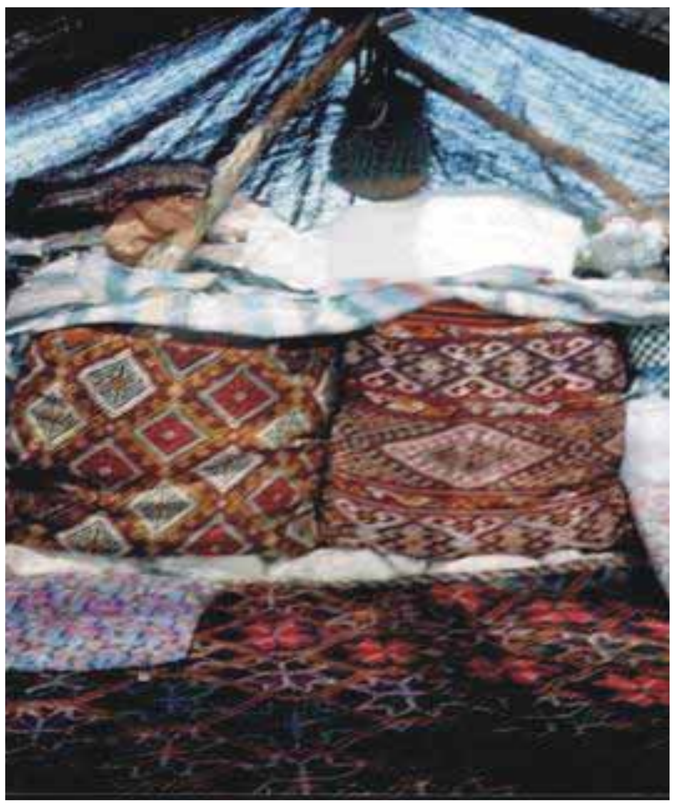
Göç için yapılan hazırlıklar büyük bir özen ve sisteme bağlı olarak gerçekleştirilir. Hayvanlar üzerine yüklenecek olan malzemelerin neyin içerisine yerleştirileceği önceden bilindiği için hiçbir karışıklık yaşanmaz. (Johansen, 2005: 33) Göç günü sabah erkenden kalkılır ve yükler bir düzen içerisinde çuvallara, heybelere, torbalara yerleştirilerek ya da örtülere sarılarak develere, atlara ve eşeklere yüklenir. Kısa sürede göç kervanını hazırlayabilmenin püf noktası ise eşyaların yük çuvallarına, heybelere, torbalara yerleştirme şekli ve çadırlardaki düzendir. Her çuval, sadece onun için belirlenmiş olan eşyayı içerdiği için aranıldığında her şey yerinde bulunduğundan yükleme sırasında hiçbir kargaşa ile karşılaşılmaz. (Yılmaz ve Koyuncu, 2009: 380-392) Diğer dokuma örneklerinde olduğu gibi çuvallarda, heybelerde, torbalarda ve yük çullarında koyu ve açık kırmızı, beyaz, siyah, lacivert, kahverengi, mavi, turuncu, sarı, mor, pembe ve yeşil renkler bir uyum içerisinde kullanılır.

Zengin bir dokuma koleksiyona sahip olan Yörük gruplarında ayrım yapmanın zor olmasına rağmen çuvallar özel bir anlam taşımaktadır. Çünkü yılın 2-3 ayını göç halinde geçiren Yörükler bu süre içerisinde giyeceklerini, arpa, buğday, un, yem, saman gibi yiyeceklerini, kap-kacak gibi eşyalarını yanlarında taşımak, korumak ve saklamak zorundadırlar.

Yörük göçlerinde taşıma amacıyla kullanılan dokumaların başında gelen çuvallar çeyiz ya da günlük kullanım amacı ile Yörük kadınları tarafından dokunur. (Bkz. Fotoğraf: 3-4-5-6-7) İçlerine eşya konulmasının yanı sıra yayla hayatı yaşayan Yörüklerin evleri olan çadırda sırt dayanmak için arkalık olarak da kullanılır. Çuvallar çadırın bir tarafına sıralanırlar, motifleri ve renkleri ile çadırın başlıca süsünü meydana getirirler. (Bkz.

Fotoğraf: 8) Bazen de çuvallar çadırı orta direk hizasından ikiye ayıracak şekilde döşenir. Üzerine de yatak, kilim gibi eşyalar yığılır. Çuvallar içlerine konulacak eşyayı koruması açısından çözgü sıklığı yüksek tutulmuş dokumalardır. Bu yüzden hammadde seçimi yapılırken içlerine konulacak eşyanın cinsine göre seçim yapılır. Un çuvalı, alaçuval, harda çuvalı gibi çuvalların hammaddesi yün, yem çuvalı, buğday çuvalı, harar gibi çuvalların hammaddesi ise kıldır. Un çuvallarının diğer çuvallardan farkı motiflerinin çuvalın bir yüzeyinde olması ve kompozisyon şemalarının yatay bantlar halinde olmasıdır. Arpa ve diğer yem tahıllarının ucu kılçıklı olduğu için yün malzemeye yapışırlar. Bu özelliğinden dolayı bu ürünlerin saklanıp taşınmasında kıl çuvallar kullanılır.

Fotoğraf 3-4-5-6-7: "Çeşitli Ebatlardaki Çuvallar" (Fotoğraf 3: Ayşegül KOYUNCU Arşivi, İzmir/2008) (Fotoğraf 4-5-6-7: Mustafa GENÇ Arşivi, Mersin/2005-2007)



Fotoğraf 8: "Çuvalların Çadırda Sıralanışı" (Fotoğraf 8: Mustafa GENÇ Arşivi, Mersin/2006)

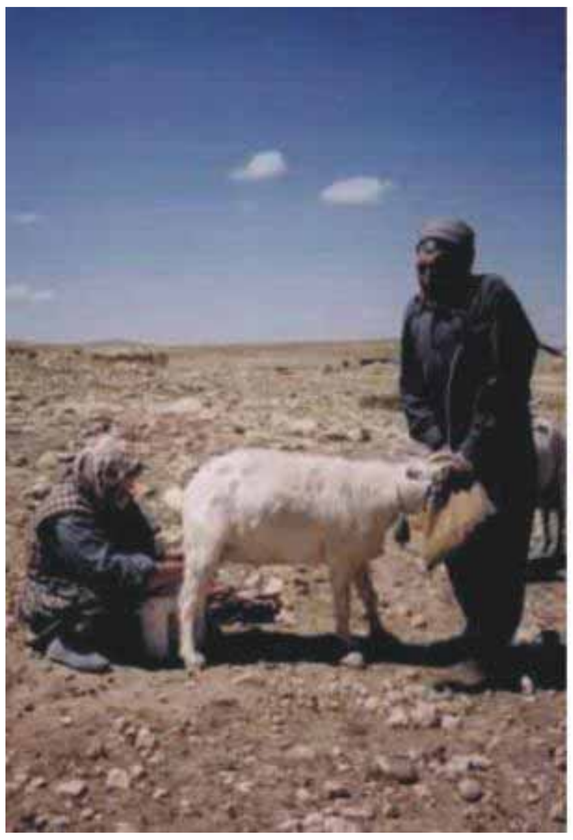
Enleri 50 ile 100 cm boyları ise 90 ile 200 cm arasında değişiklik gösteren çuvallar genellikle dikdörtgen bir forma sahiptirler ve boylamasına düz olarak dokunurlar. Çeyiz çuvallarında en ve boy birbirine yakınken un çuvalları yüklenecek olan hayvana bağlı olarak dikdörtgen boyutta dokunurlar. Enleri dar boyları uzundur. Çuvalları üretim şekillerine göre iki grupta incelemek mümkündür. İlkinde çuvalın tümü tek parça halinde dokunur ve tezgâhtan çıkarıldıktan sonra karşılıklı iki yan kenarları farklı dikiş teknikleri ile dikilerek birleştirilir. İkinci tip çuvallarda ise ön ve arka parçaları

ayrı ayrı dokunur, yanlarını ve alt kısmını oluşturan üç kenarı yine farklı dikiş teknikleri ile dikilerek birleştirilir. Çuval dokunup kenarlarından birleştirilince kenarlarından tutarak taşımayı kolaylaştırmak ve ağzını bağlamak için "kulp" adı verilen kolonlar iki kalın bant halinde dikine uzanan motiflerin arasına dikilir ve ağızları bağcık ile büzdürülür. Kolonlar iki kalın bant halinde uzanan motiflerin arasına dikilir. Çuvalların diğer önemli bir özelliği ise ön yüzlerinin oldukça zengin motifler ile süslenmesine rağmen arka yüzlerinde motif bulunmamasıdır. Bu özellik çuvalların kullanım alanı ile yakından ilgilidir. Çünkü çadırda motifli kısım öndedir, arka kısmı ise görünmez. Yine deve, at ve eşek ile eşya taşımada kullanıldıkları zamanlarda da arka kısım görünmez. Bu nedenden dolayı arkaları düz olarak dokunur. Çuvallarda kullanılan teknik, renk ve motifler içerisine konulacak olan eşyaya göre değişiklik gösterir aynı zamanda çuvalların farklı adlandırılmasında da kullanılır. Çeyiz çuvallarında halı, kilim ve az da olsa sumak tekniği kullanılır. Sırt (esbap veya ala) çuvallarında genellikle sumak tekniği, un çuvalı, buğday çuvalı gibi dokumalarda ise desen alanları cicim tekniğinde diğer kısımlar ise kilim tekniğinde dokunur. Yem çuvalı ve hararda ise motif kullanılmadığından bez ayağı dokuma tekniği kullanılır.

Çeşitli eşyaları taşımak için yapılan dokumalar arasında heybeler önemli bir yer almaktadır. Hayvanların sırtında yük taşımada kullanıldığı gibi insanlar tarafından da yük taşımada kullanılırlar. Enleri 40 ile 60 cm boyları ise 100 ile 120 cm arasında değişiklik gösteren heybeler genellikle dikdörtgen bir forma sahiptir. Heybeler halı, kilim, cicim, zili ve sumak tekniklerinden biri ya da birkaçının bir arada kullanılmasıyla oluşturulur. (Bkz. Fotoğraf: 9) Arka kısımları ise motifsiz (yoz) ya da çizgili kilim olarak dokunur. İşlevi taşıma olan heybelerin sağlam olması için çözgü ve atkı ipliklerinde genellikle kıl, desen ipliklerinde ise yün kullanılır. İçerisinde yük taşınacağı için özellikle ilikli kilim dokuma tekniği tercih edilmez. Genellikle dokuyucu kadının övünç kaynağı olduğu için zili ve cicim tekniklerinde dokunarak süslenir. (Deniz, 2000: 85) Omuzda ve hayvanların semer veya eyerinde taşınan heybelerin ortasında, başın girebileceği şekilde yarık bırakılır. Bunun ilk nedeni heybenin semer veya eyer üzerine yerleştirildiğinde rahatça şekil alabilmesini sağlamaktır. (Bkz. Fotoğraf: 10) İkinci nedeni ise uzun mesafede yük taşınacağı zaman kişiler bu yarık içerisinden boyunlarını geçirirler böylelikle yük ön ve arkaya eşit ağırlıkta bölünmüş olur. Heybeler tek parça halinde dokunup sonra gözleri dikilir. Göç sırasında özellikle yeni yavrulamış kuzular, oğlaklar ve küçük malzemeler heybelerin gözlerinde taşınır. Kullanılan teknik, renk ve motifler içerisine konulacak olan eşyaya göre değişiklik gösterir ve özelliğine göre adlandırılır. Mesela su taşımada kullanılan heybelere "su heybesi", "seğmen" motifinin kullanıldığı heybeye ise "seğmen heybesi" adı verilir. Su heybesi konar-göçer grupların su taşımada kullandığı heybedir. Geçmişte içlerine "su tulukları" konurken yakın zamanlarda plastik bidonlar vasıtası ile su taşınmaktadır. Sürekli su ile temas halinde olduğu için sağlam olması amacı ile çözgü ve atkı ipliklerinde kıl iplik kullanılır. Motifsiz ya da az motifli dokunurlar. Semer ve eğere konulduğunda dengeli olması için ebadı diğer heybelere göre daha büyük arası ise daha uzun dokunur.

Fotoğraf 9-10. "Heybe" (Fotoğraf 9-10. Ayşegül KOYUNCU Arşivi, İzmir/2008)

Yörük göçlerinde kullanılan bir diğer dokuma türü ise çeşitli ebatlardaki torbalardır. Yörüklerin komodinleri, çekmeceleri, dolapları ve sandıkları olmadığı için, iğnesini, ipliğini, tuzunu hep bu torbalara koyarak taşırlar ve saklarlar. Küçük boyutta tek parça yapılmış bir taşıma eşyasıdır. (Atlıhan, 37) Enleri 30 ile 50 cm boyları ise 35 ile 55 cm arasında değişiklik gösteren torbalar genellikle kareye yakın bir forma sahiptirler. Omuzda taşınabilmelerinin yanı sıra hayvanların semer ve eğerlerine takılarak da kullanılabilir. Ayrıca hayvanlar sağılacağı zaman içine yem konur, bir kişi hayvanın başını tutup torba içerisindeki yemi hayvana yedirirken diğer kişi de hayvanı kolaylıkla sağar. (Bkz. Fotoğraf: 11) Bu bize gösterir ki dokumalar yöreye ve alışkanlıklara göre de farklı işlevlerde kullanılabilir. Ayrıca yaylada hayvanları otlatmaya götüren çobanın kullandığı azık torbaları vardır. İçerisine yiyeceklerinin konduğu bu torbaların sapları özel bir teknikte ipliklerin örülmesiyle oluşturulur ve "guda", "goza" adı verilen ponponlar ile süslenir. (Bkz. Fotoğraf: 12)



Fotoğraf 11-12: "Torba" (Fotoğraf 11: Mustafa GENÇ Arşivi, Mersin/2006) (Fotoğraf 12: Ayşegül KOYUNCU Arşivi, İzmir/2009)

Göç hazırlıkları sırasında her şey çuvallara, heybelere ve torbalara yerleştirilip hayvanlara yüklendikten sonra çuvalların üzeri bir yük çulu (perdesi) ile örtülür. (Pekin, 1976: 122-137; Soysaldı, 2007: 34-39) Bu yük çulu daha sonra çadırda çadırı bölmelere ayırmak için de kullanılır. Çadırda bulunan yataklar, yorganlar ve yastıklar gündüzleri arka direğin önüne katlanarak yerleştirilir. Bu yığıntıya da "yük" adı verilir. Gece yatılacağı zaman yere serilen yatak, yorgan ve yastıkların bulunduğu yükün üzerine kötü görüntüyü ve dışarıdan gelebilecek zararları engellemek, bir aile mahremiyeti olan yatakları gizlemek ve göze hoş görünmesini sağlamak için üzerlerine yük çulları örtülür. Soğuk gecelerde özellikle misafir geldiğinde yorganların yetmediği zamanlarda bu yük çullarının yorgan yerine kullanıldığı da olur. Bu yük çulları aslında göç sırasında develerin üzerlerine yüklenen eşyaları gizlemek, korumak ve göze hoş görünmesi için de örtülen çullardır. Cicim ve zili tekniğinde ya da her iki tekniğin bir arada kullanılmasıyla oluşturulan yük çulları iki şak (parça) halinde dokunur ve iki şakın (parçanın) dikilerek birleştirilmesiyle elde edilir. (Yılmaz ve Koyuncu, 2009: 380-392) Enleri 150 ile 250 cm boyları ise 175 ile 300 cm arasında değişiklik gösteren ve dikdörtgen bir forma sahip olan yük çulları genellikle ana motif ile bu motifti destekleyen küçük motiflerden oluşur. Zemin aynı motifin sırasıyla ya da diyagonal olarak tekrar edilmesiyle oluşturulur.

SONUÇ

Her toplum güzelini kendinde var olan gelenekleri, inançları, milli zevk ve ölçüleri ile benimser ve farklı biçimlerde anlamlandırır. Bu farklılık o toplumun yaşadığı coğrafyadan ve kültürden kaynaklanırken, yaşadığı süreçte kazandığı bilgiler ve kurduğu medeniyetler sayesinde olgunlaşır. Türk toplumunun sanat zevkini, estetik anlayışını, sanatın günlük yaşamdaki yerini, en iyi yansıtan alanlardan birisi de kuşkusuz geleneksel dokumalardır. Geleneksel yaşamın bir parçası olan ve günlük kullanım eşyası olarak üretilen Yörük dokumalarında işlevsellik ön plandadır. Her ürün bir ya da birden fazla amaca hizmet için üretilmiştir. Bu amaçlar doğrultusunda şekillenerek farklı biçimlerde ortaya çıkmıştır. Ayrıca bu dokumalarda estetik de unutulmamıştır, işlevselliğin dışında sembolik anlamlar da yüklenmiştir. Soyutlanmış biçimler ve renkler bu anlamları daha da etkili kılmıştır. Doğal yaşam biçiminin getirmiş olduğu artılar dokumalarda canlanmış bir anlamda sessizliğin sesi, dokuyucu kadının kendini ifade etme biçimi olmuştur. Dokuyucu kadının toplum içindeki rolünü, bağlı bulunduğu grubun im ya da işaretini, doğayı gözlemleme fırsatı olması ve doğa ile iç içe yaşaması nedeni ile gördüğü nesneleri dokumalara yansıtması kaçınılmaz olmuştur. Yetiştirmiş olduğu hayvanlarından elde etmiş olduğu hammaddeyi kendi yöntemleri ile boyayarak renklendirmiş ve tüm bu duygu ve düşüncelerini dokumalarında dile getirmiştir. Dile getirilen duygu ve düşünceler dokumalarda hem vardır, hem yoktur, hem gizlidir, hem de anlayanın dilindedir. Bu gelenek anadan kıza usta-çırak ilişkisi içerisinde öğretilerek yıllarca varlığını sürdürmüştür. Birbirini tanımayan kişilerin aynı ihtiyaçlar için aynı dokumaları yapmış olmaları geleneğin köklülüğünü ve Yörükler arasındaki kültür bütünlüğünü göstermektedir.

Geçimlerini hayvancılığa bağlı olarak sürdüren Yörükler yaşam biçimlerini de hayvancılığa bağlı olarak şekillendirmişler ve bu yaşam biçimindeki sorunları kendi koşullarına göre çözmüşlerdir. Yörüklerin en önemli sorunlarından birisi olan barınma, günlük kullanım eşyalarını ve yiyecek maddelerini sürekli yanlarında taşımak zorunda olmaları dokumalardan faydalanma olanağını gerekli kılmıştır. Çünkü göç sırasında ve

çadır yaşantısında kullanılacak olan malzemelerin hafif olması, az yer kaplaması ve taşıma kolaylığının olması gerekir.

Çuvallar Yörüklerin konar-göçer yaşam biçiminden yerleşik hayata geçişte işlevini yitirmemiş olmasına rağmen günümüzde eski önemini kaybetmiştir. Çeyiz çuvallarının yerini çeyiz sandıkları, buğday çuvallarının yerini ambarlar, un çuvalının yerini bez torbalar, saman çuvallarının yerini ise sentetik telisler almıştır. Göç esnasında kullanılan deve, at, eşek gibi hayvanların fiziksel özellikleri göz önünde bulundurularak biçimlendirilen heybeler bu geleneğin sona ermesi ile üretilmez olmuşlardır. Artık çeyiz ve özel eşyaların korunup saklanması için torbalar değil komedinler, çekmeceler, dolaplar ve sandıklar bulunmaktadır.

Çok hızlı bir değişim yasadığımız günümüz Türkiye'sinde geleneksel dokumlar bu süreçten en çok etkilenen ürünler arasında yer almıştır. Geleneksel dokumaları oluşturan halı ve düz dokuma yaygıların üretim şekli, kullanılan teknik ve malzeme üreten insanın yaşantısındaki değişimden olumsuz yönde etkilenmiştir. Bu etkileşim pek çok eski gelenek ve görenekleri de unutulmaya terk etmiştir. Konar-göçer yaşam biçiminden yerleşik hayata geçilmesiyle birçok üründe olduğu gibi geleneksel dokumalar da ya işlevini kaybetmiş ya farklı bir işlev kazanmış ya da yerini el emeği olmayan üretimlere bırakmıştır. Konar-göçer yaşam biçimi bir yok oluşun içerisine girdiği için artık ne göç sırasında kullanılan çuval, heybe, torba, yük çulu nede çadır yaşantısında kullanılan geleneksel dokumalar üretilmektedir. Konu teknik açıdan ele alındığında ise günümüzde birçok teknik yapımının zor olmasından dolayı artık yapılmamaktadır.

Geleneksel değerlerimizin doğru bir şekilde araştırılarak yaşatılması, günümüzü anlamada ve değerlendirmede, gelecek kuşaklara yön vermede oldukça önem taşımaktadır. Atalarımızdan bize miras kalan bu değerlerin gelecek kuşaklara doğru bir şekilde emanet edilmesi için bu değerlerin yaşatılması ve geliştirilmesi noktasında ortak sorumluluklarımız bulunmaktadır. Dokumalarımıza yeni kullanım alanları oluşturup yeni işlevler kazandırmamız gerekmektedir. Bunu yaparken de 2000 yıllık geleneği göz ardı etmek ve ondan faydalanmamak herhalde doğru olmaz. Eğer bu konudaki gerekli önlemleri almazsak ortada geleneksel dokumalarımız yerine sadece onların kitaplarda kalan fotoğrafları ve müzelerdeki örnekleri kalacaktır.

KAYNAKÇA

ATİS ÖZHEKİM, Didem; "Türk Kültüründe Taşıma Amaçlı Üretilen Kirkitli Dokumalar", *II. Uluslararası Türk El Dokumaları (Tekstil) Kongresi ve Sanat Etkinlikleri (14-15 Mayıs 2009/Konya)***,** Anka Basım Yayın Ltd. Şti. Konya, 2009. "Selçuk Üniversitesi Selçuklu Araştırmaları Merkezi Başkanlığı Yayınları"

ATLIHAN, Şerife; "Batı Anadolu'da Yaşayan Yörüklerde Heybe ve Torba Dokumalar", *Erdem (Halı Özel Sayısı-I)***,** Cilt: 10, Sayı: 28, Ankara, Ekim 1999. "Atatürk Kültür Merkezi Yayını"

ATLIHAN, Şerife; "Ayvacık Bölgesi'nde Alaçuvallar", *Kültür ve Sanat,* Yıl: 2, Sayı: 5, Mart 1990. "Türkiye İş Bankası Yayınları"

ÇAKMAKOĞLU, Alev; "Mersin'in Ala Çuvalları", *Kültür ve Sanat,* Yıl: 1, Sayı: 1, Aralık 1988. "Türkiye İş Bankası Yayınları"

DENİZ, Bekir; "Selçuk (İzmir) Yöresi Halı ve Düz Dokuma Yaygıları", *Geçmişten Günümüze Selçuk Sempozyumu (4-6 Eylül 1997/Selçuk),* İzmir, 1998.

DENİZ, Bekir; "Kemalpaşa (İzmir) Civarında Yaşayan Sancaklı Yörüklerinde Dokuma", *Kemalpaşa Kültür ve Çevre Sempozyumu (3-5 Haziran 1999/Kemalpaşa),* Beta Basım, İzmir, 1999.

DENİZ, Bekir; "Selçuk (İzmir) Civarında Yaşayan Tekeli Yörüklerinde Halı ve Düz Dokuma Yaygılar", *Erdem (Halı Özel Sayısı-I),* Cilt: 10, Sayı: 28, Ankara, Ekim 1999. "Atatürk Kültür Merkezi Yayını"

DENİZ, Bekir; *Türk Dünyasında Halı ve Düz Dokuma Yaygıları,* Ankara, 2000. "Atatürk Yüksek Kurumu Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları"

DENİZ, Bekir; "Söke (Aydın) Civarında Yaşayan Yörüklerde Dokuma", I. Uluslararası Aşağı Büyük Menderes Havzası Tarihi, Arkeoloji ve Sanat Tarihi Sempozyumu (15-16 Kasım 2001/Söke), Şanal Matbaası, Söke, 2002.

DULKADİR, Hilmi; "Anamur'da Post Yanışlı Kilimler", *İçel Kültürü*, Yıl: 3, Sayı: 8, Temmuz 1989.

EREN, Naci; "Yörük Çuvalları", *Türkiyemiz,* Sayı: 18, 1976. "Ak Bank Yayını"

GENÇ, Mustafa; "Silifke Yörük Çuvallarının Teknik ve Boyarmadde Analizleri", *I. Uluslararası Türk El Dokumaları Kongresi (01-02 Kasım 2007),* Anka Basım Yayın, Konya 2007. "Selçuk Üniversitesi Selçuklu Araştırmaları Merkezi Başkanlığı Yayınları"

JOHANSEN, Ulla; 50 Yıl Önce Türkiyede Yörüklerin Yayla Hayatı, Ankara 2005

ONUK, Taciser- Feriha Akpınarlı-Serpil Ortaç-H. Özlem Alp; *İçel El Sanatları,* Ankara, 1998. "Kültür Bakanlığı Yayınları: 2091, Halk Kültürlerini Araştırma ve Geliştirme Genel Müdürlüğü Yayınları: 269, Maddi Kültür Dizisi: 19"

ONUK, Taciser- Feriha Akpınarlı-H. Serpil Ortaç-H. Özlem Alp; *Tarsus El Sanatları (Dokumacılık, Örücülük, İşlemecilik),* Ergün Matbaacılık Ltd. Şti. ,Ankara, 1998. "T. C. Kültür Bakanlığı Yayınları: 2087, Halk Kültürlerini Araştırma ve Geliştirme Genel Müdürlüğü Yayınları: 270, Maddi Kültür Dizisi: 20"

ÖZTÜRK, İsmail- Öznur Aydın; "Karatepe Kilimciliği", *Kültür ve Sanat,* Yıl: 4, Sayı: 13, Mart 1992. "Türkiye İş Bankası Yayını"

PEKİN, ERSU; Yörük Çuvalları", *Sanat Dünyamız,* Yıl: 2, Sayı: 5, İstanbul, Eylül 1975. "Yapı Kredi Bankası Kültür Yayınları"

PEKİN, Ersu; "Yörüklerde Yük Çulu", *Kültür ve Sanat*, Yıl: 2, Sayı: 4, Ankara, Haziran 1976. "T. C. Kültür Bakanlığı Güzel Sanatlar Genel Müdürlüğü",

PEKİN, Ersu; "Yörüklerde Un Çuvalı", *I. Uluslararası Türk Folklor Kongresi Bildirileri (Etnografya)*, Cilt: 5, Akın Matbaası, Ankara 1977. Kültür Bakanlığı Milli Folklor Araştırma Dairesi Yayınları: 22, Seminer, Kongre, Bildiriler Dizisi: 7.

SEYİRCİ, Musa; "Batı Akdenizde Yörükler", *Yörükler,* Ankara, 1999, "Kültür Bakanlığı Yayını"

SOYSALDI, Aysen; "Tarsus Köy ve Yaylalarından Kilim ve Çuval Örnekleri", *Cumhuriyetimizin 75. Yılında Dünden Bugüne 1. Tarsus Sempozyumu Bildirileri (25-26 Aralık1998/Tarsus),* Gürpınar Ofset Ltd. Şti. Adana, b. y. y. "Berdan Tarih ve Kültür Varlıklarını Koruma Vakfı Yayınları"

SOYSALDI, Aysen; "Yozgat Yüklük Perdesi Cicim Dokumaları", *I. Uluslararası Türk El Dokumaları Kongresi (01-02 Kasım 2007/Konya),* Anka Basım Yayın, Konya 2007. "Selçuk Üniversitesi Selçuklu Araştırmaları Merkezi Başkanlığı Yayınları"

YILMAZ, Nuray- Ayşegül Koyuncu; "Yörük Yaşam Biçiminin Geleneksel Dokumalara Yansıması", *10. Ulusal El Sanatları Sempozyumu (19-20 Kasım 2009/İzmir)*, İzmir, 2009.

SÜREKLİ GÖÇ ALAN ve GÖÇ VEREN ADA: KIBRIS

Hasan KÖKSAL*

Kıbrıs adası, Asya, Afrika ve Avrupa kıtalarının bir kavşak noktasında yer aldığı için bu kıtalara mensup halkların yoğun ilgisini sürekli çekmiştir. Bu sebeple eski çağlardan beri çok uluslu ve çok dinli karmaşık bir toplum yapısına sahip olmuştur. Rum kaynaklarından öğrendiğimiz bilgilere göre, Adanın XIV. ve XV. Yüzyıllardaki dinî ve etnik yapısını Yakubiler, Latinler, Rumlar, Nesturiler, Tatarlar, Ermeniler, Franklar, Araplar, Moralılar, Mağribiler, Cenevizliler, Venedikliler, Yahudiler, Hintliler, Asuriler, Suriyeliler, Arnavutlar, Çingeneler, Maruniler, Süryaniler, Makedonlar, Macarlar, Bulgarlar, Katanlılar,Fransızlar, Yafalılar, İspanyollar, Lombardlar, Türkler ve başka diğer uluslar oluşturmuşlardır (ERDOĞRU, 2008, 6).

Bu ulusların kökeni hakkında bilgi vermek ayrı bir araştırma konusu olacağı için, biz adada Osmanlı fethinden önce bulunan Türklerden kısaca bahsetmek istiyoruz. Çoğu araştırmacı ve tarihçi Kıbrıs Türklüğünü, 1571 Osmanlı fethine bağlarlar. Halbuki Bizans İmparatorluğunun ordusunda ücretli asker olarak görev yapan Hıristiyan Türkler veya Hıristiyanlaştırılmış (baptised) Türkler adaya yerleştirilmişlerdir. Mısır Memlükleri, Anadolu Selçukluları ve Karamanoğulları dönemlerinde birçok Türk adada hayat sürmektedir (ERDOĞAN, 2008, 9). Nitekim, Emevi ve Abbasiler devrinde de “sugur” adı verilen uc kalelerin komutanları Türklerden teşekkül etmekteydi (YILDIZ, 1980, 45-86). Anadolu’da teşekkül etmiş Battal Gazi Destanı’nın kahramanı, Malatya Seraskeri Battal Gazi de Türktür (KÖKSAL, 1984, 45, 199).

Kıbrıs adasının 1572 tarihli ilk Osmanlı nüfus sayımında (Ankara’da Tapu Kadastro Arşivinde bulunmaktadır) ***Serikî Cemaati***’nden söz edilmekte; bu Cemaatin Antalya ile Alanya arasında kışladığı, Toros dağlarında yayladığı bilinmektedir (ERDOĞRU, 2008, 13). İkincisi, Hirsofu’ya bağlı ***Kara Molla*** köyünün mevcudiyeti 1571’den önce adadaki Türklerin varlığını gösteriyor (ERDOĞRU, 2008, 13). Başka bir delil, Lefkoşa Mahkemesi tutanaklarında adı sıkça geçen Lefkoşa şehrindeki ***Karamanzâde*** isimli bir mahallenin varlığıdır. Bu isim çok güçlü bir ihtimalle Osmanlı öncesinde Lefkoşa’da oturan Türkleri gösterir (ERDOĞRU, 2008, 13).

Osmanlı Devleti, 1571’de Kıbrıs adasını Venediklilerden aldıktan bu yana 439 yıl geçmiştir. Bu dört asrı aşkın tarihî süreçte Kıbrıs Türk toplumunun kökeni hakkında farklı iki görüş ileri sürülmüştür. Birinci görüş sahipleri Rum tarihçileri (Kostas Kyrris ve Theodore Papadopoulos) dir ve bilimsel bir kaynaktan mahrum, yakıştırma ifadelerle ortaya koyulan, Osmanlılarca Ada’ya bırakılan devşirme askerlerin evlendikleri Latin, Venedik ve Rum asıllı kadınlardan türeyen Müslümanlaşmış Hıristiyanlaradayandığını ileri sürmektedirler (ERDENGİZ, 2001, 102). İkinci görüş, Türk tarihçilerince geliştirilen görüştür ki, bu padişah fermanlarıyla sabit olup geldikleri yöreler itibariyle (Aydın, Eskişehir, Kırşehir, Çorum, Akşehir, Çankırı, Niğde, Darende, Samsun, Ankara, Dülkadiriye, Konya, Kayseri) Türk oğlu Türktürler. II. Sultan Selim Han’ın Anadolu, Karaman, Rum ve Dülkadiriye kadılarına hitaben 21 Eylül 1572 tarihli fermanında özetle:

* Doç. Dr. , Girne Amerikan Üniversitesi, hkoksal944@hotmail. com

"..... Kent ve Kasabalardaki her on haneden güçlü, yararlı ve güvenilir kişilerden birer hane oluşturulacak biçimde ve Kıbrıs'a gönderilmek üzere Silifke'ye sevkedin. Ayrıca Kıbrıs'a sevkedilenlerin mal ve mülklerinin yok pahasına satılmaması için gerekli titizliği gösterin. Her on haneden seçilecek birer hane olarak oluşturulanlar özgeçmişi ve diğer tüm nitelikleri ile açık ve seçik bir biçimde hemen deftere kaydedilsin. Bu defterlerin bir kopyası Kıbrıs Beylerbeyi'ne, bir kopyası yüce katıma ve bir kopyası da ilgili kadılıklara gönderilsin. Emrim uyarınca, Ada'ya iskân için kayıtlar yapılıp da sonradan başka yerlere kaçanlar olursa yakalansın ve Kıbrıs'a iade edilsin..... " (İSLAMOĞLU, 2004, 12).

Padişahın fermanı uyarınca Ada'ya göçürülmesi istenenler şunlardır:

1. Çorak, sarp, kayalık yerlerde yaşayanlar.
2. Daha fazla toprağa ihtiyacı olanlar.
3. Halk arasında, kanunsuz hareketleri ve kötü huyları ile tanınanlar.
4. Bölgelerinin kütüklerinde kayıtlı olmayanlar.
5. Bulundukları yerlere yeni gelenler.
6. Kendi malı olmayıp kirada oturanlar.
7. Uzun süreden beri, yayla, bağ, bahçe sorunları olup, bu konuda şikâyetçi olanlar.
8. Köyünü bırakarak, şehirlere göçmüş olup buralarda işi olmayanlar.

Bu zorunlu göçürme olayından sonra Osmanlı arşivlerinde yer alan Mühimme Defterleri'nden öğreniyoruz ki 1572 yılından başlayıp 1727 lere kadar dalgalar halinde Ada'ya sürgünler gerçekleştirilmiştir (BERATLI, 2005, 67-84). Bunlar;

1572 tarihli ve 12, 16, 26, 28No'lu ; 1576 tarihli ve 29 No'lu ; 1577 tarihli ve 30 No'lu; 1578 tarihli ve 33, 35, 42, 64 No'lu Mühimme Defterleri'nde ayrıntılarıyla verilmiştir.

Ada'ya göçmen getiren ilk gemi 22 Eylül, 1572 günü, Girne iskelesine yanaşmış ve bu gemiden; 20 dokumacı, 2 çizme yapımcısı, 1 çilingir, 1 aşçı, 5 demirci, 4 hamamcı, 9 ayakkabı yapımcısı, 1 silah yapımcısı, 5 debbak, 2 tacir, 7 terzi, 2 keçeci, 1 nalbant, 1 halıcı ve 1 taşçı ustası ile bunların aileleri çıkmıştır (BERATLI, 2005,70). 1573 yılında İstanbul'a gönderilen defterlerdeki kayıtlara göre, Anadolu'nun değişik yörelerinden Kıbrıs'a gönderilen aile sayısı 2107'dir ve bunların hepsi Türk ve Müslüman'dır (BERATLI, 2005, 71).

43 numaralı Mühimme Defteri'nin 134. sayfasında yer alan, 241 sayılı hükümde belirtildiğine göre, 1581 yılı sonuna kadar, Ada'ya 12. 000 aile göçürülmesi planlanmış olmakla birlikte, o tarihte Kıbrıs'a gönderilmesi başarılanlar sadece 8. 000 ailedir. Yani düşünülenin üçte biri Ada'ya gönderilememiştir.

XVI. yüzyıl sonlarından itibaren Kıbrıs'a büyük miktarda göçmen gönderilmediğini, bunun sebebinin de Karlofça Antlaşması ile Osmanlı Devleti'nin ilk defa toprak kaybetmesi ve tarımsal üretimi artırmak için çalışacak olanlara ihtiyaç duyulmasına bağlanabilir. 1713 lerden itibaren Türkmen/Yörüklerin ağırlık kazandığı 2468 hanenin Kıbrıs'a göçürülmesi planlanır (BERATLI, 2005, 80).

Tüm bu bilgilerden anlaşılıyor ki, Osmanlı Devleti'nce Ada'ya göçürülenler, bir başka ifadeyle sürgün edilenler, Osmanlı toplum düzenine başkaldırmış olanlardır.

XVIII. yüzyılın ilk çeğreğine kadar süren bu iskânlar süresi sonunda Ada Osmanlı yönetimi'nce bir eyalet ilan edilerek Alaiyye (Alanya), İçel (Silifke), Tarsus ve Sis (Kozan) Sancakları da Kıbrıs eyaletine bağlanır (İSLAMOĞLU, 2004, 13).

1571 yılını takiben iki yüzyıl içinde Ada nüfusunun yarısından çoğunu Türklerin oluşturduğu gerçeği yazılı kaynaklarda görülmektedir. Mustafa Haşim Altan'ın Millî Arşiv kaynaklarına dayanarak vermiş olduğu bilgiler oldukça dikkat çekicidir (ALTAN, 2000, 40). Kibriyanos adlı bir Rum, 1778'de Kıbrıs nüfusundan bahsederken; 47. 000'i Türk, 37. 000'i Rum olmak üzere 84. 000 olduğunu belirtmektedir (ALTAN, 2000, 40). İşte bu "Rum-Yunan-İngiliz" işbirliği kıskacında ezilen Kıbrıs Türk toplumu, başlangıçta nüfus çoğunluğuna hâkimken gerçekleşen bu göç olayları ile azınlığa düşmüştür. 1974 Barış Harekâtı'na kadar Ada'da Helenistik düşünce ve duyguları yaymak amacıyla Türkler için yakıştırmadıkları iftiralar kalmamıştır. Köylerin adlarını değiştirmek, Türk halkını "Linobambaki (gizli Hıristiyan)" veya "Dönme" ya da "Devşirme" olarak göstermek...gibi. Seyahat Rehberi kitapcıklarında İngilizce olarak kaleme alınmış şu ifadeler, bunların şirretliğini göstermesi bakımından kayda değer:

"Türk nüfusu, eski fâtihlerin torunlarından, çeşitli memleketlerden gelmiş mültecilerden, aynı zamanda, 1571'den sonra, zorla Müslümanlaştırılmış Hıristiyanlardan müteşekkildir." (ALAGÖZ,1969, 24).

1878 İngiliz işgalinden sonra bu nüfus oranı, hızlı bir şekilde Türkler aleyhine değişmiştir. 1777 Nüfus Tahrir kayıtlarını takibeden yüz yıla yakın bir süreçteki bu değişimi aşağıda göstereceğimiz tablo bize açıkça göstermektedir: (ALTAN, 2000, 40).

Seneler	**1881**	**1891**	**1901**	**1911**	**1921**	**1931**
Rumlar	137. 631	158. 585	182. 739	214. 480	244. 887	276. 572
Türkler	45. 458	47. 926	51. 309	46. 428	51. 339	64. 245
Diğer Unsur	3. 084	2. 775	2. 974	3. 056	4. 489	7. 142
Yekün	186. 173	209. 286	237. 022	263. 964	300.715	347. 959

Türklerin nüfusundaki bu düşüşün sebeplerini öz olarak birkaç madde halinde sunmamız mümkün:

1923 Lozan Antlaşması ile Ada'nın İngiltere'ye ilhakı, 1878'den beri Kıbrıs Türkü üzerinde uygulanan sömürgeci tutumu ve şiddeti daha da artırmış, Anavatan Türkiye'ye göçü hızlandırmıştır. Bu göçte Ada iklimiyle benzerlik gösteren Adana, Mersin bölgeleri öncelikli olarak seçilmiştir.

İngiliz yönetimine rağmen iktisadî yönden baskın gelen Rum hakimiyeti karşısında tutunamayan bir kısım Türkler - özellikle köylülerin- zaten ipotek olan mallarını satarak Türkiye'ye göç etmişlerdir.

Gerek Ortaöğretim, gerekse Yüksek Öğretim kurumlarına yerleştirilen Kıbrıslı Türk öğrenciler, askerlik ve mecburi hizmetlerini yerine getirdikten sonra büyük kısmı, tekrar Ada'ya dönmemiş, Türkiye'ye yerleşmişlerdir.

1920-1922 Türk-Yunan Savaşı'ndan sonra, Türkiye'den Ada'ya Rum göçmenleri gelerek Rumlar lehine nüfusun kabarmasınasebep olmuşlardır.

Ortoks kilisesi devamlı baskı, tahrik, teşvik ve telkiniyle ENOSİS'i gerçekleştirmek için Türklerin ellerindeki malların alınmasında sinsi bir kampanya yürütmüş, tapu kayıtları dahi tahrif edilerek Türk malları gasp edilmiştir (ALTAN, 2000, 83).

Dış ülkelerdeki Rumların gönderdiği yardımlarla en küçük köye dahi muhteşem kiliseler yaptırmışlar, her tepede bir aziz bulunduğunu telkin ederek oraya sahip çıkmışlardır.

EOKA tedhiş örgütü, "Rumdan Ruma"mücadelesi açarak Türklerle herhangi bir ticari ilişki kurulmamasını, Türk ürünlerinin satın alınmasını yasaklamış, Makarios biraz daha ileri giderek Rumların Türklere herhangi bir taşınmaz mal satmalarını yasaklamıştır (FEHMİ, 1987, 49).

Türklerin ve Rumların dışında Ada'ya göç ettirilen diğer bir gurup da Ermenilerdir. Türkiye'de 1894 ve 1896 yılları arasında çok sayıda Ermeni, İngilizler ve Fransızlar aracılığı ile Kıbrıs'a taşınarak yerleştirilmiştir (ALTAN,2000, 98). İngiliz-Fransız işbirliği ile yaklaşık 50.000 Ermeni'nin Kıbrıs'a yerleştirilmesi amaçlanırken Kıbrıs Rumları doğal olarak bu duruma tepki göstermiş ve İngiliz sömürge idaresine karşı eyleme geçmiştir. 1898 yılına kadar 1. 000 dolayında Ermeni'nin Kıbrıs'a yerleştirildiğini İngiltere Hükümeti resmen onaylamıştır. Nüfus sayımlarında bir bütün olarak Ortodoks listesinde görüldükleri için (Maronit ve Ermeniler) Rum nüfusunda haliyle artış görülmüştür.

1878'den sonra Ada'nın yönetimi Osmanlı yönetiminden çokıp İngiliz yönetimine geçince bu yönetimden büyük bir rahatsızlık duyan Türk halkı -özellikle memur, okumuş kesim ve zengin tüccarlar- çareyi Anadolu'ya göç etmede bulurlar. Bu durum, İngilizlerin ekmeğine yağ sürmüş, Rumların, İngilizler tarafından sosyal ve ekonomik olarak desteklenmesine zemin hazırlamıştır.

Birinci Dünya Savaşı çıkınca, Anadolu'daki Türk insanı sıkıntılarla yüz yüze gelmiştir. Osmanlı Devleti'nin Almanların yanında yer almasını sebep gösteren İngilizler, 27 Kasım 1914'te aldığı kararla Kıbrıs'ı "İngiliz Müstemlekesi" saymış, daha önce Anadolu'ya göçen göçmenlerin geri dönüşlerini engellemiştir.

Rum-Yunan baskılarının ve İngiliz sömürge yönetimlerinin Türkleri kıskaca alma politikaları sonucu, sosyo ekonomik yapı iyice bozulmuştur. İşte, hayli darbelenen ve yoksulluğa itilerek çökme noktasına getirilen bir kısım Kıbrıslı Türklerin göç hareketlerine; kızlarını, izdivaç bahanesiyle Arap ülkeleri vatandaşlarına para karşılığı verme yeni bir halka olarak eklenmiştir.

Toplumların en korktuğu şey "günahlarıyla yüzleşmek" tir. Sırf para karşılığında tanımadıkları ve durumlarını bilmedikleri herhangi bir yabancı erkeğe kızlarını veren velilere elbette söylenecek çok söz vardır...Bu konu ile ilgili olarak çalışma yapan ve "Tarihsel Süreçte Kıbrıs Türk Kadını" isimli kitabın sahibi Neriman CAHİT: "1920'lerin ortalarına, hatta sonuna doğru başlayıp 1950'lerin sonuna kadar bizden kız alan Araplar genelde Filistinlilerdi. Onların da yurdu Yahudiler tarafından işgal edilmişti. Bizim kızlarımız çok zor şartlarda gittiler. Neredeyse 3500-4000'e yakın kız sattık biz oraya!" demektedir (MERTCAN, 2010,56).

Arap ülkelerine gönderilen bu masum kızların çoğunun akıbeti de takibedilememiştir. Kimi evliliğini sürdürebilmiş, kimi de terkedilmiş ve bataklıklara düşmüştür (ADANIR, Röportaj:10.10.2009, Röp. Yapan; Ahmet Erdem MERTCAN).

Bu konu yakın zamanda yeniden mahallî basında gündeme gelmiş, biz de birçok kişinin söylemekten ürktüğü bu konuyu, yaşları şu anda 80-90' lara varan kaynak kişilerle görüşerek tespit etmeye çalıştık. Sorularımıza aldığımız cevaplar malesef yazılanları doğrulamaktadır. Bu kaynak kişilerle yapılan mülakatta:

Arif ŞENTÜRKMEZ, Arapların, Yahudilerin Kıbrıs'a gelip çok para karşılığında Türk kızlarını alıp gittiklerini;

Beyzade BEYSOY, 1930-1950 yıllarında Kıbrıslı ailelerin çok fakir olduklarını, bu yüzden kızlarını Araplara satmak zorunda olduklarını;

Ayşe YAVUZLAR, 1930-1950 yılları arasında bir çok genç kızın para karşılığı satıldığını;

Rahmeli MERCAN, Bizzat kendi köyünden bir çok kızın para karşılığı Araplara satıldığını, hatta bir Arap'ın köylerine gelip bir yakınını kaçırdığını;

Orhan GENCER, Büyüklerinden duyduğunu naklederken, Bir Arap'ın köylerine gelip, bir kızı satın almak istediğini ve kızın babasının buna razı olduğunu, ancak daha zengin bir Arap'ın kıza talip olmasıyla, ilk verdiğinden vazgeçip diğer Arap'a da kızını satmaya kalktığını; kızın bunu kabul etmemesi karşısında kızını bıçakladığını;

İbrahim HAMZA, Arapların Kıbrıslı Türk kızlarını para karşılığında alıp götürdüklerini, bizzat yaşadığı muhitte bunlara şahit olduğunu;

Pembe İBRAHİM, O dönemde kendisine de böyle bir talip geldiğini, ancak kendisi istemediği için, odaya kendini kapatıp uzun süre ağladığını;

Sadık PARLAKTEPE, Öz halasının da Araplara satıldığını, bunu yaparken de parasızlık ve fakirliğin ebeveyinleri bu duruma düşürdüğünü belirtmişlerdir.

Bu tespitleri yapmaktan maksat, bu işi yapan insanları yargılamaktan öte Kıbrıs Türk toplumunun yaşadığı trajediyi ortaya koymaktır.

1955-1963 yıllarını kapsayan göçler, Ada'da komserlik görevini üstlenmiş İngilizlerin taraflı tutumları ve EOKA teşkilatının Kıbrıslı Türklere karşı uyguladığı hunharca girişimlerden kaynaklanmıştır. 1963-1974 arasındaki göçler, iç baskılar, uyumsuzlıklar ve Rum yönetiminin dış ülkelere gitmek isteyenlere para, bilet ve vize kolaylığı sağlama gibi sebeplerden kaynaklanmış ve hız kazanmıştır.

Kişiler, aileler durup dururken yerlerini, yurtlarını terketmezler. Bu göçlerde, yukarda belirttiğim durumların yanı sıra; işsizlik, evsizlik, mesleğini yapamama, Kıbrıs'ta hiç bir gelecek görememe, dış ülkelere yerleşmiş akrabalarla bir arada olma.... gibi sebeplerle de göçler yaşanmıştır.

Bu göçler yaşanırken Ada'yı terketmeyen Türkler, bu karanlık günlerin bir gün sona ereceğini ve Türk hakimiyetinin yeniden kurulacağını beklerler. Şair Fikret Demirağ, Ada'dan göç edenlere şu serzenişte bulunur:

"..... .....
Londra'ya mı, Sidney'e mi
Bu yolculuk nere yeğenim, nere?
Nasıl çürümüş Kıbrıs umudun
Nasıl dökülmüş sevincin yere.

Ben derim: göç etmeyin, etmeyin
Tabancalı insanlar, İsalar çok etti siz etmeyin
İngiliz göklerinde, Melborne denizlerinde
Bizi ve kendinizi kaybetmeyin" (NESİM,1968, 213)

1950 'lerden sonra Ada'ya mahsus siyasi gelişmelere kısaca göz atmamız yararlı olacaktır: İngilizlerin komiserliğine rağmen Rumların tek hedefi ENOSİS'i gerçekleştirmektir. 1950'li yıllarda Yunanistan'ın öncülüğünde SELF DETERMİNASYON (Kendi geleceğini kendisi takdir etme) hakkını kullanmak için Birleşmiş Milletler Teşkilatı'na başvurdular. Bu istekleri "Ada'da iki ayrı toplumun yaşadığı" hatırlatılarak reddedildi. Rumlar ENOSİS'i gerçekleştirmeye hukuken imkân olmadığını anlayınca 1 Nisan 1955'te EOKA örgütünü kurdular ve İngilizlerle birlikte Türklere saldırılara başladılar. Makarios ve Grivas'ın önderliğindeki bu örgütün amacı; İngiltere'yi Ada'dan atmayı müteakip Türkleri katlederek ENOSİS'igerçekleştirmekti. Buna karşı Türkler de kendilerini koruma ve ENOSİS'e engel olmak maksadıyla önce VOLKAN Teşkilatını, daha sonra da 1 Ağustos 1958 tarihinde TMT (Türk Mukavemet Teşkilatı)'yi kurdular. EOKA'nın terör faaliyetleri neticesinde binlerce Türk göç etmek zorunda kaldı. Bu dönemde NATO ve BM'nin girişimleri ile İngiltere, Türkiye ve Yunanistanarasında çeşitli diplomatik temaslar yapıldı ve 11 Şubat 1959 tarihinde 27 maddelik Zürih Antlaşması imzalandı. 19 Şubat 1959'da ise Londra'da iki toplum liderinin de katılmasıyla Londra Antlaşması imzalandı. Bu Antlaşmaları esas alan Kıbrıs Anayasası ile İttifak ve Garanti Antlaşması da 15-16 Ağustos 1960 tarihinde imzalanarak KIBRIS CUMHURİYETİ kuruldu. 16 Ağustos 1960 tarihinde 650 kişilik Türk Alayı ve 950 kişilik Yunan Alayı Mağusa Limanı'ndan Ada'ya çıktı. " (TEMİZ-BAŞAR, 2009, 263-275).

Bu hengameli dönemde Kıbrıs'ta kalıp toprağına sahip çıkanların sesi olan yayın organları vardır. 1928-38 yılları arasında hız kazanan göç olgusuna karşı "Masum Millet" ve "Söz" gazetelerinde hararetli yazılar yazıldığına ve tartışmalar yapıldığına tanık oluyoruz (NESİM, 2009,11). Bu dönemde Türkiye'ye öğrenim için gidenlerin büyük kesimi Kıbrıs'a dönmemişlerdir.

1955 lerden sonra Rumların Türkler'e karşı başlattığı savaş, bu defa iç göçü hızlandırmış; küçük Türk köyleri, can güvenliği açısından büyük köylere göç etmişlerdir. EOKA tedhiş örgütünün şirretliği karşısındaTürk toplumunun birbirine kenetlendiğini, Mücahitlik duygusunun her şeyin üstünde kutsal bir kavram olarak fertlerin bilincine yerleştiğini öğreniyoruz. Daha sonra, bu fedekarlıkların yerini bireyselliklerin aldığını, bunalım ve iç çatışmaların ortaya çıktığını izliyor ve göçlerin yoğunlaşmasının sebebinin bunlar olduğunu düşünüyoruz.

1963-1974 yılları arasında gerçekleşen iç ve dış göçerlerin sayısı oldukça kabarıktır. Bu durumdaki göçmenler can güvenliği olmadığı için zorunlu olarak göçmüşler ve adlandırılırken; "63 göçmeni", "74 göçmeni" gibi isimlerle anılmaktadırlar.

1974 sonrası göç olgusuna baktığımızda, dışarıya göç bütün hızıyla devam ederken, Ada'ya geri göçenler de dikkati çekmektedir. Kıbrıs Barış Harekatı sonrasında huzur sağlanınca, daha önce Ada'dan gidenler büyük ümitlerle işlerini Kıbrıs'a nakletmişlerdir. Bu ailelerin çocukları, geldikleri Ada'da uyum sorunları yaşayarak tekrar geldikleri yerlere dönmüşlerdir.

Yine 1974 sonrası, Ada içinde gerçekleşen bir göç olgusu da Ada'nın güney kesiminde yerleşik olan Türk ailelerinin kuzeye, kuzeyde yaşayan Rum ailelerin güneye göçmeleridir. İlk etapta güneyden güvenli Türk bölgelerine geçen Türklerin sayısı 3308 ve güneye geçen Rumların sayısı 2479'dur. Öte yandan, katliamlara maruz kalıp İngiliz askeri üstlere (Akrotiri ve Episkopi) sığınan ve çadırlarda son derece ilkel şartlarda esir hayatı yaşamak zorunda kalan göçmenler arasında salgın ve bulaşıcı hastalıklar başgösterir. Burayı ziyaret eden ABD Millî Kadınlar Sağlık Komisyonu Başkanı Marlowe Goldberg durumu dehşet verici olarak niteler. İngiliz Hükümeti 9 Ekim 1974 tarihinde üstlerde bulunan yaklaşık 0n bin civarındaki Türk göçmenin sadece İngiltereye gitmeleri şartıyla serbest bırakabileceklerini ve bu insanlara mülteci belgesi verebileceğini açıklar. Denktaş bu yerleşim yerlerini ziyaret eder ve Londra, Ankara, Lefkoşa arasında yürüttüğü mekik diplomasisiyle öncelikle üstlerdeki hastaların, hamile kadınların ve küçük çocuklarla yaşlıların süratle tahliyesi için prensip kararına varıldığını açıklar. Bu arada Türk bölgesine geçmek isteyen Türkler ise Rumlar tarafından hem aldatılıp soyulurlar, hem de feci şekilde dövülür ve hapse atılırlar(KESER, 2006, 100). Güneyde Mari bölgesinde bulunan 860 Türk göçmen, adam başına 100 ve her eşya torbası için de20 Kıbrıs lirasıEOKA-B taraflarına vermek suretiylehürriyetlerini elde ederler(KESER, 2006,111). Diğer yandan İngiliz askeri üstlere sığınıp da ilkel şartlar içerisinde 6 ay süre hayatlarını devam ettiren 9400 Türk , kuzeye göç etmek için, 18-27 Ocak tarihleri arasında önce Adana'ya oradan da Lefkoşa'ya getirilirler.

Kuzey kesimden güneye göç eden Rumların sayısı, kaynaklara göre 105 bin civarındadır. Güneyde yaşayan ve İngilizlerin elinde tutsak olarak bulunan Türklerin sayısı 50 bin dolaylarındadır. Viyana'da 31 Temmuz- 2 Ağustos 1975 tarihleri arasında yapılan toplumlar arası görüşmelerde nüfus mübadelesi antlaşması sonucu nihai çözüm gerçekleşmiştir.

Güneyden kuzeye gelen Türklere devlet, geliştirilen bir puanlama sistemiyle mal-mülk edinme kolaylığı sağlar, ancak bu sistem de çok büyük tepkilere yol açar. Bu kişiler, güneydeki işlerinin, tarla ve bahçelerinin getirdiği ekonomik rahatlığı bırakarak geldiklerini, burada kendilerine takdim edilenlerin ancak karınlarını doyurduğunu ileri sürerler. Böyle geçiş dönemlerinde ister istemez bazı sıkıntılar yaşanacaktır. Nitekim Ada'daki Türkler; eskiden beri kuzeyde yaşayanlar, güneyden göç edenler ve Türkiye'den gelenler olmak üzere üç küme halinde bir görünüm arzetmektedir. Böylece insanlar birbirlerine karşı olumsuz duygu ve düşünceler içine girmiş ve Kıbrıslı Türklerin 1974 yılına kadar sahip oldukları birlik ve beraberlik hisleri de yavaş yavaş ince şahsî menfaat hesapları arasında küllenmeye başlamıştır(KESER,2006, 112).

Türkiye'den gelen göçmenlerin bir kısmı, kitle, köy ve gurup halinde Rumlardan boşalan köylere tarım amaçlı olarak yerleştirilmiş ve çeşitli destek programlarıyla rehabilite edilmişlerdir. Diğer bir kısmı ise, inşaat, marangozluk, elektrikçilik gibi iş kollarında Kıbrıslı işverenlerin sağladığı çalışma izinleriyle Ada'ya yerleşenlerdir. Bunların sayısı birinci guruptakilerden fazladır.

Bu gurupların dışında, akrabalarının yanına gelip evlenerek burada kalanlar; askerlik sonrası çeşitli vesilelerle iş edinenler; mevsimlik iş ihtiyacı için bireysel olarak gelip yerleşme imkanı bulanlar da eklenmelidir.

İlk başta bu göçerlerin yerleşmesi bir takım problemleri beraberinde getirmiştir. Farklı kültürler, eğitim düzeyleri, sosyo-ekonomik durum, yaşayış tarzı, dil, gelenek gibi

pek çok farklılıklar bir anda aynı çevrede toplanınca istenmeyen bazı olumsuz durumlar ortaya çıkmıştır.

Sonuçta diyoruz ki : Ada'da savaşlar ve arkasından göçler, Kıbrıs Türk halkının belleğinden kolay kolay silinmez. Rumlar, dün olduğu gibi bugün de, Kıbrıslı Türkleri sindirmek ve Ada'dan kaçmasını sağlamak için ellerindeki mevcut kozlarını kullanmakta; tarihî benliği köreltmeye çalışarak Rumlaştırmaya veya Hristiyanlaştırmaya çalışmaktadırlar. Kilise onlara MEGALİ İDEA ve ENOSİS'i gerçekleştirme hedefini göstermiştir. Tek başlarına bu emellerini gerçekleştiremiyeceklerini anlayınca sorunuuluslararası platformlara çekmeyi başarmışlardır. Bu olup-bitenleri unutup da "Türk-Rum yoktur, tek halk vardır, o da Kıbrıslı olmaktır" düşüncesinde olmak, gerçeklere buzlu cam arkasından bakmaktır. Bir toplumun bunları unutması için belleğini kaybetmesi lazımdır. Bununla, "geçmişin hesabını soralım, olup-bitenleri masaya yatıralım..." demiyoruz; ancak tarihten alacağımız dersi de unutmayalım.

KAYNAKÇA

Eserler:

ALAGÖZ, prof. Dr. Cemal Arif (1971): "Kıbrıs Tarihine Coğrafî Giriş", Milletler Arası Birinci Kıbrıs Tetkikleri Kongresi (14 -19 Nisan 1969), Türk Heyeti Tebliğleri, Lefkoşa.

ALTAN, M. Haşim (2000): *Kıbrısta Rumlaştırma Hareketleri* (2. Baskı), Devlet Basımevi, KKTC.

BERATLI, Nazım (2005): "Kıbrıslı Türklerin Kökenleri", *III. Güzelyurt Tarih Buluşması Sempozyumu Bildiriler*, Lefkoşa.

BİTİRİM, Mustafa (1945): En Büyük Felaketin İçyüzü; Biz, Kızlarımız ve Araplar; Aman Ne Oluyoruz? (Broşür), Zavallı Basımevi, Lefkoşa.

ÇATAL, Özen (21 Aralık 2009): "Gittim, Gördüm ve Öldüm", *Halkın Sesi Gazetesi*, Lefkoşa

ERDENGİZ, Ahmet (2001): "Kıbrıs Türklerinin Kökeni ve Tarihi Süreç İçerisinde Kıbrıs Türk Toplumunun Oluşumu", K. K. T. C. Milli Eğitim ve Kültür Bakanlığı Yayını:49, *Halk Bilimi Sempozyumları III*, Yayına Haz. Fatma KÜKRER, Ankara

ERDOĞRU, M. Akif (2008): *Kıbrıs'ta Osmanlılar,* Galeri Kültür Yay. , Lefkoşa.

FEHMİ, Hasan (1987): Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti El Kitabı, Lefkoşa.

GAZİOĞLU, Ahmet (1990): Turks in Cyprus A Province of the Ottoman Empire (1571-1878), Londra.

GÜRKAN, Haşmet (1986): *Bir Zamanlar Kıbrısta,* CYREP Yayınları (2. Baskı), Lefkoşa.

KESER, Ulvi (2001/Bahar): "Kıbrıs'ta Göç Hareketleri ve 1974 Sonrasında Yaşananlar", *CTTAD*, V/12, Ankara.

KONUR, İsmet (1938): *Kıbrıs Türkleri,* Kanaat Kitabevi, İstanbul.

KÖKSAL, Hasan (1984): *Battalnamelerde Tip ve Motif Yapısı,* Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay. , Ankara.

MERTCAN, Ahmet Erdem (2010): *Kıbrıs Halk Kültüründe Araplara Verilen Kızlarla İlgili Anılar-I,* GAÜ, Tezsiz Yüksek Lisans Çalışması, Girne

MÜEZZİN, Cemay Onalt (2009): *İngiliz Döneminde Araplara Verilen Kızlar,* Dörtrenk Matbaacılık, Lefkoşa.

NESİM, Ali (2009): "Kıbrıslı Türklerin Kaderi: Göç", *Halkbilimi*, Sayı:56, Lefkoşa.

SAYIL, Altay (21 Aralık 2009): "Arapların Kıbrıs'tan Kız Almaları ve Kıbrıslı Türk Ailelerin Araplara Kız Satmaları", *Halkın Sesi Gazetesi*, Lefkoşa.

TEMİZ, Elmaziye Töre- Mustafa Aydın Başar (2009): "TMT Yönetici Kadrolarının Millî Mücadele Ülküleri İle Gelinen Noktayı Algılama Biçimleri", *Kıbrıs Türk Millî Mücadelesi ve Bu Mücalede TMT'nin Yeri Sempozyum Kitabı*, Cilt I, Lefkoşa.

YILDIZ, Hakkı Dursun (1980): *İslamiyet ve Türkler,* İstanbul

İnternet Kaynakları:

http://www.msxlabs.org/forum/kuzey-kibris-turk-cumhuriyeti/169718-kibrisin-tarihi.html

Kaynak Kişiler:

ŞENTÜRKMEZ, Arif: 1950, Yeniboğaziçi doğumlu,60 yaşında, Ortaokul mezunu.

BEYZADE, Beksoy: 1929, Girne doğumlu, 81 yaşında, Lise mezunu.

AYŞE, Yavuzlar: 1924, Yeniboğaziçi doğumlu, 86 yaşında, okuma-yazma bilmiyor.

MERCAN, Rahmeli: 1935,Aytottoro doğumlu, 75 yaşında, okuma-yazma bilmiyor.

GENCER, Orhan: 1947, Geçitkale doğumlu, 63 yaşında, İlkokul mezunu.

HAMZA, İbrahim: 1923, Yeniboğaziçi doğumlu, 87 yaşında, okuma-yazma bilmiyor.

İBRAHİM Pembe: 1922, Yeniboğaziçi doğumlu, 88 yaşında, okuma-yazma bilmiyor.

PARLAKTEPE, Sadık: 1950 Yeniboğaziçi doğumlu, 60 yaşında, Ortaokul mezunu.

ADANIR, Eralp: Gazeteci, BRT Binasında 10.10.2009 tarihinde Ahmet Erdem Mertcan tarafından gerçekleştirilen röportaj, Lefkoşa.

MADRA DAĞI'NDA GELENEKSEL YAYLA GÖÇÜ

Traditional Yayla Migration in Madra Mountains of Western Turkey

Abdullah KÖSE* - Alper UZUN**

ÖZET

Bu çalışmanın konusu Madra Dağı'ndaki geleneksel yayla göçüdür. Madra Dağı'nın kuzeybatı yamacında bulunan Hacıhüseyinler Yaylası, Gömeç ilçesine bağlı Hacıhüseyinler Köyü halkının geleneksel hayvancılık ekonomisi kapsamında kullandığı yazlık mera alanıdır.

Türkiye'de değişen sosyal, kültürel ve ekonomik koşullara bağlı olarak mera hayvancılığının önemini yitirmesi ve göçler yoluyla kırsal yerleşmelerin nüfusunun sürekli azalması, geleneksel yaylacılığın ve yayla göçünün önemini kaybetmesine neden olmuştur. Modernleşme sürecinin bütün olumsuzluklarına rağmen Hacıhüseyinler Köyü halkı, diğer benzerlerinden farklı olarak geleneksel yaylacılık ve yayla göçünü günümüze kadar sürdürmeyi başarmışlardır. Bu çalışmada, Hacıhüseyinler Yaylası'nın varlığını nasıl devam ettirdiğinin cevabı aranmıştır. Hacıhüseyinler Köyü halkının geleneksel yaylacılık ve yayla göçü büyük ölçüde güçlü aile yapısı, sıkı toplumsal dayanışma, geleneklere bağlılık ve kapalı toplum yapısının korunması sayesinde başarılmıştır.

Anahtar Kelimeler: *Madra Dağı, Yayla Göçü, Gelenek.*

ABSCRACT

The subject matter of this study is the traditional seasonal yayla migration in Madra Mountains of Western Turkey. Yayla, which is a temporaray settlement occupied by seasonally migrating herders has been a coomon type of human activity thoughtout Turkey. This study deals with one of these settlements in Madra Mountains where a village, Hacıhüseyinler, continues this type of activities in pastures of highlands.

The traditional yayla activities and yayla migrations have lost significance due to changing socio-cultural and economic conditions, the change in animal raising, abd the population loss of rural areas. Despite all the threats posed by modernisations, unlike other similar settlements, the traditional yayla activities have continued in Hacıhüseyinler. We tried to find an aswer to why and how these activities have remanined unchanged over the centries. The results show that a strong family structure, a powerful communal solidarity, an adherence to the tradition, and a secluded life style helped Hacıhüseyinler to keep this traditions over the years.

Key Words: *Madra Mountain, Yayla Migration, Tradition.*

ARAŞTIRMA SAHASININ YERİ VE SINIRLARI

Hayvancılık faaliyetine bağlı olarak ortaya çıkan yaylaların yoğun olarak bulunduğu dağlık alanlardan biri de Ege Bölgesi'nin kuzeyde Marmara Bölgesi ile sınırını oluşturan Madra Dağı kütlesinin yüksek kesimleridir.

---

* Prof. Dr. , Balıkesir Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Coğrafya Bölümü, akose@balikesir. edu. tr
** Arş. Gör. , Balıkesir Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Coğrafya Bölümü, auzun@balikesir. edu. tr

Araştırmaya konu olan Hacıhüseyinler Yaylası, kuzey yamaçta ormanların açılması yolu ile kazanılan otlak alanları üzerinde kurulmuştur. Hacıhüseyinler Yaylası Madra Dağı'nın en yüksek tepesi olan Maya Tepesi'nin (1344 m.) kuzeybatısında yer almaktadır. İvrindi ilçe merkezinin kuş uçuşu olarak yaklaşık 30 km. kadar güneybatısında yer alan yayla yerleşmesi, Balıkesir ili İvrindi ilçe merkezi sınırları içerisinde kalır (Köse, 1996) (Şekil 1). Ancak yayla, Gömeç ilçe merkezine bağlı Hacıhüseyinler Köyü'nün, yazlık otlak olarak yararlandıkları bir yöredir.

ARAŞTIRMANIN AMACI

Madra Dağı'nın kuzey yamacındaki tek yayla olan Hacıhüseyinler Yaylası'nın günümüzdeki durumunu, modernleşme sürecinde Türkiye'de geleneksel yaşam tarzı ve geçim faaliyetleri gerilerken Madra Dağı'nda yaylacılığın etkin olarak sürdürülmesinde rol oynayan aktörleri, Hacıhüseyinler Yaylası'nda geleneksel yaylacılığı tehdit eden faktörleri belirlemek, çalışmanın temel amacıdır.

ARAŞTIRMADA KULLANILAN YÖNTEMLER

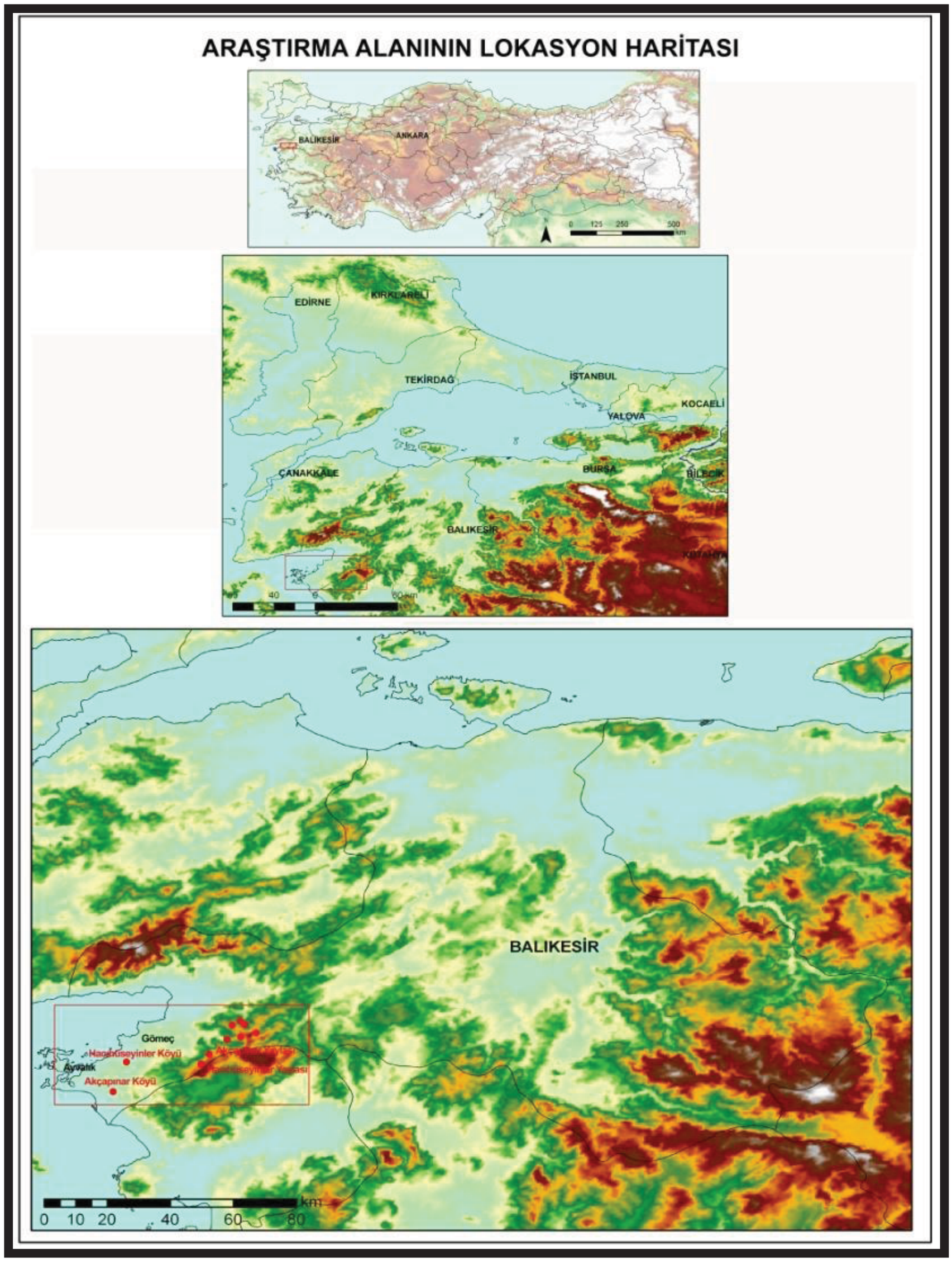
Araştırma kapsamında çalışma konusu ve sahası ile ilgili literatür taranmış ve değerlendirilmesi yapılmıştır. Çalışma zamanının sınırlılığı ve yaylacılık mevsimi olmaması nedeniyle yaylaya gidilmemiştir. Hacıhüseyinler Yaylası ile ilgili 1997 bilgileri kullanılmış, yaylacılığın güncel durumu Hacıhüseyinler Köyü'ne yapılan arazi çalışmalarında temin edilmiştir. Arazi çalışmaları sırasında görüşme yöntemi ile açık uçlu sorular kullanılmıştır.

ARAŞTIRMANIN KAVRAMSAL ÇERÇEVESİ

Yaylacılık ve yayla göçü, kökü Orta Asya atlı göçebe kültürüne dayanan ve bin yıl boyunca Anadolu'da yeniden şekillenen geleneksel Türk kültürünün temel unsurlarından biridir. Türk toplumunun modernleşme sürecinde sürekli gerilemiş, günümüz koşullarına göre bazen fonksiyon değiştirerek varlığını sürdürmüş, ancak çoğu zaman yok olma tehdidi ile karşı karşıya kalmıştır. Geleneksel hayat tarzı ve geçim faaliyeti olarak korunması gereken bir kültür unsuru haline gelmiştir. Modern dünyanın çok fazla sokulamadığı veya kapalı toplum yapısının çok sıkı korunduğu bazı alanlar, geleneksel yaylacılığın özgün biçimiyle günümüze kadar ulaştığı alanlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Hacıhüseyinler yaylacılığı ve yayla göçü, konum itibariyle modern dünyanın yoğun baskısına maruz kaldığı bir alanda, hala etkin bir biçimde sürdürülmektedir.

Yayla, genellikle kırsal nüfusun ek geçim sahaları ve yaz mevsiminde hayvancılık faaliyeti ve dinlenme amacıyla çıktıkları geçici yerleşmeyi ifade eder (Emiroğlu, 1977: 9). Kavram, bazı tanımlamalarda "geçici yerleşme şekli," bazılarında "bir yeryüzü şekli," bazılarında ise "bir yerleşim yeri ve ekonomik faaliyet alanı" olarak geçer.

Alagöz (1993: 1-4) yaylayı eski Türkçede yaz mevsimi anlamına gelen "yay" kökü ile hayvanları açıkta dağınık olarak otlatmak manasını ifade eden "yaymak" mastarından türediğini belirtmiştir. Tanoğlu (1966) "Anadolu'da çok yaygın bulunan ve halen bazen bütün köy halkını, bazen köy sakinlerinden yalnız bir kısmını bazen de köyün yalnız çobanlarını içine alan, dağ ile ova tezadının yarattığı ve mevsimlerin ayarladığı ritmik hareketlerin gerçekleştirildiği mevsimlik konak yeri" olarak açıklamıştır.



Şekil 1: Araştırma alanının lokasyon haritası

İzbırak (1992: 339) yaylayı "plato" olarak açıklarken, Somuncu (2005: 24-25) yaylayı beşeri coğrafya terimi olarak ele almakta ve Türkiye'deki yaylaların bulunduğu yer şekilleri göz önüne alındığında plato ile ilgisi olmayan yeryüzü parçalarında da yaylalarla karşılaşıldığını belirtmektedir.

Yasal mevzuat açısından yayla, 4342 Sayılı Mera Kanunu'nun 3. maddesinin (e) bendinde yaylak olarak tanımlanmış olup, bu tanıma göre "Yaylak: Çiftçilerin hayvanları

ile birlikte yaz mevsimini geçirmeleri, hayvanlarını otlatmaları ve otundan yararlanmaları için tahsis edilen veya kadimden beri bu amaçla kullanılan yerdir" (Resmi Gazete, 1998).

Yaylaların iskânı geçici ve kısa sürelidir (Tunçdilek, 1971). Bu durum devamlı yerleşmenin bulunduğu alt zon ile yaylaların yer aldığı üst zon arasında mevsimlik göçü gerektirir. Günümüzde yaylacılığın önem kaybetme nedenlerinin başında alt zondaki ekonomik faaliyetlerin çok gelişmesi ve yaygınlaşması,alt zonda yaşayan insanların iş imkânların artmasından dolayı yaylaya çıkmaya yetecek zaman ve imkân bulamamaları gelir (Tunçdilek, 1971).

Doğanay (1997: 273-274) Türkiye'de yaylacılığı üç grupta değerlendirir: a) Göçebe hayvancılıkla geçimlerini sürdüren köy topluluklarının sürdürdüğü yaylacılık; b) Köy ailelerin devamlı yaşama bölgesi dışında kalmalarına rağmen, onların ortaklaşa mülkiyetinde veya hazineye ait olan alanlardaki yaylacılık; c) Şehir nüfusunun gerçekleştirdiği rekreasyon amaçlı yaylacılıktır.

Türkiye'de yaylalar ve yaylacılık konusunda sayısız çalışma bulunmaktadır (Tunçdilek, 1964; Sözer, 1990; Alagöz, 1993; Somuncu, 1994; Soykan, 1994; Zaman, 2007). Bu çalışmada, modernleşme sürecine karşı varlığını korumaya çalışan Madra Dağı'ndaki geleneksel Hacıhüseyinler yaylacılığı incelenerek var olma mücadelesinde etkili süreçler belirlenmeye çalışılacaktır.

MADRA DAĞI'NDA YAYLACILIĞI DESTEKLEYEN DOĞAL KOŞULLAR

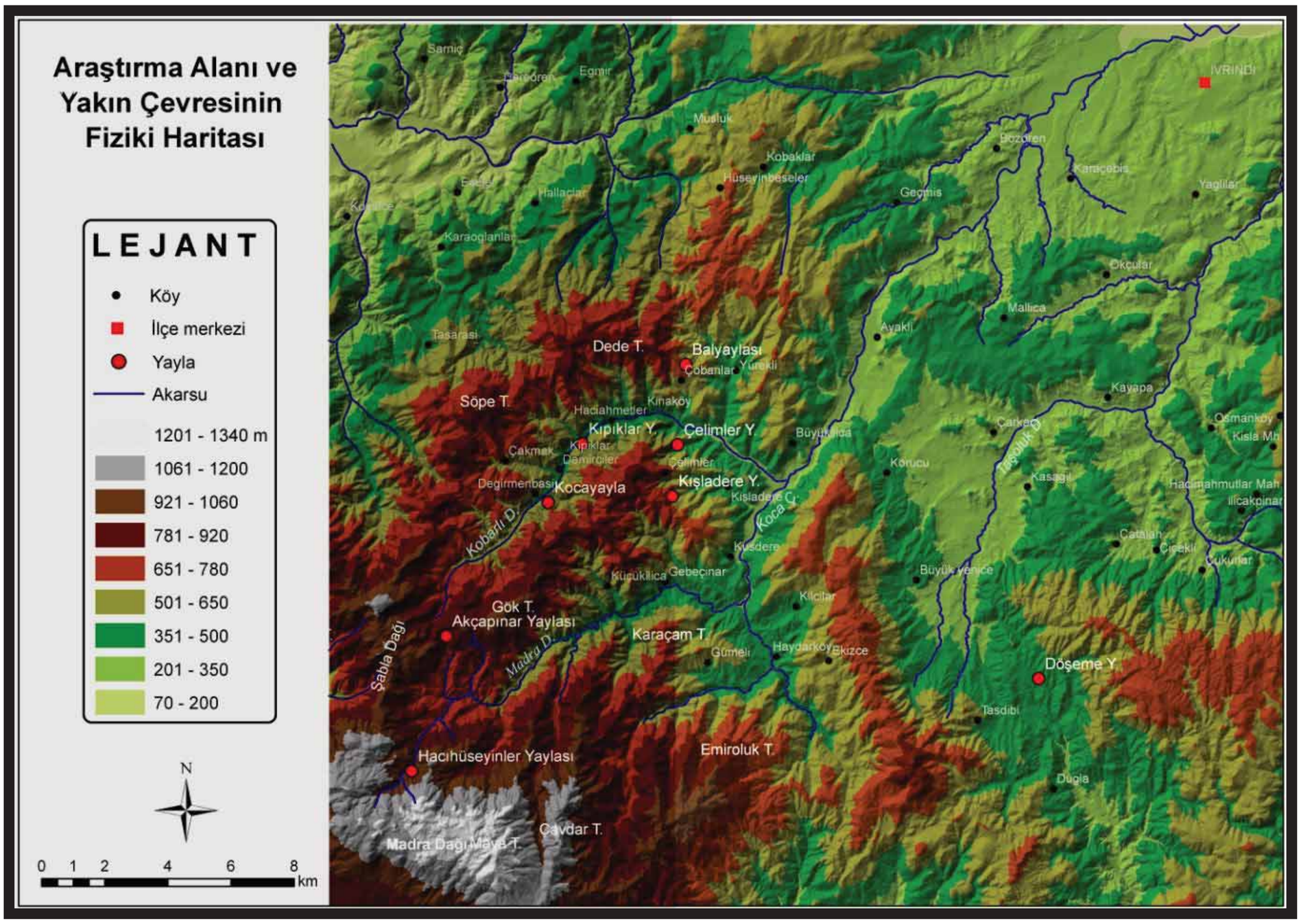
Çalışma alanının güneybatısındaki Madra Dağı bölgedeki dağlık alanlar içerisinde yükseltisi en fazla olandır. Madra Dağı'nın en yüksek noktasını deniz seviyesinden yüksekliği 1344 m. olan Maya Tepesi oluşturur (Şekil 2).

Madra Dağı ile kuş uçuşu 20 km. kadar batıdaki alçak zon arasında, yükseltiye bağlı olarak önemli iklim farklılıkları ortaya çıkmıştır. Bu durum, geleneksel yaylacılık ve yayla göçünün temelini oluşturan otlakların mevsimlik dönüşümü açısından önemlidir. Nitekim Ayvalık'ta yıllık ortalama sıcaklık 16,60C iken, Madra Dağı'nın 1000 m. nin üzerindeki yüksek kesimlerinde 100C'ye düşer. Yaz mevsiminde alçak kıyı zonuna göre 60C kadar daha düşük olan sıcaklık, geleneksel yaylacılığı destekler.

Geleneksel hayvancılık ekonomisinin yazlık otlak alanı olarak kullanılan Hacıhüseyinler Yaylası, Madra Dağı'nın daha nemli ve serin olan, alçak zondaki kuraklığa karşılık yazın hayvan otlatmaya uygun meraların yer aldığı, insan ve hayvanlar için gerekli suyun temin edildiği Maya Tepesi'nin eteklerinde küçük bir aşınım yüzeyi üzerinde kurulmuştur.

HACIHÜSEYİNLER YAYLASI VE GELENEKSEL YAYLACILIK

Madra Dağı'nın kuzey yamacında Hacıhüseyinler Yaylası dışında, yayla olarak adlandırılan yüksek düzlüklerde başka bir yayla yerleşmesine rastlanılmaz. 1950-1960'lı yıllara kadar söz konusu bu yaylalarda birkaç konuta rastlamak mümkündüyse de, modernleşmeye bağlı olarak sosyal, kültürel ve ekonomik koşulların değişmesi sonucu mera hayvancılığı önemini yitirmiş, şehirlere göç yoluyla bu köyler boşalmıştır. Sonuçta yaylalara çıkılmaz olmuş ve yayla evleri yok olmuştur. Örneğin Pınarbaşı Yaylası 1997'de 3 aile tarafından kullanılırken günümüzde tamamen terk edilmiştir.



Şekil 2. Araştırma Alanı ve Yakın Çevresinin Fiziki Haritası

Maya Tepesi'nin kuzeybatısında, Madra Deresi vadisinin güneydoğu yamaçlarındaki küçük bir aşınım yüzeyi üzerinde kurulan Hacıhüseyinler Yaylası, Balıkesir ili Gömeç İlçesi'ne bağlı 1171 nüfuslu Hacıhüseyinler Köyü'ne bağlı geçici bir yerleşmedir. Yayla 959 m. yükseltide kurulmuştur (Şekil 1). Hacıhüseyinler Köyü'nden 40 kadar ailenin (yaklaşık 120 kişi) hayvancılık faaliyetleri ve dinlenme amacıyla çıktıkları bir yayladır.

Sürüleri ile birlikte yaylaya çıkış ve dönüşlerinde ekili-dikili alanlara zarar veren konargöçer aşiretleri yerleşmeye zorlayan Osmanlı İmparatorluğu'nun iskân politikası sonucu, 1854-1864 arası dönemde konargöçer Kılaz aşiretinden Hacıhüseyinler obası yaylak olarak kullandıkları Madra Dağı'nda yerleşmek zorunda kalmıştır (Halaçoğlu, 1988). Köyün kuruluşu, yöre halkı tarafından "Çadır Yırtan Paşa" olarak tanımlanan Ahmet Vefik Paşa'nın fermanına dayandırılır. Zorunlu iskân fermanına bağlı olarak oba şimdiki Hacıhüseyinler Yaylası'nın 3 km. kadar kuzeyindeki Çalkaya-Çat-Sulukdam derelerinin kavşağında (700 m. yükseltide) kışlamak zorunda kalmıştır. Buradaki mezarlık, eski köy yerleşmesinin en önemli belgesidir. Ekip biçmeye uygun tarlaların azlığı, kış mevsiminin çok soğuk geçmesi ve bu mevsimde hayvan sürülerinin meralarda otlatılamaması gibi nedenlerle, bir kış geçirdikten sonra şimdiki köyün olduğu meralarda kışlanmaya başlanmıştır. Buna karşılık, eski köy yerleşmesinin (şimdiki Hacıhüseyinler Yaylası) yakınındaki tarla ve otlaklar tamamen terk edilmemiş; yaylacılık aktivitesi içerisinde yazın ekilip biçilen ve hayvan otlatılan yerler olma özelliğini korumuştur (Köse, 1997b). Zaman içerisinde çadırların yerini sabit evler almış, konargöçer hayat tarzının yerine yaylacılık ve yayla göçleri almıştır.

Kışlak yeri olarak, Gömeç Ovası değil, geleneksel hayat tarzına bağlı olarak ova gerisinde meraların geniş yer kapladığı yamaçlar tercih edilmiş olmalıdır. Diğer yandan, ovadaki verimli tarım alanları eskiden beri buradaki yerleşikler tarafından zaten kullanılmaktadır. Bu durum, muhtemelen geleneksel hayat tarzı ve yaylacılığın günümüze kadar ulaşmasında esas aktörlerden biri olmuştur. Nitekim Hacıhüseyinler Köyü'nde hala yaylacılık yapan 40 ailenin temel geçim kaynağını hayvancılık oluşturmaktadır (Mestan, 2008).

Hacıhüseyinler Yaylası'nda 700 baş keçi ve 1800 baş koyun olmak üzere toplam 2500 baş hayvan mevcuttur (Mestan, 2008). Özelikleri ve otlak sahaları farklı olan koyun ve keçi türlerinden, ayrı sürüler oluşturulmuştur. Hacıhüseyinler Yaylası'nda ortalama sürü büyüklüğü 60 baş kadar olup; yaylaya çıkan bir ailenin en az 40 baş, en fazla 80 baş olan bir küçükbaş hayvan sürüsü bulunmaktadır.

Yaylada üretilen süt, çoğunlukla yaylaya gelen tüccarlara satılmakta ve tüccarlar aracılığı ile Ayvalık ve Burhaniye ilçe merkezlerindeki haftalık pazarlarda tüketime sunulmaktadır (Mestan ve Karabacak, 2008).

Yaylaya geleneksel olarak koyun ve keçi sürülerini otlatmak üzere çıkılmakla birlikte, oluşturulmuş küçük bahçelerde sebze üretimi de yapılır. Bu arada, alçak zondaki tarım alanlarındaki işler nedeniyle, birkaç günlüğüne köye gidilip dönülebilmektedir (Arap, 2010). Zaten alçak zonda sahip olunan tarım alanlarının çok sınırlı oluşu yanında, sonbahar ve kış aylarında toplanan zeytin ile yaz başlarında hasadı yapılan buğday ve arpa; bu faaliyetleri ek geçim kaynağı olarak sürdüren ailelerin yaylaya çıkmalarına engel oluşturmamaktadır (Köse, 1997a).

Köyün kuruluşunda birkaç aileden oluşan oba doğal nüfus artışı ile büyümüş olmakla birlikte, Türkiye'de sanayileşme ve şehirleşmeye bağlı kültürel ve ekonomik değişimin hız kazandığı 1950'li yıllara kadar yaylacılık faaliyetini sürdürerek yayla göçüne katılmıştır. Ancak nüfus artışı ile birlikte bu geçim ekonomisinin ihtiyaçları karşılayamaması, komşu çiftçi köy toplulukları ile gerçekleşen kültürel etkileşim, geleneksel halk kültürünün modernleşme sürecinde gerilemesi ve çözülmesi, şehre göçler ile genç nüfusun kaybı, değişen koşullara uygun olarak köy çevresinde geliştirilen yeni tarımsal geçim faaliyetlerinin yaylacılığa göre çok daha avantajlı oluşu,sonuçta geleneksel yaylacılığın önemini kaybetmesine ve yayla göçüne katılan ailelerin sürekli azalmasına neden olmuştur. Geleneksel kültürü tehdit eden bütün aktörlere rağmen Hacıhüseyinler Köyü, geleneksel kapalı toplum yapısını koruma konusundaki bilinçliliği ve ısrarı nedeniyle yaylacılığı ve yayla göçünü günümüze kadar sürdürmeyi başarmıştır.

YAYLA GÖÇÜ

Madra Dağı kuzey yamaçlarındaki yaylacılık faaliyeti, mayıs ayı sonunda başlamakta ve kasım ayının ilk haftasına kadar devam etmektedir. Hayvan sürüleri kış mevsimi boyunca köy çevresindeki saya denilen ağıllarda tutulmakta ve meralarda otlatılmaktadır (Köse, 1995: 314-317). Sıcakların başladığı ve otların kurumaya yüz tuttuğu mayıs ayı sonlarında ise yaylaya göç başlamaktadır.

Yaklaşık 30 km. yi aşan eski yayla yolları geleneksel olarak yaya kat edilirken, 1980'lerden itibaren orman yollarının tamamlanmasıyla artık motorlu taşıtlarla çıkılmaktadır (Mestan, 2008). Aileler eşyalarını traktör ve kamyonlarla yaylaya çıkarmaktadır. Köy ile yayla arasındaki ulaşım motorlu araçlarla yaklaşık olarak 3 saat

sürmektedir. Bazı aileler ise sürülerini çoban eşliğinde yaya olarak yaylaya çıkarmakta ve bu seyahat bir gün içinde tamamlanmaktadır.

Yayla göçü gelenekleri büyük ölçüde ortadan kalkmış ve değişmiş olmasına rağmen, bazı ritüeller halen devam ettirilmektedir. Örneğin, aileler yayla göçü öncesinde akraba ve komşuları ile helalleşir, bereket için süt dağıtır ve gün ağarırken toplu olarak hareket edilir. Köy halkı, mayıs ayı sonlarında hayvanların içgüdüsel olarak yaylaya çıkmaya hazırlandığını ve hatta sürülerin başlarında çoban olmadan bile yaylayı kendi başlarına bulabildiğini söylemektedir (Arap, 2010).

Yayladan geri dönüş eylül ayındadır. Ağustos ayı hayvanların çiftleşme dönemine denk gelmesi ve süt sağım işlerinin azalması nedeniyle yaylada işgücü gereksinimi azaldığı için aileler köye dönmekte, sürüler çoban nezaretinde yaylada kalmaktadır.

Sürülerin başında kalan çobanlar, havanın soğumasını takiben eylül ayı sonunda sürü ile birlikte bir alçak zondaki güzleye (100-150 m.) inmektedir. Güzle arazisi yaylaya göre daha korunaklıdır. Rüzgâra karşı dulda yamaçtır. Hayvanların köye dönüşünden önce bir müddet burada kalınarak meralardan daha fazla yararlanılmaktadır. Güzlede hayvanlar bir müddet daha otlatıldıktan sonra soğukların etkili olmaya başladığı ekim ayı sonu-kasım ayı başlarında sürüler köye getirilerek yayla göçü tamamlanır. Hacıhüseyinler Köyü sakinlerinin büyük çoğunluğu akrabadır. Yaylaya çıkmayan köy sakinleri de hem yaylayı hem akrabalarını ziyaret hem de dinlenme amaçlarıyla yaz mevsiminde kısa süreliğine yaylaya çıkmaktadır.

GELENEKSEL YAYLACILIĞIN GÜNCEL DURUMU

Modernleşme sürecine bağlı olarak Türkiye'de ve Madra Dağı'nda geleneksel yaylacılık ve yayla göçü neredeyse tamamen ortadan kalkmış olmasına karşılık, Hacıhüseyinler Köyü'nde nispeten korunmuş ve günümüze kadar ulaşmıştır. Yörede yaylacılık ve yayla göçü nicelik ve nitelik bakımından gerilemişse de, günümüzde de hala varlığını koruyabilmesi, büyük ölçüde geleneksel kültürün kendini koruma içgüdüsünden ve yabancı popüler kültür yayılmasına karşı etkin direncinden kaynaklanmıştır.

Hacıhüseyinler Köyü halkı geleneksel kültürü koruma konusunda oldukça bilinçli ve hassastır. Nitekim çevredeki diğer kırsal toplumlarda rastlanması mümkün olmayan bazı adet ve geleneklerin hala ısrarla sürdürülmesi, bunu açıkça ortaya koyar. Örneğin,cuma günü köy toplumunun bayram ve tatil günüdür. İşe gidilmez ve işe gidenler ayıplanır. Düğün, sünnet ve hayır gibi sosyal ve dini etkinlikler Cuma günü yapılır. Köy meydanının kalabalığı bir kasaba meydanını andırır. Köye gelen misafirler için ailelerin sırayla yemek hazırlama geleneği hala sürdürülür.

Diğer çevre köylerden farklı olarak dikkat çeken bir başka özellik, genç nüfusun eğitim ve çalışma amaçlı şehirlere göçünün çok az oluşudur. Yerel halka göre köyde yapılması gereken çok iş vardır ve çalışmak için gençlerin başka yerlere gitmesine veya okumasına gerek yoktur (Atar ve Arap, 2010). Aileler çocuklarını 20 yaşına gelmeden evlendirir, ayrı ev açar ve hayatını kazanması için gerekli ekonomik kaynakları sağlar. Böylece gençlerin başka yerleri gitmelerine gerek kalmadığı düşünülür.

Hacıhüseyinler Köyü'nde de modernleşme süreci geleneksel yaylacılık ve yayla göçünü tehdit etmektedir. Nitekim yöre halkıyla yapılan mülakatlarda, hayvancılığın dolayısıyla yaylacılığın son yıllarda önemini kaybetmeye başladığı sıklıkla belirtilmiştir.

Bunun temel nedeni olarak geleneksel geçim tarzı olarak mera hayvancılığında verimliliğin düşüklüğü, canlı hayvan ve süt ürünleri fiyatlarının düşüklüğü ve istikrarsızlığı, hükümetlerin hayvancılık sektörüne yönelik politikaları gösterilmiştir.

Geleneksel yaylacılığın faaliyet alanında daralma ve buna bağlı problemler yaşanmaktadır. Nitekim kış mevsiminde hayvan sürülerinin serbestçe otlatıldığı meralar günümüzde tarla ve çoğunlukla zeytin bahçesine dönüştürülmüştür. Köy çevresindeki meralar daraldığı için sürüler zorunlu olarak sayalarda tutulur ve hazır yemlerle beslenir. Bu durum, maliyetin artması demektir ve zaten yoksul olan yaylacıların ekonomik anlamda bu geleneksel faaliyeti terk etmesini gerektirir.

Yayladaki otlak alanları üzerinde çevre köylerin hak iddiaları, bu geleneksel geçim faaliyetinin sürdürülmesinde diğer bir tehdittir. Hacıhüseyinler Yaylası konum itibariyle Balıkesir ili ile İzmir ili sınırındadır. Yayladaki otlak alanlarının bir bölümü İvrindi ilçesi, diğer bölümü Bergama ilçesinde kalır. Kadastro çalışmaları sonucu ile bu alanların bir kısmı Bergama'nın Çamavlu Köyü sınırları içerisinde,diğer bir kısmı ise İvrindi'nin Gebeçınar Köyü sınırları içerisinde bırakılmış, daha geniş bir bölümü orman alanı olarak gösterilmiştir. Şimdi Hacıhüseyinler Yaylası'nda geleneksel yaylacılar ile iki köy arasında mera alanı mücadelesi yaşanmaktadır. Yayladaki meraların kullanım hakkı konusu mahkemeye taşınmış olup, dava süreci devam etmektedir. Geleneksel yaylacılar sınır çizilirken kendilerinin dikkate alınmadığını, hâlbuki yaylanın ataları tarafından belki bin yıldır kullanıldığını, yayla ve çevresindeki 5000 dönümlük arazinin kendilerine ait olduğunu, yazın kullandıkları yayladaki cami, mezarlık, bahçeler, evler ve sayaların buranın sahiplerinin kendileri olduğunu gösterdiğini iddia ederler. (Şen, 2010). Yayladaki meraların kullanım hakkı konusunda ortaya çıkan bu hukuki sorun, büyük olasılıkla geleneksel yaylacılığı ve yayla göçünü ortadan kaldıracak bir tehdittir. Ancak, yaklaşık 350 hanelik Hacıhüseyinler Köyü'nde sadece 40 aile yaylayı kullanmasına ve diğer aileleri ilgilendirmemesine rağmen, toplumsal bağların sıkı ve dayanışmanın güçlü olduğu köy toplumu bu konuda topyekûn seferber olmuş ve mücadele etmektedir.

Yayladaki mera alanı üzerinde bir sivil toplum örgütü tarafından gerçekleştirilen ağaçlandırma çalışmasına bağlı olarak otlak alanlarından bir bölümünün kullanılamaması, yaylacılığı tehdit eden bir başka problem olarak belirtilmiştir.

Bütün olumsuzluklara rağmen Hacıhüseyinler Köyü'nde geleneksel yaylacılık ve yayla göçüne katılım devam etmektedir. Yaylaya çıkan aileler genel olarak aynıdır. Köylülerle yapılan görüşmeler bu faaliyetin bir süre daha devam edeceğini göstermektedir. Nitekim yerel halkın ortak tavrı "Yaylayı öldürmeye niyetimiz yok" biçimindedir. Köylüler, yaylacılığın bu aileler için geleneksel olduğunu; çok para kazanmasalar dahi bu işi devam ettireceklerini ifade etmişlerdir. Bunda geleneksel alışkanlıklar da etkilidir. Nitekim yöre insanları, ekonomik faaliyet olarak yaylacılığı terk etmiş olmasına karşın, yaylaya göçüne katılmayı sürdürmektedir. Doğduğu andan itibaren konargöçer hayat tarzı içinde yaşayan insanlarda göç, muhtemelen içgüdüsel bir davranış biçimini almaktadır. Nitekim geçim faaliyeti olarak hayvancılık yapmamasına rağmen 10 kadar aile düzenli olarak yayla göçüne katılmaktadır. Örneğin, yaylada doğan ve bu hayat tarzı içinde yoğrulan 65 yaşındaki Ali Atar, sürüsünü 5 yıl önce satmak zorunda kalmasına rağmen, yine her yıl yaylaya göçmekte ve 4 ay yaylada yaşamaktadır. Ali Atar, yazın sıcakta köyde duramadığını, yaylanın serin ve havadar olduğunu, hiç işi

olmasa bile yaylada rahat ettiğini, yaylaya gitmeden yaşayamayacağını söylemektedir (Atar, 2010).

Geleneksel geçim faaliyeti olarak yaylacılığı ve yayla göçünü tehdit eden faktörlerden biri de, yayladaki mera kalitesinin bozulmasıdır. Yerel halk, ticari ot toplayıcılığı sonucu meralarda şabla ve kekik kalmadığından, artık yaylada şabla ve kekik kokusu bulunmadığından, buna bağlı olarak elde edilen et ve süt ürünlerinin eski lezzetinin kalmamasından şikâyetçidir (Atar, 2010).

SONUÇ

Konargöçer Kılaz aşiretinden Hacıhüseyinler oymağının yüzyıllar boyunca yazlık mera olarak kullandığı yayla, modernleşme sürecine bağlı olarak eski ekonomik önemini kaybetmiştir. Ancak, bütün olumsuz gelişmelere rağmen, diğer benzerlerinden farklı olarak geleneksel yaylacılık ve yayla göçü devam ettirilmektedir. Bu durum, büyük ölçüde güçlü aile yapısı, sıkı toplumsal dayanışma, geleneklere bağlılık ve kapalı toplum yapısının korunması sayesinde başarılmıştır.

Yerel halk geleneksel yaylacılık ve yayla göçünü devam ettirmede istekli ve ısrarlı olsa da, modernleşme süreci karşısında geleneksel kültürün kendini daha uzun süre koruması mümkün görünmemektedir.

KAYNAKÇA:

ALAGÖZ, C. A. (1993), “Türkiye’de Yaylacılık Araştırmaları”, Ankara Üniversitesi Türkiye Coğrafyası Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi, Sayı: 2, s. 1-51, Ankara.

ARAP, İsmail (2010), “Görüşme”, Hacıhüseyinler Köyü, Gömeç- Balıkesir.

ATAR, Ali (2010), “Görüşme”, Hacıhüseyinler Köyü, Gömeç- Balıkesir.

DARKOT, B. (1968), “Türkiye İktisadi Coğrafyası”, İstanbul Üniversitesi Coğrafya Enstitüsü Yayınları, No: 51, İstanbul.

DOĞANAY, H. (1997), “Türkiye Beşeri Coğrafyası”, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları: 2982, Bilim ve Kültür Eserleri Dizisi: 877, Eğitim Dizisi: 10, İstanbul.

EMİROĞLU, M. (1977), “Bolu’da Yaylalar ve Yaylacılık”, Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları No: 272, Ankara.

HALAÇOĞLU, Y (1988), “XVIII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu’nun İskân Siyaseti ve Aşiretlerin Yerleştirilmesi”, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara.

KARABACAK, İ. (2008), “Görüşme”, Akçapınar Köyü Muhtarı, Ayvalık-Balıkesir.

KÖSE, A. (1997a) “Madra Dağı Kuzey Yamaçlarında Yaylacılık”, Doğu Coğrafya Dergisi 2, Atatürk Üniversitesi Kâzım Karabekir Eğitim Fakültesi Coğrafya Bölümü, s. 227-250. Erzurum.

KÖSE, A. (1997b) “İvrindi ve Çevresinin Coğrafî Etüdü”, Atatürk Üniversitesi Yay. No: 837, Kâzım Karabekir Eğitim Fakültesi Yay. No: 76, Araştırma Serisi No: 17, Erzurum.

MESTAN, İ. (2008), “Görüşme”, Hacıhüseyinler Köyü Muhtarı, Gömeç- Balıkesir.

Resmi Gazete (1998), “Mera Kanunu”, Kanun Numarası: 4342, Yayımlandığı Resmi Gazete Tarihi: 28. 02. 1998, Sayı: 23272, Ankara.

SEVGİ, C. (1984), “Adana İlinin Kuzeydoğu Kesiminde Yaylacılık”, Ege Coğrafya Dergisi, Sayı: 2, İzmir.

SOMUNCU, M. (1994), "Rize Ayder Yaylasında Turizm", Ankara Üniversitesi Türkiye Coğrafyası Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi, Sayı: 3, s. 255-273.

SOMUNCU, M. (2005), "Aladağlar Yaylacılık ve Dağ Göçebeliği Konusunda Bir Araştırma", Gündüz Eğitim ve Yayıncılık, Ankara.

SOYKAN, F. (1994), "Bozdağlar'da (Ege Bölgesi) Rekreatif Yaylacılık", Türkiye Kalkınma Bankası Turizm Yıllığı, Ankara, s. 293-306.

SÖZER, A. N. (1990), "Kozak Yaylacılığı Üzerine Bazı Gözlemler ve Notlar", Ege Coğrafya Dergisi, Sayı: 5, s. 1-9.

ŞEN, Mehmet (2010), "Görüşme", Hacıhüseyinler Köyü, Gömeç- Balıkesir.

TANOĞLU, A. (1966), "Nüfus ve Yerleşme", İstanbul Üniversitesi Yayınları No: 1183, Edebiyat Fakültesi Coğrafya Enstitüsü Neşriyatı No: 45, İstanbul.

TUNÇDİLEK, N. (1964), "Türkiye'de Yaylalar ve Yaylacılık", İstanbul Üniversitesi Coğrafya Enstitüsü Dergisi, Sayı: 7, s. 15-28, İstanbul.

TUNÇDİLEK, N. (1971), "Kır yerleşmeleri: Köy-Altı Şekilleri", Türkiye Coğrafi ve Sosyal Araştırmalar,İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Coğrafya Enstitüsü, s. 17-54, İstanbul.

Türk Dil Kurumu (2005), "Türkçe Sözlük", Türk Dil Kurumu Yayınları: 549, Ankara.

ZAMAN, S. (2007), "Fonksiyonel Değişim Sürecinde Antalya Beydağları Yaylaları", Atatürk Üniversitesi Yayınları: 967, Kazım Karabekir Eğitim Fakültesi Yayınları: 125, Araştırmalar Serisi: 50, Erzurum.

KIRGIZ ATASÖZLERİ VE DEYİMLERİNDE GÖÇ

The Theme of Nomadism in Kyrgyz Proverbs and Idioms

Baktygul KULAMSHAEVA*

ÖZET

Asırlardır göçer-konar hayat sürdüren Kırgız halkı oldukça zengin bir sözlü kültür geleneğine sahiptir. Yüzyıllardır eskimeden nesilden nesle sözlü olarak aktarılan baba miraslarından biri olan atasözleri ve deyimlerimiz, bir milletin anlatım imkânlarını, asırlardan beri devam eden yaşam tarzları, tecrübeleri, gelenek ve görenekleri, inançları ve dünya görüşlerini yansıtan, dildeki kalıplaşmış ve mecaz anlamda kullanılan kısa hazır söz öbekleri olmasıyla çok önemli dil kaynaklarındandır. Bugün Kırgız atasözleri ve deyimleri çok yönlü olarak araştırılmış, çeşitli sözlükler, ders kitapları oluşturulmuştur. Ancak, Kırgız atasözleri ve deyimleri konusunda çalışmalara çok az rastlanmakla birlikte, Kırgızca-Türkçe veya Türkçe-Kırgızca deyimler sözlüğü bugüne kadar hiç yapılmamıştır.

Bu çalışmada Kırgız Türkçesindeki göç ile ilgili atasözleri ve deyimler tespit edilmiş, Türkiye Türkçesindeki karşılıklarıyla karşılaştırılarak, tespit edilmiş atasözleri ve deyimler sınıflandırılmaya çalışılmıştır. Ayrıca, Kırgız Türkçesinin Deyimler Sözlüğünün Türkiye Türkçesine kazandırılması ihtiyacı vurgulanmıştır.

Anahtar Kelimeler: *Kırgızlar, göç, göçebe kültür, atasözleri, deyimler, ortak Türkçe, sözlük*

ABSTRACT

Leading a nomadic life Kyrgyz people bear quite a rich oral culture. Proverbs and idioms are the two important ready-made, formulaic and metaphorıcal language sources which are easy to use and which reflect the narrative resourses, life style, experience, traditions, beliefs and world-view passed on from one generation to another of one nation. Today Kyrgyz proverbs and idioms have been studied multi dimentionally; various dictionaries and textbooks have been written on them. However, there still hasn't made a Kyrgyz-Turkish or Turkish-Kyrgyz Dictionary of Idioms and Proverbs.

In this article the idioms and proverbs in Kyrgyz Turkish, related to the nomadism, have been determined, classified and contrasted with their equivalents in Turkish. Especially, the need for the translation of the Dictionary of Kyrgyz Idioms and Proverbs have been emphasized.

Key Words: *Kyrgyzs, nomadism, nomadic culture, proverbs, idioms, Common Turkish, dictionary*

Bugünkü dünya uygarlığının, onun içinde Kırgız medeniyetinin kökleri göçebe uygarlıklara dayanmaktadır. Bilinen ilk Türk topluluğu olan İskit İmparatorluğundan günümüze dek Kırgız halkı göçebe yaşam tarzının izlerini üzerinde taşımakta, bazı yönleriyle bugün de bu geleneği devam ettirmektedirler. Göçebe kültür, Kırgız halkının hem maddî hem de manevî kültürünü çok yönlü olarak etkilemiş, başta destan, masal, efsane olmak üzere, Kırgız atasözleri ve deyimlerinde de kendi izlerini bırakmıştır. "Göç"

* Dr. Fatih Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi.

konusu, Kırgız bestelerinin, şiir ve şarkılarının, hatta sinema, resimcilik ve dokumacılık gibi çeşitli kültür dalının konusunu oluşturmuştur. Ünlü Kırgız kopuzcusu Asanbek Kıdırnazarov'un "Kırgız Köçü/ Kırgız Göçü" küüsü/ kopuz ezgisi, Rustam İbragimbekov'un senaryosunu hazırladığı "Köçmön/ Göçmen" filmi, Anvar Baytur'un "Kırgız Köçü/ Kırgız Göçü" şiir kitabı bunlardan bazılarıdır.

Asırlardır göçer-konar hayat sürdüren Kırgız halkı oldukça zengin bir sözlü kültür geleneğine sahiptir. Yüzyıllardır eskimeden nesilden nesle sözlü olarak aktarılan ve milletten millete göçüp-konup yaşamına devam ettiren halk edebiyatının bir ürünü olan atasözleri ve deyimlerimiz, bir milletin anlatım imkânlarını, asırlardan beri devam eden yaşam tarzları, tecrübeleri, gelenek ve görenekleri, inançları ve dünya görüşlerini yansıtan, o halkın uzun denemelerine, gözlemlerine dayanan yargılarından ortaya çıkan dildeki kalıplaşmış ve mecaz anlamda kullanılan kısa hazır söz öbekleri olmasıyla çok önemli dil kaynaklarındandır. Halkın yarattığı bu tür sözlü kültür ürünleri babadan oğla miras olarak verilip, kutsal bir vasiyet gibi muhafaza edile gelmektedir. Halk arasında eğitici, öğüt verici anlamda kullanılan, iyilikleri öven, kötülükleri yeren, adalet ve hakikat örneği, öğüt-nasihat hazinesi olan atasözleri ve deyimler insanın dünya görüşünü, duygu-düşüncelerini, bakış açısını doğrudan etkileyip, hayal gücünü artırır.

Bilindiği gibi Kırgızlar göçebe topluluktur. Tarih boyunca sürekli yurt değiştirip, bozüy/keçe ev kurup kısrakları bağlayıp, kımız yapıp, sürü sürü koyun-keçilerini kuzu-oğlaklarını sürüp, inek sağarak hayat geçirmişlerdir. Yerleştikleri yurt eskiyince yeni yurt arayışına girmiş, hayvanları için elverişli yayla ve meralara; yazın serin dağ başlarına, kışın ise daha sıcak olması için kışla dedikleri ovalara göç ederek, hareketli bir hayat tarzı sürdürmüşler. Göç ettikleri eski yurdunu tertemiz bırakmaya da özen göstermişlerdir. Ayrıca şatafatsız, gösterişten uzak, sade bir yaşam sürdürmüşlerdir. Bu hayat tarzı sözlü kültürünün bir ürünü olan atasözleri ve deyimlerine de yansımıştır. Örneğin:

Kırgızdın kilemi köçkön curtta kalat (atasözü)/ Kırgızın halısı göçtüğü yurtta (eski yurdunda) kalır.

Halk arasında bu atasözünün küçük bir hikâyesi vardır: Kırgız'ın tarihi kahramanlarından olan Şabdan Batır Mekke'ye doğru yol almış. Taşkentli Özbek kardeşler onun haberini duymuşlar ve saygı ve hürmetle onu konuk etmeye karar vermişler. Ayak basacağı yere halı döşeyip, eğilip selam vererek karşılamışlar. Onların başçısı : "Hoşgeldiniz. Biz de sizi üç gündür yolunuza halımızı döşeyip bekliyorduk, batır" demiş. Şabdan da: "Beklediğiniz için minnettarım. Bizde böyle halılar göçtüğümüz/eski yurtta kalır" demiş.

Bir başka atasözünde milletin duygu ve değerleri de göç ve yurt ile ilgili olarak yansıtılmıştır:

Köçkön curttun kadırın kongon curtunda bilesin (atasözü)/ Göç ettiğin yurdun değerini konduğun yurtta anlarsın: Türkçe karşılığı: 1) Göçtük yurdun kadri konduk yurtta bilinir veya *Göçülen yurdun kadri yerleştiğinde belli olur:* Beğenilmeyip bırakılan yerin değeri, yeni yerleşilen yerin kötülüğü görüldükten sonra anlaşılır. Krş. "Gelen gidene rahmet okutur. "; 2) Gençliğin kıymeti ihtiyarlıkta bilinir: insan gençliğinde yaptığı şeylerin çoğunu yaşlandığında yapamaz ve gençliğin ne denli değerli olduğunu o zaman anlar.

Aldınkı köç kayda barsa, kiyinki köç da oşol cakka barat (atasözü)/ Öndeki göç nereye giderse, sonraki göç de oraya gider veya ***Eski köç kayda barsa, canı köç oşol***

cerge barat/ Eski göç nereye giderse yeni göç de oraya gider = Türkçe karşılığı: 1) ***Ön göç nereye giderse, son göç oraya gider*** veya ***baş nereye giderse ayak da oraya gider.*** Küçükler büyüklerin izinde gider, her işte onları örnek tutarlar. 2) ***Arabanın ön tekeri nereden geçerse arka tekeri de oradan geçer***. 1. Büyükler nasıl bir davranış veya yaşayış yolu tutmuşlarsa çocuklar da onları taklit eder, onların izinden gider. 2. Yönetenlerin tavır biçimi, zamanla yönetilenlere geçer.

Aldınkı köçtün adaşkanın kiyinki köç bilet (atasözü)/Öndeki göçün yolunu şaşırdığını sonraki göç bilir. Anlamı: Büyüklerin veya önceki neslin yanlışını sonraki nesil bilir = Türkçe karşılığı: **Akılsız başın cezasını ayak çeker:** 1) iyi düşünmeden verdiğimiz kararın kötü sonuçlarını düzeltmek için şuraya buraya koşup yorulmak zorunda kalırız; 2) Baştakilerin yanlış tutumlarından ileri gelen sıkıntıyı buyruk altındakiler çeker.

Köçüp korduk kılgança, konup turuk kıl*: Sürekli göç ederek zahmet çekmektense konarak sebat et* ≈ Türkçe karşılığı: Gezen güzel olur, oturan gazel olur veya Kötüye baş olmaktansa, iyiye çift-sürücü ol.

Köç cürü-cürö tüzölöt (atasözü)/ Göç gide-gide düzelir = Türkçe karşılığı: Göç yolda düzülür/Kervan gide gide göçünü düzer.

Köçköndön otun artat, ölgöndön katın artat (atasözü)***/*** Göç edenden odun kalır, ölenden kadın kalır = Türkçe karşılığı: ***1) At ölür, semeri kalır, insan ölür, eseri kalır. 2) Dünya malı dünyada kalır.*** Mal, varlık, servet, insanın hoşuna gidecek durum ve şartların bütünü bu dünya içindir. İnsan bunların hiçbirini öldükten sonra öbür dünyaya götürecek güçte değildir.

Kembagal bolson köçüp kör veya Kedeydi köçköndö kör (atasözü)/Fakiri göçtüğünde gör. = Türkçe karşılığı: Zenginin malı göçtüğünde belli olur.

Köçmök-konmok cerge sın, Kaçmak-kuumak erge sın (atasözü)/ Göçmek-konmak yer için sınav, Kaçmak-kovalamak er için sınav ≈ Türkçe karşılığı: ***Evine göre pişir aşını, erine göre bağla başını.*** Kişi, davranışlarını sorumluluğunu taşıdığı konuların gereklerine göre ayarlamalıdır.

İleendinin malı köçköndö cogolot (atasözü)/ Sünepenin hayvanı göç ederken kaybolur ≈ Türkçe karşılığı: Zengin arabasını dağdan aşırır, züğürt düz ovada yolunu şaşırır (atasözü):

Köp köçürülgön darak bürdöböyt (atasözü)***/*** Çok göçürülen ağaç yeşermez ≈ Türkçe karşılığı: ***Üç göç, bir yangın yerini tutar***: bir yerden başka bir yere taşınırken bazı eşya kırılır, dökülür, kaybolur, birçok kez taşınma sonunda bu eşya yangın artığına döner.

Aksak keçi ile yüksek yaylaya göç olmaz (atasözü): Yol-yordam bilmeyen, bilgisiz ve cahil insanlarla birtakım zor işlere girilmemeli. ≈ Kırgızca karşılığı: 1) ***Turnadan biy koyson, kıyguu ketpeyt başıngdan*** (atasözü): Leyleği başçı edersen başından gürültü eksik olmaz. 2) ***Açkaga aş bışırtpa, üşügöngö ot caktırba*** (atasözü): Aç kişiye yemek yaptırma, üşüyen birine ateş yaktırma.

Akşam oldu kon, sabah oldu göç (atasözü): geceler uyku, gündüzler iş zamanıdır ≈ Kırgızca karşılığı: ***Karı kelse aşka, caş kelse işke*** (atasözü): İhtiyar gelirse aşa, genç gelirse işe.

Eken biçer, konan göçer veya ***Gelen geçer, konan göçer*** (atasözü) (atasözü): her davranış doğal sonucuna varır; emek verip ekin eken ürün alır, gezerken bir yerde konaklayan oradan kalkarak başka bir yere gider = Kırgızca karşılığı: ***Bergen - alat, ekken***

- *orot* (atasözü): Veren alır, eken biçer veya ≈ ***Tuuldun öldün, tutandın küydün*** (atasözü) - Doğdun öldün, tüttün yandın.

Yaman komşu, yaman avrat, yaman at; birinden göç, birin boşa, birin sat veya komşun kötü ise göç kurtul, dişin ağrıyorsa çek, kurtul (atasözü) = Kırgızca karşılığı: Camandan caa boyu kaç (atasözü): Kötüden yay menzili uzaklığa kaç.

Cuma günü göç olmaz, cumartesi hiç olmaz (atasözü): İnsan bir işe başlamak için bahane aramamalı; yapılması gerekeni hemen yapmalıdır ≈ Kırgızca karşılığı: ***Bugünkü işti ertenkige taştaba*** (atasözü): Bugünün işini yarına bırakma.

Göç geri dönerse topal eşekli öne geçer (atasözü): 1. Toplum belli bir yönde ilerlerken sonuncu olanlar, bu gidiş ters yön alırsa birinci olurlar. 2. İyilerin kadrinin bilinmediği yerde kötüler öne geçer ≈ Kırgızca karşılığı: **Ördök cokto çulduk biy** (atasözü): Ördeğin olmadığı yerde çulduk* bey olur.

Göçerim diye eksiğin dağıtma (atasözü): İnsan göç ettiği zaman kendisine ileride gerekecek olan bazı eşyaları dağıtmamalı, kendisiyle götürmelidir ≈ Kırgızca karşılığı: **Kerektüü taştın oordugu cok** (atasözü): İleride gerekecek olan taş ağır değildir.

Göçerimi yel bilir, konarımı el bilir (atasözü)**.** Kimse kimsenin çektiği sıkıntıyı tam olarak bilemez. Başkaları ancak gördükleri kadarını bilirler ≈ Kırgızca karşılığı: **Aç kaygısın tok bilbeyt** (atasözü): Açın sıkıntısını tok bilemez.

Kervan göçtüyse, kervansaray yerinde. Bir insanı gördüğü için değil, o insanın bizzat kendisinin önemli olduğunu vurgulamak için kullanılan atasözü ≈ Kırgızca karşılığı: 1) **Kuu algan kuşka sın cok.** Kuğu avlayan kuş eleştirilmez. 2) **Börü karısa da bir koyluk alı bar** (atasözü): Kurt yaşlansa bile bir koyunluk gücü var.

Güç ile göçen tutulmaz. Bir işe candan gönül veren kimseyi hiçbir güç durduramaz = ***Ketem degendi baylasan turbayt***: Giderim diyeni bağlasan da durmaz.

Köçsö artta, konso çette (deyim): pısırık, kimseye ne zararı ne de faydası olan kimse ***/*** Göç ederse arkada, konarsa kenarda. Türkçe karşılığı: ***Etliye sütlüye karışmamak*** veya ***Ne şiş yansın ne de kebap***.

Könülü üç köçkön curttay kaluu/Üç köçköndöy boluu = Gönlü üç defa göçülmüş yurt gibi kalmak/ Kalbi kırılmak

Köç baysalduu bolsun = Göç uğurlu olsun!

Göç etmek (eylemek) veya ***Göçüp gitmek:*** 1) oturduğu yerden başka bir yere gidip yerleşmek, göçmek; 2) mec. ölmek. = ***O düynögö köçüü*** veya ***O düynögö attanuu/***Öbür dünyaya göç etmek, ölmek.

Göç ile ilgili birtakım atasözleri her iki halk arasında da hemen hemen aynı ifadelerle kullanılmaktadır. Bu atasözleri ve deyimleri 3 gruba ayırarak incelemek mümkündür:

1. Ortak atasözleri ve deyimler

Köçkön curttun kadırın kongon curtunda bilesin = Göçtük yurdun kadri konduk yurtta bilinir.

Aldınkı köç kayda barsa, kiyinki köç da oşol cakka barat = Ön göç nereye giderse, son göç oraya gider.

Köç cürü-cürö tüzölöt = Göç yolda düzülür.

Köç baysalduu bolsun = Göç uğurlu olsun!

2. Türkiye Türkçesinde tam karşılığı bulunmayan atasözleri ve deyimler

Köçüp korduk kılgança, konup turuk kıl = Gezen güzel olur, oturan gazel olur.

Kedeydi köçköndö kör = Zenginin malı göçtüğünde belli olur.

Köp köçürülgön darak bürdöböyt ≈ Üç göç, bir yangın yerini tutar.

Köçmök-konmok cerge sın, Kaçmak-kuumak erge sın ≈Evine göre pişir aşını, erine göre bağla başını.

İleendinin malı köçköndö cogolot ≈ Zengin arabasını dağdan aşırır, züğürt düz ovada yolunu şaşırır.

Köçsö artta, konso çette = Etliye sütlüye karışmamak.

Könülü üç köçkön curttay kaluu = Kalbi kırılmak.

3. Kırgız Türkçesinde tam karşılığı bulunmayan atasözleri ve deyimler

Eken biçer, konan göçer = Bergen - alat, ekken - orot.

Göç geri dönerse topal eşekli öne geçer ≈ Ördök cokto çulduk biy.

Göçerim diye eksiğin dağıtma ≈ Kerektüü taştın oordugu cok.

Aksak keçi ile yüksek yaylaya göç olmaz ≈ Turnadan biy koyson, kıyguu ketpeyt başıngdan.

Akşam oldu kon, sabah oldu göç ≈ Karı kelse aşka, caş kelse işke.

Cuma günü göç olmaz, cumartesi hiç olmaz ≈ Bügünkü işti ertenkige kaltırba.

Komşun kötü ise göç kurtul, dişin ağrıyorsa çek, kurtul = Camandan caa boyu kaç.

Kervan göçtüyse, kervansaray yerinde = Börü karısa da bir koyluk alı bar.

Güç ile göçen tutulmaz = Ketem degendi baylasan turbayt.

Göç etmek = O düynögö köçüü.

Yukarıda görüldüğü gibi göç ile ilgili Kırgızca ve Türkçe atasözleri ve deyimlerinde her iki halk için ortak olan atasözleri ve deyimlerin olduğu gibi daha çok anlam bakımından aynı veya benzer biçimlerin bulunduğu anlaşılmaktadır. Kırgız Türkçesi ve Türkiye Türkçesi atasözleri ve deyimlerindeki bu tür benzerlikler bir kez daha bu milletlerin aynı kök, aynı kültüre sahip olduğuna işaret etmektedir. Ayrıca çeşitli milletlerde de aynı veya benzer atasözleri ve deyimlerin bulunabilir. Bu tür benzerlikler, ilk olarak, insanların dünya görüşlerindeki benzerlikten, o insanların kültürel ve ticari ilişkilerinden kaynaklanır veya birbirleriyle olan çeşitli ilişkiler sonucunda milletler arasında sözcük alışverişlerinin yaşandığı gibi hazır söz öbekleri olan atasözleri ve deyimler de olduğu gibi başka bir dilden ödünç alınabilir.

Atasözleri ve deyimler, çoğu zaman bir milletin tarihsel gelişmelerinin aydınlatılması için son derece önemli olan verileri kendilerinde barındırabilirler. Onların incelenmesiyle, dilin tarihi, milletin tarihi, kökteş dillerle ilişkisi, birleşme ve ayrılma süreçleri ortaya konulabilir. Kırgız halkının tarihini, psikoloji ve felsefesini içinde barındıran atasözleri ve deyimler, gelecek nesillerin manevî eğitimi, dünya görüşünün şekillenişi bakımından çok önemli bir yere sahiptir. Bugün ülkemizde Kırgız atasözleri ve deyimleri çok yönlü olarak araştırılmış, çeşitli sözlükler, ders kitapları oluşturulmuştur. Ancak, Türkiye Türkçesinde Kırgız atasözleri ve deyimleri konusunda çalışmalara çok az rastlanmakla birlikte, Kırgızca-Türkçe veya Türkçe-Kırgızca deyimler sözlüğü bugüne

kadar hiç yapılmamıştır. Kırgız Türkçesindeki deyimler konusunda Türkiye'de Prof. Dr. Naciye Yıldız'ın, Kırgız atasözleri konusunda da Ülkü Çelik Şavk, Ahmet Güngör'ün çalışmaları dikkate değerdir.

Ortak Türkçe yazı dilinin oluşturulmasının tartışıldığı bu günde tüm Türk lehçelerinin ortak veya benzer atasözleri ve deyimlerinin ortaya konulması ve Ortak Türkçe'ye kazandırılması, dil ve kültür birliğinin pekiştirilmesi açısından son derece önemlidir. Ayrıca hem Kırgız Türkçesinin ve kültürünün daha derinden öğrenilmesi, hem de Kırgız edebiyatının Türkiye Türkçesine daha doğru aktarılması bakımından kapsamlı bir Kırgızca-Türkçe Deyimler Sözlüğünün hazırlanıp, kullanıma sunulması acil bir ihtiyaç durumuna gelmiştir.

KAYNAKÇA

AKSOY, Ö. A. *Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü*, Ankara, İnkılap Kitabevi, 1993

ALBAYRAK, N. *Türkiye Türkçesinde Atasözleri*, İstanbul, Kapı Yayınevi, 2009.

Atasözleri ve Deyimler Sözlüğü, tdk. gov. tr

HMEL'NİTSKAYA, N. L. , Biyaliev, A. *Russko-Kirgizskiy Frazeologiçeskiy Slovar'*, Frunze, "Mektep", 1977.

KONKOBAEV, K. (Haz.) *Kırgız Tilinin Frazeologiyalık Sözdügü*, Bişkek, KTMÜ, 2001

MUKAMBAEV, C. Kırgız Diyalektologiyası cana Frazeologiya, Bişkek, "Kırgızstan", 1998

NUSKAEV, K. (Haz.) *Makal-Lakaptar, Bişkek*, "Biyiktik", 2002

PÜSKÜLLÜOĞLU, A. (Haz.) *Türk Atasözleri Sözlüğü*, Ankara, Arkadaş Yayınevi, 2002

ŞAMBAEV, S. (Haz.) Kirgizskie Poslovitsı, Pogovorki i İzreçeniya, Frunze, "Mektep", 1979

ŞAVK, Ü. Ç. *Kırgız Atasözleri*, Ankara, TDK Yayınları, 2002.

TAHTACILARDA BİR GÖÇ TÖRENİ: OCAK AYIRMA

An Immigration Ceremony From Takhtadjy (A Member of an Anatolian Alaouıte Group): Home Separating

Satı KUMARTAŞLIOĞLU*

ÖZET

Tahtacılarda birden fazla erkek evlada sahip ailelerde evin en küçük oğlu haricinde diğer oğulların evlerinin baba ocağından ayrılması,bir törenle gerçekleştirilir. Bu törenler Tahtacılar arasında "ocak kazma", "ocak başı kazdırma", "ocak ayırma", "ocaktan ayrılma", "oğlan ayırma" gibi isimlerle bilinir. Bir nevi erkek evladın baba ocağından kendi ocağına göçünü, ocağını ayırmasını içinde bulundukları topluma bildirmek için düzenlenen bu törenler, aslında kurulan yeni ocağın baba ocağına bağlılığını göstermektedir. Bildiride genel olarak "ocak ayırma" olarak tanımlayacağımız bu törenler hakkında bilgi verildikten sonra, törenlerin merkezinde yer alan ateş ile ocağın, aile ocağı ve atalar kültü ile bağlantısı ortaya koyulacaktır.

Anahtar Kelimeler: *Tahtacılar, ocak ayırma, ateş, ocak, atalar kültü.*

ABSTRACT

The Alouite families with more than one son perform aspecial ceremony for the separation of the older sons except the youngest one from the family home. These ceremonies are known among Takhtadjies as "home digging", "home sepatating", "leaving the family home", "son separating". It is a special ceremony through which families make it publically known that their sons move to their own home from their family homes: Actually these ceremonies serve to show the strong ties of the newly founded home to the family home. After we present relevant information about what we call as "home separating" ceremonies in this paper, the relationships between the fire which is at the central point of the ceremonies and home, family home and the culture inherited from ancestors will be revealed.

Key Words: *Takhtadjy, home separating, fire, home, inherited culture from ancestors.*

Giriş

Batı ve Güney Anadolu kıyı şeridinde genellikle ormanlık alanlarda yaşayan Tahtacılar, eskiden tahtacılık işi ile uğraştıkları için bu isimle anılmakta olup, aynı zamanda Alevî-Türkmen zümresi içinde yer alırlar (Birdoğan 1995: 9, Çıblak 2005: 39; Baha Said Bey 2006: 132;). Tahtacılar hakkında pek çok bilim adamının varmış olduğu ortak nokta onların Orta Asya'dan gelmiş bir oymak olan Ağaçeri'lerin devamı olduklarıdır (Sümer 1962: 521-528; Birdoğan 1995: 9-10; Yörükân 2002: 149). Diğer Alevilerden farklı olarak Tahtacılar iki ocağa bağlıdırlar. Bunlardan biri İzmir/Narlıdere'de bulunan "Yanınyatır ocağı", diğeri ise Aydın/Reşadiye'deki "Hacı Emirli ocağı"dır (Baha Said Bey 2006: 133; Selçuk 2004: 30). Tahtacılar, hem bağlı oldukları bu ocaklar itibariyle

* Balıkesir Üniv., Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü/BALIKESİR, satileri@hotmail.com

hem de tarihî süreç içerisinde birtakım siyasî, ekonomik ve sosyal şartlar itibariyle, diğer Alevî topluluklar ile Sünnî topluluklardan kültürel yönden bazı farklılıklar arz etmektedirler.

Önceleri konar-göçer biçimde yaşayan Tahtacılar, dağlık alanlarda orman içlerinde bulunduklarından ve tarihî süreçte birtakım dinî-siyasî etkenlerden dolayı kapalı bir toplum özelliği göstermişlerdir. Yaşam tarzlarını, kültürlerini, inançsal boyutlarını bu özelliklerinden dolayı korumuşlar, dış tesirlerden daha az etkilenmişlerdir. Bu nedenden dolayı Tahtacıların yaşamlarında görülen pek çok unsur, eski Türk kültüründen izler taşımakta ve günümüzde de canlılığını sürdürmektedir. Tahtacılar arasında Eski Türk kültüründen izler taşıyan bu unsurlardan bir tanesi de evin en küçük oğlu haricindeki oğulların baba ocağından göçü esnasında yapılan törenlerdir. Bu törenlere Tahtacılar arasında "ocak kazma" (Mersin) (Selçuk 2004: 180, Çıblak 2005: 134), "ateş yakma" (Erdemli/Mersin) (Selçuk 2004: 181), "ateş uyandırma" (Erdemli/Mersin) (Selçuk 2004: 181), "yeni ocak uyandırma" (Alamut/Aydın) (Eröz 1990: 329), "ateş çıkarma" veya "ocak çıkarma" (Çamtepe, Hacıbozlar, Yaylacık, Kuyucak/Burhaniye) (Erden: 1978, 60), "gelin ayırma günü" (Doyran/Edremit) (Kırzıoğlu 1995: 145), "ocak başı kazdırma" (Arıtaşı/Edremit), "ocak ayırma" (Tahtakuşlar/Edremit, Kavlak/Edremit), "ocaktan ayrılma" (Tahtakuşlar/Edremit), "oğlan ayırma" (Tahtacı/Burhaniye) gibi isimler verilmektedir. Bildiride Tahtacılar'da karşılaştığımız ocak ayırma törenleri hakkında bilgi verildikten sonra eski Türk kültürünün bu törenler üzerindeki izleri ile ateş ve ocak kültünün atalar kültü ile olan bağlantısı üzerinde durulacaktır.

1. Tahtacılarda "Ocak Ayırma" Törenleri

Türk kültüründe erkek evlada verilen önem, ataerkil nitelik gösteren toplumlarda olduğu gibi erkeğin ailenin soyunun devamlılığını sağlayacağı, yani "baba ocağını tüttüreceği" düşüncesi ile ilgilidir. Ancak erkek evlat da zamanı geldiğinde baba ocağından ayrılmakta, kendi ocağını kurmaktadır. Büyük erkek evlatlar, maddî imkânlar sağlandıktan sonra kendi evlerini kurmakta, baba ocağı ise küçük erkek evlada bırakılmaktadır. Tahtacılar'da da evin oğulları evlenip barklanıp maddî anlamda yeni bir ev kuracakları seviyeye geldiklerinde baba ocağından kendi evlerine geçmektedir. Bu yeni ocak kurma olayı aile ve toplum tarafından önemsenmekte, bir seremoni halinde gerçekleşmektedir.

Tahtacı süreğine göre bir evden oğlan ayrılacağı zaman oğlanın annesi bütün köyü "ocak ayırma" törenine davet eder. Törenden önce oğlanın evi yapılmış, büyük eşyaları düzülmüştür. Törende ise kayınvalide oğluna ne verecekse göstermelik olarak yorgan, yatak, yastık, minder, tencere vs. misafirlerin önüne koyar. Bundan sonra oğlan herkesin elini öperek helallik alır. Oğlanın babası oğluna para kesesi verir, "Al, bereketin bu olsun" der. Bu para kesesi semboliktir, oğlanın baba evinden maddî anlamda da ayrıldığının, babaya muhtaç olmadan bir ev geçindirebileceğinin, tıpkı ocağın ayrılması gibi para keselerinin de ayrıldığının bir göstergesidir. Baba, para kesesinin dışında kendi imkânı dâhilinde oğluna tarla, bahçe verir. Gelen misafirler de yakınlıklarına göre yeni kurulan ev için hediyeler getirirler. Bu hediyeler halı, kilim, minder, mutfak eşyası olabileceği gibi yiyecek malzemesi de olabilir. Artık oğlanın baba ocağından göçü için her şey hazır hale gelmiştir. Bundan sonra davet edilen cemaatle birlikte toplanan eşyalar da alınarak yeni eve gidilir.

Tahtacılarda baba evinden ayrılıp yeni açılan eve gitme ve o evde yapılan uygulamalar açısından bazı farklılıklar vardır. Bu ocak ayırma törenlerinin bir kısmında Alevî dedesi bulunmaz, ocağı kazma ve ilk ateşi yakma işini evin babası üstlenir. Balıkesir'in Burhaniye ilçesine bağlı Sarılar, Kumgedik, Yaylacık, Yuguslar, Kuyualan, Çamoba (Erden 1978: 61) ve Tahtacı köyü ile Edremit'e bağlı Kavlak, Arıtaşı ve Tahtakuşlar köyünde, evin büyüğü ya da babası, baba ocağından bir "eski ateş" alır. Ateşin üzerine de çıra koyarak "Haydi, ocağını yakmaya gidiyoruz" der. Cemaatle birlikte yeni eve gidilir, baba eline kazma alarak ocağın başını üç defa kazar ve ilk ocak ateşi yakılır. Oğlanın babası, ocağı yakarken "Ocağını ayırdım. Allah iyi ocak etsin, dallı budaklı ol!" deyip dua eder, ocağın başına niyaz eder. Babanın ocağı üç defa kazmasından dolayı bu ocak ayırma törenlerine "ocak kazma" da denir. Yakılan o ilk ateşte çay demlenir veya kahve pişirilir, hep beraber içilir. Bu törenden sonra da köyün kadınları müsait oldukları zaman yeni ocağı ziyaret ederler. Balıkesir/Burhaniye'ye bağlı Tahtacı köyünde bu ev ziyaretine "ayrılığa gitme" denir. Ayrılığa giden herkes hediyeler, özellikle yiyecek (yağ, zeytin, kurutmalık vs.) götürür. Ocağı ayrılan, o kış yiyecek için para vermek durumunda kalmaz (Tahtacı/Burhaniye).

Bu "ocak ayırma" töreninden sonra, bazı Tahtacı köylerinde evin ve ailenin uygun bir zamanında eş dost davet edilerek lokma koyulur (Tahtacı, Çamtepe, Hacıbozlar/Burhaniye) (Erden 1978: 61). Aslında tören küçük bir cem töreni olup törende Alevî dedesi ve sazendeler bulunur. Bu tören için yeni kurulan eve her gelen ocağın başına niyaz eder. Dede, horoz keser. Daha sonra dededen hayırlı alınır. Önce baba ve anne, daha sonra ise ocağı ayrılan oğlan ve gelin dedenin önünde niyaz eder, dört el üstünde durup "hayırlı" alırlar. (Arıtaşı, Tahtakuşlar/Edremit).

Bazı Tahtacı köylerinde ise "ocak ayırma" törenleri cem töreninden ayrı olarak değil, bir cem töreni eşliğinde yapılır. Ocağı ayrılan çiftin yeni evinde Alevî dedesi ve musahipli büyükler toplanır. Ev sahibi, bu tören için maddi durumu elverişli ise koyun veya koç, değilse bir horoz (Cebrail)keser. Daha sonra Alevî dedesi ocağın başına geçerek elindeki kazma ile ocağa üç defa sembolik olarak vuruyormuş gibi yapar. Önce "Ya Allah" diyerek ocağın sağ tarafına, sonra "Ya Muhammet" diyerek ocağın sol tarafına, daha sonra ise "Ya Ali" diyerek ocağın ortasına vurur. Dede, bu ocak kazma olayından sonra ocaktaki ilk ateşi yakar. Bundan sonra ocağı ayrılan oğlan ve gelin, ocağa niyaz ettikten sonra orada bulunanların ellerini öper. Dede, bir hayırlı okur Yakılan ocaktaki ilk yemeği de dedenin eşi pişirir (Bozyaka, Kaşdişlen, Kırtıl, Köprübaşı, Kuzucubelen, Çamalan/Mersin) (Selçuk 2004: 180-181, Çıblak 2005: 134). Bazı köylerde ise Alevî dedesinin bulunduğu bu törende ocağın ilk ateşini ocağı ayrılan oğlanın babası yakmaktadır (Kırtıl/Mersin) (Selçuk 2004: 181).

Tahtacılarda "ocak ayırma" töreni yapılmadan aile reisi olunmaz. Ocağı ayrılmamış olan oğlan, başlı başına dini törenlerde, örf ve adetlerde kendini temsil edemez. Ocağı ayrılmamış oğlanın bütün masraflarını babası karşılar. Henüz aile reisi olmayan, ocağı ayrılmayan erkek evlat kendi başına kurban kesemez. Ancak ocağı ayrıldığı, kendi başına ev idare edebildiği zaman kurban kesebilir. Böyle bir durumda da kurbanı önce baba, daha sonra da ocağı ayrılan oğlan kesmelidir (Tahtakuşlar, Arıtaşı, Kavlak/Edremit; Tahtacı/Burhaniye).

Belli bir takım tarz ve kurallar içinde yapılan bu "ocak ayırma" törenleri evin büyük erkek evlatları için yapılmaktadır. Evin tek oğlunun veya en küçük oğlunun ocağı

ayrılmadığı için "ocak ayırma" törenleri yapılmamaktadır. Geleneklere göre ocaktan büyük oğlanlar ayrılmakta, en küçük oğlan ise baba ocağında kalıp baba ocağını tüttürmektedir. Nasıl büyük oğlanlar ocakları ayrılmadan kurban kesemiyorsa evin küçük oğlu da babası ölmeden kendi başına kurban kesememektedir. Evin babası öldüğünde de küçük oğlanın baba ocağından sorumlu olması ve bu ocağı tüttürmesinden dolayı bu ev, yani baba ocağı küçük oğlana ait olmaktadır.

2. "Ocak Ayırma" Törenlerinde Eski Türk Kültürünün İzleri

Tahtacılar arasında "ocak" denilince ilk önce "ev" anlaşılmaktadır; dolayısıyla yeni bir evin kurulması da sembolik olarak bu yeni evin ocağında ilk ateşin yakılması şeklinde gerçekleşmektedir. Yeni kurulan evin, yurdun varlığı, bu yakılan ocakla anlam kazanmakta ve kabul görmektedir. Fakat yeni kurulan ocakta ilk ateşin yakılması herhangi bir kişi tarafından ve herhangi bir şekilde değil, evin babası ya da Alevî dedesi tarafından gerçekleştirilmektedir. Tahtacılarda çeşitli isimlerle anılan "ocak ayırma" törenlerinde en önemli unsur, oğlanın babasının ya da Alevî dedesinin yeni kurulan ocağı yakmasıdır. "Ocak ayırma" törenleri bu haliyle eski Türk kültüründe önemli bir yer teşkil eden atalar kültü ile şaman törenlerinden büyük izler taşımaktadır.

Atalara olan bağlılık, aile olma ve ailenin soyla devamlılığı ile sıkı sıkıya alakalıdır. Aile reisi olan babanın ölmüş atalar ile olan ruhanî bağını dinî sosyoloji üzerinde önemli çalışmalara sahip Gustav Mensching güzel bir şekilde ifade etmektedir. Ona göre aile en eski ve en temel kutsal bir cemaati teşkil etmektedir. Bu kutsal cemaatin lideri de aile reisi olan babadır. Kolektif temayüllü arkaik insanın din duygusu içinde ecdad ve sonraki nesil kutsal bir birlik meydana getirirler. Bu durumda aile adeta görülen bir kısımla görülmeyen bir kısımdan meydana gelmektedir. Ölmüş atalar ailenin görünmeyen kısmını, bu atalar ile sıkı sıkıya bağlı olduklarının farkında olan yaşayan fertler ise ailenin görülen kısmını meydana getirirler (Mensching 2004: 27-28). İşte ailenin bu görülen ve görülmeyen kısmını birbirine bir zincir edasında bağlayan da aile reisi olan babadır. Buradaki mesele atalar ile hem "ev" hem de "aile, soy sop, sülale" anlamındaki "ocak"ın birbiri ile olan ilgisinin çözümüdür. Arkaik insan düşüncesine göre ölmüş olan ataların ruhları tamamen ailelerinden kopup uzaklaşmamakta, tam tersine ecdadın ruhları geride kalanların yeri geldiğinde kendisine müracaat edebileceği, bir merci haline gelmektedir. Ecdat ruhlarına ulaşılacak yer ise "aile ocağı" ve bu ocakta yanan "ateş" olmuştur. Bu şekilde atalar kültü, ocak kültünü doğurmuştur. Ataların ruhları ocağın ateşi içinde tecelli ettiği için de ateş ve ocak kutsal addedilmiştir. Ocağın tütmesi, ateşin devamlı şekilde yanması, ataların o ocakta, o yurtta, o çadırda devamlı şekilde bulunması demektir. Dolayısıyla ateş ve ocak atalarla temasta olmanın vasıtası olmuştur (Eröz 1990: 326). Atalara olan bağlılık, ateş ve ocağa her türlü saygı göstermeyi ve ocağın devamlı yanmasını gerekli kılmıştır. Bu durumda ocak, hem ataların tecelli ettiği ateşin yandığı yer, hem ataların ikame ettiği ailenin barınma mekânı olan ev, yurt, hem de geçmişe ait ölmüş bireyler ile yaşayan bireylerden oluşan aile ocağını ve soyu temsil eden bir sembol haline gelmiştir.

Tahtacılarda karşılaştığımız "ocak ayırma" törenleriyle, evin büyük oğlanlarına yeni bir ocak açıp baba ocağından ayrılmaları amaçlanıyorsa da bu durum aslında birtakım sosyal ve ekonomik şartlardan kaynaklanmaktadır. Eskiden konar-göçer bir şekilde yaşayan Tahtacılar için aynı çadırda, aynı yurtta evlenmiş birden fazla erkek evladın yaşaması mümkün olmamıştır. Dolayısıyla zamanı gelip ekonomik şartlar

elverdiğinde, evin en küçük oğlu haricindeki diğer oğullar baba ocağından ayrılıp kendi ocaklarına taşınmak zorunda olmuşlardır. Artık yerleşik bir hayat süren Tahtacılar, günümüzde de geçmişin bu geleneğini bütün canlılığıyla devam ettirmektedirler. Bu "ocak ayırma" törenlerinin maksadı, baba ile oğlun ocağını ayırmak gibi görünse de, aslında baba ocağından alınan ateşle yeni kurulan ocağın ateşini yakarak, yeni kurulan ocakla baba ocağı arasında sıkı bir bağ kurmaktır. Bu bağı kuran da eski nesil olan atalar ile yeni nesil olan oğul arasında önemli bir yer teşkil eden "evin reisi baba" ya da eski Türk kültüründe dinî ve sihrî mahiyet taşıyıp dinî törenlerde başrol oynayan kamların günümüzde Alevi-Bektaşî kültüründeki yansımalarını gördüğümüz "dede" olmaktadır. Baba ocağından getirilen ateş, kurulan yeni ocakta yakılarak bu iki ocağın köken itibariyle bir olduğunu, aynı atalara bağlı olup aynı soydan geldiğini, ataların baba ocağında olduğu gibi bu ocakta da var olacağını, bu ocakta da iyilik, sağlık, bereket vb. getireceğini ifade etmektedir. Durmuş Arık, eski ocaktan yeni eve ateş getirme geleneğinin, ata ruhunun yeni meskene geçişini sembolize ettiğini ifade etmektedir (Arık 2005: 119). Yeni kurulan ocak böylelikle hem baba ocağına bağlı hem de baba ocağında tecelli eden atalara bağlı olacak, aile birliğini ifade eden soy da hem eski ocakta hem de yeni ocakta devamlılığını sağlayacaktır.

Ögel'in Dırenkova'dan ve Uno Harva'dan aktardığı bilgilere göre Altay Türkleri ve Buryat Moğolları, yanan bir odunu bir evin ocağından başka bir evin ocağına götürme geleneğini sürdürüyorlardı. Yani eski evdeki eski ateşi yeni eve taşıyorlardı. Ailenin en büyüğü eski ateşin korlarını, bir kürek içine koyuyor ve yeni evin ocağına koyup yeni bir ateş yakıyordu. (Ögel 1995: 504). Çuvaşlarda da eski bir tören olan eski ocaktan yeni eve ateş getirme geleneğinin devam ettiğini ve bunun ata ruhunun yeni meskene geçişini sembolize ettiğini biliyoruz (Arık 2005: 119). Bulgaristan Türklerinde de yeni kurulan evin ilk ateşi ata ocağından getirilmese bile ailenin en yaşlısı tarafından yakılır (Taceman 1995: 322). Mehmet Eröz'den edindiğimiz bilgilere göre Çaylak oymağından olan ve Aydın'ın Alamut köyünde oturan Tahtacılar göçebe ve çadırlarda yaşadıkları zamanlarda baba, evlenen oğlu için yeni bir çadır yaptırır, kurban keser ve bu çadır ebediyen tütsün diye de ilk ateşi kendi yakar. "Yeni ocak uyandırma" denen babanın yeni kurulan ocaktaki ilk ateşi yakma geleneği bugün de yeni ev yapıldığında yerine getirilmektedir (Eröz 1990, 328-329). Görüldüğü üzere bugün Tahtacılar'da karşılaştığımız "ocak ayırma" törenlerinde baba ocağından ayrılıp yeni bir ocak kuran erkek evladın ilk ateşinin baba ocağından getirilen ateşle ve evin büyüğü, atası tarafından yakılması geleneği, eski Türk kültürünün izlerini taşımaktadır ve bugün de diğer Türk toplulukları arasında bu gelenek devam ettirilmektedir. Baba ocağından getirilen ateşle babanın yaktığı ocak, artık ata ocağının, soyun, ailenin devamı niteliğindedir, bu ocağın ata tarafından yakılması da aynı zamanda daha önceki atalara olan saygının ifadesidir. Ateşin yakıldığı yer olan "ocak"ın atalar kültü ile olan bağlantısı, mitolojik anlatılar ile de desteklenmektedir. Gök Türklere ait bir türeyiş efsanesinde, ateşi Türk ismindeki Gök Türklerin ataları bulmuştur (Ögel 1995: 501). Ateş ruhuna hitaben okunan şaman dualarında, şamanlar "ocak" için, "atamızın yaktığı ocak" diyerek ocağı tazim etmektedirler(İnan 2000: 68).

Bazı Tahtacı köylerinde "ocak ayırma" törenlerinin Alevî dedesinin bulunduğu bir cem töreni eşliğinde yapıldığı yukarıda ifade edilmişti. Alevî-Bektaşî kültüründeki dedelerin eski Türk kültüründe önemli bir yere sahip ve törenlerde başrol oynayan kamların İslamiyet'ten sonraki devamı olduğunu ve bir kısım işlevlerini farklı kültürel boyutlarda devam ettirdiğini söyleyebiliriz. Başka bir şekilde ifade etmek gerekirse,

Alevî-Bektaşî kültüründe önemli bir yere sahip olan dedeler, eski Türk kültüründeki kamların bir kısım işlevlerinin İslamî ve tasavvufî bir kisveye bürünmesiyle bugünkü hallerini almışlardır. Tahtacıların "ocak ayırma" törenlerinde yer alan dedelerin rolü de Eski Türk kültüründe "ocak dikme" törenlerindeki kamların görevlerinin bir devamı mahiyetindedir. İnsanlar ve ruhlar arasında vasıtalık yapan kam, yeni bir ocak kurulacağı zaman atalar ile yaşayanlar arasında bağ kurabilmek için düzenlenen törende görev alır. Yakutlarda yeni bir ev dikmek için düzenlenen törenlerde, kamlar önemli bir rol oynamaktadır. Yakutlardan biri yeni ev dikmek istediği zaman kutlu yer arar. Kutlu bir yer seçildikten sonra evi dikecek olan kam, dikilecek evin kutlu olması, mukaddes ocağın daima yanması, neslin çoğalması, hayvanların artması, bereketli olması için dua ederek ocağı yakar. Ardından ihtiyarlardan biri, "Alevli ocağı yak, yaktığın ocağın odu sönmesin, kışta evin bereketli, yazda kutlu olsun!" diyerek dua eder (İnan 2000: 117-118; Gözelov vd. 1993: 139-140). İşte Yakutlardaki bu "ocak dikme" törenlerinde başrol oynayan "kam"ın yerini, Alevî inançlara sahip Tahtacılar'da düzenlenen "ocak ayırma" törenlerinde "dede" almıştır, bu iki törende de kesilen kurbanlar ve edilen dualar aslında aynı amaca yönelik olup, bu amaç atalar ile aile fertleri arasında irtibatı sağlamak, ataları ve ataların ruhlarının barındığı ocağı tazim etmektir.

Tahtacılarda "ocak ayırma" törenlerinde gördüğümüz ve eski Türk geleneklerinin devamı niteliğinde olan başka bir gelenek de evin en küçük oğlunun ocağının ayrılmamasıdır. Aslında bu gelenek bütün Türk kültürünü saran, yalnızca Tahtacılara has olmayan bir gelenektir. Ancak gerek Tahtacılar hakkında yapılmış çalışmalarda "ocak ayırma" törenleri üzerine bulduğumuz bilgilerde (Çıblak 2005, Erden 1978, Eröz 1990, Gül 2003, Kırzıoğlu 1995, Selçuk 2004, Yetişen 1986) gerekse bizim Tahtacılar arasında yapmış olduğumuz derlemelerde (Tahtacı/Burhaniye; Arıtaşı, Kavlak, Tahtakuşlar/Edremit) bütün Tahtacılarda bu anlayış ve uygulama halen devam etmekte ve "ocak ayırma" törenlerine yansımaktadır. Tahtacılar'da evin en küçük oğlunun ocağı ayrılmaz. Hatta günümüz şartlarında evin en küçük oğlu başka bir şehre yerleşip ayrı ev kurmuş olsa da onun için yine bu tören düzenlenmez. Çünkü o hala baba ocağı üzerinde hak sahibidir, bu ocaktan ve bu ocakta yaşayan anne ve babadan sorumludur. Diğer büyük oğlanların "ocak ayırma" törenleri ile ocakları ayrıldığı, onlara ayrı ev açıldığı için bu oğullar baba ocağı üzerine hak sahibi olamazlar. Baba öldüğünde de baba ocağı, evi miras olarak küçük oğla kalır. Tük kültürünün yaygın bir uygulaması olan bu durum, Tahtacılar'da ayrı bir özellik gösterip "ocak ayırma" törenleriyle belirginleşir.

Eski Türk adetlerine göre de "küçük oğul", babasının evinde oturan ve baba ocağını devam ettiren çocuktur. Bahaeddin Ögel'in Uno Harva'dan aktardığı bilgilere göre eski Türk kavimlerinde kardeşler evlenip ayrıldıktan sonra da en küçük oğul, eski ateşin sahibi oluyordu. Dolayısıyla küçük oğullar için "od-tegin" (ocağın prensi) unvanı kullanılıyordu. Cengiz Han döneminde Moğollar'da da bu unvan "odçigin" veya oçigin" biçiminde kullanılıyordu. (Ögel 1995: 504; Temir: 1983, 293). "Od-tegin" veya "odçigin", aile ocağına, aile ateşine bağlı olan ve evi, yurdu, muhafaza eden anlamına gelmekte ve gerek Türkler'de gerek Moğollarda geleneklere göre mirasın paylaşılmasından sonra baba evi, baba ocağı en küçük oğla gitmektedir (Roux, 1994, 188).

Sonuç

Türk kültüründe Alevi-Türkmen olarak bilinen Tahtacılar arasında geçmişten günümüze bütün canlılığıyla uygulanan geleneklerden bir tanesi de, genel olarak "ocak

ayırma" diye ifade ettiğimiz törenlerdir. Görünürde bu törenler, erkek evladın baba ocağından kendi ocağına göçünü, ocağını ayırmasını içinde bulundukları topluma duyurmak için yapılmaktadır. Ancak, yapılan bu törenlerin temelinde çok farklı anlamlar yatmakta, bu anlamlar açısından baktığımızda da ocağın aile, soy ve ata üçgeninde aldığı rol ve işlev değişik açılardan gün yüzüne çıkmaktadır.

Eskiden konar-göçer tarzda yaşayan Türkler, kendi yaşam biçimleri ile dünyayı, kâinatı uyum içinde görmüşler ve etraflarında gördükleri varlıkları buna uygun olarak yorumlamışlardır. İçlerinde yaşadıkları otağın-çadırın kubbesi, gökyüzü veya gök kubbesi olarak değerlendirilmiştir. Bu durumda gök kubbesinin ısı ve ışık kaynağı olarak görülen güneş, yeryüzündeki temsilini ateş ile bulmuştur. Ateş, tıpkı güneş gibi çadırın merkezinde yerini alarak, devamlı bir şekilde yanan, sürekliliği olan ve aileyi bir arada tutan "ocak" ile bütünlüğünü kurmuştur. Bu açılardan bakıldığında kozmik âlemin ısı ve ışık kaynağı olan güneş, mikro-kozmik âlem olan evin (çadır-otağ) ocağında simgesini bulmuştur. Kâinatı ve kâinattaki varlıkları anlamaya ve anlamlandırmaya çalışan insanoğlu, önce bütün olarak gökyüzünü ve daha sonra gökyüzündeki varlıkları kutsallaştırmış, kutsal olan bu varlıklara ise kutsal davranış kalıpları geliştirmiştir (bkz. Eliade 2000). Ateş ve ocak da güneşin yeryüzündeki temsili olarak kutsalın tezahürü durumuna gelmiştir. Türk kültüründe de ateş ve ocağa kutsal anlamlar yüklenmiş ve buna bağlı olarak ateş ve ocak tazim edilmiştir. Ocak, atalar ruhunu barındıran ve atalar ruhunun tecelli ettiği kutsî bir varlık konumuna gelmiştir. Çünkü evin merkezinde yer alan ocak, tıpkı atalar gibi aileyi ve soyu bir arada tutmaktadır, hatta ateş ilk defa bir ata tarafından yakılmıştır, dolayısıyla saygı gösterilmek zorundadır.

Kutsal olan ile temasa geçmek sıradan zamanlarda, sıradan kişilerle ve sıradan davranış kalıpları ile gerçekleşmez. Evin merkezinde yer alan ve kutsalın tezahürü olan ocakla, yılın belli zamanlarında veya değişik vesilelerle temasa geçilir ve ateş etrafında ritüeller gerçekleştirilir. İşte Tahtacılarda gördüğümüz "ocak ayırma" törenleri de bu tarz ritüellerdendir. Bu ritüel ile, kutsal olan atalarla temasa geçilir. Bu atalarla temasa geçme zamanı, normal bir zaman değildir. Ocak etrafında yapılan bu tören ile, ataların yaşadığı kozmik zaman olan en mükemmel zaman ulaşılır. Geçmişte şamanların görev aldığı bu tarz törenlerde, günümüzde Tahtacılar arasında "dede"ler yer almaktadır. Çünkü "ocak ayırma" törenleri cem töreni eşliğinde yapılmaktadır. Cem töreni ile bu törenler daha dinî bir mahiyet kazanmakta, ocağın ve atanın kutsiyeti ön plana çıkmaktadır.

"Ocak ayırma" törenleri bu haliyle eski Türk kültüründe önemli bir yer teşkil eden atalar kültü ile şaman törenlerinden büyük izler taşımaktadır. Baba ocağından getirilen ateş, kurulan yeni ocakta yakılarak bu iki ocağın köken itibariyle bir olduğunu, aynı atalara bağlı olup aynı soydan geldiğini, ataların baba ocağında olduğu gibi bu ocakta da var olacağını, bu ocakta da iyilik, sağlık, bereket vb. getireceğini ifade etmektedir. Bu durumda ocak, hem ataların tecelli ettiği ateşin yandığı yer, hem ataların ikame ettiği ailenin barınma mekânı olan ev, yurt, hem de geçmişe ait ölmüş bireyler ile yaşayan bireylerden oluşan aile ocağını ve soyu temsil eden bir sembol haline gelmektedir. Böylelikle yeni kurulan ocak hem baba ocağına bağlı hem de baba ocağında tecelli eden atalara bağlı olmakta, aile birliğini ifade eden soy da hem eski ocakta hem de yeni ocakta devamlılığını sağlamaktır.

KAYNAKÇA

ARIK, Durmuş (2005), *Hıristiyanlaştırılan Türkler (Çuvaşlar),* Ankara: Aziz Andaç Yayınları.

Baha Said Bey (2006), *Türkiye'de Alevî-Bektaşî, Ahî ve Nusayrî Zümreleri*, (Hazırlayan: İsmail Görkem), İstanbul: Kitabevi.

BİRDOĞAN, Nejat (1995), "Tahtacıların Dünü", I. Akdeniz Yöresi Türk Toplulukları Sosyo-Kültürel Yapısı (Tahtacılar) Sempozyumu Bildirileri 26-27 Nisan 1993 Antalya, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, s. 9-30.

ÇIBLAK, Nilgün (2005), *Mersin Tahtacıları -Halkbilimi Araştırmaları-*, Ankara: Ürün Yayınları.

DİLEK, İbrahim (2007), "Sibirya Türklerinde Ateşle İlgili İnançlar, Törenler ve Bazı Efsaneler", *Bilig*, Sayı 43, s. 33-54.

Eliade, Mircea (2000), *Dinler tarihine Giriş*, Çeviren: Lale Arslan, İstanbul: kabalcı Yayınevi.

ERDEN, Attila (1978), "Burhaniye Köylerinde Konutla İlgili Âdet ve İnanmalar", Antropoloji, 8. Sayı (1973-1974), 1978, s. 53-66.

ERÖZ, Mehmet (1990), *Türkiye'de Alevîlik ve Bektâşîlik*, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

ERÖZ, Mehmet (1991), *Yörükler,* İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayınları.

GÖZELOV, Fuzuli- Memmedov, Celal,(Tercüme ve Tertib Edenler) (1993), *Şaman Efsaneleri ve Söylemeleri,* Bakı Yazıçı.

GÜL, Zeynep (2003), "Tahtacılarda Töre ve Törenler (Tahtacılarda Düğün ve Cem Törenleri)", Halkbilimi Araştırmaları 1. Kitap, s. 141-182.

İNAN, Abdülkadir (2000), *Tarihte ve Bugün Şamanizm Materyaller ve Araştırmalar*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

KIRZIOĞLU, Neriman Görgünay (1995), "Edremit Doyran Köyü Tahtacı Türkmenlerinde Geleneksel Evlenme Adetleri", *I. Akdeniz Yöresi Türk Toplulukları Sosyo-Kültürel Yapısı (Tahtacıları) Sempozyumu Bildirileri 26-27 Nisan 1993 Antalya,* Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, s. 133-147.

MENSCHİNG, Gustav (2004), *Dinî Sosyoloji*, (Çev. Mehmet Aydın), Konya: Din Bilimleri Yayınları.

OCAK, Ahmet Yaşar (2007), *Alevî ve Bektaşî İnançlarının İslâm Öncesi Temelleri*, İstanbul: İletişim Yayınları.

ÖGEL, Baheddin (1995), *Türk Mitolojisi (Kaynakları ve Açıklamaları İle Destanlar)*, II. Cilt, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

ROUX, Jean Paul (1994), Türklerin ve Moğolların Eski Dini, (Çev. Aykut Kazancıgil), İstanbul: İşaret Yayınları.

SELÇUK, Ali (2004), Tahtacılar Mersin Tahtacıları Üzerine Bir Araştırma, İstanbul: Yeditepe Yayınevi.

SÜMER, Faruk (1962), "Ağaçeriler", *Belleten*, Cilt XVI, Sayı 103, s. 521-528.

TACEMAN, Ahmet (1995), Türk Fin-Ugor, Moğol-Mançu Toplulukları İnanışları Zemininde Bulgaristan Türkleri İnanışları veya Türk Kimliği, Ankara: Üçbilek Matbaası.

TEMİR, Ahmet, "Türkçe Kül-tigin ve Moğolca Otçigin Adları ile İlgili Tartışmalar Üzerine", *Şükrü Elçin Armağanı*, Ankara 1983, s. 293-296.

TEOMAN, Zeki (1987), "Tahtacılar", *Türk Dünyası Tarih Dergisi*, Sayı: 6, s. 50-54.

YETİŞEN, Rıza (1986), Tahtacı Aşiretleri (Adet, Gelenek ve Görenekleri), İzmir-Narlıdere.

YILMAZ, A. (1948), *Tahtacılarda Gelenekler,* Ankara: Ulus Basımevi.

YÖRÜKÂN, Yusuf Ziya (2002), *Anadolu'da Alevîler ve Tahtacılar,* (Haz. Turhan Yörükân), Ankara: T. C. Kültür Bakanlığı Yayınları.

Kaynak Şahıslar

(Ad-Soyad, Yaş, Mezuniyet, Memleket)

Fatma Korkmaz, 71, ilkokul, Tahtacı/Burhaniye.

Sevim Hata, 62, ilkokul, Tahtacı/Burhaniye.

Fatma Keser, 55, ilkokul, Arıtaşı/Edremit.

Ahmet Derin, 53, ilkokul, Kavlak/Edremit.

Elif Kar, 35, ilkokul, Tahtakuşlar/Edremit.

TOPLUMSAL GELİŞMELERDE KÖÇ PROSESLERİNİN YERİ VE ROLU

Fuzulu QURBANOV*

Çağdaş dünyamızda insanların ferdi ve ya toplum şeklinde köç etmesi büyük ölçüde sosio-medeni çıkarları ola bilecek olay kimi kabul edilmektedir. XX yüzyılın son dönemlerinde dünya üzere köç prosesleri hızlandı ve aydın oldu ki, bu oldukca ciddi siyasi, sosial ve kültürel neticeler vere bilir. XXI yüzyılın başlanğıcı da bu tahmini testik etmekdedir. Buna ABD ve Avrupa Birliyi ölkeleri hassas reaksiya verdiler. Onlar iç ve dış köç prosesini daha etkin kontrol etmeyi nezerde tutan kararlar kabul etdiler, projeler reallaşdırdılar. Köç proseslerinin hızlanması bütün dünyanı ehate etdiyinden mesele bununla tamamlanmamaktadır. Gelişmekde olan ölkeler ve bahımsız olan devletler üçün de iç ve dış köç meselesi aktüallaşdı. Bütünlükde 2000 yılından bu yana dünya üzere köç prosesleri bir kadar zeiflemiştir (Slayd 1). Bu tendensiya büyük devletlerin köç proseslerini kontrol altına almak hesabına yaranmışdır. Tabii olarak ise köç zeruret kibi kalmakdadır ve onu büyük ölçüde mahdudlaşdırmağın hanki sonuclar vere bileceyi aydın deyildir. Ona göre de köçün varlığını kabul etmekle onun toplumlar üçün hanki sonuclar vere bileceyinin analiz edilmesi, o cümleden kültür fenomeni olarak çıkarlarının elmi öyrenilmesi vacipdir. Diger taraftan, ele toplumlar var ki, köç çok büyük ölçüde halk kültüründe yer almışdır. Tarihin bütün dönemlerinde bu makam hayat tarzini belirleyen faktörlardan olmuşdur. Türk toplumları mahz bu gebildendirler (bak: 1). Türkler üçün köç hayatın ayrılmaz bir parçasıtır, yaşam gaydasıdır. Burada bir özelliyi mutlaka nezere almak gerekdir. Mesele ondan ibaretdir ki, çağdaş sosiologiyada köç daha çox "migrasiya" - yerdeyişme anlamında işlenir. Migrasiyanın farklı nedenleri ola bilir ki, onlar sırasında insanların ve ya insan grupunun zoren yaşadığı yeri (bölgeni) terk etmesi ciddi yer tutur. Ola bilsin ki, ferd ve ya grup sosyal, iktisadi ve kültürel sebeplerden yurdunu terk etsin. Köç anlayışında ise etnosun doğal ihitayacını özel dinamizmle, özhereket tarzi ile ödemeyin hayat ünsürüne çevrilmesi öne çıkmaktadır. Sayın Erol Göka da öz eserinde meselenin bu tarafına dikkat yetirmiştir. O başka meseledir ki, köç heç de hemişe könüllü hereketlilik olmur, onun da mecburi yönleri vardır. Bu aspektde köçle migrasiya aynı yerde durmaktadırlar. Köçün yaşam tarzi kibi xarakterizesinde başka bir anlayışı hatırlamağa deyer. Rus tarihçisi, etnografı ve filosofu Lev Qumilyov (etnik kökeni tatardır-türkdür) "passionar" anlayışı işletmiştir. Bu anlayışla bağlı mübahiseler olmuşdur, şimdi de devam etdirmek olar. Ancak köç felsefesi acısından bizi ilgilendiren odur ki, L. Qumilyov passonarlığı etnosun etraf mühiti deyişmek kabiliyyeti ve canatmaları kibi izah etmiştir (bak: 2, s. 363). Ferd ve kollektiv seviyyede passionarlık etnosun özünütestik etmesi, hayatını kurması ve yaşam sınırlarını belirlemesidir. Başka sözle, mesele etnosun aktiflik özelliyine, tehtelşüurda yaşam tarzinin mezmununa bağlıdır. L. Gumilyovun etnosun kalkınma ve tenezzülünü ifade eden grafiyi bu bakımdan interesandır (slayd 2). Bu prosesi "passionarlık gerginliyi" adlanan faktör yönlendirir. Passionarlık gerginliyi etnik sistemde passionarlık sayısının etnos üzvlerinin sayısına bölünmesi neticesinde alınmış ümumi parametrdir (2, s. 374 ve 706). Passionar gerginlik

* Prof. Dr. , Azerbaycan Milli Bilimler Akademisi.

ferdlerin ve kollektivin özinamı ve kururu ile elakalidir. Demeli, etnosun aktifliyi, dinamizmi onun teşkil eden fertlerin psikoloji özelliyi ile sıkı suretde bağlantılıdır. Fertler kendini gurbanverme keyfiyyetine maliktirlerse, etnosun passionarlığı maksimumdur. Buna yol ise galibiyyet hırsından, şahsi gurur ve özünüseverlikten keçir. Buradan türklerin mental özellilikleri konusunda çok interesan fikirlere yol açılır, amma bu başka mövzudur. Şimdi onu deyek ki, türklerin hem özünüsever, hem de gururlu olduğu dünyaya malumdur. E. Göka türklerin psikolojisinde kendilerini daima başkaları ile mukayise etmenin yer aldığını ve zabt ettikleri yeni topraklarda yerleşenlerden üstün olduklarını tesbit etdiklerini vuğulamıştır. E. Göka yazır: "...göçebe Türkler de ruh hali acısından kendilerini hep yerleşik tarım toplumlarında üstün görmüşlerdir. Söz konusu gurur, bugün de modern uygarlıkla ilişkilerinde kendini gösteriyor. Batılı bir insanla ya da Batı coğrafiyasıyla karşılaşan Türk, hemen bir "Kim üstün?" muhasebesine girişiyor ve ne yapıp edip hesabı Türklerin lehine sonuclandırıyor" (1, s. 76). Bunlar çağdaş dünyamızda sadece Türklerin ruhunda manavi-psikoloji faktör olarak galmır, sosial, iktisadi, kültürel ve toplumsal davranışlarda çok önem daşıyır. O yönden köçebelik psikolojisiyle toplumun sosial-kültürel ve iktisadi gelişmelerle vehdetde olduğunu deye biliriz. Hemen anlamda köçebeliliyin Türk toplumlarının dış dünya ile temaslarında hangi rolu oynadığı ve küreselleşme dövründe Türk toplumlarının iç durumuna tesiri meselesi üzerinde düşünmek ihtiyacını kabul etmeliyik. Bütövlükde Türk devletlerinin demografi siyasetinin konturları konusu aktüallık kesb etmiş olur. Bu aktüallığı daha aydın tesevvür etmek için bazi mükayiselere ihtiyac görürük.

Slayd 3-te Rusiyanın migrasiya konusunda 2050-ci yılına kadar durumu hakkında analitik ve normatif prognozları verilmiştir. Dünya üzere migrasiya proseslerinin bir kadar sengimesine reğmen Rusiyaya migrant axınının artacağı beklenmektedir. Rus bilim adamları bunu sosial-medeni ve iktisadi faktörlarla yanaşı, demografik dinamika ile izah edirler. Mesela, prof. dok. A. G. Vişnevski yazır ki, "...nüfusu migrant axını ile tamamlamak olar" (3). Türk toplumları ile Rusyanın yakın ilişkilerini göz önüne aldıkda bu ihtiyacın Türk toplumlarını nasıl etkileyeceyi araştırılmalıdır. Türklerin Batıya da sık-sık köç etdikleri malumdur. Bu prosesler toplumsal tehlükesizliye tesir etmeyecekmi? Çünki Rusya ve Batı için işçi güvvesi daha önemlidir ki, bu da genc nüfusu ora celb etmek ihtimalının kaldığı demektir. Problem aslında global seviyyede geden proseslere bağlıdır. Slayd 5, 6 ve 7-de onun esas yönleri verilmiştir. Rus bilim adamı S. P. Kapitsa dünya üzere demografik dinamizmi matematik ifade etmişdir (4). Slaytdan göründüyü kibi, 2000 yılından sonra dünya üzere nüfuz artımı sabitleşmeye meyllenmektedir. Yani nüfus gözlenildiyi kibi eksponensial artış göstermeyecek, lakin bir hadd etrafında tereddüd edecektir. Peki hanki faktorlar hesabına bu olacakdır? Tabii artım kaldığı sürece neye göre dünya nüfusu belli bir rakamı aşa bilmeyecek? Bu soruya cevabı slayd 6-da S. Hantinktona aid bir cedvelden tapa bilerik. Hemin cedvele göre, İslam sivilizasiyasında nüfus artışı sosial ve iktisadi kalkınma ile paralel getmelidir. Demeli, hanki yollarlasa, bunun karışsını almak lazım gelecektir. Müslümanlar bu temple gelişseler Batı ve rus toplumunda üstünlük kazanacaklar. Rus bilim adamları bunu şimdiden açıkca söylüyürler. Buradan netice olarak deye bilerik ki, müslüman toplumlarının dinamizmine engeller töredile biler, savaşlar çıkarılar, hastalıklar geliştirile biler. Bunlar sonucta dünya nüfusunda gayri-hristianların payının artması karşısını almalı, hem de onların sosial-iktisadi gelişmesini engellemelidir. Bu konuda 7-ci slayt dikkatı çekiyor. Orada türk devletleri ve onların komşularının iç ve dış tehlükeler baxımından dünya üzere reytingleri

verilmişdir. Görünür ki, Azerbaycan ve Gırğızıstan için tehlüke indeksi yüksektir, Türkiye için ortadır, Türkmenistan, Özbekistan ve Kazakstan için aşağıdır. Bunlara reğmen konşularımız Gürcistan, Rusiya ve İran için tehlüke indeksleri yüksektir. Ermenistan için tehlükenin az olması aslında bizim için tehlüke ehtmalını artırır. Çünki Ermenistanın garantisi dış güclerdendir ki, bu da onların hayla bölgeye tesirlerini saxlayacağı demektir. Bununla türk toplumları iç ve dış tehlikeleri yüksek olan toplumlarla komşudur. Onda Türk toplumlarına bu tehlikenin etkisi nasıl olacakdır? O cümleden, demografik alanda neler baş verecektir? Türk toplumları dahilinde köç nasıl tenzimlenecektir? Onu deyek ki, Ermenistanın agressiyası neticesinde Azerbaycanda demografik balans pozulmuştur, toplumda zoren köç sayısı artmışdır. Bu da ölke üzere nüfusun biçimli paylanışı manzarasını ciddi suretde etkilemektetir. Bu faktorun toplumun gelişmesinde rolu çok büyüktür. 8-ci Slaytda Rusya için hemin makam gösterilmişdir. Bilim adamları bu disbalansın rus toplumunda sosyal, kültürel, iktisadi ve demografik alanlarda ciddi sorunlar yaratdığına emindirler. Ermeni işkalı neticesinde Azerbaycan da bu kibi sorunlarla üz-üze kalmışdır. Yalnız devletin ciddi projeleri hemin yönde veziyyeti deyişir. Ancak global mikyasda başka tedbirleri hayata keçirmek ihtiyacı da hiç azalmamıştır. Biz türk toplumlarının birge görmeli işleri nezerde tuturuk. Yani bu kibi sorunlar tek bir devletin işi deyildir. Burada iki makamı ayrıca vurğulamak lazım gelir. Birincisi, unutmayak ki, toplumsal köçler bütöv bir etnosun tarihi taleyini belirleyen faktör olarak görülmekdedir. Bu konuda şağdaş elmde “sintetik elmi istikamatlar” adlanan ve farklı elm sahalarının ortak görüşlerini ifade eden bilik alanları interesan fikirler ireli sürmekdedirler. Ferdi ve ya toplumsal köç konusunda esas fikir ondan ibaretdir ki, en iyi niyyetli olsa bele, yerleşim deyişikliyi bütöv toplum mikyasında ciddi sorunlar çıkara bilir. Hemin sorunlar son olarak etnosun, toplumun ve devletin gelişmesine engel olmakla yanaşı, milletlerarası tartışamlara neden ola bilirler. Maalsef, bu sırada kültürlerarası anlaşılmazlıklar daha çok müşahide edilmekdedirler. Son dönemlerde kültürlerarası münasibetlerde din faktörünün daha etkili olduğunu nezere alsak, köç prosesleri ile dinlerarası ilişgilerin iyiye gitmesi konusunda fırsatlar bulmanın imkanlarının araştırılması ihtiyacını göz önüne almak gerekir. Bu fikir daha çok farklı kökenlere ve kültürel geleneye sahip toplumlara aiddir. Ortak tarihi ve medeniyyete sahib toplumlar için ise bir kadar farklı aspektlerde tehliller aparmak lazım gelir. Ona göre de, ikincisi, ortak tarih ve kültüre sahip toplumlar için köç medeniyyeti pozitif rol oynaya bilir. Bu, kişisel seviyyede insanların bir-birine ne derecede yakın olduğunu tesbit eden faktörlardan biri ola bilir. O bakımdan türk toplumları arasında köçlerin farklı sonuclar vere bileceyi de unutulmamalıdır. Bu toplumlar ne kadar bir-biri ile sıcak temaslarda olurlarsa, bir o kadar da sosyal ve kültürel integrasyona çatmak mümkündür. Paralel olarak da iktisadi ve siyasi alanlarda birge çalışmalar için yeni ufuklar açılmış olur. Çağdaş elmi ve sosyoloji teorilere göre, bu türlü prosesler küreselleşme sürecini sağlam bir yönde devam etdirmeye katkı vere bilir.

Üçüncüsü, çağdaş elmi teorilerde toplumdaxili migrasiyaların sosio-medeni alanda makroeffektler vermesi tesbit edilmektedir. Alman bilim adamları Almaniyanın iktisadi bakımdan daha çox gelişen illerinin manzarasını yaratdıkda bu faktorün ciddi rolunu aydınlatmışlar. Ahalinin yerleşim sıklığı ve konfikurasiyası ile iktisadi ve kültürel gelişme arasında bağlantının matematik formulunu kurmuşlar. Aydınlatılmışdır ki, öyle bir hadd var ki, onu aşandan sonra bir aile artıklığı bile toplumsal sorun yarada bilir (ve ya toplumu daha iyi duruma götüre bilir). Batı ölkeleri bu kibi faktorları nezere alarak

devlet seviyyesinde köç siyaseti (toplumdaxili, toplumdan kenara ve ya kenardan topluma olan köçler dahil) yürütmektedirler. Bizim için esas soru şu: türk devletleri ortak köç siyaseti üzerinde çalışmalıdırlarmı? Bu soruyu aktüal eden başka bir kısım faktörlar vardır. 8, 10 ve 11-ci slaytların mükayisasi problemi aytınlatmağa imkan yaratır. 8-ci slaytda nüfus paylanışının asimmetrik olmasından kaynaklana bilecek problemlere işaretler vardır. Bu, rus toplumuna aitdir. Lakin istenilen toplum için de keçerlidr. Türkiyede 10-cu slaytdakı rakamlara göre, nüfusun metropollerde, kentlerde ve kasabalarda sayısı artmakdadır. Azerbaycanda da aynı manzara vardır. 12-ci slayt ise bu tendensiyanın en azından 2025-ci ile kadar kalacağını gösterir. Yani Türk devletleri için nüfus artışı meselesi uzun zaman kesiminde aktüallığını saxlayacak. Bunun fonunda dünyanın Batı hissesi ve gelişmiş diger kesimlerde nüfus artımı çok zayıf ve ya heç olmayacaktır. Onda Türk toplumlarında nüfus dinamikasının koordinasiya edilmesi meselesi gündüme gelmiş olur. Hem ölkeiçi sosyal-iktisadi inkişafın yönlendirilmesi, optimal bir variant üzere irelilemesi için, hem Türk toplumlarının tehlükesizliyinin koordinasiyalı teminatı için. Bu iki probleme kompleks yanaşmak lazım gelir. Demek olar ki, yukarıdakı soruya müsbet cevap vermek ihtiyacı yaranmıştır. Bu konferansın yekun senedi olacaksa, oraya yaradılmakda olan Türkiye-Azerbaycan Strateji İlişgiler Komisyonuna diger problemlerle yanaşı Demografik politikanın da koordinasiya edilmesi meselesini dahil edelim. Psikolojimizde olan köçebelikden pozitif olarak kullanmak ve baxımsız devletler olarak kalkınmak acısından bu problem son derece önemlidir. Orta Asya Türk Cümhuriyyetleri için de bu teklifin keçerli olduğunu düşünmekdeyiz.

KAYNAKÇA

GÖKA, Erol. *Türklerin Psikolojisi*. Tarihin Ruhumuzda Bıraktığı İzler. Timas Yayınları, İstanbul2008, 288 s.

GUMILYOV, Lev. *Etnogenez ve Yerin biosferi. Moskova*, “Eksmo”, 2008, 733 s. (Rus dilinde)

VİŞNEVSKİ, A. G. “Rusya Global Demografik Kontekstde”, http:www.narod.ru (Rus dilinde)

KAPITSA, S. P. -S. P. Kurdyumov-G. G. Malinetskiy. *Sinergetika ve Geleceyin Prognozu*. Moskova, URSS, 2001, 286 s.

GÖÇ OLGUSUNUN GİRESUN VE HAVALİSİNDEKİ YANSIMALARI (GİRESUN'DA OTÇU GÖÇÜ)

Reflections On Seasonal Migration Facts In Giresun And Its Vicinity (Otçu Göcü in Giresun)

Nazım KURUCA*

ÖZET

Bilindiği üzere, Giresun ve havalisi Oğuz Türkmen boylarının sıkça iskânına şahitlik ettiğimiz bir yurt köşesidir. Tarihî kayıtlarda 16. yüzyılın başlarında Vilâyet-i Çepni diye adlandırılan bölge Giresun olduğu gibi, bölgenin diğer küçük idarî birimlerinde de Çepni adına sıkça tesadüf edilmektedir. Çepni boyunun Anadolu'nun birçok yerine iskânına tesadüf edilmektedir. Balıkesir ve havalisinin de Çepni iskân bölgelerinden olduğu bilinmektedir.

Türk kültür geleneği içinde yer alan "yaylak-kışlak", "konar-göçer", "atlı-göçebe" tarzı kültürel unsurlar Giresun ve havalisinde yüzlerce yıldır devam eden bir kültürel olgu olarak bilinmektedir. Her sene bahar aylarının ortalarına doğru özellikle hayvancılıkla uğraşan ahali, bütün ağırlıklarını toplayıp yaylaya gitmektedir. Karadeniz sahillerinden yüksek dağlara doğru yapılan bu yaylacılık uygulamasının kaynağında hayvanların otlatılması ve hayvanların kışlık ot ihtiyacının karşılanması yatmaktadır. Giresun ve havalisindeki bu yaylacılık geleneğine asırlardır "otçu göçü" adı verilmektedir. Anadolu'nun birçok yerine devam eden göç etme geleneği günümüzde farklı şekiller almış olsa da devam etmektedir. Türk toplumunda yaşanan göçlerin sebepleri bir tesadüf değil bir hedefe yönelik olduğu kaynaklarda ifade edilmektedir.

Anahtar Kelimeler: *Giresun, Otçu Göçü, Çepniler, Oğuzlar, Karadeniz.*

ABSTRACT

As is known, Giresun and its vicinity is a place where Oghuz Turks continually inhabited. Historical records at the beginning of 16. Century showed that the province of Giresun and other small administrative units were placed in a region called County of Çepni. The records also showed that Çepni Tribes dwelled in different parts of Anatolia. It is known that the province of Balıkesir and its vicinity are one of the places where Çepni tribes dwelled.

It is the fact that cultural elements such as "summer pasture - winter quarters", "unsettled", "nomadic" are common in Turkish cultural tradition. These elements are longstanding cultural facts for Giresun as well. The community who are engaged in animal husbandry migrate from the lowland of the Blacks Sea Region to high plateau (yayla) in the middle of spring by taking all their needs. The reason for this seasonal migration is to feed their animals and to collect grasses for winter storage. This traditionalistic economic activity is called "otçu göçü" in Giresun and its vicinity for ages. In our day, the tradition of seasonal migration continues in different forms across Anatolia. Historical records state that these kinds of migrations in Turkish culture are purposive rather than coincident.

Key Words: *Giresun, Otçu Göçü, Çepni, Oghuzs, the Black Sea.*

* Yrd. Doç. Dr. , Giresun Üniversitesi Eğitim Fakültesi Öğretim Üyesi.

Giriş

Giresun ve havalisinde günümüzde dahi iktisadî, sosyal ve kültürel hayat üzerinde derin izler bırakan göç olgusu, binlerce yıllık Türk kültürünün yansıması olarak kabul edilmektedir. Göç olgusu, zengin Türk kültür coğrafyasının her yerinde binlerce yıllık birikiminin bir yansıması olarak değerlendirilebilir. Özellikle göçler neticesinde yurt haline getirilen Anadolu topraklarında "göç olgusu" insanımızın günlük hayatı üzerinde derin izler bırakmaktadır. Giresun ve havalisinin Türk iskânına tabi tutulmasından sonra diğer kültürel değerler gibi göç ve göçe ait uygulamaların bölgeye geldiği görülmektedir. "Konar-göçer" ve "yaylak kışlak" hayat tarzının Karadeniz'de çok eski asırlardan günümüze kadar devam ettiğine dair uygulamalardan görmek mümkündür. Giresun'da günümüzde de devam etmekte olan "otçu göçü" hakkında en kapsamlı çalışmayı Tirebolulu Alpaslan Beğ 1333/1915 tarihili makalesinde kaleme alarak "Türk Yurdu" mecmuasında neşretmiştir.[1] Makalesinde "ot göçünü" en büyük Türk bayramlarından biri olarak ifade eden müellif, aynı zamanda buna benzer uygulamaların diğer Türk yurtlarında da devam ettiğine temas etmektedir.

Doğu Karadeniz bölgesinin en önemli yerleşim merkezlerinden biri olan Giresun ve havalisinin Türk iskânına açılması hususu şimdiye kadar sağlıklı bir şekilde ortaya konulmuş değildir. Bu konuda son yıllarda sınırlı da olsa bazı çalışmaların yapıldığını da söylemek gerekir. Bu çalışmaların ekseriyetinde Doğu Karadeniz bölgesi başta olmak üzere, bütün bu bölgenin M. Ö. 1000'li yıllarda Karadeniz'in kuzeyinden gelen Türklerin ilk ataları tarafından iskâna tâbi tutulduğu ifade edilmektedir.[2]

Giresun ve havalisine 13. yüzyılın sonlarından itibaren yerleşmeye başlayan Çepniler,diğer Türk boylarının da bölgeye gelmelerine zemin hazırlamıştır. 1515 tarihli defterde, Çepni vilâyetine bağlı 26 adet yaylak mahalli zikredilmektedir. Bahsi geçen, Uluköy, Harıd, Akçal, Gönderi, Köyyeri, Dumluköy, Söğütönü, Elmacık, Döşek ve Aktaş gibi adlarla bilinen yaylaklardan, çoğu dağların yayvanlaştığı sırtlar üzerinde bulunmaktadır. (Şahin, 1997, 117)

Osmanlı coğrafyacılarından Mehmet Âşık'ın XVI. yüzyıl sonlarında kaleme aldığı Menâzir ul-evâlim adlı eserinde Trabzon yöresinde yaşayan Türk halkının ehemmiyetli bir kısmının Çepniler'den meydana geldiği, yörenin batı ve güney taraflarındaki dağların da Çepni dağları adını taşıdığı şeklinde kayıtlar bulunmaktadır. (Sümer, Oğuzlar 1992, 246)Giresun ve havalisinin Çepni iskânına tabi tutulmasından sonra bölgenin diğer yerlerinde de bu iskânın izlerini görmekteyiz. Giresun'a göre daha doğuda bulunan Rize şehri ve bölgesinde sadece Türkçe konuşulmasının sebebi bölgede yoğun Çepni yerleşmesidir. Zamanımızda Rize bölgesindeki köylerde Çepni adlı ailelere rastlandığı gibi, Çepni, bu yörede "yiğit", "gözü pek", "cesur ve çetin" adam manasına da gelmektedir. (Sümer, Oğuzlar, 1992, 247)

---

[1] Tirebolulu Alpaslan Beğ, "Türk Bayramlarında Ot Göçü", Türk Yurdu Dergisi, S. 96, Sene. 1333/1915, s.122–126.

[2] Konu hakkında detaylı bilgi için bkz. Bilgehan Atsız Gökdağ, "M. Ö. 2000'li Yıllardan Günümüze Giresun'daki Türk Varlığı", Giresun Tarih Sempozyumu 24–25 Mayıs 1996, Giresun Belediyesi Yay, İstanbul 1997, s. 25–50.

Karadeniz insanının iktisadî hayatını derinden etkileyen "yayla göçleri" hakkında yapılan çalışmalarda üzerinde durulması gereken bir husus da bölgede ekimi yapılan mısırdır. Otçu göçüne ait anlatılan birçok ritüelin kaynağında mısır ekimi ve mısır bahçelerindeki ot sökümünü görmek mümkündür. Karadeniz bölgesinde mısır üretimine ait kaynaklara ise 15. yüzyıl kayıtlarında tesadüf edilmektedir. 1486 yılında Trabzon sancağı dâhilinde 15. 750 kile/404. 082 kg mısır üretiminin yapıldığı kaydedilmektedir. Yine 17. yüzyılda Karadeniz sahillerinde yetiştirilen ürünler arasında mısırı görmek mümkündür. (Kuzucu, 2007, 773)

1850-1851 döneminde Trabzon'da mısır üretimi, İstanbul'a aynî vergi olarak gönderilecek kadar bollaşmış idi. Bunu takip eden yıllarda Batum, Rize, Canik, Sinop ve Kastamonu havalisinde mısır ekiminin yapılmaya başladığı görülmektedir. (Kuzucu, 2007, 774) Bahar aylarının gelmesiyle birlikte, sahilde hayvancılık ile uğraşan köylü otlakların azlığını bilen köylü yayla hazırlıklarına başlar. Aynı zamanda havaların ısınmasıyla birlikte hayvanlar rutubetli ve sıcak havadan rahatsız olurlar. Yaylalar hem ot bakımından hem de iklim bakımından özellikle koyunlar için uygun şartlara sahiptir. Köylü sahildeki işlerini yoluna koyduktan sonra ağırlıklarını atlara yükleyip sahilden yaklaşık iki bin metre yüksekteki yaylalara göç etmeye başlarlar. Bu göçlerin süresi bölge genelinde Mayıs aylarında başlar ve Ekim ayının sonlarına kadar devam eder.

Mayıs ayı göçlerinde köylüler gruplar halinde daha önceden belirledikleri bir günde yaylalara gitmek üzere, bir hafta önceden göç hazırlıklarına başlarlar. Göç gününün arifesinde lüzumlu olacak eşyalar hazırlanır, denkler bağlanır ve sabahın erken saatlerinde yola çıkılır. Hazırlanan malzemeler at, katır, merkep gibi hayvanlara yüklenilir, hayvanları olmayanlar yüklerini kendileri ya da tutukları bir hamal sayesinde taşımaya koyulurlar. Yayla yolculuğu genellikle, yaklaşık olarak iki gün iki gece sürer.

Geleneksel göçlerle ilgili bölgedeki bir diğer özellik de yaylacılıkla ilgili yaylacı ve göççü gibi sözcüklerin yaygın olarak kullanılışıdır. Bu göç hadisesine katılan köylülerin bir kısmı yaylacı, bir kısmı da göççü olarak adlandırılmaktadır. (Zaman, 2007, s. 296)

Giresun Havalisinde Türk İskânı ve Çepniler

Giresun ve havalisinin Türk iskânına açılmasında XIII. ve XIV. yüzyıllarda Karadeniz dağlarında yaylacılık yapan Oğuz boyundan Çepni Türklerinin büyük etkisi olmuştur. İran üzerinden ilk olarak Anadolu topraklarına gelen Çepni boyunun nüfusunun 100.000 civarında olduğu ifade edilmektedir. (Turan, 1980, 305) 24 boydan meydana gelen Türkmenler, sosyal yapı, ekonomik faaliyet ve yaşayış tarzı bakımından yerleşiklerden oldukça farklı bir özellik göstermektedirler. Kayı, Kınık, Bayat, Avşar, Eymür, Karkın, Döger ve Çepni gibi adlarla bilinen bu boyların her biri, bir ağacın dallarını andırır bir şekilde, kendisine bağlı muhtelif gruplardan teşekkül etmektedir. Ekonomik bakımdan daha çok hayvancılıkla uğraşan Türkmenler, hayvancılığa bağlı olarak hayatlarını devam ettirebilmek için yaylak ve kışlak mahalleri arasında hareket halinde bulunurlardı. Yaşadıkları hayat tarzından dolayı bunlara yaygın olarak "Konar-Göçer" adı da verilmektedir. (Şahin, 1997, 111) Çepni Türklerinin taşıdıkları adlar arasında Ali, Osman, Ömer, İbrahim, İsmail, İshak, Süleyman, Menteşe, Aykut, Durmuş, Tuğrul, Sevündük, Çakır, Beğdeş, Sevinç, Tanrıvermiş, Tatar, Satılmış, Ak Doğan, Tura Beğ gibi isimler taşıdıkları görülmektedir. (Sümer, 1992, 54.)

H. 891/M. 1486 tarihinde tanzim edilen tahrir defterinde, Trabzon sancağına bağlı Giresun ve havalisinin "Zeâmet-i Kürtün" adı altında 60 kadar köye ve 5 mezraaya

sahip bir idarî birim içinde yer aldığı görülmektedir. (BOA, MAD, nr. 828, s. 713-748) Giresun ve havalisini içine alan Kürtün kazasına bağlı idarî üniteler arasında "Çepni Vilâyeti" de yer almaktadır. (BA, TD, nr. 387, s. 746) Bu tarihte Çepni Vilayeti, 52 civarında köy, 26 yaylak mahalli ve 10 kadar mezrayı içine alıyordu. (Şahin, 1997, 113)

14. yüzyılın ikinci yarısında Harşıt vadisinin yukarı kesimlerine yerleşmiş olarak gördüğümüz Çepniler ve onlarla birlikte hareket eden diğer Türk grupları bölgede bir gazi uç beyliği kurmuş 14. yüzyıl boyunca ve 15. yüzyılın ilk yarısında Harşıt Çayı'nın doğusunda Eynesil, Beşikdüzü, Kürtün, batısında Tirebolu, Keşap, Dereli ve Giresun şehrinin güneyi ile batısında Batlama Deresine kadar olan bölgeyi gaza yolu ile açıp gazi dervişler önderliğinde iskân ederek Türk kültür coğrafyasına katmışlardır. (Bilgin, 1997, 77)

Fatih Trabzon seferine çıktığında Görele, Tirebolu ve Giresun kaleleri büyük bir ihtimalle imparatorun idaresinde idi. Buna karşılık Kürtün-Dereli-Giresun-Tirebolu-Eynesil arasındaki geniş kırlık kesim de Çepni beylerinin elinde bulunuyordu. Osmanlı kuvvetleri Trabzon topraklarına girince Çepni beyleri de Osmanlı fethine katılmışlar ve orduya yardımcı olmuşlardır. (İnan, 1997, 60)

Anadolu'nun bir Türk yurdu olmasında çok önemli rolü olan Çepniler'in Anadolu'ya nasıl ve ne zaman geldikleri, nerelere yerleştikleri, nasıl yayıldıkları hakkında ayrıntılı bilgiye sahip olmadığımızı söylemek gerekir. Orta ve Doğu Karadeniz bölgelerinin Türkleşmesinde çok önemli rolleri olan Karadeniz Çepnileri hakkında yeterli çalışmaların da olmadığını söylemek de kuvvetle muhtemel doğru olacaktır. (Çelik, 2000, 609) Yavuz Selim devrinde yazılmış (921/1515-1516) Trabzon sancağı tahrir defterinde Çepniler'in yoğun bir şekilde yaşadıkları yer, "Vilâyet-i Çepni" adıyla gösterilmiştir. Buradaki vilâyet yurt ve yöre manasında kullanılmaktadır. Vilâyet-i Çepni'de kurulmuş, Yenice Hisar, Çandarlu, Engizlü, Firuzlu, Halkalu, Kara Kilise, Yağmurca, Umurlu, Uzun Dere, Mürsellü, Künbed, Yakuplu, Kuş Doğan, Köknar, Bozca, Çalışlı ve Çatak gibi çoğu Türkçe adlar taşıyan 40 kadar köy bulunmaktadır. (Sümer, 1992, 246)

XVI. yüzyılın ikinci yarısında bir coğrafya eseri yazan Trabzonlu Âşık Mehmed, Çepnilerin yaşadığı bölgeye "Cibâl-i Çepni" yani "Çepni Dağları" adını vermektedir. Giresun bölgesinde Çepni veya Çepni Vilâyeti adlı idarî bir bölgeye rastlanması ve bu idarî bölgedeki köy, mezra ve yaylakların bugünkü Giresun merkez kazası başta olmak üzere Keşap ve Dereli kazalarını içine alması, bir tesadüf eseri değildir. Bu durum Anadolu'ya gelen Türkmen boylarından özellikle Çepni boyunun hâkim unsur olarak bu bölgeyi kendisine yurt tutmasından ileri gelmektedir. (Şahin, 2006, 219-220)

Anadolu'nun, özellikle de Doğu Karadeniz bölgesinin Türkleşmesinde çok önemli rol oynayan Çepnilerin yerleşme alanı oldukça geniştir. Batı Anadolu'da Balıkesir, İzmir, İzmit yöreleri, İç ve Güney Anadolu'da çeşitli köy ve kasabalar, Karadeniz bölgesinin Sinop'tan Rize'ye kadar olan kısmı ve Anadolu dışında Romanya'nın Dobruca yöresi ve Azerbaycan'ın bazı yöreleri şu ana kadar tespit edilebilen Çepni yerleşim alanlarıdır. (Çelik 1999, 1) Karadeniz bölgesi dışında Çepnilerin iskânına tesadüf edilen bazı kaza ve sancaklar ise şunlardır: Soma, Rumkal'a (Rakka Eyaleti), Aksaray, Bozok, Sivas, Urfa, Maraş, Balıkesir, Diyarbakır, Saruhan, Kefe, Zile, Selindi, Karaman, Kocaeli, Kayseri, Adana, Çıldır, Erzurum, Kars, Ahıska, Halep, Aydın, Kütahya, Afyon, Bursa, Mudanya, Akşehir. (Türkay, 2001, 253-254)

Osmanlı Devleti'nin iskân siyaseti gereğince Çepni Türkleri de ülkenin değişik yerlerine götürülmüşlerdir. Çepnilerin bir bölümü Suriye, Halep ve Rakka havalisine iskân

edilmişlerdir. 17. yüzyılın içinde yaşanan bu iskân faaliyetlerinin iyi bir netice vermediği görülmektedir. Bölge şartlarına uyum sağlayamayan bazı Çepni oymakları fırsatını bulunca buradan başka yerlere kaçmışlardır. 1703 yılında Rakka bölgesindeki Çepni Türklerinin buralardan kaçtıkları ifade edilmektedir. Bölgeden kaçan Çepni Türklerinin önemli bir bölümünün Balıkesir ve havalisine geldikleri ifade edilmektedir. (Işıksoluğu, 2009, 51)

1726 yılında bu grupların geri gönderilmeleri hususu gündeme gelmiş ancak bunun günün şartları gereğince yerine getirilemediği ifade edilmiştir. 1729 yılında yapılan sayımlarda Rakka zorunlu göçünden kaçan Kantemirli Çepnilerinin Saruhan ve Aydın sancakları, Balıkesir ve havalisinde bulundukları görülmüştür. (Işıksoluğu 2009, 51) Günümüzde Anadolu'nun muhtelif yerlerinde "Çepni" boyuna ait yüzlerce köyün olduğu bilinmekle beraber, bu köylerin adlarının zamanla ya değiştirilmiş ya da isimlerine başka isimler eklenmiştir. Bunlardan Manisa'daki Çepnimuradiye, Turgutlu'daki Çepnibektaş, yine Turgutlu'daki Çepnidere, Kastamonu'daki Çepniönü, Şereflikoçhisar'daki Çepnişabanlı yerleşim birimleri örnek verilebilir. 3

Giresun'da Yaylacılık

Yöredeki yayla ve yaylacılığın ortaya çıkmasında, doğal çevre faktörlerinin yanı sıra beşerî dolayısıyla tarihî faktörlerin de etkileri söz konusudur. (Zaman, 2001, 194) Giresun bölgesini kendilerine yurt tutan Oğuz boyları, ekonomik bakımdan hayvancılıkla uğraşmalarından dolayı konar-göçerliliğin hayat tarzı olan yaylak-kışlak hareketleri ve bununla ilgili kültür unsurlarını, şüphesiz beraberlerinde getirmişlerdir. Bölgenin arazisinin oldukça dağlık ve engebeli olması, onların erken dönemlerden itibaren yerleşik bir hayata geçmesinde önemli rol oynamıştır. Ancak bu durum onların geleneksel hayat tarzlarının tamamen değişmesine zemin hazırlamamıştır. (Şahin, 1998, 148)

Türk kültür coğrafyasında göçer ve yarı göçerlerin belirli bir yaylası bulunmamaktadır. Bunların ekonomik faaliyetleri, beslenme, barınma, soy bağına dayanan aile ve akrabalık ilişkileri, 7-8 direk üzerine kurulmuş çadırlar ve bunlardan oluşmuş obalarda sürdürülmektedir. Bu tür göçerlerin en belirgin simgeleri çadır ve koyun sürüsüdür. Bunlar çadırlarından oluşan barınaklarını, kış-yaz demeden at ve katırın üstünde taşırlar. Ayrıca, çadırların kurulduğu alanlar kendilerine ait değildir. Buralar mevsimlik olarak kiralanır ve böylece konar-göçer bir yaşam sürerler.

Giresun ve havalisindeki yaylacılık faaliyetleri içinde arazilerin köylerin üzerine tapulu olduğu, yani her köyün yaylasının kendi malı olduğu bilinmektedir. Bunun yanında ortak kullanılan otlakların da olduğu görülmektedir. Giresun'daki bazı yaylaların komşu vilâyetlerden gelen köylüler tarafından da kullanıldığı, bazı zamanlar otlak yüzünden anlaşmazlıkların da çıktığı ifade edilmektedir. Giresunlu yaylacıların kullandığı yaylaların bir kısmının komşu vilâyetlerdeki çobanlar ile ortak kullanıldığı bilinmektedir. Özellikle Trabzon, Gümüşhane ve Ordu vilâyetlerinden gelen yaylacılar ile Giresunlu

---

[3] Bu konuda detaylı bilgi için bkz. Faruk Sümer, Çepniler-Anadolu'nun Bir Türk Yurdu Haline Gelmesinde Önemli Rol Oynayan Oğuz Boyu, İstanbul 1992; Ali Çelik, Trabzon-Şalpazarı Çepni Kültürü, Trabzon 1999; Köylerimiz, Dâhiliye Vekâleti, İstanbul 1928; Türkiye'de Meskûn Yerler Kılavuzu, İçişleri Bakanlığı, Ankara 1946; Cevdet Türkay, Osmanlı İmparatorluğu'nda Oymak, Aşiret ve Cemaatlar, İstanbul 2001.

yaylacılar Kazıkbeli, Sisdağı ve Karagöl yaylalarını ortaklaşa kullanmaktadır. (Bilir, 2005, 64) Yaylalardaki ailelere ait mülklerin yabancı şahıslara satılmaması da aslında Türk kültürü ve geleneği olarak karşımıza çıkmaktadır. Türk kültür geleneğinde yayla boya aittir. Günümüzde de yaylacılık faaliyetlerinin sürdürüldüğü Doğu Karadeniz yaylalarında, değerinin çok üzerinde para teklif edilse dahi, dışarıdan hiçbir kimse geleneksel yaylacılığın sürdürüldüğü o araziden toprak satın alamaz. (Zaman, 2007, s. 254)

Doğu Karadeniz bölgesi yayla alanları ve yaylacılık etkinlikleri yönünden çok zengin bir bölgedir. Çok geniş bir alana dağılmış olan bu yaylalar; gizemli doğaları, yerleşim düzenleri, ekolojik özellikleri, ekonomik ve toplusal işlevleri ile doğanın bölge insanına sunduğu en değerli servettir. (Çakır, 1998, 166) Giresun ve havalisindeki yaylalar binlerce hatta Karagöl gibi bazıları on binlerce hayvanı besleyecek kadar geniş ve zengindir. Obalar 10-60 haneden ibarettir. Karagöl, Kümbet, Bektaş, Eğribel Giresun mıntıkasının, Çakrak, Ağaçbaşı, Karavucak Tirebolu kazasının Sisdağı Görele ve Vakfıkebir kazalarının müştereken kullandıkları yaylalardır. (Cumhuriyetin On Yılında "Giresun Ticaret Odası, 202) Tokat, Erbaa Lâdik, Mesudiye bölgesinin çobanları Ordu'nun ünlü Çambaşı yaylasından geçerek Karagöl bölgesine gelirler. (Cumhuriyetin On Yılında "Giresun Ticaret Odası, 202)

Giresun ile sınırı olan Trabzon ve Ordu vilâyetlerinin sınırları içinde de önemli yaylaların olduğunu ve buralarda da "otçu göçlerinin" devam ettiğini ifade etmek gerekir. Trabzon'un Sisdağı, Kiraz, Lapazan, Çakırgöl, Uzungöl, Karadağ, Hıdırnebi, Erikbeli, Kadırga, Çatma Obası, Mızraklısu,Ordu'nun ise Çambaşı, Yeşilce, Topçam, Keyfelan, Argın, Cule, Çukuralan, Rurnalık, Hevrek adlarında irili ufaklı birçok yaylası bulunmaktadır.

Yöredeki yaylaların birçoğunda ad olarak oba terimlerinin verilmiş olması da yayla ve yaylacılığın Türklerle başladığının belirtilerinden biri olarak kabul edilebilir. (Zaman, 2001, 194) Diğer taraftan, yöredeki kaynak suları da günübirlikçiler için cazip sayılmaktadır. Cenik'ten yaylaya gelenlerin, yaylaya çıktıktan sonra yayla suyu içmeden geri dönmesi yaylaya çıkılmamış sayılması gibi bir geleneği de beraberinde getirmiştir. (Bekdemir-Özdemir, 2002, s. 15)

Giresun ve Havalisinde Tarım ve Hayvancılık

Doğu Karadeniz insanının önemli bir geçim kaynağı olan mısır, bölgedeki ilk ekiminin ne kadar eski tarihlere gittiği tartışılmakla beraber, bölge insanına sağladığı gelirin bolluğu ifade edilmektedir. Tirebolu ve havalisinden mısır ihraç edildiğine dair bilgilere tesadüf edilememiştir. Mısır üretiminin XIX. yüzyılda bölgede sıkça yapıldığı görülmektedir. (Sümer, Tirebolu 1992, s. 133-134)

Karadeniz bölgesinde mısır üretimindeki asıl değişme, özellikle Doğu Karadeniz bölgesindeki üretim artışı 19. yüzyılda olmuştur. Amerika'dan getirilen mısır tohumların Türk toplumunun hayatına girmiş ve Batum'dan Adapazarı'na kadar olan bütün Karadeniz sahillerinde ekilmeye başlanmıştır. (Kuzucu, 2007, s. 773)

Tirebolu topraklarında kayda değer sayıda koyun ve keçi besleniyordu. Hatta bunlardan elde edilen tereyağının bir kısmı ihraç edildiği gibi derileri de dışarıya satılıyordu. (Sümer, 1992, s. 134) Giresun ve havalisinin coğrafî şartları sert ve haşin olması münasebetiyle bölgede yetiştirilen hayvanların da bu iklime uyum sağlıyor olması gerekir. Karabaş, rengi beyaz ve pek nadiren siyah, beyaz olduğundan başı kulaklarıyla

beraber siyah veya esmerdir. Dişileri ekseriye boynuzsuzdur, erkekler kıvrık ve kalın boynuzludur. Senevî süt hâsılatı 48-50 kg ve 35-40 kilo kadar olup saf 18-21 kilo gelir. Bu hayvanlar daha ziyade iç ve yüksek kesimlerde beslenir. Karagöz, Beyaz, göz çevresi, burunucu, ayaklarının yarısından aşağısı siyah bazen de esmer. Bazılarında ise yalnız göz çevresinde siyah vardır. Kamçı kuyrukludur. Sıkleti 30-34 kilo saf eti 14-16 kilo kadardır. (Cumhuriyetin On Yılında "Giresun Ticaret Odası, s. 196) Arazi kullanışı bakımından Trabzon ili yüzölçümünün %23,9'u, Giresun'un %18,0'ı ve Rize'nin ise %19,5'i çayır ve mezra alanlarına denk gelmektedir. (Zaman, 2007, s. 330)

Giresun ve havalisinde özellikle "karagöz" ve "karabaş" türünden olmak üzere iki çeşit koyun yetiştiriciliği olduğu görülmektedir. Aşağıdaki tabloda Giresun ve havalisinde 1932 yılında yetiştirilen ve sayımı yapılan koyun türleri verilmiştir.

Tablo I: Giresun ve Havalisindeki 1932 Yılında Yetiştirilen Koyun Çeşitleri

	Karagöz	Karabaş	Yekûn
Giresun	44. 026	40.104	84. 130
Tirebolu	834	26. 988	27. 822
Görele	365	11. 752	12. 117
Yekûn	45. 225	78. 844	124. 069

Kaynak: Cumhuriyetin On Yılında "Giresun Ticaret Odası", s. 198

Yukarıdaki tablodaki bilgilere göre, 1932 yılında Giresun, Tirebolu ve Görele havalisinde 45. 225 karagöz, 78. 844 karabaş türünden olmak üzere toplam 124. 069 koyunun sayımı yapılmıştır. Üretim bakımından Giresun merkezin Tirebolu ve Görele'ye göre iki kat üretime sahip olduğu görülmektedir. Yine Giresun ve havalisindeki koyun türlerinden karabaş koyunların karagöz türüne göre iki kata yakın daha fazla üretildiği kayıtlara yansımaktadır. Aşağıdaki tabloda Giresun ve havalisinde yetiştirilen hayvanların yıllık süt verim miktarları verilmiştir.

Tablo II. Giresun ve Havalisine 1932 Yılında Yetiştirilen Hayvanlar ve Yıllık Süt Miktarı

	Günlük Süt Miktarı Kilo	Ayda Süt Miktarı Kilo	Senede Kilo	Sağılma Müddeti Ay
İnek	3. 25	97. 5	580	6
Manda	4. 5	135	700-800	6-7
Koyun	0.370	11. 1	45-50	4,5
Keçi	0.650	19. 5	100-110	4,5-5,5

Kaynak: Cumhuriyetin On Yılında "Giresun Ticaret Odası", s. 200.

Yukarıdaki tablodaki bilgilere göre, Giresun ve havalisinde yetiştirilen hayvanlardan günlük süt verimi bakımından 4,5 kg ile manda birinci sırada görülmektedir. İneklerin günlük süt verimleri 3,25 kg. , keçileri 0.650 kg ve koyunların ise 0.370 kgolarak ifade edilmiştir. Bu bilgilere göre, koyun en az süt verimine sahip hayvan olarak kaydedilmiştir.

Giresun ve Havalisinde Otçu Göçü

Giresun ve havalisinde asırlardan beri devam eden yaylacılık geleneğine ait XX. yüzyılın başlarındaki araştırmalara göre, geleneksel olarak bölgede yapılan yayla göçüne "ot göçü" adı verilmektedir. "Ot göçü", halkın "cenik" adını verdiği sahil kesimlerine yakın yerlerdeki köy vs. gibi yerleşim yerlerinden dağların yayvanlaştığı yerlerdeki yaylaklar arasında yapılmaktadır. Burada "cenik"in, diğer bölgelerdeki konar-göçerlerin kış mevsimini geçirdiği "kışlak" mahallinin karşılığı olarak kullanıldığını görmekteyiz. Cenik ile yayla arasındaki mesafe, yaya olarak birkaç günde kat edilir idi. Göçün birkaç gün sürmesi halinde, göç kafilesi geceleri uygun yerlerde "düşün" adını verdikleri molalar verirlerdi. Düşün yerleri daha önceden tespit edildiğinden çobanlar günlük yürüyüşlerini düşün yerine göre ayarlayarak sürdürürlerdi.

Giresun ve havalisinde "otçu göçü" kavramı bölge ile ilgili yapılan çalışmalarda sıkça kullanılmaktadır. Ancak bu kavramın bazı çalışmalarda yerli yerinde ve doğru olarak kullanılmadığı da görülmektedir. Bilindiği gibi, çok eskiden bu yana Karadeniz sahillerinde ahali tahıl ve un ihtiyacını bağında bahçesinde ektiği mısır/darı sayesinde karşılamaktadır. Mısır ekimi baharın gelmesiyle birlikte arazilerin engebeli olması münasebetiyle bahçelerin elle çapalanması sayesinde yapılmaktadır. Çapalama işi diğer işlerde olduğu gibi köylerce ortaklaşa olarak imeceler kurularak yapılmaktadır. Doğu Karadeniz bölgesindeki arazinin engebeli olması münasebetiyle bağ bahçeyi çapalama işi kazma ya da bel/belleme adı verilen aletler vasıtasıyla kazılmaktadır. Hatta bu imeceler bazen bir kemençecinin çaldığı kemençenin kaydasına ve namelerine uygun bir ritme göre kazmalarını kullanırlardı. Genellikle bu ritme uyum sağlayamayanlar imecenin dışında bırakılır ve o kimse alay konusu dahi olurdu. Ekilen mısırların Mayıs ayında ve Haziran aylarında diplerinde biten otları sökülür. Mayıs ayındaki söküme "ilk ot kazma" adı verilir. Haziran ayındakine ise "ikinci ot kazma" adları verilir. Köylü bahçelerinin otlarını söktükten sonra yaylaya giderler. Bu haftaya bazı çalışmalarda "otçu haftası" adının verildiğini görmekteyiz. Yani geride kalanların yaylaya sonradan gidişleri hakkında bu tabirin kullanıldığı ifade edilmektedir. "Sık kazma" ve "ot biçme" işlerinden iyice yorulan Cenik ahalisi yorgunluklarını atmak ve eğlenmek için genellikle Temmuz aylarında yaylalara yaptığı toplu geziye "otçu göçü" denilmektedir. (Bayram, 2001, s. 116)

Çepni Türklerinin sıkça yaşadığı Tirebolu, Görele, Keşap, Eynesil, Dereli, Şalpazarı, Espiye gibi yerlerde bu geleneğin günümüzde bazı değişmelere rağmen devam ettiğini görmekteyiz. Bahar ile birlikte hayvanlarını yüksek yaylalara çıkaran köylünün kış ihtiyacı olan otları da yayladaki otlaklardan temin ettiği görülmektedir. Sahildeki bahçelerde yaz döneminde ot yetişmediği için kışlık ihtiyacın temini ancak yayladaki otlaklardan elde edilecek otlar ile mümkün olabilmektedir. Yaylada etrafı firaklı, caplama, adıyla ifade edilerek çevrilen belirli bir alanda hayvanların otlamasına müsaade edilmez. Burada büyüyen otlar daha sonra düzenli bir şekilde kesilerek denkler haline getirilir, toplanıp köye indirilir. Yaylada bu tür kesime bırakılan otlaklar bazı zaman çobanlar arasında anlaşmazlıklara da sebep olur. Buralardan elde edilen otlar eski dönemlerde at ve katırlar vasıtasıyla köylere getirilir ve kışlık olarak kullanılır. Genellikle sahilden yaylaya başlayan yürüyüş, Perşembe veya Cuma günleri yapılır yolculuk sırasında pınar başlarında oturulur, yemek yenilir, türkü söylenir, horon oynanır. (Bayram, 2001, s. 117) Otçu göçü bölge insanı üzerinde bir bayram havası yaratır.

Yayla Yoluna Çıkış

Giresun ve havalisine yüzyıllardır devam eden yaylacılık geleneği bölgede bir bayram havasıyla karşılanmaktadır. En yaşlısından en gencine kadar kadın erkek bölge ahalisi bayramlıklarını giyerek bu etkinliğe katılırlar. Bölgedeki birçok edebî esere de yansımış bulunan yaylacılık faaliyetleri büyük bir coşku ile sürdürülmektedir. Ancak esas coşkuyu hayvancılık ile uğraşan köy ahalisinde görmek mümkündür. Onların hazırlıkları aylar öncesinden başlar, yaylada karlar erimeye başladıktan çimenler görünmeye başladıktan sonra gerçek bayram başlamış olur.

Giresun sahillerine takriben 30-90 km. mesafedeki yaylalara göç eden köy ahalisi göç öncesinde birçok geleneği de yerine getirirler. Göç öncesinde hayvanlar renkli boyalar ile boyanır, süslenir, boğazlarına ziller, çanlar takılır. Göçe katılanlar güzel giysilerini giyer ve bayram gelmiş gibi büyük bir şenlik başlatılır. Sürünün en önünde giden büyük koçların başına en büyük çan (kor) takılır ve bu suretle yürüyüş başlar. Sürü içinde koyundan başka inek, at, katır, merkep gibi yük taşıyan hayvanlara bulunmaktadır. Bu arada yaylaya gitmeyen ve sürüsü az olan köylü sürüsü daha çok olan köylünün koyunlarına kendi koyunlarını da katar. Buna “koyun katma” adı verilmekte olup, çobanlar arasında sıkça kullanılan bir tabirdir.

Bölgede yaylacılık sezonunda birkaç küçükbaş hayvanı olan köylüler, bunları bazen belirli bir ücret, bazen de hatır-gönül ilişkisi içerisinde çobanlar tarafından güdülen sürülere katarlar. (Zaman, 2007, s. 255)

Çobanlar hayvanların yorulduğu yerleri ve zamanı bildikleri için kendilerine göre konaklama yerleri tespit ederlerdi. Yol boyunca yapılan konaklamalara “düşün” adı verilir. Sürüyü yaylaya götüren kafile mola verdikleri yerlere düşün yerinde buluşalım diyerek sözleşirler ve orada topluca mola verirler. Mola yerleri bir nevi dinlenme yeri olmakla beraber aynı zamanda eğlenme ve türkü çağırma yeri olarak da ifade edilmektedir.

Giresun’da göç alan yaylaların başında Sisdağı, Panayır, Konakdüzü, Kavraz, Ağaçbaşı, Çakıl, Günlük, Karadoğa, Karaovacık, Kümbet, Kulakkaya, Tamdere, Çağman, Bektaş, Karagöl, Sırganlı, Eğribel, Baybahaanlar, Çeğrez, Paşakonağı, Kazankaya, Çakrak, Gavurdağı, Saydere, Asurcuk yaylaları gelmektedir. (Sarısaman,1999, s. 56) Bu yaylalarda köylere göre obalar kurulur ve her köy kendi obasıyla anılırlar. Mesela, Şarlı, Gülef Yurdu, Ağalar, Ağıl Düzü, Beğ Obası, Han Yanı gibi obalar oradaki köylüler tarafından adlandırılmışlardır. Şebinkarahisar ahalisinin kullandığı yaylalar ise Yediğöz, Sarıçiçek, Asarcık, İndimerek, Saydere, Çatak ve Tohumluk yaylalarıdır. (Okutan, 1949, s. 10-11) Görüldüğü üzere yaylacılık faaliyetlerine sadece sahil beldelerinden değil aynı zamanda yüksek yerlerdeki yerleşimlerden de büyük bir katılım olmaktadır. Yaylalarda giderek büyüyen otlak arazisi ihtiyacı,kullanılan odun ihtiyacının artması, oba-yayla ailelerinin ormanları tahrip etmelerini de beraberinde getirmiştir. (Bekdemir- Özdemir, 2002, s. 31)

Çobanların Yayla Faaliyetleri

Karadeniz sahillerinden yüksek yaylalara çıkan çobanlar yaklaşık altı ay boyunca yaylada kaldıkları için burada da günlük hayatlarına ait birçok faaliyeti sürdürmek durumundalar. Yılın nerede ise yarısını geçirdikleri yaylalarda en önemli problem barınma diye ifade edilmektedir. Yaz mevsiminde sahil köylerde havalar sıcak giderken, yaylada havalar soğuk hatta bazı zamanlar sisli-fırtınalı geçtiği için ısınmak için bol

miktarda oduna ihtiyaç duyulmaktadır. Ulaşımın patika yollar sayesinde yapıldığı ve yükleri de hayvanların taşıdığı zamanlar yaylaya köylerden odun götürmek büyük sıkıntı iken, son yıllarda yapılan yeni yollar sayesinde çobanlar odun ihtiyacını arabaların taşıdığı odunlar sayesinde gidermektedir.

Barınma, obalarda genellikle rahatlıkla kurulabilen ve sökülebilen türde çadırlardan oluşmakta ise de konaklamanın durumuna göre de geçici ya da devamlı kalınacak olması barınağın durumunu tayin etmektedir. Son yıllarda çadır kurmaktan çok taşlardan yapılan barınaklar kullanılmaktadır. Taş ile örülen oba binalarının üzeri bölgede üretilen ince tahtalar"hartama" ile örtülmektedir. Yaylalardaki binalara genellikle tuyluk, sayfan ve kelif adlarının verildiği görülmektedir. (Bilir, 2005,s. 66)

Yayla konutlarının inşasında; iklim, yapı malzemesi, yaylada kalış süresi ve ekonomik faaliyetler, ulaşım, ailelerin gelir seviyesi, kısaca doğal ve beşerî çevre şartları etkili olmaktadır. (Zaman, 2007, s. 301) Yayla konutlarının kısa süre kullanılmaları nedeniyle, genelde eklentileri bulunmamaktadır. Ancak aileler bir kısım evin uygun bir köşesine merek adını verdikleri ve çeşitli malzemelerini sakladıkları eklentiler inşa etmektedir. (Zaman, 2007, s. 310)

Hayvanların barınması için ise kuzu badı, ağıl, bere adları ile anılan yerler yapılmaktadır. Kuzu badı, sürüdeki oğlak ve kuzuların toplandığı yere denilmekte olup genellikle taşlar ile örülüdür. Ağıl, etrafı taş ya da fındık çubukları ile örülmüş koyun ve keçilerin barınaklarına denilmektedir. Bere ise sürülerin toplanıp sağıldıkları alanlara denilmektedir. Bölge insanının caplama/çaplama diye adlandırdığı kalın ağaçlardan kesilerek kullanışlı hale getirilmiş odunlardan da hayvan barınaklarının yapıldığı bilinmektedir.

Çobanların eski tarihlerde gıda ihtiyacını köyden getirdiği un ve diğer gıdalardan temin etmesi yanında, kendi ürettiği gıdaları da tükettiği bilinmektedir. Yine çobanların yaylada çevirdikleri bahçelerde bazı ürünleri de yetiştirdikleri görülmektedir. Ancak son yıllarda ulaşımın da kolaylaşması sayesinde ve yerleşimin de artması neticesinde yaylaların çoğunda dükkânlar açılmıştır.

Yaylalara varıldığında yük ve eşyalar evlere yerleştirilir, kışın yağan kardan hasar gören evler tamir edilir, tamiratı o anda mümkün olmayan ağır hasarlı evler ise, gerekli malzemelerin getirilmesi için bir sonraki sefere bırakılır. Bu esnada yine yaylalardaki evlerin yanında yöre insanınca bağlak, çevrim, şennik gibi adlar verilen kışın tüketilmek üzere çayır yetiştiren bahçelerdeki küçük parseller içerisine, yaylacılık sezonunda buralarda kalan yaylacıların ihtiyaçlarını karşılamaya yönelik, köylerden getirdikleri lahana, pırasa, marul, taze soğan ve patates gibi sebzeler dikilir. (Zaman, 2007, s. 295

Koyunlar yaylada imece usulüyle kırkılır. İmeceyi yapacak olan sürü sahibi akşamdan bütün obadaki evlere haber verir. Buna "imece çağırma" adı verilmektedir. Sabah erkenden bütün obanın erkekleri bir araya gelir ve koyunları kırkmaya başlarlar, koyunlar kırkılan ev sahibi bütün misafirlerinin yeme, içme gibi günlük ihtiyaçlarını karşılarlar. (Bilir, 2007, s. 214) Bu koyun kırkma işleri nerede ise günlük bir iş olarak her gün sürüp gider. Yaylacılar koyun sürülerini belli bir sayıda tutabilmek için o yıl doğan yeni kuzulardan büyük bir çoğunluğunu celeplere satarlar, bazılarını "toklu" niyetine koyun içinde bırakırlar. Bu toklular esasen koyunların yenilenmesi, gençleştirilmesi işi için uygulanmaktadır. Yaylada çobanlar sürüleri çoğu zaman birleştirip otlatırlar.

Haftanın belli günlerinde kurulan pazarlar yaylacıların buluşma yeri gibidir. Pazar yerinde sosyal ihtiyaçların karşılanması için yapılan cami, dükkân, misafirhane gibi yerler ihtiyaçlara cevap vermektedir. Pazar yerleri bir şenlik yeri olup, sadece mal alış satışı değil, aynı zamanda gençlerin eğlencelerine de sahne olmaktadır. Pazarda genellikle obalardan getirilen ürünler satılır, taze kesilmiş etler pişirilir ve yerinde tüketilir. Yine şehir merkezlerinden gelen çerçilerin sergileri de büyük ilgi görür, onların malları da burada alıcıları tarafından satın alınır. Koyun sütünden yapılan peynir ve tereyağı Giresun pazarlarında büyük rağbet görür ve çok kısa sürede alıcı bulur.

Oba-yayla yerleşmelerinde yaşayan insanların ürettikleri ürünlerin pazarlanması bölgedeki ticarî ilişkileri oluşturmaktadır. Bir yaylacı sezon boyunca 70-100 kg peynir ile 40-60 kg tereyağı satılmaktadır. (Zaman, 2000, s. 289)

Yaylacıların hayvanlarını otlatmasının yanında, etrafını çevirdikleri otlaklardaki otlar büyümeye bırakırlar. Burada büyüyen otlar daha sonra biçilip denk haline getirilir ve kışın köyde kullanılmak üzere köye indirilir. Son yıllarda yaylacılar arasında ciddi sıkıntılara yol açan bu uygulama her şeye rağmen devam etmektedir.

Karadeniz'de bulunan yaylalar bölgede bulunan köylerin ortak malı olup tapuları da bu şekilde kayıtlara geçmiştir. Zaman içinde hayvancılığın bittiği köylerin yaylalarını başka köylerden gelen çobanların da otlattığı görülmektedir. Bölgede "kırtıl" adı verilen kira parası yaylanın tapusuna sahip köylere verilmektedir.

Çobanların Yayla Dönüşü

Ekim ayının gelmesiyle birlikte yaylalarda havalar soğumaya başlar ve bunun üzerine yaylacılar dönüş zamanının geldiğini söylerler. Hazırlıklar aynen köyde olduğu gibi günler öncesinden başlar, denkler dürülür, yaylada elde edilen ürünler atlara, katırlara yüklenir. Yaylacılar, yaklaşık altı ay boyunca hayvanlarından elde ettikleri yağ, peynir, çökelek, süzme, kaymak gibi ürünleri kaplarına düzgünce istif ederler ve hayvanlara yüklerlerdi. Yaylacılar "yeni yıla ya nasip" diyerek vedalaşırlar. Giresun yaylalarında geriye dönüş aynı zamanda bir hüzün göçü gibidir. Yılın nerede ise yarısı beraber olan yöre köylerinin insanları bu ayrılığa hiç hazır değil gibidir. Herkes kendi köyünün yönüne ait olan yollarına koyulurlar. Yayla kültürü ile beslenmiş konar-göçerlerin en önemli özelliklerinden bir tanesi çok cömert olmalarıdır.

Köy ahalisi yayla dönüşünü büyük bir heyecan ile beklerler. Çünkü yayla dönüşü köyler bereketlenir, herkese yayladan getirilen ürünlerden "bahçe yaylımı" karşılığı olarak adaletli bir şekilde taksim edilir. Bazılarına yün verilir, bazılarına hayvan ürünlerinden verilir. Yine yaylalardan gelirken yüksek köylerde üretilen ürünlerden olan keçe, kilim, heybe, çorap, pestil gibi ürünler de getirilir ve ziyarete gelen komşulara bunlardan da hediyelikler verilir idi.

Sonuç

Bu çalışmayı köyümüzün bilinen en eski tarihinden bu yana "koyun ve hayvancılık" işi ile uğraşan Abbasoğlu ailesinin bir ferdi olmam münasebetiyle hazırlama gereği duydum. Bizim ailemizin her fırsatta kullandığı "koyun, sahibini abat eder" sözünü bizzat yaşayarak gördüğümü ifade etmem gerekir. Nerede ise bir asırdan bu yana, yayla yollarında ömrünü geçiren babam bu çalışmadaki bilgilerin doğrulanmasında ve düzeltilmesinde yardımcı olmuştur.

Giresun ve havalisi yaklaşık yedi yüz yıldan bu yana Çepni Türk boyunun iskânı sayesinde Türk kültür zenginliklerine sahip olmuştur. Bölgedeki yerleşim yerlerinin adlarından da anlaşıldığı gibi buralara birçok Türk boyu ve oymağı gelip yerleşmiştir. Bölgenin dağlık olması ahalinin geçimini sağlamak için hayvancılığa yönelmesine zemin hazırlamıştır. Geleneksel olarak zaten Türk'lerin hayvancılığa yatkın olması buradaki faaliyetleri olumlu yönde etkilemiştir.

Günümüzde ülkemizin değişik yerlerinde değişen iktisadî, sosyal ve kültürel şartlar karşısında unutulmaya yüz tutan birçok kültürel zenginliğimizin olduğu bilinmektedir. Doğu Karadeniz bölgesinde bu değişime direnç gösteren önemli kültürel zenginliklerimizin başında "otçu göçü"nün geldiğini söylersek abartmamış oluruz. Doğu Karadeniz sahillerinde asırlardan süzülerek günümüze kadar gelen uygulamalardan biri olan "otçu göçü" gibi yaylacılık geleneği günümüzde azalmış olsa da devam ettirilmektedir. Otçu göçüne ait uygulamaların kaynağında ise bölgenin tarım ve hayvancılık faaliyetlerinin bölge ahalisi üzerinde bıraktığı etkileri görmekteyiz. Doğu Karadeniz bölgesinin coğrafî yapısından dolayı bölge insanı uzun yıllar un ihtiyacını mısır tarımı ile karşılamıştır. Koyunculuğu esas alan küçükbaş hayvancılık üretiminin hiçbir kesintiye uğramadan günümüze kadar devam etmesi bölge insanının geçimi üzerinde ciddi etkiler bırakmıştır.

Giresun ve havalisindeki yaylacılık faaliyetleri, yörenin kültürel zenginliğine de önemli katkılar yapmıştır. Nerede ise ömrünün yarısını yaylada yarısını da cenik'te geçiren ahali buraları kültürel zenginliklerle âdeta donatmıştır. Üzerinde çalışılması gereken bu zenginliklerin başında bölge edebiyatının unsurları gelmektedir. Yine yaylacılığın yarattığı iktisadî hareketlilik bünyesinde zengin bilgileri barındırmaktadır. Günümüzde değişen şartlar gereği, yayla yolculuğu artık günlerce sürmemektedir. Ancak ifade etmek gerekir ki, bölgeden başka yerlere yapılan göçler hayvancılık üretimi üzerinde çok büyük olumsuzluklar yaratmıştır. 19. yüzyılda nerede ise her köyde birden fazla koyun sürüsü beslenirken, günümüzde bu sayının yok denecek kadar az olması üzerinde düşünmeyi gerektirmektedir.

Otçu göçü üzerinde son yıllarda birtakım çalışmanın yapılmış olmasına rağmen bu çalışmaları yeterli bulmak mümkün değildir. Daha orijinal çalışmalara bir halk teşkil edeceğini düşündüğümüz bu çalışmada ulaşılan kaynaklar detaylıca incelenmiştir.

KAYNAKÇA

Bayram, Neşet. *Turizm Coğrafyası Açısından Bir İnceleme: Kümbet Yaylası*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum, 2001.

Bekdemir, Ünsal-Ünal Özdemir, "Doğu Karadeniz Bölümünde Gelişmekte Olan Yayla Turizm Merkezlerine Bir Örnek: Bektaş Yaylası" *Doğu Coğrafya Dergisi*, S. 7, Çizgi Kitapevi, Konya 2002, s. 7-36)

Bilgin, Mehmet. "Giresun Bölgesinde Türkmen Beylikleri ve İskân Hareketleri", *Giresun Tarih Sempozyumu 24-25 Mayıs 1996*, Giresun Belediyesi Yay, İstanbul 1997, s. 77-110.

Bilir, Ali. "Görele Yöresi Yayla Hayatı", Cumhuriyetin 80. Yılında Görele Kültür-Sanat Sempozyumu 20 Aralık 2003 Bildiriler, İstanbul 2005, 61-70.

Bilir, Ali. *Geçmişten Günümüze Görele*, Kitapevi Yay, İstanbul 2007.

Cumhuriyetin On Yılında "Giresun " Ticaret Odası, Işık Matbaası, Giresun 29 Teşrinievvel 1933.

Çakır, Sabri. "Bektaş Yaylası'nın Turizm Açısından Sosyo-Kültürel Potansiyeli", *Giresun Kültür Sempozyumu 30-31 Mayıs 1998*, İstanbul 1998, s. 161. 172.

Çelik, Ali. *Trabzon-Şalpazarı Çepni Kültürü*, Trabzon Valiliği Yay, Trabzon 1999.

Çelik, Ali. "Trabzon ve Çepniler", *Trabzon Tarih Sempozyumu Bildirileri 6-8 Kasım 1998*, Trabzon 2000, 609-630.

Işıksoluğu, Müberra Kuruca. Geçmişten Günümüze Tirebolu ve Bada (Özlü) Köyü (Geçmişi, Kültürü, Yaşamı ve Dil Özellikleri), Gökçe Matbaacılık, Ankara 2009.

İnan, Kenan. "Giresun Havalisinde Türkmenler (XIII. Ve XV. Yüzyıllar)", *Giresun Tarih Sempozyumu 24-25 Mayıs 1996*, Giresun Belediyesi Yay, İstanbul 1997, s. 59-76.

Kuzucu, Kemalettin. " Osmanlı Döneminde Karadeniz Bölgesinde Mısır Tarımı ve Islah Çalışmaları", *Karadeniz Tarih Sempozyumu (25-26 Mayıs 2005)*, C. II, KTÜ Yay, Trabzon 2007, 769-784.

Okutan, Hasan Tahsin, Şebinkarahisar ve Civarı Coğrafya, Tarih, Kültür, Folkloru, 1938-1948,Giresun 1949.

Sarısaman, Sadık. Cumhuriyetin İlk Yıllarında (1923-1930) Giresun (Sosyal, Kültürel ve Ekonomik Hayat), Giresun Belediyesi Yay, İstanbul 1999.

Sümer, Faruk. *Oğuzlar (Türkmenler) Tarihleri-Boy-Teşkilatı-Destanları*, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yay, İstanbul 1992.

Sümer, Faruk. *Tirebolu Tarihi*, Tirebolu Kültür ve Yardımlaşma Derneği Yay, İstanbul 1992.

Şahin, İlhan. "Osmanlı Döneminde Giresun Bölgesinde Konar-Göçerlerin İzleri", *Giresun Tarih Sempozyumu 24-25 Mayıs 1996*, Giresun Belediyesi Yay, İstanbul 1997, 111-118.

Şahin, İlhan, *Osmanlı Döneminde Konar-Göçerler*, Eren Yay, İstanbul 2006.

Turan, Osman. *Selçuklular Tarihi ve Türk İslâm Medeniyeti*, Dergâh Yay, İstanbul 1980.

Türkay, Cevdet. Osmanlı İmparatorluğu'nda Oymak, Aşiret ve Cemaatlar, İşaret Yay, İstanbul 2001.

Zaman, Mehmet, "Doğu Karadeniz Bölümü Geleneksel Yayla Şenliklerine Tipik Bir Örnek: Kadırga-Otçular Şenlikleri", *Türkiye Coğrafyası Dergisi*, S. 35, Türk Coğrafyası Kurumu Yay, İstanbul 2000.

Zaman, Mehmet. "Geleneksel Yayla Şenliklerinin Doğu Karadeniz Bölümü Yayla Turizm Geliştirilmesinde Rolü", *Doğu Coğrafya Dergisi*, Çizgi Kitapevi, S. 6, Konya 2001, (215-236)

Zaman, Mehmet. *Doğu Karadeniz Dağları'nda Yaylalar ve Yaylacılık*, Atatürk Üniversitesi Yay, Erzurum 2007.

Tirebolulu Alpaslan, "Türk Bayramında Ot Göçü", *Türk Yurdu Mecmuası*, C. 8, İstanbul 1333/1915, s. 122-126.

GÖÇ, NOSTALJİ VE FESTİVAL

Migratıon, Nostalgia And Festival

M. Muhtar KUTLU* - İskender YILDIRIM**

ÖZET

Göç olgusu, farklı yönleriyle pek çok akademik disiplinin ilgi alanına girmektedir. Göçe yönelik bu ilginin odağında iki temel araştırma konusunun olduğunu söylemek mümkündür. Bir yanda sosyal, ekonomik, politik ve kültürel nedenler gibi göçe yol açan etmenler; diğer yanda ise göçün sonuçları -bireye ve topluma olan etkisi- sosyal ve beşeri bilimciler tarafından konu edinilmektedir. Göç olgusunun araştırılmasında ve tartışılmasında iki ana başlıktan biri olan göçe neden olan olgular, sosyal ve beşeri bilimler literatüründe belirli bir ölçüde yerini alabilmiştir. Ne var ki göçün neden olduğu toplumsal ve kültürel sonuçların anlaşılması ve bu sonuçlar üzerinden bir tartışma yapılabilmesi için tek tek özgün göç süreçlerinin izlenmesi kadar farklı göç deneyimlerinin başka kültürel olgularla kurduğu ilişkinin de irdelenmesi gerekmektedir. Bu bağlamda, bu bildiri ile göç ve yöresel festivaller arasındaki ilişkisinin tartışmaya açılması amaçlanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: *Göç, Kültürel Bellek, Nostalji, Festival, Kültürel Temsil.*

ABSTRACT

Migration is in the interest of many academic disciplines together with its different aspects. It is possible to say that there are two major research topics of interest on migration studies. On the one hand the social, economic, political and cultural factors that cause the migration are studied. On the other side, effects of migration to individuals and society are studied. In the reseach and disscussion of migration the first topic takes place in the literature to some extent. However, to understand the effects of migration it has to be studied on specific migration processes and different migration experiences. In this context, this paper aims to discuss the relationship between migration and festivals.

Key Words: *Migration, Cultural Memory, Nostalgia, Festival, Cultural Representation.*

Göç olgusu, kültürel ve toplumsal içeriği nedeniyle pek çok farklı akademik disiplinin ilgi alanına girmektedir. Göçe yönelik bu ilginin odağında iki temel araştırma konusunun olduğunu söylemek mümkündür. Bir yanda sosyal, ekonomik, politik ve kültürel nedenler gibi göçe yol açan etmenler araştırma konusu edinilirken; diğer yanda göçün sonuçları -bireye ve topluma olan etkisi- sosyal ve beşeri bilimciler tarafından konu edinilmektedir. Göç olgusunun araştırılmasında ve tartışılmasında iki ana başlıktan biri olan göçe neden olan olgular, sosyal ve beşeri bilimler literatüründe belirli bir ölçüde

* Prof. Dr. M. Muhtar Kutlu, Ankara Üniversitesi, Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Halkbilim Bölümü. muhtarkutlu@yahoo. com

** Arş. Gör. İskender Yıldırım, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Halkbilim Anabilim Dalı. iskenderyl@yahoo. com

yerini alabilmiştir. Ne var ki göçün neden olduğu toplumsal ve kültürel sonuçların anlaşılması ve bu sonuçlar üzerinden bir tartışma yapılabilmesi için tek tek özgün göç süreçlerinin izlenmesi kadar farklı göç deneyimlerinin başka kültürel olgularla kurduğu ilişkinin de irdelenmesi gerekmektedir. Aşağıda göçün bir başka kültürel olguyla -yöresel festivallerle- olan ilişkisi, göç edenlerde ya da göçe maruz kalanlarda ortaya çıkan "nostalji" nosyonu ile bir arada değerlendirilmek suretiyle tartışmaya açılacaktır. [1]

Kökleri takvim ve bereket ritlerine kadar uzanan ve halkbilimcilerin "yöresel festivaller, bayramlar, şenlikler, kutlamalar" gibi çeşitli başlıklar altında ele aldıkları ve sınıflandırdıkları festivaller, sayıları bakımından her geçen gün önemli bir artış gösterirken nitelikleri ile özgün yanlar sergilemektedirler. Türk Halkbilimi adlı çalışmasında halk kültürüne dair "Görsel Kaynaklar" başlığı altında "Şenlikler, Bayramlar ve Yerel Günler" konusuna yer veren Prof. Dr. Sedat Veyis Örnek, Millî Folklor Araştırma Dairesi tarafından 1973'te yayınlanan "Türkiye'de Belirli Günler Takvimi" adlı çalışmadan hareketle yöresel kutlamaları "yiyecek-içecekle; meyve ve yemişle; kuş ve hayvanlarla; bitki ve çiçeklerle; su, çağlayan, deniz, gölle; mevsim ve aylarla" ilgili olarak sınıflandırmıştır (Örnek, 1977: 47).

Örnek, bu çalışmasında yerel şenliklerin sadece sınıflandırmasını yapmakla kalmayıp halkbilim açısından bunların önemine de dikkat çekmiştir: "Ulusal özlerin, yerel renk ve kaynaşmaların, bölgesel özelliklerin canlandırıldığı, kutlandığı, tazelendiği bu türden, şenlik bayram ve günler de görsel kaynaklar içerisinde yer alırlar. İnsanımızın toplumla, coğrafyayla, doğayla ilişki ve etkileşimlerinin dinamik yansımalarını sevinçlerini, övünçlerini, coşkularını, boşalımlarını; ekonomik alış-verişlerini; yarışma ve yaratılarını; hatta bölgebencilik=(etnosantrizm)'lerini çeşitli biçimlerde dışa vurdukları bu kutlama ve kutsama günlerinde halkbilimcilerin kaynaklanacağı, esinleneceği, derleyeceği ve belgeleyeceği çok gereç vardır. " (Örnek, 1977: 47). Bu yönüyle toplumsal bir olguya işaret eden festivaller, karmaşık yapı ve çok yönlü amaçlarıyla dini ya da dünyevi, kamusal ya da özel, geçmişe ilişkin canlandırmalar ya da bir geleneğin, ürünün takdimiyle "folklorik performanslar"ın birlikte yer aldığı halkın katılımına açık olayları bir araya getirmektedir. Beverly J. Stoeltje, festivali eski ve esnek bir kültürel biçime sahip ve çeşitli toplumlara göre değişen işlevler yüklenen kültürel bir form olarak tanımlamaktadır (Stoeltje, 1992:261). Hemen her kültürde az çok benzer işlevleri yerine getiren çeşitli festivallerin düzenlendiği düşünülürse festival, kültürel evrensel bir olgu olarak kabul edilebilir. Diğer taraftan her bir festival kendi tarihsel ve kültürel bağlamına sahip olması nedeniyle de tek örneklik özelliği sergiler. Festivaller, kökenlerinde din ve tapınmaya ilişkin ayinsel (atalara tapınma ve kutsama gibi) amaçlar yer almakla birlikte giderek ticari, ideolojik ve politik amaçlara hizmet eden günümüze ait çok anlamlı ve çok sesli yapılar olarak karşımıza çıkmaktadırlar. Bu durum bizleri geleneğin modernite ve

---

[1] Türkçeye İngilizcede ve Fransızcada olduğu gibi geçen ve kullanılan **festival** sözcüğünün kökeni Enyclopedia of Cultural Anthropology'de şöyle açıklanmaktadır; Latince "festus" kavramından gelen festival sözcüğü, toplu halde neşelenmeyi, sevinci, coşkuyu, eğlenmeyi ifade eder. Festus sözcüğünün ilişkili olduğu bir başka sözcük ise "feria"dır; tanrıya duyulan saygıyla işten uzak durmayı ifade eder (Turner, 1996). **Nostalji**, kavramı Yunanca iki kökten gelmektedir. Eve dönüş anlamında kullanılan "nostos" ve özlem anlamına gelen "algia" sözcükleri ile türetilen "nostalgia" eve dönüşe duyulan hüzün dolu bir özlemi ifade eder (Boym, 2009).

postmodernite ile kurduğu ilişkiyi festivaller üzerinden yeniden sorgulamaya götürmektedir.

Batı'da modernlik pek çok anlamda kent ve kent kültürü ile bir arada kullanılagelmiştir. Modernitenin gelenekle kurmuş olduğu gerilimli ilişki büyük ölçüde modernleşmenin kır ve kent yaşamı arasında kurduğu ilişkinin de temelini oluşturmuştur. 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren, modernizm daha çok kent ve kent kültürü odaklı bir ilerleme projesine dönüşmüştür. Kentin genişleyen sınırları, kırsal bölgelerden kentin çeperlerine ve merkezine doğru yönelen göç hareketleri, endüstriyel ilerleme ve bütün bunlara bağlı olarak ortaya çıkan kentsel zaman ve mekân anlayışı modernizmin 20. yüzyıla girerken bir önceki yüzyıldan devraldığı ve daha sonra katlanarak artan sorunları olarak karşımıza çıkmaktadır. Kent bu anlamda yalnızca mekânsal bir alan olarak değil aynı zamanda içerdiği toplumsal ilişkiler ve insani etkileşimlerle birlikte endüstri toplumunun ideal modeli olarak düşünülmüştür. Endüstri toplumu ve endüstriyel kent "sosyal dönüşümün hızlı bir tempoda gerçekleşmesi, gerek ekonomik gerekse bunun dışındaki mesleki işbölümünde uzmanlaşma, değer ve dünya görüşü konumlarında çoğulculuk ve bir yandan sosyal katmanların skalasında iniş-çıkış şeklinde, diğer yandan da ilişki gruplarının yatay değişiminde görülen yüksek sosyal hareketlilik" (Helle, 1996: 72-73) özellikleri ile karakterize edilmiştir. Bu haliyle modernite projesinin öngördüğü modern öznenin dönüşümünü sağlayacak olan en önemli güç olarak kent ve kent kültürü daha çok öne çıkmıştır. Gelenek, bu anlamda Batı modernleşmesinin önündeki sorunlu bir alan, geleneksel ilişkiler ise bir an önce kurtulmayı gerektiren bir ayak bağı olarak değerlendirilmiştir. Bu durumun dolaylı sonuçlarından biri özellikle kırdan kente göçün bir tür kente eklemlenme ve uyum sorunu olarak ele alınmasıdır. Bu nedenle 20. yüzyılın başlarından itibaren kır ve kırsal kültür yalnızca yaşamdaki ağırlığını yitirmekle kalmamış anlamını ve değerlerini de giderek yitirmiştir.

Ancak 1970'li yıllara gelindiğinde kente uyum sağlaması, değişip dönüşerek modern bireyler olması beklenen bireylerin her nasılsa geride bıraktıkları yuvalarıyla olan ilişkilerini, gelenekle olan bağlarını terk etmedikleri, modernitenin öngördüğü toplumsal değişimin ve bireysel dönüşümün büyük ölçüde başarısızlığa uğradığı görülmüştür. Marshall Berman, Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor adlı yapıtında 1970'lerde ortaya çıkan bu kültürel kırılmayı, iktisadi büyüme ve genişlemenin yavaşlaması, çağdaş toplumların geçmişlerini ezip geçecek gücü kaybetmeleri ya da aslında böyle bir güçlerinin hiç olmadığı argümanlarına dayandırarak eleştirmektedir. Berman'a göre geçmişi yok etme, ezme düşüncesi 1970'lere gelindiğinde artık yerini kültürlerin kendilerini anımsayarak bulma ihtiyacına bırakmıştır. Berman, 1950'lerde ve 1960'larda çağdaş olma adına terk edilen geçmişin kırıntıları olarak kabul edilen yuva, aile, mahalle gibi konuların giderek kendini anımsamanın araçları olarak bir saplantı haline geldiğini, bunlara artan ilginin aslında tarihsel olarak "geriye bakmak" anlamını taşıdığını ileri sürer. 1970'ler bu nedenle "kişisel kimliğin yaşamsal bir parçası olarak etnik hafıza ve tarihin yeniden kazanılması" nosyonlarının tıpkı 19. yüzyıl romantizmindekine benzer bir biçimde yeniden ortaya çıktığı bir dönemdir. Çocukluğa bakış, toplumun tarihsel geçmişine bakış, kültürel köklere ve etnik kimliklere bakış çağdaş dünyada hem gündelik yaşamın merkezinde gittikçe daha önemli bir yer edinmeye başlamış hem de siyasal söylemin içine sızmaya başlamıştır (Berman, 1994: 440-443). Bu bağlamda kent, modernitede umulduğu haliyle kendisinden bekleneni verememiştir. Bu yıllara kadar kır

ve kırsal kültürden kalan boşluğu doldurma adına yeni anlamın ve yeni değerlerin merkezi olan kentin, küreselleşme ile birlikte modernitede öngörülenler dışında başka kültürel ve toplumsal sorunlarla baş etmesi gerekecektir. [2] 1970'li yıllar bir anlamda artık sürgünden dönüş umudunun filizlenmeye başladığı, yitirilmiş kimliklerin yeniden edinilmeye çalışıldığı postmodern zamanlar olarak dikkat çekicidir.

Yaşadığımız dünya, 1970'lerden bu yana daha önce tanık olmadığımız hızda bir değişime tanık olmaktadır. Gelişen enformasyon teknolojileri, yaygınlaşan ulaşım ağları, ulus devletin sınırlarını aşan sermaye ve dolayısıyla çözümlenmesi giderek güçleşen ekonomik sistem, bugün adına küreselleşme dediğimiz sürecin yaşanmasının önünü açmıştır. Bu değişim ve neden olduğu dönüşümler, ekonomiden sosyolojiye, antropolojiden tarihe pek çok disiplinin farklı yönleriyle ilgi alanına dâhil olmuş durumda. Küreselleşme konusunda yapılan analizlerde bir taraftan bu değişime kültürün katkısı tartışılırken diğer taraftan da bu değişimin kültür üzerindeki etkileri tartışma konusu olmuştur.

Kültürü temel alarak küreselleşme konusunda yapılan tartışmalarda başat iki eğilimden söz etmek mümkündür. Bunlardan ilki; küreselleşmeyi her türden farklılığı içine alan homojen bir yapı olarak kabul eden bakış açısıdır. Üstü kapalı bir biçimde moderniteyi olumlayan bu bakış açısı, merkez-çevre arasında dikotomik bir ilişki kurarken merkezden - Batı'dan çevreye yayılan ve neredeyse her türden farklılığı içine alarak eriten bir küreselleşme çözümlemesi getirmektedir (Hall, 1991). Diğeri ise; moderniteye eleştirel bakan ve modernitenin evrensellik iddiasının karşısında kültürel çoğulculuğu, farklı etnik kökenleri, dolayısıyla kültürel etkileşimi vurgulayan bakış açısıdır (Hall, 1991). Appadurai'ye (1990) göre bugün yaşanmakta olan global ilişkilerin malul olduğu yön tam da budur; kültürün homojenleşmesi ve heterojenleşmesi arasındaki gerilim.

Yaşanan bu sürecin en belirgin özelliklerinden biri sosyal yaşam, siyaset, ekonomi, sanat, tüketim gibi pek çok alanda ulusal olana karşılık yerel olanın, merkezdekine karşılık çevrede yer alanın ön plana çıkmasıdır. Antropolojide, halkbilimde ve sosyolojide sıklıkla kullanılan "yerel" bu haliyle giderek sorunlu bir kavram haline gelmektedir. Verili bir coğrafyada az çok homojen bir kültür ürettiği düşünülen yerelliklerin kavramsal düzeyde sorgulanmaya başlanması ve yerelliklerin küresel süreçlerle ilişkiye girerek kültürel sınırları giderek muğlâklaştıran çeşitli ilişkiler ağı örmesi az çok benzer tarihlerde ortaya çıkmış iki olgudur.

Bugün birbirinden farklı adlarla ve farklı içeriklerle giderek yaygınlaştığını gördüğümüz festivaller, göçenlerin ya da göçe maruz kalmış olanların yuvaya dönüşlerinin şenlikli bir ritüeline dönüşmüştür. Halkbilimcilerin "yöresel festivaller, bayramlar, şenlikler, kutlamalar" gibi çeşitli başlıklar altında ele aldıkları ve sınıflandırdıkları, genellikle o yörenin

---

[2] Küreselleşmenin Türkiye'de izlediği özgün sürecin etkilerini anlayabilmek, cumhuriyetle birlikte başlayan modernleşme hareketini ve bu hareketin özellikle 1980'li yıllarda kırılmasını karakterize eden postmodern dönemi bir arada değerlendirmeyi kaçınılmaz kılmaktadır. Batı'da izlenen modernleşme sürecinin bazı yönleri Türkiye'nin modernleşme sorunları ile örtüşen ortak bazı yönleri de içermektedir. Cumhuriyet modernleşmesi ile birlikte kent ve kent kültürü pek çok yönüyle yeni yaşamın merkezinde konumlandırılmıştır. Kırı ve kırsal kültürü olumlayan bakış açısı cumhuriyetin erken dönemlerinde söylemsel düzeyde kendini hissettirirken izleyen yıllarda yaşamın merkezinden giderek çekilmiştir.

belirli bir ürünü (tarımsal, sanatsal, kültürel v.b.) ile birlikte anılan kültürel etkinliklerden bazılarının geride bıraktığımız yıllar içerisinde –bu etkinliklerin düzenlenmesi, içerikleri ve etkinliklere katılanların çeşitliliği düşünüldüğünde– yerel sınırların dışına taşmaya başladığı gözlenmektedir. Ülkemizde giderek yaygınlaşan ve neredeyse her il, her ilçe ve hatta kasaba ölçeğinde düzenlenen yöresel festivaller içerikleri ve nitelikleriyle zengin bir çeşitlilik sergilemektedir. Genellikle yöreye has tarım ürünleri, el sanatları ve mimari gibi bazı kültürel unsurların ön plana çıkarıldığı bu şenliklerin ilk bakışta dikkat çeken yönleri tanıtım ve turizme yönelik olmalarıdır. Ancak bu festivaller, kültürel, toplumsal, ekonomik ve siyasal yönleriyle de zengin bir içeriğe sahiptir.

Günümüz festivalleri bu bağlamda göç edenlerin ve göçe maruz kalmış olanların yerel bağlılıklarının yeniden kurulduğu bir süreç ve kültürel belleğe yeniden işlerlik kazandıran nostaljik arzunun mekânsal nesneleri olarak karşımıza çıkmaktadır.

17. ve 18. yüzyıllarda İsveçli askerlerin sılaya duydukları özlem dolu ruh halini betimlemekte kullanılan nostalji kavramı, zamanla ilerlemeci tarih anlayışı karşısında yitirilen geçmişi (zamanı) ve yitirilen mekanı (yuvayı) tanımlar hale gelmiştir. Bu haliyle nostalji kavramı, artık var olmayan ve ya hiç var olmamış bir dünyaya duyulan özlemi ifade etmektedir.

Başlangıçta Batı'da bilimle, teknolojiyle ve sanatla bir arada kullanılan ilerleme kavramı, giderek endüstri toplumunun zamanını, mekânını, tarih fikrini betimler hale geldi. Modernitenin insanın özgürleşmesine neden olacağını düşündüğü ilerleme fikri, içinde bulunduğumuz dönemde tersine işleyerek bireyleri kopmuş olduklarını hissettikleri geleneksel zaman, geleneksel mekân, geleneksel aidiyetler gibi yitirilmiş olanın aranmasına zaman zaman bunların yeniden kurulmasına itmiştir. Yeniden kurulmuş ya da icat edilmiş gelenek Eric Hobsbawm'a göre "alenen ya da zımnen kabul görmüş kurallarca yönlendirilen ve bir ritüel ya da sembolik bir özellik sergileyen, geçmişle doğal bir süreklilik anıştırır şekilde tekrarlara dayanarak belli değerler ve davranış normlarını aşılamaya çalışan bir pratikler kümesi olarak anlamında düşünülmelidir. " (Hobsbawm, 2006: 2).

Günümüz yöresel festivalleri birer hatırlama figürü olarak karşımıza çıkmaktadır. Hatırlama figürleri üç temel özelliğe dayanmaktadır: zaman ve mekâna bağlılık, bir gruba bağlılık ve bir süreç olarak yeniden kurulabilme özelliği (Assman, 2001: 42).

Zamana ve mekâna bağlılık: Kültürel hatırlama figürleri, büyük ölçüde ortaklaşa yaşanan zamana ve ortaklaşa kurulmuş bir mekânın varlığına ihtiyaç duymaktadır. Günümüz yöresel festivallerinin büyük bir kısmı geleneksel halk takviminin zamanını andıracak belirli günler şeklinde adlandırılmakta ya da düzenlenmektedir. Böylelikle festival zamanının, geleneksel zamanı andırması sağlanmaktadır. "Aile için ev, kırsal kesimde yaşayanlar için köy ve vadi, kentsoylular için kentler ve bir coğrafyada yaşayanlar için o coğrafi bölge mekânsal hatırlama çerçevesini oluşturur. Bu bağ, özellikle uzakta iken "vatan" duygusunu veren çerçevedir… Kendini grup olarak sağlamlaştırmak isteyen her topluluk sadece içsel iletişim biçimlerinin sahnesi olarak değil, aynı zamanda kimliklerinin sembolü ve hatıralarının dayanak noktası olarak bu tür mekânları yaratmak ve garanti altına almak ister. " (Asman, 2001: 42-43). Bu anlamda festivaller, tek tek bireyleri gündelik yaşamlarının dışına çıkararak "zaman içinde bir başka zaman"ın içine çekmektedir. Böylelikle bir yandan nostaljik geçmiş zaman imgesi yaratılırken diğer yandan mekân, geleneksel kültürün mekân anlayışını anımsatacak

biçimde yeniden düzenlenerek bireylerin gündelik yaşamlarının dışında bir başkalık, geleneğe ait bir aynılık hissi sağlanmaya çalışılmaktadır.

Gruba bağlılık: Festivaller, özellikle topluluk kimliği ile bir arada düşünüldüğünde geleneksel olanı, kültürel kimliği yeniden kuran süreçler olarak aidiyetlik ilişkisini ve grup kimliğini pekiştirme işlevi görmektedir. "Toplumsal belleğin zaman ve mekân kavramları, söz konusu grubun duygusal ve değerlerle yüklü yaşam bağlamı içindeki iletişim biçimleri ile oluşur. Bunlar toplumsal belleğin içinde, bir grubun öz imgesi ve hedefleri için anlamlı ve duygu dolu bir vatan ve yaşamöyküsü olarak ortaya çıkar. " (Asman, 2001: 43-44). Bu nedenle yöresel festivaller ortak grup kimliğinin dışavurumları olarak göze çarpar.

Tarihin yeniden kurulması: Grup kimliğinin dinamikleri göz önüne alındığında kültürel belleğin tarih karşısında çok daha etkili olduğu söylenebilir. "Geçmiş, bellekte olduğu gibi kalmaz. İlerleyen şimdiki zamanın değişken ilişkileri çerçevesinde sürekli olarak yeniden örgütlenir. Yeni olan da sadece yeniden kurulan geçmiş biçiminde ortaya çıkabilir." (Assman, 2001: 44-45). Yöresel festivaller, kültürel belleği kuran, yeniden canlandıran işlevi ile grubun yakın ya da uzak tarihine bağlamsal ilişkiler içinde göndermede bulunur.

Sonuç olarak denilebilir ki festivaller, bir nedenle göçe maruz kalmış olan bireylerin nostaljik geçmiş zaman imgelerini şimdiye taşıma, nostaljik bir geçmişten yola çıkarak kolektif kültürel belleği yeniden kurmada aracılık yapma ve dolayısıyla topluluk kimliğiyle olan bağı güçlendirme gibi yeni işlevleriyle karşımıza çıkmaktadır. Böylelikle geleneği canlandıran ve yeniden kuran kültürel mekânlar olarak festivaller, bir yandan göçün olumsuz etkilerini hafifletmeye yönelik bir işlev görürken diğer yandan, ortaya koydukları kültürel temsillerle geleneğin kuşaklararasında taşınmasında, değişip dönüşmesinde ve kültürel belleğin yapılanmasında önemli bir rol üstlenmektedir.

KAYNAKÇA

APPADURAI, Arjun (1990) "Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy", M. Featherstone (ed.), *Global Culture: Nationalism, Globalization and Modernization*, Londra: Sage.

ASSMAN, Jan (2001) *Kültürel Bellek*, çev. : Ayşe Tekin, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

BAKHTİN, Mikhail (2001) *Karnavaldan Romana: Edebiyat Teorisinden Dil Felsefesine Seçme Yazılar*, Der: Sibel Irzık, çev: Cem Soydemir, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

BAKHTİN, Mikhail (2005) *Rabelais ve Dünyası*, çev: Çiçek Öztek, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

BERMAN, Marshall (1994) *Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor*, çev. :Bülent Peker, Ümit Altuğ, İstanbul: İletişim Yayınları.

BORATAV, Pertev Naili (1984) *100 Soruda Türk Halk Folkloru*, İstanbul: K Yayınları.

BOYM, Svetlana (2009) *Nostaljinin Geleceği*, çev. : Ferit Burak Aydar, İstanbul: Metis Yayınları.

BURKE, Peter (1996) *Yeniçağ Basında Avrupa Halk Kültürü*, çev: Göktuğ Aksan, Ankara: İmge Kitabevi.

ERGİNER, Gürbüz (1997) *Kurban*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

EVANS, Elizabeth S. (1996) "Ritual", *Enyclopedia of Cultural Anthropology*, ed: (David Levinson ve Melvin Ember), Londra: Henry Holt Press.

FRAZER, James (1992) *Altın Dal I-II*, İstanbul: Payel Kitabevi.

HALL, Stuart (1991) "The Local and The Global: Globalization and Ethnicity", Anthony D. King (ed.), *Culture, Globalization and The World-System* içinde, Londra: Macmillian, s. 19-41.

HELLE, Hans Jürgen (1996) "Kentlileşmiş İnsan", çev. : Zeynep Aygen, *Cogito: Kent ve Kültürü*, Sayı:8, s. 71-79.

HOBSBAWM, Eric; Terence Ranger (2006) *Geleneğin İcadı*, çev. : Mehmet Murat Şahin, İstanbul: Agora Kitaplığı.

ÖRNEK, Sedat Veyis (1977) *Türk Halkbilimi*, Ankara: İşbankası Yayınları.

ÖZBUDUN, Sibel (1997) *Ayinden Törene*, İstanbul: Anahtar Kitaplar.

RAPPAPORT, Roy A. (1992) "Ritual", Folklore, Cultural Performances, and Popular Entertainments: A Communications Centered Handbook, ed: Richard Bauman, Oxford Uni. Pres.

SİMMEL, Georg (1996) "Metropol ve Zihinsel Yaşam", çev. : Bahar Öcal Düzgören, *Cogito: Kent ve Kültürü*, Sayı:8, s. 81-89.

STOELTJE, Beverly J. (1992) "Festival", Folklore, Cultural Performances, and Popular Entertainments: A Communications Centered Handbook, ed: Richard Bauman, Oxford Uni. Pres.

TURNER, Edith (1996) "Feasts and Festivals", *Enyclopedia of Cultural Anthropology*, ed: (David Levinson ve Melvin Ember), Londra: Henry Holt Press.

FÜZULİNİN "LEYLİ VE MECNUN"UNDA GELİN KÖÇÜRME VE FOLKLOR

To See The Bride off to The House of The Bridegroom in Fuzuli's "Layla and Majnun" and Folklore

Aynura MAHMUDOVA*

ÖZET

M. Fuzuli'nin "Leyla ve Mecnun"unu Türk halkları edebiyatında en meşhur "Leyla ve Mecnun" hesap ediliyor. Fuzuli'nin "Leyla ve Mecnun"u XVI. asırdan sonra yazılmış bütün aşk destanlarına tesir göstermiştir.

Fuzuli'nin "Leyla ve Mecnun" eserinde gelin göçürme âdetinin tasvirine halkbilimimizde müşahede ettiğimiz şekilde rastlıyoruz. Fuzuli gelin göçürme âdetinin kısaca tasviri ile yetinse de, bu kısaca tasvir teferruatlara sahiptir.

Bildirimizde, yer yer gelin göçürme âdetinin Fuzuli'nin "Leyla ve Mecnun" eserinde tasviri ile onun Azerbaycan halkbiliminde mevcut olan şekli ile uygunluk ve farklarını belirtmeğe çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: *Türk edebiyatı, halkbilim, Leyla ve Mecnun, gelin göçürme*

ABSTRACT

The most famous "Layla and Majnun" in the literature of Turkish people is considered "Layla and Majnun" by Fuzuli. Fuzuli's "Layla and Majnun" has influenced all love epos written after XVIth century.

We come across same picture of the seing the bride off to the house of the bridegroom in Fuzuli`s "Layla and Majnun" and in our folklore. If Fuzuli is satisfied with the description of the custom of the seing the bride off to the house of the bridegroom in this masnavi briefly, this description has details.

Key Words: *Turkish literature, folklore, "Layla and Majnun", to see the bride off to the house of the bridegroom*

Türk xalqları edebiyyatının en meşhur eserlerinden biri Füzulinin "Leyli ve Mecnun" mesnevisidir. Füzulinin "Leyli ve Mecnun"u XVI esrden sonra yazılmış bütün mehebbet dastanlarına tesir göstermişdir. Bu eser tesevvüfi mezmunu, senetkarlığı, selef-xelef münasibetleri baxımından araştırılmışdır. Füzuli, heqiqi eşqi mecaz vasitesile anlatdığı bu mesnevisinde real zeminden ayrılmamış, hadise, eşya ve insanların tesvirinde kifayet qeder tebii, real sehneler yarada bilmişdir. Abdülbaki Gölpınarlı "Füzuli Divanı"na yazdığı ön sözde Füzulide realizmi axtarmağı qetiyyen teeccüblü hesab etmir. İdealist bir edebiyatda da realizm vardir. Şeirde istenilen qeder idealizm olsun, şair

* Azerbaycan Bilimler Akademisi Edebiyat Enstitüsü Doktora Öğrencisi. Azerbaycan, Hırdalan şeh. 25. mah. Nizami küç. ev 31, men. 18. e-mail: *aynuram@rambler. ru*

istediyi qeder idealist olsun, o, yaşadığı cemiyyetden ayrıla bilmez, insanlığından, insanlıq duyğularından ve insanlığın ehtiraslarından qurtula bilmez. Bu baxımdan divan şairlerinde de realizm axtara biler ve axtarsaq, elbette ki, o estetikanın müsaide etdiyi miqdarda tapa bilerik. Füzuli istyediyi qeder

Menden, Füzuli, isteme eşa`ri-medhü zemm
Men aşiqem, hemişe sözüm aşiqanedir

desin, o da güneşin doğuşunu görmüş, qürubu seyr etmiş, küçelerde dolaşmış, perestiş etmiş, sevmiş, iztirab çekmiş, memnun olmuş, derdini içine atmış, acmış, ehsanlar istemiş, dolanışıq derdi çekmiş, gün görmüş, ömür sürmüş, dünya görmüş, istilalar mühitinde yaşamış ve nehayet, ölmüş bir fanidir, bir insandır (Gölpınarlı, 1961: s. VIII). Füzuli ideal olanı real menzerelerle de çox meharetle tesvir edebilir.

Azerbaycan edebiyyatşünasliğinda Füzuli ve etnoqrafiya mövzusu öyrenilmemişdir. Füzulinin "Leyli ve Mecnun"unda etnoqrafik detallar diqqetden ve araştırmadan kenarda qalmışdır. Biz bu meqalemizde Füzulinin "Leyli ve Mecnun" eserinde gelin köçürme adetinin tesviri ile bağlı bir sıra meselelere toxunacağiq. Füzuli bu mesnevide gelin köçürme adetinin qısa şekilde tesviri ile kifayetlense de, bu qısa tesvir kifayet qeder teferrüatlara malikdir. Biz burada, Füzulinin gelin köçürme adetinin tesviri ile bu adetin folklorumuzda müşahide etdiyimiz şekline uyğunluğunu göre bilerik.

Azerbaycan toy merasiminin bir neçe merhelesi vardır. Toyun bu merheleleri Azerbaycanın müxtelif regionlarinda bir-birinden az ve ya çox derecede ferqli şekildedir. Bu merheleleri tesnif ederek bele qruplaşdıra bilerik:

Qız beyenme
Ağız arama
Heri alma
Elçilik
Nişan
Qız toyu
Xınayaxdı
Oğlan toyu
Gelin köçürme (aparma)
Üze çıxdı

Qeyd etmeliyik ki, bu sıralama Azerbaycan toyunun merhelelerini tam ve dolğun şekilde eks etdirmir. Bu merheleler daha çox ve daha mürekkeb formadadırlar. Biz burada, yalnız Azerbaycan toyunda esas hesab edilen merheleleri diqqete almışıq.

Füzulinin "Leyli ve Mecnun"unda toyun bu merhelelerinin nece eks olunduğuna diqqet yetirsek görerik ki, burada iki elçiliyin ve bir toyun tesviri verilmişdir. Eserde qız beyenme merhelesi Qeysin ve İbn Selamın özlerinin Leylini görüb beyenmesi ve ona talib olmasından ibaretdir. El adetine göre, evlilik yaşı çatmış oğlanın ailesi, ana-bacısı onun üçün qız beyenirler. Orta esrler mühitinde oğlan ve qızın biri-birilerini görmek imkanı yox idi. Füzuli bu çerçiveden kenara çıxaraq, Leyli ile Qeysi mektebde, İbn Selam ile Leylini ise tesadüfi bir görüşle qarşılaşdırmışdır.

Leylini oğluna istemekden başqa çaresi olmadığını gördükde, Qeysin atası böyükleri toplayıb Leyliye elçi gedir. Leylinin atası da onların qarşısına çox hörmetli adamlarla çıxır. Mesnevinin bu epizodlarından anlaşılır ki, elçilikden qabaq qız evinin ağzını aramağa gedilmir. Toy merasiminin qaydalarına esasen, kişi elçiliyinden evvel qadınlar arasında elçilik olur ve eger razılq elde olunurdusa, o zaman böyük elçilik baş tuturdu. Eserde ise Qeysin qebile başçısı olan atası bu qaydanı pozaraq, el ağsaqqallarını, böyükleri toplayaraq erkyanalıqla, belke de bir arxayınlıqla Leyliye elçi gedir. Leylinin atası redd cavabı vereceyi elçiler üçün yaxşı süfre açır, qonaqperverlik nümayiş etdirir, onlara böyük hörmet gösterir. Süfreden sonra Qeysin atası söze başlayır, ailesinin, neslinin hörmetinden, leyaqetinden danışır ve esas metlebe keçerek, gelişinin sebebini söyleyir.

Bir le'lin eşitmişem senin var
Kim, lo'löüme odur sezavar.
Lütf eyle, inayetü kerem qıl!
Ol le'l ile dürrü möhterem qıl!
Qılsın gülü serv sayeperver,
Olsun güle serv sayegüster.
Fehm et sözümü, teğafül etme,
Bir xeyr işidir, teellül etme! (Füzuli, 2005: 82)

Mecnunun atası benzetmelerle danışır. Mecnun dürre, serve, Leyli ise lele, güle benzedilir. Mecnunun atası Leylini oğluna xastarlıq ederken öz nitqinin heç bir yerinde ne qızın, ne de Mecnunun adını çekir. Hadise ümumiyyetle obrazlarla verilir. Lakin oxucu bu obrazların arxasında neyin gizlendiyini çetinlik çekmeden anlayır. Ehvalatın obrazlarla verilmesi ise şeirin tesir qüvvesini artırır, onu daha artıq şairane edir (Azade, 1958: 165). Azerbaycan toy enenelerinde elçilik zamanı eyni üsuldan istifade edilir, söze benzetmelerle başlanır.

Bağ sizden, bağban bizden,
Zer sizden, zerger bizden,
Qız sizden, oğlan bizden.

Bu benzetme siyahısını bir qeder de uzatmaq mümkündür.

Leylinin atası edeb-erkanı gözleyetek cavab verir ki, menim qızım senin kenizindir, menim heç bir etirazım yoxdur. Amma bir şertim var, oğlun “Mecnun” deye ad çıxarıb, eger ağıllanarsa, Leylini ona vereceyime ehd edirem. Bununla da Mecnunun uğursuz elçiliyi başa çatır.

Mesnevide ikinci elçilik İbn Selamın Leyliye elçiliyidir. İbn Selam da Mecnunun atası kimi çox hörmetli, möteber bir insandır. O, daha ehtiyatlı ve tedbirli davranıb, Leylini istemeye dili şirin, sözü ile daşı bele muma çevire bilen bir şexsi gönderir ve malını-pulunu bu işde esirgemir. Füzuli bu şexsin qadın ve ya kişi olduğundan behs etmir. Düşünürük ki, bu, adet-eneneye uyğun olaraq qadın olmalıdır. Neticede, Leylini İbn Selama adaxlayırlar. Azerbaycanda indi de nişanlanmaq sözüne sinonim kimi işledilen adaxlanmaq kelmesi bu beytde öz eksini tapmışdır:

Ol servin ayağı bağlı oldu,
Azade iken adağlı oldu (Füzuli, 2005, s. 112).

İbn Selama ad edilen Leyli ile biz onun toyunda qarşılaşırıq. Füzuli bu müddetde Leylinin hissleri ve bu evliliye münasibetinden behs etmir. Şair, Mecnunun da dilinden Leylinin adaxlandığı ile bağlı heç bir şey söylemir. Leylinin atası onun qebilesi ile Leylini Mecnuna almaq üçün müharibe eden Növhele müracietinde qızının adaxlı olduğunu, bir övrete iki erin eyb olduğunu deyir. Eserden aydın olur ki, ad etme ve nişan arasındakı müddetde resmi merasimler olmayıb ve buna göre de Leylinin adaxlanmasından, Leyli bahem, xeberdar olmayanlar çoxdur.

İbn Selam nigah üçün şerte göre razılaşdırılmış şeyleri diyarın böyükleri, eyanlar vasitesile gönderir. Min ereb atı, min gözel cariye ve qulam, min nabat ve qend yüklü deve, min tabaq xoş etirli müşk, enber, yüz yük teze daş-qaş, qızıl Leylinin nigahı üçün gönderilir. Sayına baxsaq, bunların Leylinin atasına başlıq olaraq verildiyini texmin ede bilerik.

Gönderdi nikah üçün besi mal,
Şert etdigin etdi cümle irsal (Füzuli, 2005: 134).

Şerqde texminen bütün xalqlarda, o cümleden Azerbaycanda gelin üçün başlıq alınmışdır. İndi bu adet Azerbaycanda icra olunmasa da, Azerbaycanın bir sıra regionlarında “süd pulu”, “süd haqqı” adı ile qız evine müeyyen bir mebleğ verilir. Oğlan evine hörmet elameti olaraq, bir çox hallarda qız evi bu mebleği geri qaytarır. El-oba içinde bu pula “halallıq”, “süd nemeri”, “qızpulu”, “yolpulu” ve s. deyirler (Azerbaycan Toyu, 2003: 179).

Leyli yalnız kebini İbn Selama kesildikde bu nigahdan xeber tutur. Füzuli Leylinin kederli halını poetik dille baharın payızla evez olunması kimi teqdim edir. Leylinin dilinden onun bu nigaha etirazı eşidilir, lakin bu etiraz valideynlerine deyildir, dövranadır:

Derdi ki: "Elinden, ey felek, dad!
Senden bumidi menim muradım?
Dövranına bağlı e'tiqadım?
Vesline teveqqe etdigim yar,
Billah, bu degil, yanılma, zinhar...(Füzuli, 2005: 135)

Leyli bu etirazında İbn Selamdan da şikayetlenir, amma bu derdinde de özüne bir teselli tapa bilir:

Qurtar meni atadan-anadan,
Bir qem yey olur iki beladan! (Füzuli, 2005: 136)

Deyir. Leylinin bu derdli, kederli, ağlar halını görenler onun valideynlerinden ayrıldığı üçün derde-qeme batdığını düşünürler.

Emma, bu imiş çü xelqe adet,
Sen hem ceze eyleme ziyadet.
Qız daim ata evinde qalmaz,
Peyveste anaya mehr salmaz (Füzuli, 2005: 137).

Şair, gelin köçecek qızın toyqabağı fikir çekmesinin, doğma insanlardan ayrılıb gedeceyini düşünerek kederlenmesinin ne qeder tebii olduğunu Leyliye teselli verenlerin dilinden eşitdirir. Bu sözlere Leyli de etiraz etmir. Çünki onun iztirabının esl sebeblerinin bilinmesi Leyliye başucalığı getirmezdi, eksine, o, xalqın tenesine tuş gelerdi.

Gelinin bezedilmesi gelin köçme merasiminin bir hissesidir. Keçmişde ve indi bu proses xüsusi tem-teraqla keçirilir. El tenesinden çekinen Leyli mecburen bezedilmesine razılıq verir. Füzuli, Leylinin bezek-düzeksiz de ay qeder gözel olduğunu, gelin köçen zaman bezedilerek tesvir edilmeyecek derecede gözelliyine gözellik qatdığını bir neçe beytde tesvir edir. Azerbaycan folklorunda gelin bezemekle bağlı nümuneler vardır:

Apardılar gelini,
Bağladılar belini.
Başında ipek leçek,
Bezediler telini (Toy ve Halay Mahnıları, 1980: 81).

Füzulinin tesvirinden aydın olur ki, Leyli hava qaralandan sonra gelin köçür. Azerbaycan toylarına diqqet yetirsek görerik ki, gelin getirmeye axşamüstü, qaş qaralandan sonra gedirler.

Mesnevide Füzuli Leylinin nişanı, qız toyu, xınayaxdısı kimi meclislerin baş tutmasından söz açmır. Burada biz, toyun yalnız ağız aramaq, ad etmek - adaxlamaq ve gelin köçmek kimi merhelelerini izleye bilirik.

Leylinin gelin köçdüyü axşam gül çöhreli gözeller ellerinde şam bir yere toplaşdılar, şenlendiler, çalıb-oxudular. Azerbaycan toyunda gelin köçen zaman iki qız gelinin sağ ve solunda olmaqla ellerinde şam onu beyin evine qeder müşayiet edirler.

Ay boyu beste gelinin,
Saçları deste gelinin,
Veziri şamlar yanar,
Çiyni üste gelinin (Toy ve halay mahnıları, 1980: 93).

Şam, gelinin gelecek aile heyatında yolunu işıqlandıracaq aydınlıq göstericisi olan bir simvoldur. Leylini müşayiet eden qızlar da ellerinde şam tutmuşdur. Bu qızlardan bezileri cam gezdirerek buradakı insanlara, Füzulinin tebiri ile desek, cami-gülfam, gül rengli içki paylayırdılar. Düşünürük ki, indi de Azerbaycan toylarında gelin köçen zaman paylanan şerbet Füzulinin “Leyli ve Mecnun” mesnevisindeki cami-gülfamla eyni funksiyanı daşıyan içkidir. Bu içki gelinin gelecek aile heyatının uğurlu, şirin olması üçün içilir.

Kemer bağla beline,
Şerbet verim eline.
Gel bizim eziz gelin
Xına qoyum teline (Toy ve Halay Mahnıları, 1980: s. 61).

Müxtelif elaveleri qatmaqla deyişik tam ve rengde şerbet hazırlamaq olur. Onu hazırladıqda, arzu olunarsa, terkibine lumu, reyhan, etirli ot-çiçek, zeferan, mixek, hil, darçın, gülab ve bu kimi edviyyat da qatıla biler (Azerbaycan toyu, 2003: 185). "Leyli ve Mecnun"dakı cami-gülfam gülab ile hazırlanmış şerbetdir. Buna müqabil olaraq, Azerbaycanda ferqli regionlarda elçilik, nişan, gelin köçen zaman şerbet içmek, elece de elçilik zamani şirin çay vermek adeti vardır.

Leyli gelin köçen zaman tabaq-tabaq, xonça-xonça pul, qızıl sepilmek üçün hazır tutulmuşdu. Bu adet de eyni meqsede xidmet edir - geline uğurlu, bereketli heyat arzulanır. Gelin köçen zaman onun başına konfet, pul sepilmesi adeti Azerbaycanda bu gün de yaşayır ve icra olunur. Melum olduğu üzre bir sıra xalqlarda, o cümleden Qafqazda gelin oğlan evinin heyetine daxil olduqda beyin anası ve ya diger yaxın qohumları gelinin başı üstüne noğul, xırda metal pul, kişmiş, buğda ve s. sepirdiler (Bünyadova, 1992: 81).

Müasir dövrünsüretli, deyişken ve kosmopolit tempine reğmen, xalq öz inanclarini, adet-enenelerini qoruyur ve yaşadır. Esrler boyu deyişilmez ve yaxud az deyişilmiş bir adetde xalq öz milli varlığını eks etdirir. Bir meişet merasimi öz dar, mehdud çerçivesinden çıxaraq, xalqın simasını, arzu ve niyyetlerini nümayiş etdiren aynaya çevrilir. Füzulinin "Leyli ve Mecnun" eseri de öz dövrünün bele bir aynası olaraq, yaşadığı Bağdad mühitinde Türk xalqının adet ve enenelerini bu eserin imkanları daxilinde eks etdirmeye müveffeq olmuşdur. "Leyli ve Mecnun"da eserin yazılışında istifade olunan dil ve söyleyiş, elece de hadiselerin hekaye ve tesvir edilişindeki realist sehneler, esere şairin öz çevresindeki Türk heyat ve adet-enenelerinden eks etdirilmişdir, heqiqete uyğun ve milli cizgiler halındadır. Eserde bir çox bölümler, Divan şeir senetinin Füzuli terefinden tebii hala getirilmiş bezeklerinden ve söyleyiş hünerlerinden sıyrıldıqları zaman, arxasında bele heyat tabloları görünür (Banarlı, 2001:553).

Leyli mexsusi olaraq bezedilib hazırlanmış taxtda oturdulur. Gelin üçün bezedilen taxt ve ya kürsü indi de bir sıra Azerbaycan rayonlarında tesadüf edilir. Bu, gelinin seçilmişliyini, vacibliyini, bu merasimde xüsusiliyini vurğulayan bir detaldır.

Bulağın başı ile,
Dibinin daşı ile,
Gelin taxta çıxıbdır
Sağdışı soldışile (Toy ve Halay Mahnıları, 1980: 38).

Mesnevide ilk baxışda Leylinin taxt ve ya kecavede gelin aparıldığı düşünüle biler. Lakin sonrakı beytlerden Leylinin gelin köçmezden evvel, atası evinde onun üçün qurulmuş taxtda oturduğu aydın olur.

Füzuli gelin aparan destede Leylinin yolu nece getdiyini tesvir etdiyi beytler onun perişan, kederli, narahat ve fikirli veziyyetini eks etdirir.

Her lehze feğanü ah ederdi,
Sergeştevü müzterib gederdi.
Endişeyi-zövqü eyşden pak,
Seylabde san gederdi xaşak (Füzuli, 2005: 139).

Füzuli gelin aparan desteni sele, könülsüz, mecburi gelin geden Leylini selin sergerdan apardığı çör-çöpe benzedir. Sel Leylini istediyi kimi idare edir, aparır, o da bu sele boyun eymek, onun axını ile getmek mecburiyyetinde qalır.

Folklor qaynaqlarına malik olan "Leyli ve Mecnun" mesnevisinde etnoqrafik detallar çoxdur. Ereblerde bu mövzu ilk defe şifahi xalq yaradıcılığı şeklinde işlenmiş, bu dastanın ilk menbeyi folklor edebiyyatı olmuşdur (Azade, 1958: 140). Ehvalatın ilkin olaraq şifahi xalq edebiyyatında meydana gelmesi sebebindendir ki, onda qüvvetli ve sağlam folklor kökleri esrler sonra da izlenile bilir.

Netice olaraq söyleye bilerik ki, Füzulinin "Leyli ve Mecnun" mesnevisinde tesvir edilen gelin köçürme adeti Azerbaycan toyunun eneneleri ile hem mezmun, hem de şekli cehetden tam uyğunluğa malikdir.

QAYNAQLAR

Azade, R. (1958), "Füzulinin Leyli Ve Mecnun Poemasinin Ideya Ve Bedii Xüsusiyyetleri Haqqinda", Mehemmed Füzuli. Bakı: Azerbaycan Dövlet Neşriyyatı

Aslanov, E. (2003), Azerbaycan Toyu. Bakı: Tutu

Banarlı, N. S. (2001), Resimli Türk Edebiyatı Tarihi. I. Cilt, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi

Bünyadova, Ş. (1992), Nizami ve Etnoqrafiya. Bakı: Elm

Füzuli, M. (2005), Eserleri. II cild, Bakı: Şerq-Qerb

Gölpınarlı, A. (1961), Fuzuli Divanı. İstanbul: Tan Gazetesi ve Matbaası

(1980), Toy ve Halay Mahnıları. Bakı: Genclik

AZERBAYCAN GÖÇ BAYATILARI

Immigration Bayati's of Azerbaijan

Nazım MURADOV*

28 Mart 2010'da dünyadan göçen azizlerim - anam
Rübabe Quliyeva ve can gardaşım Polad Quliyev'in
aziz hatıralarına…

ÖZET

İçinde sosyal-siyasi, tarihi-kültürel vb. özellikleri barındıran ve bu yönleriyle seçilen Türk göç olgusu, ruhundaki göçebelik, hareketlilik, yenilenme, dinamizm etkenleriyle Türk ulusunun varlık nedenlerinden biri sayılmaktadır.

Eski Türk yurtlarından olan Azerbaycan da bu göç "güzergâhın"da yer almaktadır. Bir halkın yaşadığı coğrafyanın, o halkın kültürünü belirleyen temel etkenlerden biri olduğu düşünülürse, kültürün en temel taşıyıcısı olan dilin, halkın yaşam ve düşünce tarzını neredeyse tüm yönleriyle yansıttığı görülecektir.

Göç olgusunun özellikle sosyal-siyasi yansımaları Azerbaycan göç bayatılarında da görülmektedir:

Ağ deve düzde galdı,
Yükü Tebriz'de galdı.
Toyum bu üzde oldu,
Yarim o üzde galdı...

İlk baktığımızda göçle alakasız bir mani gibi gözüken bu bayatı, aslında bir tarih kitabı kadar çok şey anlatmaktadır: Bildiğiniz gibi, eski düğünlerimizde çeyiz taşıtı olarak daha çok "ak deve" kullanılmıştır. Bu bayatının kadın kahramanı olan Tebrizli gelinin ak deveye yüklenen çeyizi, işte bu bölünmüşlükten dolayı "hedefine" ulaşamamış, bu devenin yükü (gelinin çeyizi) de Tebriz'de kalmıştır...Bu ayrılık bayatısını söyleyen de, büyük bir olasılıkla, Kuzey Azerbaycanlı bir gençtir.

1813 (Gülistan) ve 1828 (Türkmençay) anlaşmaları sonucu Azerbaycan toprakları ikiye - güneye ve kuzeye bölününce gidiş-geliş yasaklanmış, "idrakin kıvılcımı" (Prof. Mir Celal) olan böyle ayrılık bayatılarımız, manilerimiz ortaya çıkmıştır. İşte üçüncü-dördüncü mısralardaki "bu üz", "o üz", Aras nehrinin "beri tarafı" (bu üz) ile "karşı tarafı" (o üz) yani ikiye bölünmüş bir vatan toprağıdır…

Biz bu bildirimizde çok sayıdaki göç bayatısıır yapı, içerik bakımından dil, anlam, çağrışım...özellikleriyle tarihi-kültürel yönden tahlil etmeği düşünüyoruz.

Anahtar Kelimeler: *Azerbaycan; bayatı; göç; deve; göçebelik.*

ABSTRACT

Holding the social-political, historical-cultural properties and being chosen for these aspects, Turk immigration event is one of the reasons for the existance of Turk nation because it has the factors like migration, action, innovation, dynamism in its essence.

---

* *Yrd. Doç. Dr. , Lefke Avrupa Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Gemikonağı, Lefke-KKTC. nazim. muradov@gmail. com; nmuradov@eul. edu. tr*

Azerbaijan as being one of the old Turk homelands, places in this immigration route. If it is considered that the geography of one nation is essential determining factor of its culture, it will be seen that language as being essential container of culture nearly reflects the living and thinking way of that nation with its all aspects.

Specially the social-political reflections of immigration event are seen also in immigration "Bayati"s of Azerbaijan.

White camel was stayed in flatway, (Ağ deve düzde qaldı)

Its load remained in Tebriz, (Yükü Tebriz'de qaldı)

My wedding was held in this side, (Toyum bu üzde oldu)

My love remained on that side… (Yarim o üzde qaldı)

If this "Bayati" is seen as an irrelevant meaning of immigration at the first view, actually it explains more things as a history book. In the past weddings for carring marriage portion mostly white camel has been used. The female hero of this "Bayati" was a bride from Tebriz and her marriage portion on white camel has not been arrived at its target because of this separation, and the load of this camel (the marriage portion of the bride) also remained in Tebriz… The singer of this separation "Bayati" is a young man from Northern Azerbaijan.

In the result of 1813 (Gulistan) and 1828 (Turkmenchay) agreements the territory of Azerbaijan has been divided into two as south and north and coming-going has been forbidden. Being as "the spark of comprehension", these separation "Bayati"s and meanings have been emerged. Here in the third-fourth lines "this side" and "that side" is "this side" and "that side" of Aras river which here means the divided territory of homeland into two…

Here in this article the researcher chooses a lot of immigration "Bayati"s and tries to analyze their language, meaning, connotation properties in terms of structure and content and in classification and historical-cultural way.

Key Words: *Azerbaijan, Bayati, immigration, camel, migration.*

Giriş

İçinde sosyal-siyasi, tarihi-kültürel vb. özellikleri barındıran ve bu yönleriyle seçilen Türk göç olgusu, ruhundaki göçebelik, hareketlilik, yenilenme, dinamizm etkenleriyle Türk ulusunun varlık nedenlerinden biri sayılmaktadır.

Sözlük anlamı "1. Ekonomik, toplumsal veya siyasi sebeplerle bireylerin veya toplulukların bir ülkeden başka bir ülkeye, bir yerleşim yerinden başka bir yerleşim yerine gitme işi, muhaceret… 4. 1) göçmek; 2) *mec.* ölmek" olan (Türkçe Sözlük, I, 863) *göç*, Türklerin sosyal yaşamlarında bir soyluluk belirtisi olmayıp, kelimenin sözlük anlamında da ifade edildiği gibi "ekonomik, toplumsal veya siyasi nedenlere" bağlı olmuş, hayat şartlarının oluşturduğu bu yaşam tarzı, zaman içinde olumlu sonuçlara da yol açarak Türk ulusunun yerleşik hayatı benimsemelerini de beraberinde getirmiştir. Göç olgusu, aslında medeniyetsel bir yaklaşım içinde de değerlendirilebilir ve İbn Haldun'un, ünlü *Mukaddime* eserinde ele aldığı, "grup dayanışması veya bir anlamda tarihin motoru" olarak tanımlanabilecek *asabiye* kavramıyla izah edilebilir niteliktedir. İbn Haldun'a göre bedevi (göçebe) topluluklarda asabiye çok kuvvetlidir; bu, gücünü çevredeki meydan okumalardan almaktadır (İmanov, 2008, 12). Türklerin, İbn Haldun'un asabiye teorisi ışığında ayrıca değerlendirilmesi yapılabilir. Yani bedevi Arap karakteriyle göçebe Türk karakteri arasındaki farklar (ya da benzerlikler), bu karakterlerin çevresel, siyasal meydan okumalar karşısındaki tepkileri, yeni hayat tarzının bu karakter

üzerindeki etkileri vb. olgular, ayrı bir araştırmanın konusudur. Ayrıca belirtelim ki, Prof. Dr. İbrahim Kafesoğlu'nun yapmış ve dile getirmiş olduğu "İbn Haldun'un çöl ile bozkır iklimini ayıramamaktan doğan ve dolayısıyle Türklerin de göçebeler (Bedevîler, Berberîler, Moğollar) arasına katılması fikrini hazırlayan büyük hatası, asırları aşarak, zamanımız mütefekkiri A. Toynbee'ye kadar tesirini serpiştirmiş görünmektedir. " (Kafesoğlu, 2006, 34). tesbit, bundan sonra yapılacak olan değerlendirmelerde dikkate alınması gereken temel hususlardan biri olmalıdır.

Jean-Paul Roux'un "Göçebelik Türklerde, Araplarda olduğu gibi yüksek bir yaşam tarzı ve soyluluk belirtisi demek değildi. " (Jean-Paul Roux, 2007, 242) fikri, Arap göçebeliği (bedevilik) ile Türk göçebeliği arasındaki sosyolojik farklara ışık tutar nitelikte olup, Türk göçebeliğinin karakterini ortaya koymak açısından diğer bir ufuk açıcı saptamadır. Kaynaklar, bu fikri tam olarak onaylamayan görüşlere de yer vermektedirler. Ünlü sosyolog Prof. Dr. Erol Güngör'e göre Türkler arasında "göçebelerde aristokrasi (beyler) ve halk (karabudun) şeklinde ikili bir sosyal tabakalaşma vardır" (Güngör, 2007, 167).

Türkler yerleşik hayatla bozkır hayatını birlikte yaşamış olan, yaşadıkları coğrafyaya göre hayat tarzları da muhtelif olan bir millettir. M. S. 8-9. yy. da tanıştıkları İslamiyet'in ise onların hayat tarzlarında büyük değişiklikler oluşturduğu bir gerçektir. İslamiyetin "bir kent uygarlığı olması ve kentlerin de her zaman Türkleri çekmesi" (Jean-Paul Roux'un, 244), Türklerin hayat tarzındaki değişmeyi hızlandıran nedenlerden sayılabilir. Tüm sosyal tesisatlarıyla bulunduğu yere bağlılığı gerektiren İslamiyet, "...yerleşik hayat içinde ortaya çıkmış ve yerleşik hayatı düzenleyen bir sistem getirmiş" (Güngör, 166) olsa bile Türkler, İslamiyeti kabul etmeden önce de yaşadıkları coğrafi şartlara göre yerleşik hayatı benimsemiş bir millet olduklarını göstermişlerdir. Tarih, arkeoloji, antropoloji, sosyoloji, din vb. sosyal bilimlerin yanında dil de Türklerin, göçebelikle birlikte yerleşik hayat tarzını benimsemiş çiftçi bir millet olduğunu inkâr edilemez verilerle kanıtlamaktadır. 19. yy. ın ünlü Alman oryantalisti Mordmann, M. S. IV. yy. a ait Grabarca (Eski Ermenice) kaynaklarda tarımla ilgili çok sayıda kelime tespit etmekle Türklerin, çiftçi bir halk olarak bilinen Ermenilere bile tarım kelimelerini verecek kadar yerleşik hayat sürdürmüş iyi bir çiftçi halk olduklarını bir daha ortaya koymakla kalmayıp, onların Ön Asya'da (Anadolu topraklarında) da eskiden beri yaşadıklarını gözler önüne sermiştir (bkz. "Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Leseleschaft", Leipzig, 1870, XXII, 80).

Türkçenin diğer komşu dillere verdiği kelimeler de yekcins olmayıp, verintiler içinde "beslenme ve giyinme gibi alt kültürle birlikte sanat ve din gibi üst kültüre ait sözcükler" de vardır. "Kültür tarihi araştırmalarında her zaman ölçek alınan giyinme ve beslenme konularında komşu dillere verdiğimiz kelimeler, hem çoban hem çiftçi veya hem bozkır hem tarım kültürünün kelimeleri" (Karaağaç, 2005, 179-180) "Türk kavimlerinin, tarih öncesinin karanlık devirlerinden beri bozkırın güneyindeki tarım kuşağında da yaşadıkları"nı (Karaağaç, 2005, 180-181) gösterir niteliktedir.

Bayatı (Mâni):
Bayatılar! Sine dağı, göz dağı,
Mehebbetin tüstülenen ocağı.
Bir milletin kimliyini bildiren,
Nefesinden lepelenen bayrağı! (Bahtiyar Vahabzade)

Anonim bir nazım biçimi ve "idrakin kıvılcımı" (Prof. Dr. Mir Celal) olan bayatılar (mâniler), "halk şiirinde en küçük, yedi heceli, dört dizeden oluşan, birinci, ikinci ve dördüncü dizeleri uyaklı, üçüncü dizesi serbest olan, uyak düzeni harflerle *a a **x*** [***b***-NM] *a* şeklinde gösterilen" (Dilçin, 2005, 279) nazım biçimidir. "...Oğuz Türklerinin *bayatı, hoyrat, döndürme, mani, dörtleme, berete, akışta*; Kıpçak Türklerinin *yır/cır, beyit, eng*; Özbek ve Uygurların *koşuk* vs. gibi değişik yer ve zamanlarda değişik adlarla adlandırdıkları, dörtlük ve cinasa dayalı bu eski nazım türünün..." (Karaağaç, Açıkgöz, 1998, XIV) Prof. Dr. Şükrü Elçin, ilk mısrasındaki hece sayısı yediden az olanlarına, Azerbaycan Türklerinin *Bayâti*, Güney ve Doğu Anadolu bölgelerimizle Irak (Kerkük) Türklerinin *hoyrat* dediğini belirtmektedir (bkz. Elçin, 1998, 408). Prof. Dr. Cem Dilçin, birinci dizesinin hece sayısı yediden az olanlarına *kesik mâni*; dört dizeli genel tipte olan mâniye, aynı uyakta başka dizeler eklenerek söylenenlerine *artık mâni* demektedir (Dilçin, 284; 287). Prof. Dr. Şükrü Elçin, mânilerdeki hece sayısının 7 ile birlikte 8; mısra sayısının dörtten az veya çok olabileceğini; bazı saz ve tekke şairlerinin eserlerinde, mesela ilahi, destan ve koşmaların ilk dörtlüklerinde görüldüğü gibi *a b c d*, *a a a b* şeklinde olan "düz mâni"ler de olabileceğini söyler (bkz. Elçin, 1981, 277). Prof. Dr. Saim Sakaoğlu ve Prof. Dr. Ali Berat Alptekin, mâni kavramını (bayatıları-NM) karşılayan farklı terimlerin Türkiye'deki şekillerini *akışta* (Kars), *bayatı* (Doğu Anadolu), *deyişme* (Denizli), *ficek* (Erzincan), *hoyrat/horyat* (Şanlıurfa) [erkekler söylerse], *karşıberi* (Doğu Karadeniz), *mahnı* (Doğu Anadolu), *mana* (Denizli), *meani* (Şanlıurfa) [kadınlar söylerse], *meni* (Kars), *peşrev* (Doğu Anadolu) sıraladıktan sonra bu kavramın Türk dünyasındaki karılıklarını da *bayatı* (Azerbaycan), *hoyrat/horyat* (Kerkük), *martifal* (Balkanlar), *rübayı* (Türkmenistan), *şın, çın* (Gagauzlar), *tört sap, öleng, kayım* (Kazakistan ve Kırgızistan), *törtlik, aşula, koşuk* (Özbekistan), *törtlik* (Uygur / Doğu Türkistan) şeklinde belirtmektedirler (Sakaoğlu, Alptekin, 14). Prof. Dr. Ezize Ceferzade, Azerbaycan'da *bayatı*'ya hâlen *layla, mahnı, horyad* veya *hayrad, nanay, hayda, hayla* denildiğini bildirmektedir (bkz. Karaağaç, Açıkgöz, VII). Mustafa Öner, Batı Türklerinde *bayatı, hoyrat, döndürme, mani, dörtleme*; Doğu Türklerinde *koşuk*; Kuzey Türklerinde ve dolayısıyla Tatar Türkleri arasında da *cır; kıska cır*'lardan söz etmektedir (Öner, VII). Sakaoğlu ve Alptekin, mânilerin, konularına göre 19 türünü; şekil yönünden ise ***a.*** *düz mâni*; ***b.*** *cinaslı mâni*; ***c.*** *ayaklı mâni* (***a 1.*** *kesik mâni*; ***a 2.*** *doldurma kesik mâni* ve ***a 3***. *İstanbul mânisi*); ***ç.*** *yedekli mâni (artık mâni)*; ***d.*** *karşıberi/deyiş/akışta* şekillerini tek tek tanımlarlar. Kafiye şekillerine göre ise mânilerin dört türünden söz ederler: ***I.*** Tek ve çift sayılı [yani 1 ile 3. ; 2 ile 4. -NM] mısraları kendi aralarında kafiyelidir - *a b a b*; ***II.*** 1. ve 3. mısraları serbest, diğerleri kendi arasında kafiyelidir - *x a x a*; ***III.*** İlk üç mısrası kendi aralarında kafiyeli olup dördüncü mısraları serbesttir - *a a a x*; ***IV.*** Dört mısrası da kendi arasında kafiyelidir - *a a a a*[1] (bkz. Sakaoğlu - Alptekin, 2007, 14-19). Yrd. Doç. Dr. Hasan Köksal, Ahmet Vefik Paşa'nın mânilerle ilgili "mâni, maâni: usulsüz, darpsız, elhan ile teganni olunan vezinsiz, mânasız güfte" şeklindeki ilginç bir tanımını aktarır ki, bu tanımda manilerin, ağırlıklı olarak musiki yönünün vurgulandığı görülmektedir (bkz. Köksal, 325). Bayatıların musiki yönü, bir halk edebiyatı uzmanıyla bir müzik uzmanının birlikte yapacağı, oldukça büyük ve ayrıntılı bir araştırma gerektiren bir konudur. Mâni'nin bir şiir türü, bayatı'nın ise bir musiki türü olduğunu kaynaklar belirtmektedir. Emin Abid, 1928'de yayımlanmış makalesinde

[1] Taradığımız 7000 Azerbaycan bayatısı arasında bütün mısraları kafiyeli olan 2-3 mâniye rastladık. N. M.

"Ekseriyetle bayatılar bir bestenin gefaketiyle (?-NM) söylenilir; bunun içindir ki, Azerbaycan'da daha çok musikiyi tezahür ettiren adı intişar etmiştir. Tarihlerde umumiyetle, manzum nevlerin beste adları ile her zaman yayıldığını ilaveten düşünecek olursak, 'bayatı' tabirini bu nazım nevinin musikisine verilmiş bir ad olduğu hakkındadır fikrini kabul etmek lazımdır..." (Abid, 188-189) demektedir. Azerbaycan'ın ünlü ses sanatçısı, repertuvarında bayatılara da sıkça yer veren merhum Reşid Behbudov'un seslendirdiği 5 heceli, *a a b a* kafiyeli *Köyneyi sarı / Gel bize sarı / Derdinden öllem / Yaramı sarı* türküsü ile 7 heceli, *a a b a* standart kalıbındaki *Ağacda püste sarı / Dolan gel dosta sarı / Saçların kefen éyle / Cenazem üste sarı* (Karaağaç, Açıkgöz, 150/1774)[2] ya da aynı hece ve kafiye kalıbındaki *Ezizim nazik sarı / Géymeye nazik sarı / Saçların kefen éyle / Cenazem nazik sarı* (151/1776) bayatısının musiki kalıbı, musiki notası, herhalde birbirinden çok farklı olmalıdır. Köksal, "Tek dörtlükten meydana gelen maniler dışında 5, 6, 7, 8, 10, 15 mısralı maniler de mevcuttur. Bunlarda, genellikle ilk mısra 7 heceden az bir kelime ya da kelime grubu olur. Bu özelliğinden dolayı bunlara *kesik mani* denilir. " (Köksal, 329) diyerek, Türk halk edebiyatındaki mânilerin esnekliğini dile getirmiştir. Karaağaç ve Açıkgöz de hece sayısı 5, 6, 8, 9..., mısra sayısı ise 8, 9, 10...olan bayatıların olduğunu söylerler (Karaağaç, Açıkgöz, VII). Taradığımız 7000 (yedi bin) kadar Azerbaycan bayatısı arasında ise ilk mısrası 7 heceden az olan mânilere rastlasak da, dize sayısı dörtten fazla olan, 6 heceli sadece iki-üç mâniyle karşılaştık. Demek ki Azerbaycan bayatıları sadece mısra sayısı yönünden değil, hece sayısı hatta konu itibariyle de daha tutucu bir manzum halk edebiyatı türüdür. Azerbaycan bayatılarının bu tutuculuğunu daha net anlamak için onları Kıpçak Türkleri halk edebiyatından Tatar mânileriyle de karşılaştırabiliriz. Azerbaycan göç bayatıları ile Tatar manileri arasındaki benzerlikler ve farklılıklardan bazılarını kısaca şöyle sıralayabiliriz:

Tatar manileri de Azerbaycan bayatıları gibi dört dizeden oluşurlar;

Tatar manilerinde ve Azerbaycan bayatılarında 2. ve 4. mısralar her zaman birbirleriyle uyaklıdırlar;

1. , 2. ve 4. mısraların birbirleriyle uyaklı olması, Tatar manilerinde Azerbaycan bayatılarındaki kadar sağlam değildir;

Azerbaycan bayatılarının kafiye şekli %99 *a a b a* olduğu halde, Tatar manilerinin kafiye şekli genelde *a b c b*'dir (incelediğimiz 40 Tatar manisinden 25'inde bu kafiye şekli vardır);

Tatar manilerinde hece sayısı değişken olup 40 maniden 18'inde 8-7-8-7 heceli, dördünde 7-7-8-7 vb. dir. Tatar manilerindeki dizelerde bulunan hece sayısı ağırlıklı olarak 8-7-8-7 şeklindedir, Azerbaycan bayatıları ise genelde 7-7-7-7 hecelidir;

Dizelerdeki hece sayılarının böyle bir dağılımı, Tatar manilerine tamamiyle farklı, kendine özgü bir ezgi ve ritim katmakta olup onları Azerbaycan bayatılarından ve Türk mânilerinden ayırmaktadır;

Tatar manilerindeki bu ritim, Rus çaştuşkalarına daha yakın gibi görünüyor; onlardan hangisinin etken (tarihen birinci), hangisinin edilgen (tarihen ikinci) olduğu tartışılabilir. Azerbaycan bayatılarındaki ezgi yapısı ise onlardan daha farklıdır;

---

[2] Metin içinde örnek verilen bayatılar, Karaağaç – Açıkgöz kitabından alınmış örnekler olup, ilk rakam sayfa numarasını, ikinci rakam ise bayatının metin numarasını göstermektedir. N. M.

Tatar manilerinde 1. ve 2. mısralar kesinlikle doldurma değil. Azerbaycan bayatılarıyla Türk mânilerinin 1. ve 2. mısralarının doldurma olduğu birçok bilim adamı tarafından dile getirilmiştir (Bu bilgiler için bkz. Dilçin, 279; Sakaoğlu, Alptekin, 15 vd.).

Aslında Türk milli şiir vezni olan hece vezniyle söylenmiş yedi heceli şiirlerin tümünü bayatı (mâni) adlandırmak doğru olmasa gerektir. Ünlü Macar tarihçisi ve Türkoloğu Prof. Dr. László Rásonyi'nin ve ünlü Türkolog Prof. Dr. Ahmet Caferoğlu'nun Kaşgarlı Mahmud'un yazmış olduğu Divanü Lügatü't-Türk'ten aldıkları 7 heceli şiir örneklerinin uyak (kafiye) biçimlerinden hareketle, bunlardan hangisinin bayatı (mâni) olup, hangisinin olmadığını tesbit etmek mümkündür. Divan'dan alınmış *Yelkin bulup barduki / Könglüm ağlar bağlayu / Keldim erinç kadguka / Işım udhu yıglayu* (M. Kaşgarlı, III, 309) (Rásonyi, 37) örneğinin hece sayıları 7 (2+2+3) olsa da kafiye şekilleri sırasıyla *a b c b* şeklindedir. A. Caferoğlu'nun Divan'dan aktardığı 5 şiir örneğinden dördü 7 heceli, biri ise 8 hecelidir: *I. Alp Er Tunga Mersiyesi* 7 (4+3) heceli, *a a a b* uyaklı (bkz. Caferoğlu, II, 44-45); *II. Uygurlara Karşı Savaştan* parçasının ilk dörtlüğü 7 (4+3), *a b a b*, ikinci dörtlüğünün ise ilk üç dizesi 6 (2+2+2), son dizesi de 7 (2+2+3) heceli, fakat *a a a b* uyaklı (bkz. Caferoğlu, 45); *III. Basmillere Karşı Savaştan* parçasındaki üç dörtlük de 7 (4+3) heceli, *a a a b* uyaklı (bkz. Caferoğlu, 46); *IV. Bahar Tasvirinden* parçasındaki 4 dörtlükteki dizelerin hepsi 7 heceli, *a a a b* uyaklı (her dörtlüğün son heceleri de kendi aralarında ayrıca uyaklıdır) (bkz. Caferoğlu, age, 46-47); *V. Kurt Avı* şiirinden aktarılan üç dörtlüğün tüm dizeleri 8 heceli ve *a a a b* uyaklıdır (bkz. Caferoğlu, 48). Demek ki bu şiirlerden dördü 7 heceli olsa da uyak şekilleri *a a b a* olmadığı ve dörtlük sayıları da birden fazla olduğu için yalnız hece sayısından hareketle dar anlamda bayatı (mâni) sayılamazlar. Hece kalıbındaki şiirlerin Türkler arasında eskiden beri bu veya benzer şekilde olmasıyla ilgili Prof. Dr. László Rásonyi şöyle der: "Halk edebiyatının umumi olarak muhafazakâr olduğunu ve atlı halkların da yüzyıllar boyunca pek az değiştiklerini nazar-ı itibara alacak olursak XI. yüzyıldan önceki en eski çağlarda da halk şiirinin yukarda anılan biçimde olduğuna hükmedebiliriz. " (Rásonyi, 37). "Halk edebiyatının muhafazakârlığı" meselesi tartışmaya açık bir konu olmakla birlikte, hece kalıplarının tutuculuğu görüşü kabul edilebilir. Yalnız, *bayatı* kavramını belirleyen temel ölçülerin, *hece sayısı*ndan daha çok dörtle *sınırlı dize sayısı*; *a a b a kafiye şekli* (uyak biçimi) ve *konu* (içerik, muhteva) olduğunu söyleyebiliriz. Çok sayıdaki bayatı örnekleri, sonuncu ölçünün (konu; içerik; muhteva ölçüsünün) ilk iki ölçüye göre daha esnek olduğunu göstermektedir.

Azerbaycan göç bayatılarında yer alan temel kavram ve imgeler:

Genel olarak (taradığımız 7000) Azerbaycan bayatıları, özel olarak da (onlar arasından seçtiğimiz 150'ye yakın) göç bayatıları, söz varlığı yönünden incelendiğinde, bu küçük hacimli halk şiiri türünde Türk hayat tarzını çeşitli boyutlarıyla görmek mümkündür. Maddi ve manevi kültürün bayatılara yansımayan hiçbir alanı yoktur, diyebiliriz. Konumuzla ilgili olan él, oba, yurd, dağ, yaylaq, çadır, at, deve, yük, koyun, qürbet, yol...vb. kelimeler, kavramlar, bayatılarda sıkça görülmektedir.

Oğuz Türklerinin büyük komutanlarından ve devlet adamlarından biri, büyük Selçuklu İmparatorluğu'nun kurucusu Selçuk'un, "M. S. 985 yılında Cend'e göçerken 15 bin deve, beş bin koyun ve yüzlerce at ile göçtüğü" belirtilmektedir (Divitçioğlu, 67). Sığır, inek, camış (manda), katır, eşek vb. kelimelerin bayatılarda pek yer almayışı ise tarihî-kültürel boyutlarıyla ayrıca ele alınabilir. Koyun ve keçinin kullanımı bayatılarla

sınırlı kalmayıp, bu kelimeler, çoğu yedi heceli olan sayacı sözlerinin de temel kavramlarından olmuştur. İriboynuzlu (büyükbaşlı) bir hayvan olan öküzün, çiftçi koşuklarından, çoğu yene yedi heceli olan holavarlarda sıkça yer alması ise, bayatı türünün eskiliğini, tüm Türkleri kapsadığını göstermekle birlikte Türklerin eskiden beri yerleşik hayatı benimsediklerini de ortaya koymaktadır.

Göç olgusunun, maddi (etnografik olarak yer değiştirme) ve manevi (gurbet; ölüm) yönleriyle bayatılara sıkça yansıdığını görmekteyiz. Göçün zamanının belirlenmesi, onun, hedefine, gideceği yere, doğru bir vakitte ulaşması, her açıdan yararlı bir yer değiştirme anlamına gelir ki bu hareket zamanı, bir cinaslı göç bayatısına hem gerçek, hem de mecazi anlamıyla şöyle yansımaktadır: *Gün kéçdi, qara salı, / Dalında qar esalı. / **Vedesiz köç éyle**yen, / Özünü **qara salı.*** (132, 1547). Ya da *Bir at* (tabut) *mindim, başı yox, / Bir çay* (ölü yıkamak için kullanılan su) *kéçdim, daşı yox. / Burda bir qerib ölüb, / Yanında yoldaşı yox.* Yani *at*ın bir bayatı içinde göç aracı olarak son göçte de yer alması, bu bayatının, bir göçebe düşüncenin ürünü olduğunu göstermektedir. Zamandan şikâyetin göçebe versiyonu da ilginçtir: *Ezizim esdi felek, / Sebrimi kesdi felek. / Harda bir **çadır** qurdum, / **İpini kes**di felek* (212, 2517). Azerbaycan göç bayatıları arasında *oba, él* gibi etnografik kavramların tanımlamalarının da göç olgusuna dayanarak yapıldığı örnekler bulunmaktadır: *Su gelse, sél bilerdim, / Méh esse, yél bilerdim. / Dağda bir **oba** salsan, / Men seni **él** bilerdim* (268, 3183). Bazı göç bayatılarının da tevriyeli kullanılarak bir yandan anlatım bozuklğu varmış gibi görünmesine rağmen diğer yandan da estetik bir yapıyla karşımıza çıktığını görmekteyiz: *Rübend çek üze, dağlar, / Kölge sal düze, dağlar. / **Él** sinende **yurd** salsın, / Gelmesin göze dağlar* (370, 4409). Mecaz çeşitleriyle, edebi sanatlarla, teşhislerle (kişileştirmelerle) örülmüş bu göç bayatısındaki kasıtlı "anlatım bozukluğu" da, tevriyeli kullanım da son dizededir. Bayatının son dizesindeki "dağlar" sözcüğünden önce konulacak virgül işareti, "dağlar" sözcüğünün bir hitap unsuru (cümle dışı unsur) olduğunu gösterir ki bu durumda "göze gelmesi" istenmeyen, dağlar değil, dağlar koynunda yurt kuracak *él*dir (*élat*tır, halktır). Virgül işaretinin kaldırılmasıyla daha farklı bir kullanım karşımıza çıkar ve bu durumda son dizedeki cümlenin öznesi ve "nazara gelmesi istenmeyen" de "dağlar" oluyor; "élin dağ sinesinde yurt salması"nda da bu *yurt salma*nın, dağın nazara gelmesini engelleyen şey (yani nazarlık, nazar boncuğu) olmasının estetik bir yaklaşımla mükemmel ifadesini görüyoruz. Dağlara yağmur yağmasının (yani sıradan bir tabiat olayının) başka bir göç bayatısındaki tasviri çok zengin imajlar sistemiyle karşımıza çıkar: *Men aşiq, ulu dağlar, / Çéşmeli, sulu dağlar, / Döşünden **él**i köçmüş, / Başında bulud ağlar* (366, 4369). Bu bayatıdaki, "dağ göğsünden göçen él", insan bedenini terk eden ruh, can gibi; "göğsünde halk, él, élat olmayan dağ" ise, cansız kalmış bir beden, ruhu uçup giden bir evlat naaşı gibi tasvir edilmiştir. Bu "ölü beden"in başında ağlayan bulut da, evladının cenazesi üstünde göz yaşı döken bir anadır...*Bükübdür béli dağlar, / Ağardıb téli dağlar. / Yétişibdir ayrılıq, / Axıdır séli dağlar*'daki (372, 4437) tabiat olayı, yukarda verdiğimiz örnekteki nedenin sonucu gibi karşımıza çıksa, imge benzerliği olsa da tasvirler yeni, canlı ve orjinaldir. Başka bir tabiat olayının (dağlara kar yağmasının) göçebe bir düşüncedeki estetik yansıması, gene edebi sanatlar, mecazlar ve canlı tasvirlerle örülerek şöyle dile getirilir: *Çatılıb qaşız, dağlar, / Bilinmir yaşız, dağlar. / **Hicran** size de düşdü, / Ağardı başız, dağlar* (375, 4467). Bu bayatıdaki *hicran* (ayrılık) kavramının dağdan arana, yayladan kışlaya yapılan *göç* olduğu ortadadır. Yukarda örneklerini vermeğe çalıştığımız bayatılarda kışladan yaylaya kalkışta (aşağıdan yukarıya doğru göçte) bir sevinç, mutluluk,

canlanma...olduğu halde, yayladan kışlaya inişte (yukarıdan aşağıya doğru göçte) bir keder, mutsuzluk, burukluk...görülmektedir. Demek ki yüksek yerlerdeki yayla, her anlamda alçak yerlerdeki kışladan daha çok arzu edilen ve daha güvenlidir. Ruhun (canlı olanın) yukarıya, cismin (cansız olanın) ise aşağıya doğru hareket eğilimiyle bu bayatıların karakter yapısındaki dinamizm arasında ilginç bir paralellik olduğu kendini göstermektedir. Yani göçebe bir halkın tasavvurunda yayla bakî, kışla ise fanî olan mekândır. Anolojik olarak yayla ışık, kışla ise karanlıktır; yayla üretici, kışla ise tüketicidir; yayla hareket, dinamiklik, kışla ise durgunluk, statikliktir. Belki de Prof. Dr. Muharrem Ceferli'nin, Azerbaycan bayatılarını "sözlü sanatsal düşüncemizin mucizesi" adlandırması (Ceferli, 101), bayatıların, tarihi-kültürel gerçekleri, derin felsefi anlamları mükemmel bir şekilde yansıttıklarından dolayıdır.

Azerbaycan göç bayatılarının (genel olarak bayatıların) yapı ve içerik yönünden derin bir tahlile ihtiyacı vardır. Emin Abid daha 1928'de, Altay dörtlemelerini araştıran Kowalski'den naklen bayatıların kafiye yapısındaki sekiz özellikten bahseder (bkz. Abid, 199). Ardından Azerbaycan bayatılarındaki dokuz cinas şeklini birer örnekle açıkladıktan (bkz. Abid, 208-209) sonra bayatılardaki mısraların, onları durak ve vezin yönünden inceleyip 14 mısra şeklini örneklerle sıralar (bkz. Abid, 211-213). Bayatılarda serbest sayılan üçüncü mısrayı da inceleyen yazar, bu mısranın 21 çeşidini tek tek gösterir (bkz. Abid, 214).

Emin Abid'in bu makalesinden -büyük bir olasılıkla- habersiz olan Prof. Dr. Rıza Filizok, mânileri, dizelerindeki kelime sayısından (toplam 8 hâl) tutmuş bu hallerin gösterdiği diziliş sayısına; bu kelimelerin her birinin toplam kaç heceden oluşabileceğinden kelimelerin istifine kadar (toplam 32 hâl), daha derin bir yapısal tahlile tâbi tutarak çok önemli sonuçlara ulaşmıştır (bkz. Filizok, "Halk Şiirinde Benzer Yapılar", http://www. ege-edebiyat. org).

Azerbaycan göç bayatılarını (genel olarak bayatıları, mânileri) içerik (muhteva) bakımından çeşitli edebiyat kuramları ışığında da ele alıp incelemek mümkündür. Yani mükemmel bir sistem ortaya koyan her bir bayatıyı, o bayatıda dile getirilen olaylar, duygu ve düşünceler, kullanılan edebi sanatlar, bayatılarda hakim olan hece vezninin çeşitli imkânları, hatta anonim bir halk edebiyatı ürünü olsa bile o bayatıyı dile getiren kişi (tahmini bile olsa) bağlamında değerlendimek mümkündür. Bu içeriğin değeri, edebi eserin büyüklüğü de "zengin, derin ve karmaşık bir içeriğin biçimde yansımasıdır. " (bkz. Aça, Gökalp, Kocakaplan, 13).

Azerbaycan göç bayatılarının bazı dil özellikleri:

1. Ses özellikleri:

Öncelikle dilimizdeki ***göç*** sözcüğünün sinkretik (hem isim hem de fiil esaslı) bir kelime olarak bir kavram adıyla birlikte bir hareket adı da olabilmesi, bu olgunun kapsayıcılığını, semantik tutumunu, ifade imkânlarını arttırdığını söylemek gerekir. Azerbaycan göç bayatıları, belki de bu kavram ve hareket gücüne sahip sözcükten yola çıkarak, ***dil*** yönüyle de güzel örnekler sunmaktadır. Azerbaycan Türkçesinin imlâ ve ses özelliklerinin, ses olaylarının neredeyse tümünü bayatı örneklerinde bulmak mümkündür. Bu özellikleri Türkiye Türkçesiyle karşılaştırmalı olarak gösterirsek onların sayısı daha çok olacaktır. Onlardan birkaçını gözden geçirelim:

1) İki farklı ses değerine sahip olan *açık e*'lerle *kapalı e*'leri ayrı harflerle gösteren Azerbaycan alfabesiyle yazılmış bayatılarda, açıklık-kapalılık, sadece bir imlâ

özelliği değil, farklı ses değerlerine sahip oldukları için hem de anlam belirleyici bir özelliktir. Göç bayatılarında sıkça görülmekte olan *kapalı e*'li ve "yaylaya göç eden halk, élat" anlamındaki *él* kelimesiyle *açık e* ile yazılan *el* kelimesi arasındaki fark hemen dikkat çeker: *Aşiqem, ya xam **él**de / Öyrenir ya, xam **él** de / Tutdum hicran yaxasın / Gördüm öz yaxam **el**de* (54, 620); *Yolum düşdü yad **él**e…* (64, 732); *Söz qaldı **él** gelene…* (72, 831); *Aşiqem, o Bayadı / **Él** yadı, oba yadı / Siz olun **él** obalı / Biz olaq oba yadı* (99, 1158) vb. ;

2) a) Eski yazılı (Arap alfabesiyle yazılan) Azerbaycan sahası metinlerinde daha çok ; Anadolu ve Osmanlı sahası metinlerinde ise harfi kullanılan kelimelerde geçen k'ları, ekteki göç örneklerinde x'li gösterdik: *Qoyun ba**x**ar dağlara, / Sél tek a**x**ar dağlara / Arandan dönen sürü / Yayda çı**x**ar dağlara* (42, 475); ***b)*** Bazen de halk telaffuzuna dayanarak aslında 'lı sözcüklerdeki 'ların, kaynak metindeki gibi ***x*** (İstanbul Türkçesinin kullanmadığı hırıltılı h) ile gösterildiği de olmuştur: *Dağdan buz a**x**dı, gétme, / Yolun toza**x**dı, gétme. / Yad éller, qürbet éller / Mene uza**x**dı, gétme* (70, 812) vb. ;

3) a) Arap harfli Azerbaycan Türkçesi metinlerinde harfi kullanılan kelimelerdeki 'ları biz Q, q ile yazdık: Él köç éyler bu dağa, / ***Q***uşlar ***q***onmaz budağa… (14, 142); Yétişdik ***Q***alaçığa, / Uyma gel ***q***alaçığa. / Mecruh dér, sona köçe / Yurdunda ***q***ala çığa. (16, 157); ***b)*** Arapçadan dilimize geçen ve göç bayatılarında da sıkça görülen gurbet, garip vb. kelimelerdeki g'leri, bu kelimelerin ne Arapça aslındaki gibi ***gayn***la ( ), ne de Türkiye Türkçesindeki gibi ***g*** ile değil, Azerbaycan Türkçesindeki imlasıyla, yani Q, q ile yazdık: Kem baxdı sönen ***q***erib, / ***Q***ürbetde ölen ***q***erib. / Bextever güne düşdü, / Vetene dönen ***q***erib. (51, 584) vb. ;

4) Ünsüzlerle ilgili ses olaylarında, ünsüz uyumlarında Azerbaycan Türkçesinin yazım kurallarını uyguladık, örn. : Duru***bd***ur Kerem düze (85, 986); Bu yérde bine qaldı, / Él kö***çd***ü, bine qaldı. / Qemden bir év ti***kd***irdim / Bilmedim kime qaldı (107, 1252) ya da ...Yar éle kü***sd***ü, gé***td***i...(249, 2959); Élimden ayrı dü***şd***üm ...(110, 1289); Örü***şd***en qoyun gelsin...(343, 4084); Sél geldi, daş axı***td***ı (122, 1435) vb. örneklerde ***-ç, -k, -s, -ş, -t*** sert ünsüzlerinden sonra sert ünsüzler değil, sedalı ünsüzlerin gelmesi, Azerbaycan Türkçesinde ünsüz uyumlarının (ilerleyici ya da gerileyici ünsüz benzeşmelerinin) Türkiye Türkçesindeki kadar sağlam olmadığını gösteriyor;

5) Azerbaycan Türkçesinde, Türkiye Türkçesinden farklı olarak sözcükler ***-b, -c, -d, -q*** ünsüzleriyle bitebilir (***-p, -ç, -t, -k*** kuralı meselesi) ve aynı imlayla da yazılır*: Qar tutu**b** Şahdağını / Don vuru**b** növrağını / Çekili**b** tülek terlan / Sar alı**b** ovlağını* (143, 1684); *Bu yérler tala yéri / Bür**c** yéri, qala yéri...*(206, 2436); *Din**c** başım qalda qalar* (357, 4252); *Yur**d** yéne bize qaldı* (108, 1265); *Buda**q** üste, qol üste* (83, 959); *Qürbetde veten tutdu**q**, / Unutdu**q** o diyarı* (151, 1785) vb. ;

6) Ses türemesi (proteza): ...***a) Ön ses türemesi:*** Saçlarını ***h***örmerem...(249, 2959); ***b) Orta ses türemesi:*** Bu yola yol sala***y***dım / Kârvanı bol sala***y***dım / Bile***y***dim yoldan gelir / Boynuna qol sala***y***dım (258, 3070); Sire***m***le süzülende (56, 635); ***c) Son ses türemesi:*** Késke***m*** men lal olaydım (259, 3077); Sen yayla***q***dan gül gönder (311, 3699) vb. ;

7) Ses düşmesi: ...***a) Ünlü (ya da hece) düşmesi:*** ...Veten or***(a)***da, men bur***(a)***da...(253, 3003); Boy***(u)***nuna qol salaydım (258, 3070); Derisin***(i)*** soyun gelsin; Anasın***(ı)*** qoyun gelsin (343, 4084); Gözle özün***(ü)*** yaddan sen (329, 3923); Bextever, kâğız başın***(a)*** (151, 1780); Çatılıb qaşı***(nı)***z, dağlar, / Bilinmir yaşı***(nı)***z, dağlar / Hicran size de düşdü / Ağardı başı***(nı)***z dağlar (375, 4467); Siz hele varsı***(nı)***z, dağlar (375, 4470); ***b) Ünsüz düşmesi:*** Bir de (y)***üzün*** görmerem (249, 2959); Élat köçer dağ üst***(d)***en (331,

3946); Sizde dinceli***(r)*** dağlar (372, 4434); Haçan él geli***(r)***, dağlar (372, 4436); Vedesiz köç éyleyen / Özünü qara salı***(r)*** (132, 1547); Bayqunun odu***(r)*** yarı (151, 1785); Ya köç é***(y)***ler, ya qışlar (388, 4629) vb. ;

8) Sedalılaşma: Qardaş menim menli***y***im (275, 3275); Emli***y***i sizin olsun (343, 4084); Oyla***ğ***ım qan, binem qan (292, 3471); Quşlar qonmaz buda***ğ***a (14, 142); Öldü***y***üme yanmıram (51, 583) vb. ;

9) Ses değişmeleri: a) Ünlü değişmesi: a > e: Ovçunun q***e***m***e***si var (410, 4897); Yaram q***e***b***e***r q***e***b***e***rdir (473, 5651); ***e > a:*** Deryada f***a***n***a***r gezer (448, 5346); ***ı > u:*** Atdand***u***q, düşende nal (216, 2559); ***b) Ünsüz değişmesi: ç > ş:*** Göyerçinem, u***ş***dum gel (219, 2596); Men de yurddan kö***ş***düm, gel! (219, 2596); ***l > d:*** At***d***anduq, düşende nal (216, 2559); Élat köçür, at***d***an sen (329, 3923); Doqquz ay yas***d***ı dağlar (370, 4412); ***t > d:*** Bu dağlar yas***d***ı dağlar (370, 4412); ***k > g:*** Él ***k***öç éyler bu dağa (14, 142); Dibi ***k***ölgeli dağlar (372, 4435); Ezizim, ***g***ecavasına (36, 401); ***k > y:*** Öldü***y***üme yanmıram (51, 583); ***q > ğ:*** Géder, yayla***ğ***ı gezer (388, 4631); ***r > l:*** Ağlayarlar, güle***l***ler / Göz yaşını sile***l***ler / Köçen yurdun qedrini / Düşen yurdda bile***l***ler (431, 5141); ***r > n:*** Ehdim var, bezenme***n***em (246, 2918); ***l > r:*** Otu sara***l***a qaldı (106, 1236); ***nc > ş:*** Arxalığın narı***ş***dır (462, 5521); ***q > x:*** Yolun toza***x***dı, gétme / Mene uza***x***dı, gétme (70, 812); ***g > y:*** Sözü dé qoç i***y***ide (48, 542) vb. ;

10) Ünsüz ikizleşmesi: Bir defe üzün görsem / İmana, dine gellem (240, 2848) vb. ;

11) Kaynaşma: *Çen, duman düze néyler* (n***e é***yler)...(435, 5189); Dağlara bine gel***le***m (240, 2848) vb. ;

12) Göçüşme (metatez): Kö***rp***üye gemi geldi (170, 2005) vb. ;

2. Şekil özellikleri:

Azerbaycan göç bayatıları, şekil yönüyle Türkçenin zengin çekim sistemini ortaya koyan metinlerdir. Bayatılarda, *isim* (çokluk, iyelik, hal, soru ve ek-fiil), *fiil* (zaman, tasarlama, şahıs, birleşik zaman), *edat* (sentaktik edat çekimi) çekimlerinde herhangi bir kayma, bir ekin başka bir ek yerine kullanımı, bozukluk gibi hususlara rastlanmamaktadır. *İsim çekimi*nde *çokluk*, nötr bir çekim olup kemiyet (nicelik) dışında herhangi bir gramer özelliği arz etmemektedir. *İyelik çekimi*, bayatılarda çok sağlam olup hep iyelik ekleriyle sağlanmakta, şahıs zamirlerine pek ihtiyaç duymamaktadır. İyelik çekiminin, genel olarak tekilde, özellikle de teklik birinci ve ikinci şahıslarda kullanıldığını söylemek mümkündür. Teklik üçüncü şahıs iyelik ekleri de bayatılarda görülmektedir: *Öz**üm** öz**üne** qurban* (36, 401); *Men aşiq, éş**im** qerib, / Éş**im**, yoldaş**ım** qerib. / Öldüy**üm**e yanmıram, / Mezarda daş**ım** qerib.* (51, 583); *Yol**um** düşdü yad éle, / Zülf**üm** günde yad éle. / Çuxa**n** sene yaraşır, / Ya bezen gel, ya béle.* (64, 732); *Ağlamaqdan heya**m** yox, / Qanadı**m** yox, saya**m** yox. / Yüklendi qem kârvan**ım**, / Qemden artıq maya**m** yox.* (94, 1095); *Bu éller al mekân**ı**, / Yad**ı**na sal mekânı. / Merd gédib qürbet éle, / Yurd olub qal, mekân**ı**.* (140, 1644); *Bu yérler tala yér**i**, / Bürc yér**i**, qala yér**i**. / Qiyamet o gün qopar, / Él köçe, qala yér**i**.* (206, 2436); *Tutdum hicran yaxa**sı**n* (54, 620); Çokluk ikinci şahıs iyelik ekleri de çok olmamakla birlikte eliptik (eksiltili) şekliyle bir göç bayatısında şu şekildedir: *Çatılıb qaşı(nı)-**z**, dağlar, / Bilinmir yaşı(nı)-**z**, dağlar. / Hicran size de düşdü / Ağardı başı(nı)-**z**, dağlar* (375, 4467); *İsmin hâl çekimi:* Bayatılarda kullanılan hal ekleri daha çok iç çekim ekleridir. *Yalın hâlin* (nomnatif) bir özne hâli olduğunu, bu yalınlığın eksiz olmakla birlikte çokluk ve iyelik ekleriyle de ifade edilebildiğini görmekteyiz. *İlgi,*

yükleme, yönelme, bulunma, ayrılma halli kelimeleri de sıkça kullanılmıştır. İsim cümlelerinin bulunduğu göç bayatılarında yüklemler hep ek fiille sağlanmaktadır: *Men aşiq, éşim **qerib**, / Éşim, yoldaşım **qerib**. / Öldüyüme yanmıram, / Mezarda daşım **qerib**.* (51, 583); Göç bayatılarında *isimlerin soru çekimi* ise pek bulunmamaktadır.

Türkçedeki dokuz fiil kipinin hepsine göç bayatılarında rastlamadık. Bildirme kiplerinden en sık kullanılan kipler, sırasıyla geniş zaman, geçmiş zamanlar ve şimdiki zamandır. Gelecek zamanın kullanımı pek yoktur. Geniş zaman hem müsbeti hem de menfisiyle görülüyor: *Él köç éyle**r** bu dağa, / Quşlar qon**maz** budağa. / Éle ki men dözürem, / Héç kes döz**mez** bu dağa.* (14, 142); Geçmiş zamanın hem görülen hem de duyulan geçmiş zaman şekilleri bayatılarda görülmekte, duyulan geçmiş zamanın Türkiye Türkçesinde bulunmayan *-ıb4* şeklinin örnekleri de göç bayatılarında bulunmaktadır: *Sen yatı**b**san naqafil, / Méhmanın köçdü, dağlar.* (374, 4465); *Yarını itiri**b**dir, / Qalı**b**dır, yarsız dağlar.* (375, 4471), *Xoş günler ele gelmez, / Dolaşıb béle gelmez. / Uçu**b**dur télli sonam, / Qayıdıb göle gelmez.* (524, 6267). Bu bayatının ikinci mısrasındaki *dolaşı**b*** ve son mısrasındaki *qayıdı**b*** sözcüklerinde bulunan *-ıb* ise, duyulan geçmiş zaman eki olmayıp zarf-fiil ekidir. Göç bayatılarında şimdiki zaman ekli sözcükler bulunsa da fiilin gelecek zamanının çekimi pek yoktur. Bir halk edebiyatı türü olan bayatıların, gelecek zaman çekimini pek kullanmaması düşündürücüdür. *Fiilin tasarlama kipleri*nden *emir kipi*, bayatılarda emir fonksiyonundan daha çok istek fonksiyonunda hatta istek kipi eki almış sözcüklerle aynı metnin içinde bulunmaktadır: *Yétişdik Qalaçığa, / **Uyma gel** qalaçığa. / Mecruh dér, sona köç-**e** / Yurdunda qal-**a** çığa.* (16, 157); *Dağdan buz axdı, **gétme**, / Yolun tozaxdı, **gétme**. / Yad éller, qürbet éller, / Mene uzaxdı, **gétme**.* (70, 812); *Rübend **çek** üze, dağlar, / Kölge **sal** düze, dağlar. / Él sinende yurd sal**sın**, / Gelme**sin** göze, dağlar.* (370, 4409); *Başçın öl**sün**, ay durna, / Dağıl**sın** feren düze*. (85, 986); Göç bayatılarından birkaç tanesinde istek fonksiyonlu emir kipinin, günümüz Türkiye Türkçesi için ilginç, Azerbaycan Türkçesi için ise ölçünlü bir morfolojik şekliyle karşılaştık. Bu ekin, hep sonu ünlüyle biten fiillere geldiğini, bünyesindeki -***y***- unsurunun da kaynaştırma ünsüzü olduğunu söyleyelim: *Néce men ağlama-y-**ım*** (483, 5769); *Qardaş, menim menliyim, / Yaxasın düymele-y-**im**. / Köçende köç-**ü**-m qardaş, / Düşende kölgele-y-**im**.* (275, 3275);. Bu bayatının ikinci mısrasındaki *düymele-y-**im*** ve son mısrasındaki *kölgele-y-**im*** sözcüklerindeki ekler, istek fonksiyonundaki emir ekleridir. Üçüncü mısranın *köç-**ü**-m* sözcüğündeki ek ise, rahat bir şekilde fiil kökünden (gövdesinden) ve sondaki şahıs ekinden ayrılabildiği için istek ekidir. *Atınızı nallad**ın*** (403, 4810) örneğinde emir kipinin çokluk ikinci şahısta; ***Dur** çıx-**a**-q tamaşaya* (476, 5685) örneğinde ise teklik ikinci şahıs emir ekiyle çokluk birinci şahıs istek ekinin birlikte kullanıldığını görüyoruz. *İstek kipi*ni de Azerbaycan Türkçesinde belirgin olan istek ve ardından gelen şahıs ekleriyle görüyoruz: *Biz ol-**a**-q oba yadı.* (99, 1158); *Gel görüş-**e**-k, ayrıl-**a**-q,* (170, 2005); *Dön-**e**-sen daşa, dağlar.* (368, 4387); *Él gel-**e**, kölgelen-**e*** (72, 831). *Çek-**e**-ydim ovsarından, / Sene rehban ol-**a**-ydım.* (259, 3077) vb.

Bilindiği gibi *şart kipi,* sadece istek fonksiyonunda kullanılırsa yargı ifade eder: *Bu dağlar olma**sa**ydı, / Çiçekler solma**sa**ydı. / Ölüm Allah işidi, / Ayrılıq olma**sa**ydı*. (123, 1448). Şart ekleri şart fonksiyonunda kullanıldığında ise yargısızdır: *Meni éle yétir**se**n* (200, 2371); *Su gel**se** sél bilerdim, / Méh es**se** yél bilerdim. / Dağda bir oba sal**sa**n, / Men seni él bilerdim.* (268, 3183); *Él köç**e**, qal**a** yéri* (206, 2436) (*köç-e, qal-a* sözcüklerindeki istek ekleri, istek değil şart fonksiyondadır); *Bir defe üzün gör**se**m / İmana, dine gellem* (240, 2848); *Köç dön**se** qürbet élden* (357, 4252) vb. ;

Göç bayatılarında gereklilik kipinin eski ve çağdaş şekillerine pek rastlamadık.

Fiil cümlelerinin ağırlıklı olduğu göç bayatılarında şahıs çekimi, doğal olarak, fiil kiplerinden sonra gelen şahıs ekleriyle sağlanmaktadır. Şahıs eklerinin, özellikle tekilli kullanımları göç bayatılarında daha baskındır.

Bayatılardaki sözcüklerde bulunan yapım eklerini ayrıca göstermedik.

Fiilimsiler:

İsim-fiiller: Ağla***maq***dan hayam yox...(94, 1095); İç***me***ye Kür'den geler (427, 5091); Ne yaman ismar***ış***dır (462, 5521) vb.

Sıfat-fiiller: Kem baxdı sön***en*** qerib, / Qürbetde öl***en*** qerib. / Bextever güne düşdü, / Vetene dön***en*** qerib (51, 584); Göyde dolan***an*** bulud / Rengi qaral***an*** bulud (52, 597) vb.

Zarf-fiiller: Durnalar düzül***ende***, / Qıy vurub süzül***ende***, / Düşmen murada yéter / El elden üzül***ende***. (55, 634); Köç***ende*** köçüm qardaş, / Düş***ende*** kölgeleyim. (275, 3275); Dağlar marala qaldı, / Otu saral***a*** qaldı (106, 1236); Bostan ekil***i*** qaldı / ...Yétim tökül***ü*** qaldı. (110, 1293); Otur***ub*** yolu gözler. (441, 5264); Bir yanım köç***üb*** gelib (473, 5651); Él yaylaqdan gel***ince***, / Yarı canım üzüldü. (499, 5957); Gözlerim bax***ar*** qaldı (110, 1293) vb.

Dilimizdeki üç fiilimsi türünden, en çok zarf-fiillerin göç bayatılarında kullanılmış olması, harekete dayanan göç olgusunda fiillerin, fiil cümlelerinin baskınlığını gösterir.

3. Söz varlığı:

Göç bayatılarının önemli bir kısmı gurbet mânileridir ki bu bayatıların kendileri, bayatılarda yer alan sözcükler semantik ve semyotik yönden incelenirse, onların göçebe bir zihniyetle birlikte yerleşik bir zihniyetin ürünü olduğu da görülecektir. Gurbet bayatıları vatan özlemiyle dile getirildiğinden, bir anlamda göçmeğe, muhaceret etmeğe mecbur olmuş muhacirin (ya da daha şiirsi bir kelime olan garibin) yerleşik hayat özlemi ya da gurbete göçmeğe mecbur olmuş kişinin, onun ayrılmaya mecbur olduğu vatanında geriye bıraktığı yakınları tarafından özlenmesi söz konusudur. Yani buradaki hareket noktası gurbetten çok, vatandır; göçebelikten çok, yerleşikliktir.

Göç kavramları içeren sözcüklerin rakamlarla ifadesi: Yaklaşık yedi bin (7000) Azerbaycan bayatısı içinden seçtiğimiz 147 göç mânisinde yaklaşık 2000 (iki bin) sözcük bulunmaktadır ki her bayatının, ortalama hesapla 13-14 sözcükten oluştuğu anlaşılıyor. 147 bayatıda, göç kavramını içeren sözcüklerin dağılımı ve metin içindeki kullanım sıklığı şöyledir: *dağ* - 186; *él* - 150; *qal-* - 102; *gel-* - 78; *at* - 76; *köç* - 74; *gét-* - 72; *qerib* - 26; *qoyun* - 24; *yol* - 23; *qürbet* - 18; *oba* - 14; *veten* - 11; *ayrı* - 11; *deve* - 10; *yér* - 9; *yaylaq* - 5; *bine* - 4; *yük* - 4; *çadır* - 2; *hicran* - 2. Bu kelimelerin toplam sayısı 897'dir ki göç bayatılarında bulunan toplam 2000 sözcüğün %50'sine yakındır (net olarak %44,85'idir).

Bu sözcükler, ağırlıklı olarak somut anlamlı kelimeler olup, somut göç olgusunun, bayatılarda ağırlıklı olarak soyut (ve poetik) ifade edildiğini gösteriyor.

Göç bayatılarında mahalli (diyalkt) sözcüklere de yer yer rastlanmaktadır:

Bu dağlar, ***qelbi*** (yüksek) *dağlar* (372, 4433); ***Başı belgeli*** (nişanlanmış, nişanlı) *dağlar* (372, 4435); ***Haçan*** (ne zaman) *él geli, dağlar* (372, 4436); *Ne* ***gezir*** (arıyor) *deli könlüm* (399, 4755); *Ne yaman* ***ismarış****dır* (kader, buyruk, ferman) (462, 5521); *Qemden artıq* ***mayam*** (yüküm; sermayem) *yox* (94, 1095); ***Qara*** (yazgıyı; alın yazısını) *poza*

bilmirem (253, 3003); ***Yorğa*** (hızlı) *sürerem seni* (200, 2371); ***Örüş****den (sürü otlatılan yer; mera) qoyun gelsin* (343, 4084); ***Görüm*** (göreyim, inşallah görürüm) *nalın qurusun* (349, 4084); ***İlat*** (göçebe halk, göçebe, göç eri) *köçür, atdan sen* (329, 3923); ***Arxac****da* (örüş yerinde koyunların sağıldığı yer) *seni sağar* (350, 4178); *Dinc başım* ***qalda*** (kavgada, kargaşada) *qalar* (357, 4252); ***Xırda xırda çepişler*** (küçücük keçi yavruları) (388, 4631); ***Keher*** (küheylan) *atlar nallanır* (403, 4811); *Gör* ***hayana*** (hangi tarafa, nereye) *ötdü yar?* (416, 4969); *Ovçunun* ***qemesi*** (kaması, bıçağı) *var* (410, 4897); *Gözellikde* ***tayın*** (eşin) *yox* (414, 4946) vb.

Söz sanatları: Anonim halk şiiri nazım biçimlerinden biri olan bayatılarda bulunan uyak ve redif çeşitleri; nazım türleri (lirik, pastoral, didaktik, epik); kullanılan mecazlar ve söz sanatları; anlamla ilgili sanatlar vb. çok geniş bir araştırmanın konusudur. Biz burada, sözle ilgili sanatlardan cinaslı göç bayatılarını yorumlamadan, bu bayatılarda bulunan cinas türlerini tek tek göstermeden, onların sadece örneklerini vermekle yetiniyoruz.

Cinaslı göç bayatılarından örnekler:

İl köç éyler ***bu dağa***, / Quşlar qonmaz ***budağa*** / İle ki men dözürem, / Héç kes dözmez ***bu dağa*** (14, 142); Yétişdik ***Qalaçığa***, / Uyma gel ***qalaçığa***. / Mecruh dér, sona köçe / Yurdunda ***qala çığa*** (16, 157); Ezizim ***kecavasına***, / At oxun ***kecava sına***. / Sarvan sarp yérden kéçer, / Qorxmaz ***kecava sına*** / Özüm özüne qurban / Sarvan ***kecavasına*** (36, 401); Ezizim yaxşı ***ata***, / Yar oxun yaxşı ***ata***. / Sözü dé qoç iyide / Pulu vér yaxşı ***ata*** (48, 542); Eziziyem min gele, / Düşmüşem ***min engele***. / Qeribin kömeyine / Düldülü ***minen gele*** (65, 752); Aşiqin ***odu yarı***, / Bayqunun ***odu yarı***. / Qürbetde veten tutduq, / Unutduq ***o diyarı*** (151, 1785); Atdanduq ***düşende nal***, / At gétmez ***düşende nal***, / Aşiq, derdine derman, / Var, derde ***düşenden al***! (216, 2559); Dolan, gez ***bine, bağlar***, / Könül ***Qezvine bağlar*** / Gözüm yaşı sél olub, / Ördek, qaz ***bine bağlar*** (362, 4322); Bu dağlar, ***qelbi dağlar***, / Boy atıb ***qelbi dağlar***. / Günü xoş kéçmeyende / Ah çeker, ***qelbi dağlar***. (372, 4433) vb.

4. Sözdizim özellikleri:

Çeşitli sözdizimsel münasebetler bağlamında bir araya gelen, bir sentaktik bütün ortaya koyan deyimler, kalıplaşmış sözler, kelime grupları ve cümleler, Azerbaycan göç bayatılarının sözdizimsel sistemini, sentaktik yapısını oluşturur. Seçtiğimiz göç bayatılarındaki bu sentaktik birimlerin, ayrıntıya girmeden, onları tek tek yorumlamadan sadece örneklerini vermekle yetiniyoruz. Öncelikle diğer kelime gruplarından ayrılan, soyut ilişkilerle birbirine bağlanmış sözcüklerin oluşturduğu frazeolojik birimlere yani deyimler ve kalıp sözlere birkaç örnek veriyoruz:

1) Göç deyimleri ve göçle ilgili kalıplaşmış sözler:[3]

(durnalar; develer) qatar gét- (422, 5042); ...-in köçü gel- (171, 2019); ağır élin qızı (oğlu) ol- (246, 2918); ah çek- (372, 4433); atını saxla- (485, 5788); bacasız damda mele- (146); bağ sal- (72, 831); baş açıq qabaqla- (93, 1088); baş açma- (311, 3699); başı qalda qal- (357, 4252); baş yastığa yét- (58, 664); başsız ata min-; baz qaldır- (367, 4373); bél bük- (372,

[3] Alfabetik olarak yazdığımız bu deyim ve kalıplaşmış ifadeler, seçtiğimiz 150 civarındaki göç bayatısıyla sınırlıdır. N. Muradov

4437); bextever güne düş- (51, 584); bine bağla- (362, 4322); bine gel- (240, 2848); bine gelsin (342, 4076); bine qoy- (349, 4166); bir yanı köçüb gét- (473, 5651); bostanı ekili qal- (110, 1293); boynuna qol sal- (258, 3070); bu derenin uzunu (507, 6058); çadır qur- (414, 4946); çadırın ipini kes- (212, 2517); çobansız sürü (517, 6184); dağ dolan- (116, 1361); dağ üste dağ çek- (331, 3946); dağa daldalan- (115, 1350); dağa döz- (14, 142); dağdan énib qışla- (98, 1144); damağı çağ dolan- (116, 1361); dan ulduzu diklen- (52, 595); daşsız su kéç-; dodağı -e yaylaq, aran ol- (461, 5505); düzde qal- (105, 1233); -e bine ol- (372, 4440); el elden üzül- (56, 634); elin hena tutmasın! (333, 3971); eli qana bat- (333, 3971); él gelene qal- (72, 831); él köç éyle- (14, 142); él köçdü, oba qaldı (122, 1435); él köçüb bine qal- (107, 1256); él köçüb yéri qal- (206, 2436); él qışla- (388, 4629); él yadı ol- (99, 1158); él yaylağa düzül- (499, 5957); él yaylaqdan gel- (499, 5957); él, oba sara qal- (106, 1239); élat köç- (331, 3946); élden ayrı düş- (52, 597; 110, 1289; 448, 5346); éli köç- (366, 4369); éli, günü talan- (115, 1350); eline tağ dolan- (116, 1361); élli obalı ol- (99, 1158); evin bina tutmasın! (333, 3971); fend ile ayır- (66, 762); feresi düze dağıl- (83, 986); göze gel- (370, 4409); gözleri baxar qal- (110, 1289); gözü yolda qal- (408, 4872); günü xoş kéçme- (372, 4433); günlerini sana- (448, 5346); hicran düş- (375, 4467); hicran yaxasın tut- (54, 620); -i él bil- (268, 3183); -ın köçü gel- (476, 5685); kârvan gét- (468, 5584); kârvan yola düzül- (483, 5769); kârvanı bol sal- (258, 3070); keher at yeherlen- (452, 5395); köç bulan- (311, 3699); köç dön- (357, 4252); köçen yurd; düşen yurd (431, 5141); köçü dağdan gel- (78, 908); köçü köçden séç- (432, 5161); köçü sél apar- (510, 6099); mayası, yükü qem ol- (94, 1095); méhmanı köç- (374, 4465); mezar daşı qerib ol- (51, 583); murad gét- (423, 5046); murada yét- (55, 634); naqafil yat- (374, 4465); nalı quru- (349, 4159); növrağını don vur- (143, 1684); oba qalın, yol uzaq ol- (416, 4969); oba qalx- (432, 5161); oba sal- (92, 1068; 268, 3183); oba yadı ol- (99, 1158); obaya dön- (427, 5091); ömür kéçdi, gün kéçdi (147); otu sarala qal- (106, 1236); ov bizim, oylaq bizim (435, 5189); ovanın dağ aranı (141, 1656); ovlağını sar al- (143, 1684); ovsarından çekib rehban ol- (259, 3077); Tanrı bağışlamasın! (341, 4060);qanlı ol- (49, 553); qelbi dağla- (372, 4433); qem atını min- (410, 4897);qem kârvanı yüklen- (94, 1095); qeme süvar ol- (410, 4897); qem şerbeti iç- (423, 5044) qiyamet qop- (56, 635); qol-boyun ol- (255, 3034); qürbet diyara köç- (485, 5788); qürbetde veten tut- (151, 1785); quru ad ol- (73, 841); quzu qaytar- (507, 5990); quzu qurban (78, 908); sarvansız deve (529, 6324); sefer sesi (403, 4811); sél axıt- (372, 4437); sona köç- (16, 157); şur çek- (377, 4499); üstüne laçın gel- (508, 6074); vedesiz köç éyle- (132, 1547); veten sarı üz dönder- (151, 1780); yad oba, qerib ölke (511, 6102); yalı quru- (349, 4159); yallı tut- (350, 4171); yarsız qal- (375, 4471); yaxası elde ol- (54, 620); yaxasız köynek géy- (146); yélin getir- (350, 4178); yétimi tökülü qal- (110, 1293); yol ağzında dur- (372, 4435); yol gözle- (372, 4436); yol üste bastır- (501, 5990); yol üste görüş- (83, 959); yoldan gel- (258, 3070); yolu düş- (501, 5990); yolu tozax ol- (70, 812); yolunu tuşla- (98, 1144); yük tut- (66, 762); yurd -e qal- (108, 1265); yurd olub qal- (140, 1644); yurd sal- (370, 4409); yurddan köç- (219, 2596); yurdu, yuvası yada qal- (105, 1225); yurdunda çığa qal- (16, 157); yüz il ovçuluq édib bir ov vurma- (58, 661); -den zehle(si) gét- (420, 5018) vb.

2. Kelime grupları:

Sıfat tamlamaları: Ersemiş / ner öldürdün (49, 558); Ezizim sulu / gözler / Sendeki / dolu gözler (441, 5264); Köçen / yurdun qedrini, / Düşen / yurdda bileller (431, 5141); Duru / çéşme, duru / çay (508, 6074); Yad / oba, qerib / ölke (511, 6102); Köçme qürbet / diyara (485, 5788); Yaxasız / köynek géyen, Bacasız / damda meler; Arandan dönen / sürü (42, 475); Qürbetde qalan / aşıq (151, 1782) vb.

Sıfat-fiil grupları: Vedesiz köç éyley***en*** (132, 1547); dağ aş***an*** (357, 4252); Düldül'ü min***en*** (65, 752); Söz qaldı él gel***en***e (72, 831) vb.

Zarf-fiil grupları: sürü dağdan én***ende*** (zarf-fiil gr.); günü xoş kéçmey***ende*** (372, 4433) vb.

Kısaltma grupları: İsnat gr. : Damağı çağ dolandı (116, 1361); Gédirem, ***yol üste***yem (255, 3034); üstü qonçalı (372, 4434); dibi yoncalı (372, 4434); başı belgeli (372, 4435); dibi kölgeli (372, 4435); eli bélliler (510, 6099);

Bulunma grubu: dalında qar esalı (132, 1547) vb.

Edat grupları: Sél tek axar dağlara (42, 475); Kârvan geldi ***kend ile*** / Ayırdılar ***fend ile*** (66, 762); Yaxşı***dan ötrü*** aşıq (141, 1656); Bextever, kâğız, başın / Gédirsen ***veten sarı*** (151, 1780); Üz dönder ***veten sarı*** (151, 1782); ***Qul tek*** éllere düşdüm (243, 2886); Yar éle küsdü gétdi / ***Bir de*** üzün görmerem (249, 2959); Ayrılıq hesreti***le*** (292, 3471) vb.

3) Cümleler: Estetik, frazeolojik, leksik-semantik ve sentaktik sistemleriyle birer mükemmel örnek oluşturan ve hareketli metinler olarak karşımıza çıkan göç bayatılarında bulunan cümlelerin çoğu doğal olarak fiil cümleleridir. Bayatılardaki cümle yapıları ağırlıklı olarak basittir. Bildirme ve tasarlama kiplerinin Bayatılar, birer şiir metinleri olduğundan, devrik ve kurallı cümleleri aynı oranda görmekteyiz.

Sonuç:

Bünyesinde sosyal-etnografik, tarihi-siyasi, etnik-kültürel vb. özellikleri barındıran ve bu yönleriyle seçilen Türk göçünün: karakterindeki dinamizm; ruhundaki göçebelik; hedefindeki yenilenme; tarzındaki hareketlilik etkenleriyle, milli hafızamız olan edebiyatımıza, onun milli ve anonim türü olan mânilere yansıdığını görmekteyiz. Bu bayatıları kavram, imge, dil, anlam, kültürel boyutlarıyla ortaya koymak, Türk milli karakterinin daha iyi anlaşılması açısından çok önemlidir.

KAYNAKÇA:

"Zeitschrift der Deutschen Morgenlandischen Leseleschaft", Leipzig, 1870, XXII, 80.

ABİD, Emin, "Türk Halkları Edebiyatında Mâni Nevi ve Azerbaycan 'Bayatı'larının Hususiyeti", Seçilmiş Eserleri, Haz. B. Ehmedov, Şerq-Qerb, Bakı 2007, s. 184-231.

AÇA, Mehmet-Halûk Gökalp-İsa Kocakaplan, Başlangıçtan Günümüze Türk Edebiyatında Tür ve Şekil Bilgisi, Kriter Yay. , İstanbul 2009.

CAFEROĞLU, Ahmet, Türk Dili Tarihi I - II, Enderun Kitabevi (3. Baskı), İstanbul 1984

CEFERLİ, Muharrem, Nahçıvan Folklor Materyalleri Esasında Folklor ve Etnik-Millî Şuur, Türkiye Türkçesine aktaran: Alpertunga Altaylı, Kültür Ajans Yayınları No: 29, Ankara 2007.

DİLÇİN, Cem, Örneklerle Türk Şiir Bilgisi, TDK Yay. : 517, 8. Baskı, Ankara 2005.

DİVİTÇİOĞLU, Sencer, Oğuz'dan Selçuklu'ya Boy, Konat ve Devlet, Yapı Kredi Yayınları-1324, Cogito-91, 2. Baskı, İstanbul 2000.

ELÇİN, Şükrü, "Mâni", Türk Dünyası El Kitabı (Edebiyat) - III. Cilt, TKAE Yayınları: 158, Seri: I, Sayı: A. 31/I, 3. baskı, Ankara 1998, s. 407-408

ELÇİN, Şükrü, Halk Edebiyatına Giriş, Kültür Bakanlığı Yayınları: 365, Türk Halk Kültürü Eserleri Dizisi: 10, 1. baskı, Ankara 1981.

FİLİZOK, Rıza, "Halk Şiirinde Benzer Yapılar", www. ege-edebiyat. org

FİLİZOK, Rıza, "Manilerin Tasnifi Problemi ve Manilerde 'Değişmeyen' Unsurlar", www. ege-edebiyat. org

GÜNGÖR, Erol, Tarihte Türkler, Ötüken Yayınları, 14. baskı, İstanbul 2007.

http://www. vahabzade. net/

İMANOV, Vügar. Avrasyacılık: Rusya'nın Kimlik Arayışı, Küre Yay. , 1. baskı, İstanbul 2008.

KAFESOĞLU, İbrahim, Türk Milli Kültürü, Ötüken Yayınları, 27. baskı, İstanbul 2006.

KARAAĞAÇ, Günay - Açıkgöz, Halil, Azerbaycan Bayatıları, TDK Yay. 706, Ankara 1998.

KARAAĞAÇ, Günay, "Türkçe Çoban Dili mi Çiftçi Dili mi?", Dil, Tarih ve İnsan, Akçağ Yayınları, 2. Baskı, Ankara 2005.

KÖKSAL, Hasan, Millî Destanlarımız ve Türk Halk Edebiyatı, Türk Klasikleri / 100 Büyük Edip ve Şair Dizisi No: 55, Toker Yayınları Ltd. Şti. , İstanbul 2002.

ÖNER, Mustafa, Tatar Mânileri, Kum Saati Yayınları, İstanbul 2005.

RÁSONYİ, László,Tarihte Türklük (Dördüncü baskı), TKAE Yayınları: 152, Seri: III, Sayı: A. 38, Ankara 1996.

ROUX, Jean-Paul, Türklerin Tarihi: Pasifik'ten Akdeniz'e 2000 Yıl, Kabalcı Yayınevi. 291, İnceleme Dizisi: 50, İstanbul 2007.

SAKAOĞLU, Saim - Alptekin, Ali Berat, Türk Halk Edebiyatı (Ders Notları), Kömen Yayınları, Konya 2007.

Türkçe Sözlük, 1. Cilt, TDK Yay. , Ankara 1998.

AZERBAYCAN GÖÇ BAYATILARINDAN ÖRNEKLER

1 Ėl köç éyler bu dağa,
Quşlar qonmaz budağa.
Ėle ki men dözürem,
Héç kes dözmez bu dağa. (14, 142)

2 Yétişdik Qalaçığa,
Uyma gel qalaçığa.
Mecruh dér, sona köçe
Yurdunda qala çığa. (16, 157)

3 Ezizim kecavasına,
At oxun kecava sına.
Sarvan sarp yérden kéçer,
Qorxmaz kecava sına.
Özüm özüne qurban
Sarvan kecavasına. (36, 401)

4 Qoyun baxar dağlara,
Sél tek axar dağlara.
Arandan dönen sürü,
Yayda çıxar dağlara. (42, 475)

5 Men aşiqem bir ata,
Bir oğuldur, bir ata.
Seksen qatır, yüz deve
Yüklenibdir bir ata. (48, 541)

6 Ezizim yaxşı ata,
Yar oxun yaxşı ata.
Sözü dé qoç iyide
Pulu vér yaxşı ata. (48, 542)

7 Ezizim göz almaya,
Dönübdü göz almaya.
Ersemiş ner öldürdün
Qanlısan, gözel maya. (49, 553)

8 Ezizim gözel maya,
Çekmişem gözel maya.
Ersemiş ner öldürdün,
Qanlısan, gözel maya. (49, 558)

9 Men aşiq, éşim qerib,
Ėşim, yoldaşım qerib.
Öldüyüme yanmıram,
Mezarda daşım qerib. (51, 583)

10 Kem baxdı sönen qerib,
Qürbetde ölen qerib.
Bextever güne düşdü,
Vetene dönen qerib. (51, 584)

11 Eziziyem ay meded,
Ülker meded, Ay meded.
Dan ulduzu diklendi,
Ayrılıqdır, ay meded. (52, 595)

12 Göyde dolanan bulud,
Rengi qaralan bulud.
Men élden ayrı düşdüm,
Sen de aralan, bulud. (52, 597)

13 Aşiqem, ya xam élde,
Öyrenir ya xam él de.
Tutdum hicran yaxasın,
Gördüm öz yaxam elde. (54, 620)

14 Durnalar düzülende,
Qıy vurub süzülende,
Düşmen murada yéter
El elden üzülende. (55, 634)

15 Durnalar düzülende,
Siremle süzülende,
Qiyamet o gün qopar,
El elden üzülende. (56, 635)

16 Gezmişem, Murov, sende,
Gétmez qar, qırov sende.
Yüz il ovçuluq étdim,
Vurmadım bir ov sende. (58, 661)

17 Qeribem bu vetende,
Gözüm yoldan ötende,
Qeribe eser éyler
Teneli söz yétende. (58, 663)

18 Qeribem bu vetende,
Gözüm yoldan ötende,
Qeriblik yaman olur,
Baş yastığa yétende. (58, 664)

19 Yolum düşdü yad éle,
Zülfüm günde yad éle.
Çuxan sene yaraşır,
Ya bezen gel, ya béle. (64, 732)

20 Eziziyem min gele,
Düşmüşem min engele.
Qeribin kömeyine
Düldülü minen gele. (65, 752)

21 Kârvan geldi kend ile,
Yükün tutdum qend ile.
Men yârdan ayrılmazdım,
Ayırdılar fend ile. (66, 762)

22 Dağdan buz axdı, gétme,
Yolun tozaxdı, gétme.
Yad éller, qürbet éller,
Mene uzaxdı, gétme. (70, 812)

23 Söz qaldı él gelene,
Çırmandım sél gelene.
Gözel bir bağ salmışam,
Ėl gele, kölgelene. (72, 831)

24 Yarım yad oldu mene,
Düşmen şad oldu mene.
Obada bir qız sévdim,
Quru ad oldu mene. (73, 841)

25 Yézne, yézne, can yézne,
Gel bize méhman, yézne.
Köçün dağdan gelende,
Bir quzu qurban, yézne. (78, 908)

26 Bir bülbülem kôl üste,
Budaq üste, qol üste.
Seferdir, ayrılıqdır,
Gel görüşek yol üste. (83, 959)

27 Ėlemi Kerem düze,
Durubdur Kerem düze.
Başçın ölsün, ay durna,
Dağılsın feren düze. (85, 986)

28 Ėle baxma, béle bax!
Dağdan gelen séle bax!
Ter tökdük, oba saldıq,
Ėvler yıxan séle bax! (92, 1068)

29 Dağları gez, daşa çıx,
29)Vur dövranın, başa çıx.
Déseler ki yâr gelir,
Qabaqlaram baş açıx. (93, 1088)

30 Ağlamaqdan heyam yox,
Qanadım yox, sayam yox.
Yüklendi qem kârvanım,
Qemden artıq mayam yox. (94, 1095)

31 Kârvan yolun tuşladı,
Dağdan éndi, qışladı.
Ehdinden dönen yârı,
Yéne yar bağışladı. (98, 1144)

32 Aşıqam, o Bayadı,
El yadı, oba yadı,
Siz olun él-obalı,
Biz olaq oba yadı. (99, 1158)

33 Derd getdi, qada qaldı,
Qünüm feryada qaldı.
Zülm elinden él köçdü,
Yurd yuvam yada qaldı. (105, 1225)

34 Ağ deve düzde qaldı,
Yükü Tebriz'de qaldı.
Oğlanı derd apardı,
Dermanı qızda qaldı. (105, 1233)

35 Dağlar marala qaldı,
Otu sarala qaldı.
Serin bulaq, göy yaylaq,
Yéne marala qaldı. (106, 1236)

36 Dağ başın duman aldı,
Çen getdi, duman qaldı.
Sonalar köç éyledi,
Él, oba sara qaldı. (106, 1239)

37 Bu yérde bine qaldı,
Él köçdü, bine qaldı.
Qemden bir év tikdirdim,
Bilmedim kime qaldı. (107, 1252)

38 Ezizim bine qaldı,
Él köçdü, bine qaldı.
Vefalı yarı görmek,
Qiyamet güne qaldı. (107, 1256)

39 Ezizim söze qaldı,
Bir şirin söze qaldı.
Yad qovuldu dağlardan,
Yurd yéne bize qaldı. (108, 1265)

40 Bağçada barım qaldı,
Dermedim, narım qaldı.
Özüm yad éle düşdüm,
Vetende yarım qaldı. (109, 1280)

41 Arazda axar qaldı,
Terlan uçdu, sar qaldı.
Élimden ayrı düşdüm,
Gözlerim baxar qaldı. (110, 1289)

42 Bostan ekili qaldı,
Ne tağ, ne gülü qaldı.
Béle hara gédirsen,
Yétim tökülü qaldı. (110, 1293)

43 Élim, günüm talandı,
Üstünden od qalandı.
Yad elinden él köçdü,
Bir dağa daldalandı. (115, 1350)

44 Él köçdü, dağ dolandı,
Damağı çağ dolandı.
El atdım şamamaya,
Elime tağ dolandı. (116, 1361)

45 Sél geldi, daş axıtdı,
Suyu çaş-baş axıtdı.
Él köçdü, oba qaldı,
Daş-divar yaş axıtdı. (122, 1435)

46 Bu dağlar olmasaydı,
Çiçekler solmasaydı.
Ölüm Allah işidi,
Ayrılıq olmasaydı. (123, 1448)

47 Gün kéçdi, qara salı,
Dalında qar esalı.
Vedesiz köç éyleyen,
Özünü qara salı. (132, 1547)

48 Bu éller al mekânı,
Yadına sal mekânı.
Merd gédib gürbet éle,
Yurd olub qal, mekânı. (140, 1644)

49 Ovanın dağ aranı,
Görübdü dağ aranı.
Yaxşıdan ötrü aşıq,
Ha gezir dağ-aranı. (141, 1656)

50 Qar tutub Şahdağını,
Don vurub növrağını.
Çekilib tülek terlan,
Sar alıb ovlağını. (143, 1684)

51 Men aşıq, veten sarı,
Ağ sarı, keten sarı,
Bextever, kâğız başın,
Gédirsen veten sarı. (151, 1780)

52 Men aşıq veten sarı,
Köyneyi keten sarı.
Qürbetde qalan aşıq,
Üz dönder veten sarı. (151, 1782)

53 Aşiqin odu yarı,
Bayqunun odu yarı.
Qürbetde veten tutduq,
Unutduq o diyarı. (151, 1785)

54 Küleyin nemi geldi,
Qüssesi, qemi geldi.
Gel görüşek, ayrılaq,
Körpüye gemi geldi. (170, 2005)

55 Bazara kéçi geldi,
Kéçinin üçü geldi.
Ara vérin, yol vérin,
Qardaşın köçü geldi. (171, 2019)

56 Arxın suyun sél eydi,
Üzde télin yél eydi.
Qürbetden qazancım var,
Saç ağartdı, bél eydi. (182, 2157)

57 Boz at, minerem seni,
Yorğa sürerem seni.
Meni éle yétirsen,
Mexmer bezerem seni. (200, 2371)

58 Bu yérler tala yéri,
Bürc yéri, gala yéri.
Qiyamet o gün qopar,
Él köçe, qala yéri. (206, 2436)

59 Ezizim esdi felek,
Sebrimi kesdi felek.
Harda bir çadır qurdum,
İpini kesdi felek. (212, 2517)

60 Atdanduq düşende nal,
At gétmez düşende nal.
Aşiq, derdine derman,
Var, derde düşenden al! (216, 2559)

61 Göyerçinem, uşdum gel,
Elden ele düşdüm, gel.
Yaman günümün dostu,
Men de yurddan köşdüm, gel! (219, 2596)

62 Dağlara bine gellem,
Géderem, yéne gellem.
Bir defe üzün görsem,
İmana, dine gellem. (240, 2848)

63 Rum menem, İraq menem,
Bu yanan çıraq menem.
Qul tek éllere düşdüm,
Vetenden iraq menem. (243, 2886)

64 Dağlarda gezen menem,
Ehdim var, bezenmenem.
Ağır élin qızıyam,
Qürbetde gezen menem. (246, 2918)

65 Alaçığa girmerem,
Saçlarını hörmerem.
Yar éle küsdü gétdi,
Bir de üzün görmerem. (249, 2959)

66 Yazı yaza bilmirem,
Qara poza bilmirem.
Veten orda, men burda,
Ayrı döze bilmirem. (253, 3003)

67 Sonayam, göl üsteyem,
Bülbülem, gül üsteyem.
Gel bir qol-boyun olaq,
Gédirem, yol üsteyem. (255, 3034)

68 Bu yola yol salaydım,
Kârvanı bol salaydım.
Bileydim yoldan gelir,
Boynuna qol salaydım. (258, 3070)

69 Kéşkem men lal olaydım,
Lebinde bal olaydım.
Çekeydim ovsarından,
Sene rehban olaydım. (259, 3077)

70 Su gelse sél bilerdim,
Méh esse yél bilerdim.
Dağda bir oba salsan,
Men seni él bilerdim. (268, 3183)

71 Ezizim bine gelsin,
Köç gelsin, bine gelsin.
Sévdim tersa qızını,
And vérin dine gelsin. (342, 4076)

72 Qardaş, menim menliyim,
Yaxasın düymeleyim.
Köçende köçüm qardaş,
Düşende kölgeleyim. (275, 3275)

73 Eziziyem binem qan,
Oylağım qan, binem qan.
Ayrılıq hesretile,
Döndü, oldu sinem qan. (292, 3471)

74 Köç bulanır lilinden,
Baş açmıram dilinden.
Sen yaylaqdan qar gönder,
Men Arazbar gülünden. (311, 3699)

75 Élat köçür, atdan sen,
Gözle özün yaddan sen.
Dilimin ezberisen,
Héç çıxmazsan yaddan sen. (329, 3923)

76 Men aşiqem bağ üsten,
Élat köçer dağ üsten.
Bivefa yar sineme,
Dağı çekib dağ üsten. (331, 3946)

77 Elin hena tutmasın,
Batsın qana, tutmasın.
Mensiz év tiken yérde,
Évin bina tutmasın. (333, 3971)

78 Bu yollar işlemesin,
Bezirgan qışlamasın.
Men sévdim, sen apardın,
Tanrı bağışlamasın. (341, 4060)

79 Örüşden qoyun gelsin,
Derisin soyun, gelsin.
Emliyi sizin olsun,
Anasın qoyun gelsin. (343, 4084)

80 Ağ at, yalın qurusun,
Xettü xalın qurusun.
Apardın, getirmedin,
Görüm nalın qurusun. (349, 4159)

81 Sinini güne qoyun,
Kölgeden güne qoyun.
Bu yurdun yiyesi ölüb,
Gelib bir bine qoyun. (349, 4166)

82 Nenem, a xallı qoyun,
Memesi ballı qoyun,
Sürü dağdan énende,
Tuturuq yallı, qoyun. (350, 4171)

83 Nenem, a gelin qoyun,
Getirer yélin qoyun,
Arxacda seni sağar,
Bir gözel gelin, qoyun. (350, 4178)

84 Dağ aşan dalda qalar,
Dinc başım qalda qalar.
Köç dönse qürbet élden,
Gözlerim yolda qalar. (357, 4252)

85 Dolan, gez bine, bağlar,
Könül Qezvine bağlar.
Gözüm yaşı sél olub,
Ördek, qaz bine bağlar. (362, 4322)

86 Men aşiq, ulu dağlar,
Çéşmeli, sulu dağlar.
Döşünden éli köçmüş,
Başında bulud ağlar. (366, 4369)

87 Baz qaldırıb, tur dağlar,
Size yağsın nur, dağlar.
Gelmişdim dostu görem,
Dost köçübdü, yurd ağlar. (367, 4373)

88 Bu dağlar, qoşa dağlar,
Vérib baş başa dağlar.
Ne gelen var, ne géden,
Dönesen daşa, dağlar. (368, 4387)

89 Rübend çek üze, dağlar,
Kölge sal düze, dağlar.
Ėl sinende yurd salsın,
Gelmesin göze, dağlar. (370, 4409)

90 Bu dağlar, yasdı dağlar,
Su geldi basdı dağlar.
Üç ay toylu, bayramlı
Doqquz ay yasdı dağlar. (370, 4412)

91 Bu dağlar, qelbi dağlar,
Boy atıb qelbi dağlar.
Günü xoş kéçmeyende
Ah çeker, qelbi dağlar. (372, 4433)

92 Üstü qonçalı dağlar,
Dibi yoncalı dağlar.
Qürbet éle gédenler,
Sizde dinceli, dağlar. (372, 4434)

93 Başı belgeli dağlar,
Dibi kölgeli dağlar,
Durmuşam yol ağzında,
Ne vaxt él geli, dağlar. (372, 4435)

94 Dağlar, belgeli dağlar,
Dibi kölgeli dağlar.
Qeribem, yol gözlerem,
Haçan él geli, dağlar. (372, 4436)

95 Ağ saçlı, peri dağlar,
Héç baxmır beri dağlar.
Yadlara bine oldun,
Bir utan, eri, dağlar. (372, 4440)

96 Ezizim, nazım dağlar,
Baharım, yazım dağlar.
Ucalır sinen üste
Söhbetim, sazım dağlar. (373, 4444)

97 Qelbimin geşti dağlar,
Derd menden kéçdi, dağlar.
Sen yatıbsan naqafil,
Méhmanın köçdü, dağlar. (374, 4465)

98 Çatılıb qaşız, dağlar,
Bilinmir yaşız, dağlar.
Hicran size de düşdü,
Ağardı başız, dağlar. (375, 4467)

99 Bağçasız, barsız dağlar,
Héyvasız, narsız dağlar.
Sizde gezen köçübdü,
Siz hele varsız, dağlar. (375, 4470)

100 Bağçasız, barsız dağlar,
Héyvasız, narsız dağlar.
Yarını itiribdir,
Qalıbdır, yarsız dağlar. (375, 4471)

101 Ėl köçdü, Muğan ağlar,
Çeker şur, muğan ağlar.
Şanenin zülm işinden,
Aşıq dér: muy gan ağlar. (377, 4499)

102 Ėl bu dağda ya qışlar,
Ya köç éler, ya qışlar.
Başım cellad elinde,
Ne vurar, ne bağışlar. (388, 4629)

103 Xırda xırda çepişler,
Otların başın dişler.
Géder, yaylağı gezer,
Geler, aranda qışlar. (388, 4631)

104 Qış geldi, bağda ne var,
Méyvesiz tağda ne var?
Yayda yaylağa gétdik,
Ėl köçüb, dağda ne var? (398, 4753)

105 Men aşiq, dağda ne var,
Ėl köçmüş, dağda ne var.
Ne gezir deli könlüm,
Sévgisiz dağda ne var? (399, 4755)

106 Dağlarda qar sesi var,
Bulud yox, qar sesi var.
Atınızı nalladın,
Yéne sefer sesi var. (403, 4810)

107 Dağlarda qar sesi var
Yox déyil, var sesi var.
Keher atlar nallanır,
Yéne sefer sesi var. (403, 4811)

108 Qarabağ'da talan var,
Zülfün üze salan var.
Gédirsen, téz qayıt gel,
Gözü yolda qalan var. (408, 4872)

109 Ovçunun qemesi var,
Bélinde qemesi var.
Minmişem qem atını,
Olmuşam qeme süvar. (410, 4897)

110 Yan yana durduğum yar,
Çadırın qurduğum yar.
Gözellikde tayın yox,
Qurbanı olduğum yar. (414, 4946)

111 Pencerede otdu yar,
Yapıncını götdü yar.
Oba qalın, yol uzaq,
Gör hayana ötdü yar? (416, 4969)

112 Kârvan géceden géder,
Yatmaz, géceden géder.
Géce uzun, hemdem yox,
Zehlem géceden géder. (420, 5018)

113 Durnalar qatar géder,
Buluda batar géder.
Vefalıya can qurban,
Bivefa atar géder. (422, 5042)

114 Develer qatar géder,
Géceni yatar, géder.
Yar ki bivefa oldu,
Yarını atar, géder. (423, 5043)

115 Yaman gün kéçer géder,
Ömrünü biçer géder.
Dünyada qem şerbetin,
Her gelen içer géder. (423, 5044)

116 İgid miner at, géder.
At déme, murat géder.
Yaxşı qızın cehizi,
Beylere sovqat géder. (423, 5046)

117 Suyumuz Kür'den geler,
İçmeye Kür'den geler.
İyid dönse obaya,
Xeberi birden geler. (427, 5091)

118 Ağlayarlar, güleller,
Göz yaşını sileller.
Köçen yurdun qedrini,
Düşen yurdda bileller. (431, 5141)

119 Oba galxdı, köçerler,
Köçü köçden séçerler.
Yétimin göz yaşından,
Körpü salıb kéçerler. (432, 5161)

120 Çen, duman düze néyler?
Zülfün tök üze, néyler?
Ov bizim, oylaq bizim,
Yad ovçu bize néyler? (435, 5189)

121 Ezizim sulu gözler,
Sendeki dolu gözler.
Aşiq hicran çölünde,
Oturub yolu gözler. (441, 5264)

122 Deryada fanar gezer,
Her axşam yanar gezer.
Élden ayrı düşenler,
Günlerin sanar gezer. (448, 5346)

123 Arxalığın xaradır,
Bağı, bendi qaradır.
Keher at yeherlenib,
Yar, seferin haradır? (452, 5395)

124 Men aşiq, Hemeran'dır,
Bir yér var, Hemeran'dır.
Ağ lebin bu aşiqe,
Hem yaylaq, hem arandır. (461, 5505)

125 Arxalığın narışdır,
Papağın bir qarışdır.
Sen dağda, men aranda,
Ne yaman ismarışdır. (462, 5521)

126 Şirvan'dan kârvan gédir,
Qabaqda sarvan gédir.
İntizar gözlerimden,
Géce gündüz qan gédir. (468, 5584)

127 Dağlar dolu çiçekdir,
Aran dolu milçekdir.
Arançı menim dostum,
Yaylaqçıdan göyçekdir. (471, 5621)

128 Bu xeber ne xeberdir?
Yaram geber geberdir.
Bir yanım köçüb gelib,
Bir yanım bixeberdir. (473, 5651)

129 Şirvan'dan kârvan gelir,
Qabaqda sarvan gelir.
Kederli üreyimden,
Géce, gündüz qan gelir. (475, 5669)

130 Sürüler meler gelir,
Dağlardan éner gelir.
Nâmerde tuş olanın,
Başına neler gelir. (475, 5678)

131 Dağ aşır kéçi gelir,
Kéçinin üçü gelir.
Dur çıxaq tamaşaya,
Yarımın köçü gelir. (476, 5685)

132 Kârvan yola düzülür,
Qara gözler süzülür.
Néce men ağlmayım,
Elim yardan üzülür. (483, 5769)

133 Qardaş, gardaş, köş qardaş,
Xenceri gümüş qardaş.
Köçme qürbet diyara,
Atın saxla, düş qardaş. (485, 5788)

134 Buluddan nur süzüldü,
Ėl yaylağa düzüldü.
Ėl yaylaqdan gelince,
Yarı canım üzüldü. (499, 5957)

135 Kârvan yola düzüldü,
Xumar gözler süzüldü.
Néce men ağlamayım,
Elim yardan üzüldü. (499, 5958)

136 Dağlara dolu düşdü,
At gezib nalı düşdü.
Ölsem yol üste basdır,
Belke yar yolu düşdü. (501, 5990)

137 Bu derenin uzunu,
Çoban, qaytar quzunu.
Çoxdandı görmemişem,
Nazlı yarın üzünü. (507, 6058)

138 Qarşımızda duru çay,
Duru çéşme, duru çay.
Üstüne laçın geldi,
Sonam, gölden dur uç ay. (508, 6074)

139 Haray, élliler, haray,
Şana télliler, haray.
Köçümü sél apardı,
Eli bélliler, haray. (510, 6099)

140 Derdim éle car, haray,
Qara günüm var, haray.
Yad oba, qerib ölke,
Könül ister yar, haray. (511, 6102)

141 Dağ başında iz olmaz,
İz olsa da, düz olmaz.
Deve adamsız otlar,
Sürü çobansız olmaz. (517, 6184)

142 Xoş günler ele gelmez,
Dolaşıb béle gelmez.
Uçubdur télli sonam,
Qayıdıb göle gelmez. (524, 6267)

143 Şirvan'a géden gelmez,
O nazik beden gelmez.
Viran qalsın yad ölke,
Yar gédib, neden gelmez? (525, 6273)

144 Bağa girdim bağbansız,
Deve gördüm sarvansız.
Âleme derman vérdim,
Özüm qaldım dermansız. (529, 6324)

145 Sürüm bir vamda meler,
Naharda, şamda meler.
Yaxasız köynek géyen,
Bacasız damda meler.

146 Eziziyem bir de men,
Doldur içim bir de men.
Ömür kéçdi, gün kéçdi,
Cavan olmam bir de men.

147 Bükübdür béli dağlar,
Ağarıb téli dağlar.
Yétişibdir ayrılıq,
Axıdır séli dağlar. (372, 4437)

148 Eziziyem qalasız
Şeher olmaz qalasız.
Biz burdan köçer olduq,
Siz sağlıqla qalasız…

KARAÇAY TÜRKLERİNİN ANADOLU'YA GÖÇ ETMELERİNDEN SONRA ADLARINDA GÖRÜLEN DEĞİŞİKLİKLER ÜZERİNE BİR ARAŞTIRMA

A Research on Changes of Names of Karachay Turks after Immigration to Anatolia

Atiye NAZLI*

ÖZET

İnsanoğlu yaşadığı yerleri (toprakları) gerek isteyerek, gerekse zorunlu olsun bazı durumlarda terk eder. Ancak bırakıp gittiği sadece toprakları değildir. Orada kültürünü,geleneğini, göreneğini, kısaca geçmişinin izlerini bırakır ve ayrılır. Yeni gittiği toprakları kendine yurt edinme çabası sonucu kendi vatanından getirdiği kültür ürünlerini yaşatmaya çalışırken geldiği toprakların da kültürüne uyum sağlamaya çalışır. Bunun sonucu olarak hayatında ve kültüründe bazı değişiklikler olur. Biz bu değişikliklerin kişi adlarında nasıl bir etki bıraktığını ortaya koymaya çalışacağız. Araştırma yaptığımız topluluk ise Kafkasya'dan göç ederek ülkemize yerleşen "Başhüyük (Konya-Sarayönü)" Karaçay Türklerinin, kişi adlarında görülen değişikliklerdir. Karaçay Türklerinin, Türkiye'ye geldikleri günden bugüne kadar adlarında nasıl bir değişiklik olmuş; biz bu konuyu ortaya koymaya çalışacağız.

***Anahtar Kelimeler**: Göç, ad bilimi, ad değişikliği.*

ABSTRACT

Human being is obliged to leave the land he lives either with voluntarily or compulsorily. But it is not only a piece of land. He leaves his culture, tradition, convention, briefly traces of his past. He tries to accommodate to the culture of the land where he has come while he tries to keep culture products of his own land. As a result of this, he had some changes in his life and cultures. We will try to assert how these changes sound on names of people. The society that we research on is name changes of Karachay Turks who has immigrated from Caucasia to "Başhüyük (Konya-Sarayönü)" from the day that they have come to Turkey until now; we will try to assert this subject.

***Key Words**: Immigration, onomastics, name changes.*

İnsanlık tarihi kadar eski olan "göç" kavramı günümüzde de hâlâ geçerliliğini korumaktadır. Bugün yerini farklı kelime veya kelime gruplarına (taşınmak, nakil olmak, vb.) bırakmış olsa bile "göç" kelimesi hâlâ farklı bir anlamla güncelliğini korumakta ve geçmişi hatırlatmaktadır.

Çeşitli sözlüklere baktığımızda ise, "göç" kelimesinin anlamları aşağıdaki gibi verilmektedir.

* Bil.Uzm., Selçuk Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı Türk Halk Edebiyatı Bilim Dalı doktora öğrencisi, *atiyenazli@hotmail. com*

göç:a. 1. Ekonomik, toplumsal, siyasi sebeplerle bireylerin veya toplulukların bir ülkeden başka bir ülkeye, bir yerleşim yerinden başka bir yerleşim yerine gitme işi, taşınma, hicret, muhaceret (www.tdk. terim.gov.tr. , Güncel Türkçe Sözlük)

Ayrıca şu sözcüklere de bakılabilirir.

göç:İng. corrent of migrationÇalışmak ve kendine daha iyi yaşama olanakları bulmak umuduyla, insanların oturdukları yeri bırakıp başka yörelere giderek orada kesin ya da geçici olarak yerleşmeleri. (Coğrafya Terimleri Sözlüğü, 1980)

göç: İng. migration Genellikle yerleşmek amacıyla, bir yerleşim yerinden bir başka yerleşim yerine, bir ülkeden bir başka ülkeye gitme eylemi. (Kentbilim Terimleri Sözlüğü, 1980)

göç: 1. Göçmek işi, bir yerden başka bir yere taşınma, hicret. 2. Bir evden bir eve taşınma, nakil. 3. Taşınılan yerden yeni oturulacak yere götürülen toplu haldeki ev eşyası. 4. Eşyası ile bir yerden bir yere giden kafile, kervan. (Misalli Büyük Türkçe Sözlük 1, 2005, 1064)

Ayrıca göç kelimesiyle ilgili birçok yeni kelimelerde türetilmiştir. Göçebe, göçebelik, göçer, göç eri, göçer konar, göçertmek, göçgün, göçgüncü, göçmek, göçmen, göçmenlik,göçük, göçürme, göçürmek, göçürtmek, göçürülmek. Bunun yanı sıra göçüp gitmek (ölmek) gibi.

Ancak bildirimizin konusu olan “göç”, kelimenin birinci anlamı ile ilgili olanıdır. Yani bir yerden (bir ülkeden, vatanından) başka bir yere (yani Türkiye’ye) olan göçü ve göç edilen yeni ülkenin vatan edilişini, getirilen kültür öğelerinin nasıl değiştiğini veya değişmemek (unutulmamak) için neler yapıldığını konu almaktadır. Ancak bu kültür öğeleri çok geniş bir alan olduğu için biz sadece adlarda görülen değişikliği konu alan bir çalışma yapacağız.

“Ad bilimi, ülkemizde ilk olarak 1950’li yıllarda bir araştırma konusu olarak yerini almıştır. Konuyla ilgili hocamız Prof. Dr. Ahmet Caferoğlu; bildiri, makale ve bibliyografya, Ord. Prof. Dr. Ziyaeddin Fahri Fındıkoğlu popüler içerikli yazıları ve eleştiri yazılarıyla dikkati çekmiştir. Daha sonraki yıllarda öğretim üyesi, halk bilimcileri ve Türk dili araştırıcıları da ad bilimiyle ilgili çalışmalar ortaya koymuşlardır. ” (Sakaoğlu 2001: 7).

Ancak konuyu ilk olarak kitap boyutunda ortaya koyan Saim Sakaoğlu’dur. Eser, Türk Ad Bilimi I Giriş (Ankara 2001) adını taşımaktadır.

Ayrıca bu konuda Doğan Aksan’ın da Her Yönüyle Dil (Ankara 1998) adlı kitabına bakmamız yerinde olacaktır.

Buradan edindiğimiz bilgilere göre; “Toplum açısından, toplumbilimci gözüyle bakınca dil, yine en başta anılması gereken bir kurumdur. Dil olmadan insanların birlikte yaşamaları, anlaşabilmeleri, dolayısıyla bir toplumu oluşturmaları söz konusu olamayacağından, dil bu açıdan da önemlidir, bir topluluğu topluma dönüştürür. ” tanımını yapmaktadır. Ayrıca, “dil, aynı zamanda her yönüyle bir ulusun kültürünün de aynasıdır; insanın ve uygarlığın en önemli belirtisi ve aracı, dildir. ” ifadesi yer almaktadır. (Aksan 1998: 13)

Dil ile ilgili bilgilerden sonra dilbilim konusunda da tanımlamalara yer veren Aksan, ‘ad bilim’ini, aşağıdaki tanımlamalarla açıklamıştır. “Anlambilimle yakınlığı olan, ancak yöntem bakımından ondan ayrılan ve sözcük-kavram ilişkisine önem veren bilim dalı” ve “Genellikle her dilde özel ad sayılan öğeler üzerinde duran ve özel adları

kökenbilgisi, tarihsel gelişme yönünden ve çeşitli dil ve kültür sorunları açısından inceleyen bilimdir. ” (Aksan 1998: 31)

Bizim bildirimizin konusu olan ise ikinci tanımdır. Yani “özel ad”larla ilgili olanıdır.

Tanımda da belirtildiği üzere ad bilimini, “… tarihsel gelişme ve kültür sorunları”nı konu olan araştırmamızda Türklerde ad koyma geleneğini de kısaca açıklamamız gerekecektir.

Türklerde ad koyma geleneğini öğrendiğimiz kaynakların en eskisi Orhun Yazıt’larıdır. Daha sonra sırasıyla Divan-ü Lügati’t-Türk ve Dede Korkut Hikâyeleri gelir.

Orhun Yazıtları’nda ad koyma ile ilgili olarak;

“M S 732’de Kül Tegin’in diktirdiği yazıtta isimlerin kimlikle bağlantısı da vurgulanır.

…

Pakize kız evladı cariye oldu…” (Çelik 2005: 55)

“Divan-ü Lügati’t-Türk’te geçen adlar; Abı, Afrasyab, Alp Aya, Alp Tégin, Atış, Azak, Badruk, Begi, Beglen, Altun Tarım, Kaçaç, Katun, İshak, Türk, Yafes ve diğerleridir. ” (Sakaoğlu 2001: 17-18)

Dede Korkut Hikâyeleri’ne baktığımız zaman, ad koyma, ancak çocuk belli bir yaş, genelde 15 yaşını doldurup çocuğun becerisine, yiğitliğine göre Dede Korkut tarafından verilmektedir. Bamsı Beyrek, Basat, Boğaç gibi. Ayrıca Bayındır, Uruz, Aruz Koca, Kıyan Selçuk, Deli Dumrul bunların sadece birkaçıdır.

15. yüzyıla geldiğimizde Evliya Çelebi’nin Seyahatnamesi’nde kişi adları ve lakapların verildiğini görmekteyiz.

“Kara Mürsel, Kara Koca, Cendedaneoğlu, Kılıçoğlu, Burhan Ağa, Afife, Asiye, Gülşahi, Esmihan, vd. ”(Sakaoğlu 2001: 20)

İslamiyetin kabulüyle birlikte ad koyma da tıpkı dilimizde olduğu gibi adlarımızda da Arapça ve Farsçanın etkileri görülmektedir.

“İslamiyetin kabullerinden sonra Türklerde birinci derecede Arapça, ikinci derecede Fars isimleri yerleşmeye başladı. Bu eğilimde din faktörünün etkili olduğu inkâr edilemez, …” (Çelik 2005: 61)

İslam büyüklerinin adlarını koymaya başlayan Türkler, eski kültürlerinin izlerini de unutmamış, çocuklarına hem İslam büyüklerinin adını hem de Türk büyüklerinin adlarını ya da Türk İslam büyüklerinin adlarını iki ad olarak koyarak değerlerine sahip çıkmışlardır. Abdülkerim Satuk Buğra Han, Ertuğrul, Selçuk, Mehmet Kutlu, vb. gibi.

Bildirimizin konusu olan Karaçay Türklerinde ad koyma konusunda kaynak kitap ve kişilerden edindiğimiz bilgileri sizlere sunmaya çalışacağız.

Karaçay Türklerinin Anadolu’ya gelmeden önce yaşadıkları coğrafyası, tarihi ve dilini incelediğimiz zaman:

“Hun Bulgarların Burcan koludur. 737 yılında Müslümanlığı kabul etmişlerdir. ” (Kanşay 2003: 10) denilmektedir.

Bir başka görüş ise çeşitli kaynakların incelenmesi sonucu,

"Kara Bulgarlar veya Koban Bulgarları şeklinde geçen Kafkasya Bulgarlarının…. Karaçay-Malkar Türklerinin doğrudan devamı olarak kabul etmektedir. " (Adiloğlu 2003: 13) şeklindedir.

Yaşadıkları coğrafya ise "Kafkasya'dır. Kafkasya'da Koban ırmağı havzasından Dağıstan'a kadar uzanan bölgeleri içine alan … İslam kaynaklarında Deşt-i Kıpçak (Kıpçak Bozkırı) Bizans-Latin kaynaklarında da 'Komania' adı verilen bölgede yaşamışlardır. " (Adiloğlu 2003: 14).

Konuşulan dil, "ana çizgileriyle tipik bir Kıpçak Türkçesi olup, Türk dilinin Kıpçak lehçesi grubuna girmektedir. … XIV yüzyıl başlarında Avrupalı misyonerlerin Kıpçak Türkleri arasında Hıristiyanlığı yaymak ve Kıpçak Türkçesini Avrupalılara öğretmek amacıyla hazırlanan 'Codex Cumanicus' adlı eserde kullanılan Kıpçak-Kuman Türkçesi ile bugünkü Karaçay-Malkar Türkçesi hemen hemen aynıdır. " (Adiloğlu 2003: 15).

1917 yılında Rusya'da meydana gelen ihtilal sonucu Orta Asya'da yaşayan tüm Türk halkları gibi Karaçay Türkleri de Sibirya'ya zorunlu olarak göç ettirilmişlerdir.

Ancak Karaçay Türklerinin bir kısmı 1900'lü yılların başlarından itibaren Rusya'nın baskısını arttırmasıyla Sibirya'ya sürülmeden önce Anadolu'ya göç etmeye karar verirler.

1905 yılında önce İstanbul, sonra İzmit ve trenle Anadolu'nun içlerine Konya başta olmak üzere çeşitli illere yerleştirilirler. Konya'ya gelişlerinden bir süre sonra şehir hayatından sıkılan Karaçay Türklerinin bir kısmı tekrar Kafkasya'ya, bir kısmı İstanbul'a döner, bir kısmı da Afyon, Eskişehir ve Ankara'ya yerleşirler. Konya'da kalan ve yerleşen Karaçay Türklerinin bugünkü yerleştikleri Başhüyük beldesi Konya'nın Sarayönü ilçesine bağlı Konya (Sarayönü) Ankara kara yolu üzerindedir.

Buraya kadar verdiğimiz bilgiler Karaçay Türklerin geçmişine kısa bir yolculuk yapmaktı. Bildirimizin konusu olan kişi adlarında değişiklik ise bu göç sonrasında meydana gelen ve geçmişini, kültürünü unutmamak isteyen bir toplumun adlarında görülen değişmelerdir.

Karaçay Türklerinin adlarında görülen değişiklikleri Türkiye'ye geldikleri zamandan bugüne kadar geçen süredeki değişiklikleri ile vermeye çalışacağız.

(Bu bilgiler, Karaçay Türklerinin yılda bir kez çıkarmış oldukları Karaçay-Malkar Başhüyük Yıllık Kültür-Düşünce ve Haber (2004) dergisinin (Barış Malkondu ve Zekeriya Bağcı'nın yazılarından) 53, 54 ve 55. sayfalarından alınmıştır.)

İncelediğimiz kaynakta, üç ailenin adları ve kökleri ile ilgili bilgiler verilmiştir. Aşağıya vereceğimiz ailelerden başka, birbirleriyle akraba olan ancak buraya alınmayan aileler de vardır. Onların soyadları ise şöyledir: Baybolat, Zamahay, Kara, Delibay, Demirtoka, Bağcı, Kalabek ve diğerleri.

1900'lü yılların başında gelenlerin adları;

Demirpolat Ailesi

Toguzak (büyük dedeleri), (I. kuşak)

Harun, Kışta, Zavda, Muttalip, Şamahan, İlyas, Ramazan (Toguzak'ın çocukları) (II. kuşak, göçle gelenler)

Ayü, Hıştı,Zeynep,Hopay, Bödene, Unuh, Dede, Maryam, Ünüs, Refik, Minat, Üsüp,Abdullah, Hasan, Faruk (III. kuşak)

Mehmet, Lütfü, Havva, Seniyat Pehlivan, Lütfiye, Nahar, Mustafa, Muammer, Şadiye, Uğur, Sadettin, Selahattin, Necmettin, Elmashan, Naciye, Neslihan, Şamil, Kamil, Kamuran, Nalan, Aznavur, Orhan, Habibe, Hüseyin, Gürhan, Yavuz, Namık, Deniz, Erhan, Kısçık, Haydar, Celal, Hacer, Ali, Okup, Şaban, Şadan, Şükran, Ayla, Orkun, Elçin, Bahar, Kürşat, Gülşan, Nihal, Sema, Seda, Nural, Bilge, Begüm,Nurettin, Gökçen, Didem, Nurgül, Gizem, Şeyma, Fatma, Elif, Zeynep, İlyas, Furkan, Hakan, Erdal, Mesut, Nurten, Aynur, Dilek, Zühre İhsan, Hızır, Anivar, Anisat, Ayşa, Amina, Fadima, Remzi, Hayati, Hayrullah, Güngör, Aygör, Narhan, Rıfat, Kenan, Cihan, Gülşen, Gülseren, Zayde, Türkan, Müjgan (IV. kuşak).

Adlarda görülen değişikliğin ilk iki kuşakta yarısının din büyüklerinin adların etkisi görülürken, Anadolu'ya geldikten sonra bu etki daha çok artmış, dördüncü kuşakta ise hemen hemen hiç kendi adlarını yani Karaçay adlarını kullanmamışlarıdır.

Malkondu Ailesi

Kara Hacı (1900'lü yıllarda gelen büyük dede)

Unuh ve eşi Sıylıhan, Zavurbeg, Kayırbeg, Caşarbeg, Şontuk, Havva (I. kuşak)

Hacı Murat, Ali Murat, Davut, Dıdık (Hanımsat), Kamile, Okup, Baldan, Narhan, Hasan, Hüseyin, İşsav, Baduv, Salih, Gılıv, İsa, Mukuyat, Ali İsa, Üzeyir, Kâba (II. kuşak),

Özcan, Erdoğan, Ali Mehmet, Mustafa, Ahmet, Altan, Emel, Emine, Murat, Seçil, Eda, Seda, Esra, Ela, Baycan, Erhan, Ali Murat, Selçuk, Damla, Haluk, Elçin, Emre, Furkan, Yalçın, Barış, Talat, Orhan, Naciye, Bahat, Suna, Süreyya, Süheyla, Oktay,Neşe, Resmiye, Melehat, Ayşe, Halime, Ramazan, Nilgün, Serhan, Batırbeg, Yılmaz, Yüksel, Yücel, İrem, Tuncay, Kadir, Altın, Nedim, Uğur, Handan, Suat, Sait, Yunus, Fadime, Rabia, Ferhat, Lokman, Hayriye, Recep, Adnan Pehlül, Sezi, Özdemir, Nanı, Minnevay, Hanife, Halime, Bebek.

İlk kuşaklarda adlar genelde Karaçay adları olmasına karşın zamanla bu adlar da değişmiş ve yukarıda saydığımız adlarla yer değiştirmiştir.

Abayhan Ailesi

Abayhan (Büyük dede)

Kurmanaliy, Danakay, Küçük, Tapşin (I. kuşak)

Çolpan, Zulkarnay, İskenderya, Dubukku, Dubbu, Lokman, Hanmesey, Ramazan, Tukum, Kübahan, Hanbiyçe, Aklima (II. kuşak)

İshak, Deyuv, Daday, Asiyat, Topşay, Lokman, Hobbay, Umar, Haciyat, İssa, Habibat, Harun, İmam, Medine, Kaba, Zeynep, Bekmirza, Alimirza, Salamirza, Abidin, Zekeriya, Sımayıl, Mayıl, Mukuyat, Cıcık, Gavsar, Abdullah, Hasan, Sadullah, Hüseyin, Ayşat, Baydımat, Cocu (III. kuşak)

Sımayıl, Raşit, Safiye, Mehmet, Ölmezhan, Orhan, Reyhan, Bayhan, Leyla, Galgın, Aliya, Melihat, Canımhan, Gülsüm, Süleyma, Sali, Hakkı, Ramazan, Emine, Osman, İkram, Cacık, Fadime, Mussa, İssa, Ali İhsan, Hüsnü, Niyazi, Rasim, Pahavettin, Gokka, Nurhan, Yusuf, Şükrü, Haciyat, Aliy, Ayşat, Bohcan, Zeki, Meliha, Çakır, Kerima, Umar, Osman, Hasan, Zülfiye, Şaya, İsmet, Haydar, Habibullah, Harşim, Satılmış, Abdullah, Hanımsat, Halit, Harşim, Hayirbiy, Esat, Kınabaş, Abidat, Havva, Cava, Boldu, Domak, Kanitat, Kamil, Norubiy, Naharbiy, Sarıbiy, Gıcık, Zahide (IV. kuşak)

Abayhan ailesi için de söyleyebileceğimiz şeyler de yine yukarıdaki ifadelerimizle aynısı olacaktır. Birinci kuşakta Türkçe adlar yer alırken daha sonraki

kuşaklarda sistemli bir şekilde Türkçe adlarda azalmalar görülmektedir. Bazı adlar ise Türkçeleştirilmiştir. Mussa, İssa gibi.

Son olarak Bavçuları Ailesi'nin adlarının örneklerini vermeye çalışacağız.

Dadiyan, Zekeriya, İslam (Büyük dedeler)

Mussa, Mirza, Aku, Tavlan, Harun, Koban, (I. kuşak)

Babuş, Abdurrahman, Sohta, Üsüp, Dalay, Çöpelev, Okup, Hızır, İbrahim, Cumuk, Askerhan, Camay, Sımayıl, Dubbuş, Ahya, Ramazan, Osman, Canbolat, Cünteray, Erkehan, Şamahan, Zekeriya, Hasan, Ariuv, Lokman, İshak, Nenne, Kiştana, Gıcı, Candıra, Abdulkerim, Şahim, İdris, Tokay (II. kuşak)

Abdurrahman (Tompa), Okup, Nuh, Padima, Perdavus, Ayşa, Kemal, Güldane, Fevzi, Mussa, İssa, Münevver, Güler, Yaşar, Hatice, Nuri, Esma, Niyazi, İshak, Kazım, Mehmet, Ahmet, Mahmut, Talat, Orhan, Naciye, Bahat, Avbekir, Umar, Hacı, Soltan, Muhadin, Muradin, Parizat, Supiyat, Sapiyat, Rıfat, Esat, Biyçe, Pehmiya, Erdoğan, Zülfiye, Aygora, Gülten, Şükran, Dilber, Kibariye, Anivar, Muzaffer, Bayram, Ziya, Cevat, Cahit, Cevit, Müdüre, İbrahim (Didiv), Anisat, Dübbuş (Havva), Ayşat, Hüseyin, Habibat, Elmashan, Abidat, Şaşa, Murat, Kaziyhan, Avay, Nazmiye, Hayriye, Anisat, Kaniye, Aytek, Nevcihan,Candıra, Zuli, Nazi, Marzi(III ve IV. kuşak)

Bu ailede diğer ailelerden farklı olarak görülen değişiklik; dini bir addan sonra Türkçe bir ad konulmasıdır. İbrahim (Didiv) , Abdurrahman (Tompa) gibi.

Buraya kadar incelediğimiz adlarla ilgili olarak görülen değişiklikleri aşağıdaki gibi sıralayabiliriz.

Karaçay Türklerinin geldikleri yurtlarındaki adları zamanla değişikliğe uğramıştır.

Onlar genelde 'F' sesini kullanmak yerine 'P' sesini kullanmışlardır. ***P**adima, **P**ehmiye* gibi.

Hangi kuşakta olursa olsun (kendi aralarında) mutlaka göçle geldikleri yurtlarını hatırlatacak adları kullanmışlardır.

Ancak III ve IV. kuşakta hemen hemenbüyük dedelerinin Türkçe adlarını kullanmamışlardır. Bunun mutlaka geçerli bir sebebi vardır. Biz bunun sebebini yeni geldikleri Anadolulu olma ya da kendini topluma kabul ettirme olarak açıklayabiliriz. Şöyle ki; "İsim alma, toplumlaşma, kültürel aidiyet kazanma ve sosyo-kültürel bir mecraya-tarihe katılma anlamına gelmektedir. " (Çelik 2005: 135)

Adlar dikkatlice incelendiği zaman hepimize farklı bir hikâyeyi veya olayı hatırlatacaktır.

Ayrıca Başhüyük beldesinde yaptığımız derleme çalışmasında edindiğimiz bilgileri de aşağıya almakta yarar görüyoruz.

Birinci nesil 1900'li yılların başından itibaren göç etmeye başlayan Karaçay Türkleri adlarını değiştirmeden kullanıyorlar.

İkinci nesil Anadolu'ya geldikleri için yerleştikleri bölgelerinde kullanılan adları çocuklarına vermeye başlıyorlar.

Üçüncü nesil tamamen adlarını Anadolu'ya uygun adlar seçerek devam ediyorlar.

Dördüncü nesilde ise atalarının (büyük dedelerinin) adlarını çocuklarına vermeye başlıyorlar.

Karaçay Türklerinin adlarında görülen bu değişiklikleri, gelenek ve göreneklerinde pek fazla uygulamadıklarını ifade eden kaynak kişimiz, her yıl düzenli olarak Ağustos ayında yapılan Et Hıçın Şenlikleri ile birlik ve beraberlik içinde hayatlarını sürdürdüklerini söylemektedir.

Yaşlı olanların hâlâ Karaçay Türkçesinin özelliklerine uygun olarak konuştuğunu, ancak ikinci ve üçüncü kuşaktan sonra Türkiye Türkçesinin daha yaygın kullanıldığını belirtmektedir.

Kaynak kişimiz, Aysel Kara, ilkokul mezunu, 63 yaşında ve üçüncü kuşaktan olduğunu belirtmektedir.

Anneannesinin Türkiye'ye kucakta geldiğini söylüyor ve kendisinin de üçüncü kuşak olduğunu sözlerine ekliyor.

Anneannesinin adı: Kucur,anlamı ise "farklı, değişik"tir.

Dede adı: Tugan (Tuvgan) ülkemize geldikten sonra Ömer, (Umar) adını aldığını söylüyor.

Anne adı: Züryat (nüfusta; Züriye)

Baba adı: Yahya ancak Ahyar olarak kullanılıyor.

Babaanne adı:Cugay

Dede adı: Sabancı

1934 yılında Soyadı Kanunu'nun çıkması ve uygulanmaya konulmasıyla birlikte herkes çeşitli şekillerde soyadlarını almışladır. Ancak Karaçay Türkleri büyük dedelerinin adlarını soyadı olarak almışladır.

Kaynak kişimiz de büyük dedelerinin adını, soyadı olarak aldıklarını ve soyadlarının da Sabancı oluyor.

"Soyadı bir aile adıdır ve kişinin "kimlerden" olduğunu göstermelidir. " (Çelik 2005: 113).

Büyük dedelerinin adlarını soyadı olarak aldıklarını ancak bu şekilde adlarını koruyabildiklerini, geçmişlerini unutmadıklarını da sözlerine ekliyor.

Gelenek olarak dede-nine adları pek konulmuyor. Ancak, son yıllarda bu âdet yeni yeni en büyük dedenin adı konulacak şekilde değişikliğe uğradığını da belirtiyor.

Göçten sonra bazı adların nasıl değiştiğini de örnekleri ile birlikte veren kaynak kişimizden olduğu gibi alıntı yaparak aşağıya alıyoruz.

Cobay: İsmet

Cogu: Kazım

Çubur: Aydemir

Cobbay: Recep

Çokay: Süleyman

Hola: Yaşar

Padiy: İzzettin

Galluv: Cevat

Golu: Nail

Hopay: Dede

Homat: Satı

Cimmak: Nurten
Galukgu: Ramazan
Hulop: Fevzi
Ogu: Yavuz
Zavurbeg: Yakup
Kayırbeg: Hasan
Batırbeg: Davut
Şontuk: Yurttaş

Yüzyıllar öncesinde bizlerin de Anadolu'ya gelmeden önce belki de daha eski dönemlerde dedelerimizin adlarıyla aynı olan bu adlara bizler şimdi yabancıyız. Sadece bir yerden bir yere yurt edinmek amacıyla göç eden Karaçay Türklerinin değil, genel olarak Türkiye'mizin millî bir ad bilimi tarihine ihtiyacı vardır. Hepimiz üç ya da dört kuşak öncesinden dede ya da ninelerimizin adlarını bir düşünecek olursak, adlarımızdaki değişikliklerin farkına varacağız.

Kültürümüze, geleneğimize, töremize sahip çıktığımız gibi, dilimize de sahip çıkalım Türkçe konuşalım, çocuklarımıza Türkçe adlar koyalım.

KAYNAKÇA

http://www. tdk. terim. gov. tr,*Güncel Türkçe Sözlük*.

http://www. tdk. terim. gov. tr, *Coğrafya Terimleri Sözlüğü*, 1980.

http://www. tdk. terim. gov. tr*, Kentbilim Terimleri Sözlüğü,* 1980.

ADİLOĞLU, Adilhan (2003), "Karaçay-Malkar Türklerinin Kökeni", *Karaçay-Malkar / Başhüyük /Yıllık Kültür-Düşünce ve Haber Dergisi,* 1 (1),Konya

AKSAN, Doğan (1998), *Her Yönüyle Dil*, Ankara.

ÇELİK, Celaleddin (2005), *İsim Kültürü ve Din*, Konya.

KANŞAY, Dilber (2003), "Karaçay-Malkar Halkımızın Tarihi Kökleri", *Karaçay-Malkar / Başhüyük /Yıllık Kültür-Düşünce ve Haber Dergisi,* 1 (1), Konya.

Karaçay-Malkar / Başhüyük /Yıllık Kültür-Düşünce ve Haber Dergisi (2004), 2 (2), 2004, Konya.

Misalli Büyük Türkçe Sözlük 1 (hzl. Samiha Ayverdi), 2005, İstanbul.

SAKAOĞLU, Saim (2001), *Türk Ad Bilimi I / Giriş*, Ankara.

NAXÇIVAN FOLKLORUNDA KÖÇKÜNLÜK

Sedakat NEMATOVA*

Böyük türk şairi Yavuz Bülend Bakiler "Bizim türkümüz" adlı şeirinde yazır!
Bizim türkümüzde qürbet var artıq,
Hesret var, ürek var, torpaq var, balam. (12, s. 179)

Taleyin, hökmü ile dünyanın dörd bir terefine sepelenmiş türk ellerinin bayatılarında, ağılarında, xoyrat ve manilerinde, elece de şairlerinin şeirlerinde qürbet ağrısı, qürbet acısı yaşamaqdadır.

"Türklerin tarix ve medeniyyetine bir baxış" adlı kitabında Cavad Heyet yazır: "Bu gün türkdilli eller Balkanlardan Sakit okeana qeder, Quzeyde Şimal denizinden Güneyde Tibete qeder geniş bir menteqede yaşayırlar. Xalqın ekseriyyetini teşkil eden türkler Türkiye, Qerbi ve Şerqi Türküstan, Azerbaycan, Başqırdıstan, Çuvaşıstan, Yaqutistan ve Altay dağları - Baykal deryaçası arasındakı Altay, Xakes ve Tuva eyaletlerinde ve xalqın daha azını teşkil etmek üzre Yuqoslaviyada, Polşada, Ruminyada, Bolqarıstanda, İraqda, Suriyada, Efqanıstanda, Kibrisde ve İranın müxtelif eyaletlerinde toplu halda yaşayırlar"(3, s. 9)

Torpaqlarımız ne qeder böyük, ucsuz - bucaqsızdırsa, derdlerimiz, ağrı - acılarımız, hesretlerimiz de bir o qeder böyükdür. Qedim dövrlerden bu güne zamanın sert rüzgarları türk ellerinin başı üstünden esib, torpaqlarımız yağmalanıb, qız - gelinlerimiz esir - yesir olub, elden - ele, diyardan - diyara sürüklenerek qaçqın, köçkün taleyi yaşamışıq. Tarix yazmaqdan çox tarix yaradan ulu babalarımız, ulu nenelerimiz derdlerini söze, ağıya, bayatıya çevirerek yaddaşlara yazıblar. Her bayatı, her ağı öz mena yüküne göre böyük - böyük kitablardan, dastanlardan daha artıq xalqın taleyi haqda gelecek nesillere melumat verib.

Derd, qem şelelerinin ağırlığına merdlikle sine gelen babalarımız, nenelerimiz sözle öz derdlerini yüngülleşdirmeye çalışıblar:

Lele menem, Lele men,
Yük altdayam hele men.
Derdden, qemden, hicrandan
Bağlamışam şele men. (1, s. 98)

Tarix boyu xalqımız çox meşeqqetlere sine gerib. Qaçqın, köçkün, sürgünlük taleyi yaşayıb. Tebiidir ki, bütün bu prosesler xalqın hem şifahi, hen de yazılı edebiyyatında izsiz qalmayıb. Filologiya elmleri doktoru Behlul Abdullanın dili ile desek: "Tarixi hadiseleri özünde yaşatmaq baxımından dastanlara sığmayan bir hesret, bir yanğı hissi ifade eden bayatılar xüsusi seciyye daşıyır". Burada istismarçılara nifret, qürbet diyara düşenlerin veten hesreti, dostluq, sedaqet, sevgi motivleri azad, xoşbext heyat uğrunda mübarize, qehremanlıq hissleri ve s. ile birlikde tarixde doğrudan - doğruya baş

* Nahçivan Devlet Üniversitesi filalogiya elmleri namizedi.

vermiş hadiseler de bedii biçimde eks olunur. Bayatıların qorunub saxlanması ereblerin, monqolların Azerbaycanda töretdiklerine, bedii de olsa, sened tek şahidlik edir:

Ereb geldi, hay verin,
Ne istese pay verin.
Aza duran deyiller,
Getirin tay - tay verin.

Apardı tatar meni,
Qul kimi satar meni.
Yarım vefalı olsa,
Axtarıb tapar meni.

Apardı batı meni,
Qul edib satı meni.
Yollar uzun, men yorğun
Doğrayır çatı meni (1, s. 4)

Misal getirdiyimiz bayatıların her üçünde bir elin derdi, nisgili, arzusu yaşayır. Uzun yolların yorğun yolçularına çevrilen, bağlı qollarını çatılar doğrayan, qul kimi bazarlara çıxarılan, varı - dövleti talan olan ulu yurddaşlarımızın, nene - babalarımızın ürek ağrıları, qelb göynertileri bu gün de üreyimizi sızım - sızım sızıldadır:

Ereb qapdı fesimi,
Su kesdi nefesimi.
Gedin anama deyin
Yaxşı tutsun yasımı (1, s. 96)

Göründüyü kimi, bu ağı - bayatıda da ereb işğalı, ereb zülmü köz kimi üreyi yandırır.

Qürbet ağrı - acısı bayatılarımızda daha çox işlenib. Qürbet diyarda çekilen Veten derdi ele bayatıların, ağıların yaranmasına sebeb olur ki, bu yazılarda da müeyyen bir tarixi dövr, zaman yaşayır.

Aşıq itkin diyara,
Xalın itkindir yara.
Seni menden edeni
Düşsün itkin diyara (1, s. 95)

Sürgüne gönderilen, esir aparılan, qaçqına, köçküne çevrilen, könülsüz olaraq başqa yerlere ere verilen qızların qelb ağrıları, könül feryadları şeirlere, bayatılara, ağılara çevrilib.

XVII esrde beş Azerbaycan qızını tatar xanına esir aparıblar. Onların içerisinde Gülşad adlı bir şaire de olub. Bu barede Ezize Ceferzade bele yazır: “Bu beş qelbin ezabları - üç esrin sarsıntıları, qeylü - qalı arasında çoxdan itib, eriyib, unudulub. İtib?

Eriyib? Unudulub? Yox, bu beş “yesir qızın” biri - Gülşad - şaire imiş, özünün ve refiqelerinin qüsselerini qeleme alıb ve beş qelbin harayı itmeyib. Didilib tökülmüş cüng sehifelerinden gül leceyi kimi bir “ah” , bir giley, bir hesret neğmesi üç esrin başı üstden gelib bu güne çatıb”.

Beş qız idik bir aranda, bir yerde,
Ya ilahi, derman ele bu derde.
Canım durna, her vetende, her elde,
Bizden salam olsun ecem eline.

XVIIesrden, İstanbul şeherinden gelen bu qemli sedayaXIXesrin evvellerinde Tehrandan başqa bir şairenin yanıqlı sesi ses verir:

Men aşiqem, qara bağ,
Qara salxım, qara bağ,
Tehran cennete dönse,
Yaddan çıxmaz Qarabağ.

Bu seir Ağabeyim ağanındır. İbrahim Xelil xanın qızı, İran hökmdarı Feteli şaha ere verilmiş Azerbaycan qızının “qızıl qefesde” yazdığı şeir” (2. s. 11)

Zaman yel qanadlı atlarını çapıb keçir. İller, esrler deyişir. Ancaq yene de öz elinden, obasından ayrı düşenler, qaçqın, köçkün heyatı yaşayanlar olur. Bu ağrı - acılar ise yene yeni - yeni şeirlerin, bayatıların yaranmasına sebeb olur.

XX esrde Azerbaycan xalqı defelerle öz doğma yurdundan qaçqın, köçkün olub. 1905 - 1907 - ci iller, 1918 - 1920 - ci illerde ermeni daşnakları Azerbaycan ellerini xarabazara çevrilib. 1948 - 1953 - cü illerdeyüz minlerle soydaşımız ata - baba yurdları olan Qerbi Azerbaycandan qovulub. Soydaşlarımızın son köçleri de 1988 - ci ilde başlandı. 1988 - ci ilde Ermenistanda yaşayan azerbaycanlıları öz dede - baba torpaqlarından qovdular. Sonra ise Dağlıq Qarabağda yaşayan soydaşlarımız doğma ev - eşiklerinden didergin düşdüler. Min bir ezaba, derde düçar olan soydaşlarımız Şuşa, Laçın, Kelbecer, Ağdam, Zengilan, Qubadlı ve s. rayonlarımızın, şeherlerimizin, kendlerimizin itkisi ile üz - üze dayandı. Bu ağrı - acılar Azerbaycan edebiyyatında, folklorunda öz bedii eksini tapdığı kimi Naxçıvan Muxtar Respublikasında yaşayıb - yaradan şairlerin yaradıçılığında da izsiz qalmadı. Eyni zamandayaranan folklor nümunelerimizde de biz bu ağrı - acılarla üz - üze geldik :

Gülleri solan dağlar,
Oxlanıb duran dağlar.
O serin yaylaqların
Olubdur viran dağlar (7, s. 32)

Esir, esir ağlaram,
Çox kem, kesir ağlaram.
Düşdüm qürbet ellere
Oldum yesir ağlaram (7, s. 35)

Elinden, obasından ayrı düşen insanların yurd, Veten sevgisi son iller yaranan bayatıların esas mövzusunu teşkil edir. Vetenin yağı tapdağında qalması, yurd - yuvanın dağılması ağır, sağalmaz yara kimi her bir insanı narahat edir, düşündürür:

Men aşiq budağından,
Budağın yarpağından,
Gedeydim Vetenime
Öpeydim torpağından.

Aşıq, çağırım seni,
Qemden yoğurum seni.
Yurdum, yuvam dağılıb
Hara çağırım seni (7, s. 37)

Göründüyü kimi bayatıda böyük bir ağrı yaşamaqdadır. Aşıq hemişe el - obadan deyer, güler, söz açar, dastan söyleyer. Ancaq lirik qehremanın üreyi o qeder derd - qemle yüklenib ki, o aşığı çağırmağa yer tapmır. Çünki Vetenden didergin düşen, qaçqına, köçküne dönen “hara çağırım seni” - deyerek ah - nale çekir.

Bezen bayatılarımızda derdin, qemin tüğyan etmesine sebeb olan amiller qabarıq verilir. Bayatını yaradan insanlar konkret bir ünvanın adını çekmekle öz derdinin de ünvanın gösterir:

Ay menim, Şuşam menim,
Taxtımdan düşen menim.
Qoy ellerim qayıtsın
Secdene düşem senin (7, s. 32)

Vetene, doğma od - ocağa uzaqdan qaçqın, köçkün kimi baxmaq sağalmaz, çekilmez derddir. Seni ev - eşiyinden didergin salalar, taxtında eyleşeler, bu senin üreyini göynetmezmi?Seni yandırmazmı?

Ezizim xan oturub,
Xan düşüb, xan oturub.
İndi gözel Şuşada
Yağı düşmen oturub (7, s. 30)

Ne böyük derddir, ezabdır Veteninde Vetensiz olmaq. Bu derdi çeken ürek gerek daşdan ola ki, bu böyüklükde derd ona tesir etmesin:

Ezizim elim haray,
Bağlanıb yolum haray.
Esir düşdüm vetende
Çağırram elim haray (7, s. 31)

İnsan sanki dünyaya ezab çekmek üçün gelib. Eli - obası dağılan insan bezen qaşa da hesed aparır. Özünü bir quş qeder bextiyar hesab ede bilmeyende onun könül dünyası dağılır, viran qalır :

Laçının ab - havası,
Laçın qartal yuvası
Dağıtdılar yuvamı
Qartalın var yuvası (7, s. 32)

Diger bir bayatıda da eyni derd, eyni nisgil, eyni hesed var.

Ezizim havası var,
Her derdin devası var.
Yaman düşdüm çöllere
Quşun da yuvası var (7, s. 52)

Qaçqın, köçkün taleyi yaşayan insan bir de ona göre özüne qayıda bilmir ki, onun tekce evini, könül dünyasını deyil, bağlandığı, könül verdiyi her bir şeyini elinden alıblar. Ona göre de qoyub geldiyi gül - çiçekli dereleri, dağları yadına düşen şair qelbi köçkünün, qaçqının dilinden qopan her bir bayatı da qem, nisgil, derd, elem yaşayır :

Men aşiq gül - çiçeyim,
Qalxmasın mil çiçeyim.
Ellerin esir olub
Sen de sol gül - çiçeyim (7, s. 90)

Ancaq insan ne qeder ağrı - acı ile üzleşse de inamını, sabaha olan ümidini itirmir. İnanir ki, yene de öz evine - eşiyine, doğma ocağına, Vetenine qayıdacaq:

Aşıq, vefalım Şuşam,
Xan tek vefalı Şuşam.
Qoynunda bir gezeydim,
Yanı sefalı Şuşam (7, s. 92)

İnsan üçün en ağır derd Vetenin esir düşmesidir. Veten yağı tapdağında qalanda, onun övladları qaçqına, köçküne, esire çevrilende bu derd daha dözülmez, daha çekilmez olur:

Ezizim kesir oldu,
Qem qemden kesir oldu.
Düşdü ayaqlar altda
Vetenim esir oldu (11, s. 105)

Bölünen, parcalanan Vetenin her bir ezabı onun her bir vetendaşının könül ahı, könül yarasıdır:

Güneşimin sarısı,
Yox vetenin yarısı.
Milletim qacqın olub,
Çekir Veten ağrısı (11, s. 105)

Ermeni vehşiliyi, insanlığa yaraşmayan hereketler, körpelere, qocalara bele zülm eleyenler insanlıq simasını itirende her bir cinayete qol qoyurlar.

Ermeni qan eyledi,
Nece feğan eyledi.
Girdi güllü bağımı
Nece viran eyledi (11, s. 105)
Aşıq balam ağlaram,
Solub qalam ağlaram.
Yurdum, yuvam dağılıb,
Ölüb balam ağlaram.

"Azerbaycan folkloru antologiyası" silsilesinde yenice neşr olunan "Naxçıvan folkloru" kitabında yazılan"Naxçıvanın söz xezinesi" adlı on sözde deyildiyi kimi "Ulu türk yurdu, qedim intibah merkezlerinden olan Naxçıvan zaman - zaman tarixin yaddaşına möhteşem bir Naxçıvanname yazıb.

Burada yurdun söz xezinesi, öz xezinesi yaranıb : kelmesi, cümlesi, ilmesi, cilvesi sehrdi, möcüzedi…" (8. s. 15)

Her bir derdin, ezabın başlanğıc nöqtesi var. Azerbaycanda qaçqın, köçkün taleyi yaşayan insanların derdinin kökünde ermenilerin esrler boyu xalqımıza qarşı yeritdikleri mekrli siyaset dayanıb. Elde gözel bir mesel var: Arxalı köpek qurd basar. Ermeniler de böyük dövletlerin mekrli siyasetinden güc alaraq xalqımızın başına müsibetler getiribler :

Ezizim arxasızdı,
Su axıb arxa sızdı.
Neylesin bu yazıq el
Ezelden arxasızdır (10, s. 94)
Bilmirem ne demdeyem,
Talesiz bir bendeyem.
Yuvasız bayquş kimi
Günde bir vetendeyem (8, s. 319)

Naxçıvanda yaranan bayatıların bir qisminde de Arazın o tayında yaşayan qardaş - bacılarımızdan aralı düşmeyin ağrısı, nisgili var:

Yaralı bir quşam men,
Çetin daha coçam men.
Qonmuşam Araz üste
Qem sarıdan başam men (8, s. 372)

Görünen Savalandı,
Sultandı, sav alandı
Ne derdime derman var,
Ne yaram sağalandı (95, s. 281)

Esrlerden beri bölüm - bölüm bölünen Vetenimizin o qeder ağrıları, nisgilleri var ki, "meşeler qelem, deryalar mürekkeb" olsa bele yene de yazdıqca tükenen, qurtaran deyil:

Çalıdı,
Ne tikan, ne çalıdı.
Qürbetde qalan elin
Biri de Borçalıdı (5, s. 162)

veyaxud:

Göyçedi,
Köksü göyçe - göyçedi.
Viran qalan elimin
Birisi de Göyçedi (50, s. 166)

Yad elinde haray çeken torpaqlarımız, ağı, bayatı deyen dillerimiz var. Bir Kerkükxoyratında deyildiyi kimi:

Yad elinde
Qalmasın yad elinde.
Bir ölke viran olub
Qalmasın yad elinde (6, s. 194)

Biz de bir heqiqete inanırıq ki, bizim torpaqlarımız da yad elinde qalmayacaq. Qaçqın ve köçkünlerimiz öz ev eşiklerine, doğma yurdlarına qayıdacaq. Onda nisgil dolu bayatılarımız,şeirlerimiz de tarixin arxivlerinde bu günlerimizin canlı şahidleri kimi yaşayacaq. Bu sözleri dediyim anda bele yene de gözlerim yol çekir. Xeyalım uzaq - uzaq elleri, obaları dolaşır. Ulu Şehriyar demişken:

Bir uçaydım bu çırpınan yelinen,
Bağlaşaydım dağdan aşan selinen,
Ağlaşaydım uzaq düşen elinen,
Bir göreydim ayrılığı kim saldı?
Ölkemizde kim qırıldı, kim qaldı? (4, s. 97)

Biz de bir ümidin işığında yaşamaqla , işıqlı bir sabaha yol gedirik. Bu yolumuzun sonu işıqlı olsun. Qaçqınsız, köçkünsüz, bütöv bir el görek, memleket görek.

EDEBİYYAT

Azerbaycan Şıfahi Xalq Edebiyyatı Antologiyası (Tertib eden Abdulla Behlul), Bakı: Çaşıoğlu, 2004.

Azerbaycanın Aşıq ve Şair Qadınları. Bakı: Genclik, 1991

HEYET,Cavad. Türklerin Tarix Ve Medeniyyetine Bir Baxış. Bakı: Azerneşr, 1993

HÜSEYNELIYEVA, Lala. *Kişiler Ağlayanda.* Bakı: Yurd, 2000

İraq - Kerkük bayatıları. Bakı: Yazıçı, 1984

KERIMLI, Xaneli. *Mene Ele Gelir ki...*Bakı: Nurlan, 2008

QULIYEV, Elman. *Heyderbabaya Salam Nece Varsa*. Bakı: Elm, 2001

Naxçıvan folkloru,Icild. Bakı: "Sabah" neşriyyatı, 1994.

*Naxçıvan folkloru,*I cild. Naxçıvan: 2010

Naxçıvan folkloru. Bakı: "Nurlan", 2007

NEMET, Sedaqet. *Poetik Yaddaşımızda Ağılar*. "Naxçıvan:"Qızıl dağ", 2007.

ÖTEKİ DÜNYAYA GÖÇTE KARDEŞLİK DÜŞÜNCESİ ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

An Evaluation of The Brotherhood Understanding in The Journey To The Life After Death

Berna OLGUNSOY*

ÖZET

Dünya üzerindeki yaşamında yalnız kalamayan ve ölümden sonra da bir hayatın olduğuna inanan insanoğlu, bu dünyadan göç ettiğinde de yalnız kalamayacağını düşünmüştür. Bir insan nasıl ki, bu dünyanın ağır yükünü tek başına kaldıramayacağını düşünmüşse, öteki dünyaya göç ettiğinde de hesaba çekileceğini ve bu ağır yükü tek başına taşıyamayacağını düşünmüştür. Bu noktada kendisinin günahına ve azabına ortak olacak, gerekirse onunla birlikte yanacak birine ihtiyacı vardır. Böyle bir sorumluluğun altına da ancak "kardeş" diyebileceği ve kendisiyle doğrudan kan bağı olmayan bir kişi girebilecektir. Bu kardeşlik olgusu, öteki dünyaya hazırlanmak anlamına gelmekle birlikte, ölümden sonra da bir hayatın olduğu inancıyla da doğrudan bağlantılıdır. Bu bildiride kardeşlik kavramının öteki dünyaya göç olgusundaki yeri, neden böyle bir kardeşliğe ihtiyaç duyulduğu, bu kardeşliğin anlam ve işlevleri, bu kardeşliği oluşturmak için gerekli olan şartlar "ahiret kardeşliği" çerçevesinde geçmiş ve günümüz bağlamında incelenecektir.

***Anahtar Kelimeler**: Ahiret, kardeşlik, göç*

ABSTRACT:

When human being, who cannot stand alone in the world and who also believe in the life afterdeath also think that they won't be alone when they die. As people consider that they cannot afford to lift up the heavy burden that life brings about in the world by them, they also believe in that they will not be alone after death in the other world and that they will be kept responsible for what they have done in their lives. At this point, they need somebody who will share the sin of what they have done in the world,who will share the pangs of the hell and who will jointly serve the sentence in the hell fire. Such a responsibility can only be shared with someone who is considered as brother who does not necessarily need to have a blood tie. This brotherhood issue means preparing for the life after death as well as being directly related to the belief suggesting the existence of a life after death. The purpose of this paper is to reveal the place of the brotherhood issue in the life after death, why there is a need for such a brotherhood understanding, the meaning and functions of this brotherhood, the necessary conditions needed to establish such a broterhood within the framework of "afterdeath brotherhood".

***Key Words**: after death, brotherhood, immigration.*

Öteki dünyada da bir hayatın varolacağı inancı kolektif bilinçaltımıza kodlanmış bir şekilde bugüne kadar gelmiş bulunmaktadır. "İlkel" insanın zihninde bu dünyada sahip olamadığı hiçbir şeye öteki dünyada da sahip olamayacağı düşüncesi vardır. Bu

* Arş. Gör. , Balıkesir Ünv. Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü olgunsoy@windowslive.com

nedenle bu dünyada sahip olduğu ve birinci derecede ihtiyaç duyduğu şeyleri yanında götürmek istemektedir. Bugünün anlayışı ise öteki dünyaya herhangi bir nesne götüremeyeceğini kabullenmiş durumdadır. Ancak şu gerçektir ki, tüm insanlar ölecek ve ahiret hayatı adı verilen hayat için yeniden dirilecektir ki kutsal kitaplar da bu inancı destekler niteliktedir. Bu dünyadan götürülecek tek şey, günahlar ve sevaplar olacaktır. Bir insan nasıl ki, bu dünyanın ağır yükünü tek başına kaldıramayacağını düşünmüşse, öteki dünyaya göç ettiğinde de hesaba çekileceğini ve bu ağır yükü tek başına taşıyamayacağını düşünmüştür. Bu noktada kendisinin günahına ve azabına ortak olacak, gerekirse onunla birlikte yanacak birine ihtiyacı vardır. Böyle bir sorumluluğun altına da ancak "kardeş" diyebileceği ve kendisiyle doğrudan kan bağı olmayan bir kişi girebilecektir. Bu kardeşlik olgusu, öteki dünyaya hazırlanmak anlamına gelmekle birlikte, ölümden sonra da bir hayatın olduğu inancıyla da doğrudan bağlantılıdır.

Bu bildiride öteki dünyaya göçte kardeşlik düşüncesi ahiret kardeşliği başlığı altında değerlendirilmeye çalışılacak, konuyla ilgili örnekleri de Balıkesir yöresinden derlenen bilgiler oluşturacaktır. Ahret kardeşliği bahsine geçmeden önce "ilkel" insandan bugüne öteki dünya anlayışıyla ilgili olarak birkaç örnek vermenin yararlı olacağını düşünmekteyiz.

Jean Paul Roux, Altay Türklerinde Ölüm adlı çalışmasında şu örneklere yer vermektedir. "Balbal geleneğinin varlık nedeni, öldürülen kişilerin, öteki dünyada ya onları öldüren ya da adına öldürdükleri kimselerin hizmetinde bulundukları konusundaki inançla açıklanmaktadır" (Roux, 1999: 166).

Plan Carpin, cenaze törenlerini şu şekilde açıklamaktadır: "Ölü, çadırıyla birlikte gömülmektedir; öteki dünyada da bir evi olabilsin, süt verecek bir kısrağı olsun ve at sürüsünü çoğaltabilsin ve bineceği atları olabilsin diye önüne bir masa, et dolu bir tencere ve kısrak sütü dolu bir küp konulmaktadır" (Roux, 1999: 171).

İlkel İnsanda Ruh Anlayışı adlı çalışmasında Lucien Levy-Bruhl, "Genelde ilkel insan, öldükten sonra bir yaşam olduğuna inanmaktadır. Ona göre insan ölünce canlıların dünyasındaki varlığı sona ermekte ancak yok olmamaktadır. Yalnızca bu dünyadan, bir başkasına geçerek oradaki yeni koşullara uyarak belli bir süre yaşamaktadır. Bu inanca sempati duyan ancak eleştirmeyen Avrupalı gözlemci, burada ruhun ölümsüzlüğüne olan inançla karşı karşıya olduğunu düşünmektedir" (Levy-Bruhl, 2006: 238) demektedir.

Afrika'da yaşayan kimi Bantularda benzer düşüncelerle karşılaşılmaktadır. "Ölümden sonra kişinin tamamen yok olduğuna inanmamaktadırlar. Yadsıdıkları şey vücudun yeniden dirilmesidir. Kişi yaşamaya devam etmektedir" (Levy-Bruhl, 2006: 242).

Balıkesir yöresinde yapılan çalışmalarımızda kaynak şahıslarımız öteki dünyaya, ölümden sonra yeniden dirileceğimize inandıklarını belirtmektedirler. Kaynak şahıslarımızdan birinin öteki dünya ile ilgili olarak yapmış olduğu açıklama, şu şekildedir: "Ölümden sonra yaşama inanıyoruz. Ölüp de dirileceğimize inanıyoruz. Ama bu şekilde canlanmayacağız. Hepimiz 30 yaşında olacakmışız. Genci de yaşlısı da. Her istediğin aklından geçen olacakmış. " (Hatice AYAZ, Balıkesir-Köylüköy)

Öldükten sonra dirilen insanların hepsinin otuz yaşında olması dikkat çekicidir. İnsan hayatı düşünüldüğünde otuz yaşın gençlikle yaşlılığın arasında bulunması, belki de en verimli çağ olarak algılanma düşüncesi yatmaktadır.

Balıkesir yöresinde oldukça yaygın olan ahret kardeşliği, öteki dünyaya göçe hazırlıkta önemli bir rol oynamaktadır. Mahmut Tezcan, "Tasavvuri Akrabalık ve Ülkemizdeki Uygulama" adlı yazısında, ahret kardeşliğini şu şekilde tanımlamaktadır. "İslam toplumlarında yaygın bir yakınlaşma biçimidir. Özellikle yaşlı kadınlar arasında görülür. Yaşlı kadınlar dinsel bir törenle ahretlik olurlar. İki yaşlı kadın böylece ahretlik olunca çok samimi iki dost olurlar ve birbirlerine sırlarını söylerler. Öte dünya düşüncesine dayalı bir dostluk anlaşmasıdır" (Tezcan, 1982: 119).

Ali Rıza Balaman ise Evlilik Akrabalık Türleri adlı çalışmasında ahret kardeşliğinin oluşmasının ardında yatan düşünceyi şu şekilde açıklamaktadır. "Ahiret kardeşliği öte dünya (ahiret) hakkındaki inançtan güdülenir. Bu dünyadan başka bir de öte dünyaya inanan birey, öte dünyasını gönendirmek için sağlığında bu dünyadayken yapacağı ve yapabileceği kimi işler yanında, bu dünyadan göçtükten sonra da ardından kimi işlerin yapılması gerekliliğini varsayar. Sözgelimi, sözel vasiyetlerinin yerine getirilmesi, kılmadığı, kılamadığı namazlarının; tutamadığı oruçlarının yerine getiremediği yeminlerinin bedellerinin ödenmesi bu dünyadan göçenin ardından yapılacak işlemlerdir. Oğlu var ama hayırsız, damadı inançsız dul kadın yukarıda saydığımız tüm işlemlerin yerine getirilmesi için inanacağı ve güveneceği öte dünya hakkındaki düşünceye en az kendisi kadar inanan, eşit koşulda bir sırdaşa gereksinim duyar" (Balaman, 2002: 83-84).

Balıkesir yöresinde ahret kardeşliği günümüzde de yaşanılmakta olan kan ve soy dışı bir akrabalık türüdür. Balıkesir yöresinde ahret kardeşliği yaşlılar arasında olduğu kadar gençler arasında da yaygındır. Yaşlılar bu kardeşliğin geleneklerini daha disiplinli olarak yaşamaktadırlar ki, bunda gençlerin başka şehirlerde olmaları, iş hayatında bulunmaları gibi faktörler etkilidir.

Ahret kardeşliğinin kökeniyle ilgili bilgiler, Hz. Muhammed'in Mekke'den Medine'ye göçüne dayandırılmaktadır. Kaynak şahıslarımızdan biri bunu şu şekilde açıklamıştır. "Peygamberimiz Mekke'den Medine'ye hicretinde herkes birbirine kalma konaklama açısından bir ahiret sağdıcı tutsun demiş. " (Enver Yüksel, Balıkesir-Kavakbaşı Köyü)

Ahiret kardeşi olma töreninde taraflar bir araya gelir ve ortaya bir Kur'an getirilir. Sonra bir miktar Kur'an okunup onun üzerine iki damla su konur ve o sudan her iki taraf birer kez yudumladıktan sonra birbirlerine hatıra olarak armağan verirler (Tezcan, 1982: 119).

Balıkesir yöresinde görüşme yapabildiğimiz ahret kardeşlerin Kur'an ya da herhangi bir dua okuma gibi kesin kuralları olmadığı tespit edilmiştir, ancak ahret kardeşleri birbirlerine bohça hazırlamaktadırlar ve bunu yapmadan ahretlik olunamayacağını belirtmektedirler. Bunu kendi aralarında bir söz, bir nişan olarak kabul etmektedirler. Ahret kardeşlerine yapılan bohçalarda genel bir standart olmamakla birlikte genellikle benzer şeyler konulmaktadır. Bunlar arasında seccade, tespih, namaz fesi gibi dini öğelerin yanında elbiselik, oyalı çember, ayakkabı, havlu gibi eşyalar konulmakta ve işlenmiş nişan bohçası görünümündeki bohçalar taraflara verilmektedir. Bu hediyelerin renginin beyaz olmasına özellikle dikkat edilmektedir. (Hatice AYAZ, Köylüköy; Derya AVCI, Balıkesir-Merkez; Emine ÖZCAN Balıkesir-Dursunbey)

"İlkel" insanın eşyalarıyla gömüldüğü zamanlar göz önünde bulundurulursa, bohçanın içerisinde bulunan eşyaların da temel ihtiyaçlar için hazırlanmış olduğu akla

gelmektedir. Eşyaların beyaz olarak seçilmesinin ise bize göre iki anlamı olabilir. Birincisi beyaz ve mavi nazardan koruyucu renklerdir. İkincisi ise ahret kardeşliği öte dünyaya bir hazırlık olduğu için bu renk seçilmeye çalışılmaktadır.

Ahretlikte karşılıklı bohçaların verilmesi, vazgeçilmez bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu uygulama Eski Türklerdeki "ant geleneğini" akla getirmektedir. Buradaki uygulamalara bakıldığında da kardeşlik uygulaması için bir değiş tokuşun olduğunu görmekteyiz. Jean Paul Roux, Türklerin ve Moğolların Eski Dini adlı çalışmasında Timuçin ile Camuka'nın nasıl kan kardeşi olduğunu anlatmaktadır. "Timuçin on bir yaşında iken Camuka Timuçin'e küçük bir Karaca kemiği verdi ve Timuçin'de Camuka'ya üzerine bakır dökülmüş bir kemikçik verdi ve kendilerini "anda" ilan ettiler. Kendileri anda olduktan sonra, Onon'un buzu üzerinde kemikçik oyunu oynamışlardı. İşte bu şekilde kendilerini "anda" ilan etmişlerdi. " "Bundan sonra ilkbaharda ufak tahta yayları ile birlikte avlanırken Camuka, iki yıllık bir ineğin iki boynuzunu yapıştıraraktan ve orada delikler açaraktan, Timuçin'e bu süslü oku verdi. Timuçin ona, karşılık olarak, ucu ardıç ağacı goncası ile son bulan bir ok verdi. Ve de kendilerini "anda" olarak ilan ettiler. " Bundan sonraki üçüncü kardeşlik ise daha kapsamlıdır. "Şimdi "anda" (şeklindeki birlikteliklerini) yeniliyerekten…Timuçin, Merkitlerin Tokto'sından almış olduğu altın kemeri aldı ve Camuka'nın beline sardırdı, Camuka'yı Tokto'a'nın yıllardır kısır olan doru kısrağına bindirdi. Camuka da, Uvas- Merkit'lerin Dayin-usun'dan almış olduğu altın kemeri anda Timuçin' sardırdı; Timuçin'i de yine Dayin-usun'a ait olan (oğlağa benzer) bir beyaz ata bindirdi…Bol yapraklı bir ağaç altında birbirini "anda" ilan ettiler, birbirlerini sevdiler, şölenlerle ve ziyafetlerle eğlendiler ve geceleyin aynı yorgan altında birlikte uyudular" (Roux, 1994: 190).

Ant içme törenlerinde tarafların birbirlerine bir şeyler vermesi, dikkat çekici bir husustur. Bu bir ruh değişimiyle alakalı olmalıdır. Çünkü daha eski dönemlere bakıldığında değişilen şeylerin kan, saç, tırnak gibi insanın kendinden bir parça olduğu görülmektedir.

Ahret kardeşi olacak kişiler tüm yakınlarını davet ederek birbirlerine bohçalarını verirler. İkramlar yapılır. Adeta bir söz, nişan havasında kardeş olunur. İsteyen Kur'an da okutabilmektedir. Kaynak şahıslarımızdan biri ahret kardeşliğinden sonraki durumlarını nişanlı çiftlere benzetmektedir.

Ahret kardeşliği, iki kişinin bireysel tercih ve özgürlükleriyle yapılmış olsa da sadece kendilerini değil birbirlerinin ailelerini de kapsamaktadır. Kardeşler, birbirlerinin anne ve babasını da "ahret anne" ve "ahret baba" olarak kabul etmekte ve birbirlerine hitap ederken de bu ifadeleri kullanmaktadırlar. Kardeşlerin birbirlerine öteki dünyada şefaat edeceklerine inanmaktadırlar. Bir insanın birden fazla ahret kardeşi olabilmektedir. Ahret kardeşliği, Balıkesir yöresinde sadece kadınlar arasında görülmektedir. Erkeklerin genellikle sağdıçları olmaktadır. (Derya AVCI, Balıkesir-Merkez; Emine ÖZCAN, Balıkesir-Dursunbey)

Öteki dünyada ameli iyi olan insanların cennete gireceğine olan inanç orada da kendi gibi ameli iyi olan insanlarla bir arada olma düşüncesini doğurmakta, kendi cennete gidemeyecekse de kendisine şefaat edecek bir insan vasıtasıyla kurtulmayı amaçlamaktadır.

Ahret kardeşlerinin birbirlerine karşı sorumlulukları vardır. Ahretlik olunduğu andan itibaren aralarına yalan girememekte, hiçbir sır kalmamaktadır. Kimsenin

bilmediği sırlarını onlar bilmektedir. Bu dünyadayken doğum-düğün-ölüm gibi hayatın geçiş aşamalarında da daima birbirlerinin yanında olmaktadırlar. Kaynak şahıslarımız bayramlarda birer hediye alarak birbirlerinin anne-babalarını ziyaret ettiklerini belirtmektedirler.

Ahret kardeşlerinin en fazla görev aldıkları zaman, birbirlerinin düğün zamanlarıdır. Balıkesir yöresinde ahret kardeşi evlenen bir kız, gelin için adeta bir sağdıç durumundadır. Onun nişanlanmasından başlayarak evlenene kadar ki her türlü aşamada yanında bulunmaktadır. Edirne ve Kırklareli'nde gelin evden çıkmadan önce, ahretleri tarafından geline süslenmiş küçük bir ağaç verilmektedir, bu ağaca "ahret çiçeği" denilmektedir. Değişik objelerle süslenen bu ağaç, bir bereket timsali olarak gelinin kucağında yeni evine getirilir. Uzun süre evin başköşesinde muhafaza edilir. Arpaç köylerinde ise kına gecesinin ertesi günü gelinin ahreti yani en yakın kız arkadaşı "ahret çiçeği" hazırlayıp davullarla gelir, ahretiyle birlikte oynar, ahret çiçeğini bırakır evine döner. Çiçeğin üzerine sakız, sigara, bebek, emzik, çikolata, şeker, balon asılır. Bunun karşılığında gelin de ahretliğine bir hediye alır. Kırklareli'nde evlenecek kız ahretinin evinden alınır (Bayraktar, 2007: 339-342).

Kan bağıyla oluşan kardeşlik, doğumsal bir tesadüftür. Bireylerin seçme hakları yoktur. Bu nedenle bu kardeşlikler zaman içinde bozulabilmektedir. Ahret kardeşliği ise bireylerin kendi istekleriyle oluşturulduğu için bu bağın kopması çok daha zordur. Çoğu zamanda gerçek kardeşliğin önüne geçmektedir.

Sonuç

Özellikle bayanlar arasında yaygın olarak görülen ahiret kardeşliğini sanal bir akrabalık olarak değerlendirebiliriz. Aynı soy ya da kana mensup olmayan iki insanın birbirine vermiş olduğu söz, sadece bu dünyayı değil, öteki dünyayı da kapsamaktadır. Bir insan, hem bu dünyasını hem de ahiret hayatını başka bir insana emanet etmektedir. Böyle bir kardeşlemeye ihtiyaç duyulmasında kötülüklerin hep en yakınlardan geldiğine olan inanç etkili olabilmektedir. Öyle ki halk arasında "akrabanın akrabaya ettiğini akrep etmezmiş" sözüne olan inanç da bu düşünceyi destekler niteliktedir. "İlkel" insandan bugüne ölüm, bu dünyanın sonu olmakla birlikte yeni bir dünyanın da başlangıcıdır. Öldükten sonraki yaşam hakkında bilgisi olmayan insanoğlunun yanında kendisine şefaat edecek, kendisinin günahlarına ortak olacak, onu koruyup kollayacak birine ihtiyaç duyması doğal bir ihtiyaçtır. Ahret kardeşi olacak kişilerin birbirlerine bohça içerisinde hediye vermeleri "ant geleneği" çerçevesinde değerlendirilmelidir. Balıkesir yöresinde kaynak şahıslarımızdan aldığımız bilgiler çerçevesinde dua ya da Kur'an okunmasından çok, hediyeye önem verilmesi "ant geleneği"nin kolektif bilinçaltında bıraktığı etkiyle birlikte hediye edilen eşyaların kişiler tarafından kullanılacak olması, verilen sözün de sık sık hatırlanmasını sağlayacaktır.

KAYNAKÇA

Kaynak Şahıslar

1) Derya Avcı, 1983, Balıkesir, Doktora Öğrencisi

2) Hatice Ayaz, 1954, Köylüköy/Merkez/Balıkesir, Tahsili Yok

3) Emine Özcan, 1961, Dursunbey, İlkokul mezunu

4) Enver, Yüksel, 1969, Bahçedere (Kavakbaşı)/ Merkez/ Balıkesir, Lise Mezunu

Basılı Kaynaklar

BAYRAKTAR, Fatma Sibel, (2007), "Ahret Çiçeği", *Hediye Kitabı*, (haz. Emine Gürsoy Naskali, Aylin Koç), İstanbul: Kitabevi Yayınları, s. 339-342.

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

BALAMAN, Ali Rıza, (2002), *Evlilik Akrabalık Türleri*. Ankara: Kültür Turizm Bakanlığı Yayınları.

ROUX, Jean Paul, (1999), *Eski Çağ ve Orta Çağ'da Altay Türklerinde Ölüm*. İstanbul: Kabalcı Yayınları.

ROUX, Jean Paul, (1994), *Türklerin ve Moğolların Eski Dini.* Çev. Aykut Kazancıgil, İstanbul: İşaret Yayınları.

TEZCAN, Mahmut, (1982),"Tasavvuri Akrabalık ve Ülkemizdeki Uygulama", *Ankara Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, C. 15, S. 1, s. 117-130.

MUĞLA'DA KONARGÖÇER YAŞAM VE YAYLACILIK GELENEĞİNİN İZLERİ*

The Traces of Transhumance Tradition and Nomad Life in Muğla

Mehmet Naci ÖNAL** - Aysun DURSUN***

ÖZET

Göç, ekonomik, siyasi, sosyal, çevresel (ekolojik) veya bireysel nedenlerle bir yerden başka bir yere yapılan kısa, orta veya uzun süreli, geri dönüşü veya sürekli yerleşimi amaçlayan bir yer değiştirme hareketidir. Yaylacılıkta ise insanlar daha çok, kısa mesafelerde kendilerine ait olan hayvanların mevsimsel hareketi yanında, kimi zaman da zirai işler yapıp yaz aylarında yüksek meralara, kış aylarında alçak vadilere göç ederler. Bu hareket coğrafik, toplumsal ve kültürel bazı sonuçları da beraberinde getirir.

Türkler, tarih boyunca ekonomik, siyasî, toplumsal sebeplerle çeşitli coğrafyalara göç etmişlerdir. Orta Asya'dan Anadolu'ya yerleşen ve geçimlerinin büyük bir kısmını hayvancılık yaparak sağlayan Türkler, yüzyıllar süren konargöçer yaşam tecrübesinden bir anda vazgeçememiş, Anadolu'ya yerleştikten sonra da yazın yaylaklara, kışın kışlaklara taşınmışlardır. Bu yer değiştirme hareketi biraz da yaşam biçiminin beraberinde getirdiği zorunluluktur. Yaylacılık geleneği, Muğla'da da uzun yıllar devam ettikten sonra teknolojinin gelişmesi, Yörük ailelere mensup çocukların eğitiminin devamlılığına önem verilmesi ve nesiller arası yaşam şartlarının değişmesi gibi nedenlerle günümüzde önemli ölçüde işlerliğini kaybetmiştir. Kimi ilçe, belde ve köylerde sınırlı kalsa da göçer evli olmak ve yaylacılık geleneğinin izleri Muğla'da görülmektedir.

Bu çalışmanın amacı, Muğla ve çevresinde yapılan derlemelerde konargöçer yaşamın geçmişteki ve günümüzdeki durumunu gözler önüne sermek, geleneğin ayrıntılarını belirlemeye çalışmak ve bunların kendi sosyal, kültürel ortamlarını ortaya koymaktır.

***Anahtar Kelimeler**: Muğla, yayla, göç yolları, gelenek, göçer evli*

ABSTRACT

Immigration is a change of location act that aims for short, medium or long term, irreversible or permanent placement from one place to another because of economic, political, social, environmental (ecological), or individual reasons. In transhumance, people mostly immigrate to high pastures in summer time and to low valleys in winter doing some agricultural work along with moving their livestock seasonly in short distances. This movement causes some geographical, social and cultural consequences.

Turks throughout history migrated to diffrent places because ofeconomic, political and social reasons. Turks who migrated from middle Asia to Anatolia and made a living mostly out of livestock didn't give up their agelongtranshumance life style at the very time and they lived in alpine pasture in summer and in overwintering in cold season. This replacement action is the necessity that this way of life brings. Tradition of transhumance in Muğla, after having continued

---

* Bu çalışma 107K060 No'lu TÜBİTAK Projesi ile desteklenmiştir.

** Doç. Dr. , Muğla Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, onaci@mu.edu.tr

*** Arş. Gör. , Muğla Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, adursun@mu.edu.tr

for many years, has lost its significance today since nomad families give importance to continuity of their childeren's education and due to the development of technology. The traces of transhumance tradition still can be found in districts, towns and villages in Muğla.

The purpose of this study is to show the context of transhumance life in the past and today in Muğla and to identify the details of the tradition along with its social and cultural environment.

Key Words: *Muğla, highland, immigration paths, tradition, nomad*

GİRİŞ

Göçer evlilik, yarı göçer evli ve tam göçer evli (Ögel 1991: 23-44) olmak üzere iki şekilde yapılan bir yer değiştirme hareketidir. Bu yer değiştirme hareketi, kış ve yaz mevsimlerinde belirli zaman aralıklarında yapılır. Yayla mevsimi ilkbaharda başlayıp sonbaharın sonuna kadar devam eder. Yayla veya yaylak sözcüğü kışlak sözcüğünün karşıtı olup yazın ikamet edilen yer anlamına gelir (Ögel 1991: 23-24). Konargöçer yaşam biçiminde kışın kışlağa göç edilir. Bu gelenek, Muğla'da yüzyıllardan beri devam etmektedir. Evliya Çelebi'nin Seyahatnamesi'nden öğrendiğimize göre, kendisinin Muğla'yı ziyareti sırasında Fethiye/Seki yaylasındaki Yörüklerle karşılaştığı anlaşılmaktadır (Evliya Çelebi 2005: 138).

1882'de Osmanlı nüfusunun kabaca %30'u göçer evlidir (Karpat 2009: 128). Muğla'da göçer evliler, XIX. yüzyıla kadar tam göçer evli, daha sonra yarı göçer evli bir yaşam sürmüşlerdir. 1932 yılında Yusuf Ziya Demircioğlu'nun konusunu gerçek yaşamdan almış olduğu "Boş Beşik ve Akkuş" adlı romanında, Muğla'da konargöçer yaşamın izlerini buluruz. Kitapta anlatılanlarla örtüşen bölge derlemeleri geçmişte yatuk (yerleşik) ve Yörük arasındaki yaşam farklılıklarını da vermektedir. Göçer evli yaşam sürenler, 1800'lü yıllarda Anadolu'nun her tarafında yurt tutmuş ve o bölgelerden dostlar edinmişlerdir. Yörükler, düğünlerine bu bölgelerden dostlarını çağırmışlardır. Adı geçen eserde genel olarak Yörüklerin yerleşiklere, yerleşiklerin de Yörüklere yaşam biçimi nedeniyle mesafeli oldukları söylenebilir.

Yörük Beyinin bebeği, devenin üzerindeki beşikten bir kartal tarafından kapılıp götürülür. Başlarından geçen bu felaketin ardından Muğla'nın Ula ilçesine bağlı yerleşilen köyün adı Kıroba olur. Bir zaman sonra köyün adı değişir. Şimdiki adı Karaböğürtlen olan bu köyün sakinlerinin 1850'li yıllardan sonra yerleşik hayata geçtikleri tahmin edilmektedir (Demircioğlu 1932).

Ortaca ilçesi Karadonlar köyü sakinlerinin ataları 1880'li yıllarda köye yerleşmişlerdir. Köyün civarındaki dağın adı, oymağın adı, köyün adı "Karadonlar"dır. Ailenin en yaşlı üyesi 1328/1912 doğumlu Mehmet Karadon atalarının Yörük olduğunu, çok büyük sürülerinin bulunduğunu, eskiden toprağın kıymetli olmadığını, sürünün daha önemli olduğunu anlatmıştır. 1950'li yıllardan, suni gübreden sonra toprağın yüzüne bakıldığını Yörük için her tarafın onun gezdiği toprak olduğunu, bu yüzden toprağa değil, sürüye önem verildiğini belirtmiştir (Önal 2003: 220).

Muğla'da 24 Oğuz boyunun hatıraları köy adlarında yaşatılmaktadır. Bu köyler, Milas'a bağlı Avşar, Kavaklıdere'ye bağlı Çavdır, Fethiye/Seki bucağına bağlı Kınık, Fethiye/Kemer bucağına bağlı Düger, Fethiye/Eşen bucağına bağlı Dodurga'dır. Kayı boyundan geldiği bilinen Zorlar köyü de bu örnekler arasında sayılabilir (Önal 1999).

Ayrıca Muğla şehir merkezinde yazın Karabağlar yaylasına göçülür ve güzün Muğla'ya geri dönülür (Dereli 2008: 62). Muğla merkez Muratlar, Yatağan ilçesinin Katrancı ve Gökgedik köylerinde ve özellikle Fethiye'de yarı göçer evli yaşam devam etmektedir. İlçede pek çok köy ve yayla aynı adı taşımaktadır. Karaçulha Köyü / Karaçulha Yaylası, Patlangıç (Mahalle) / Patlangıç Yaylası, Zorlar Köyü / Zorlar Yaylası gibi (Muğla İl Yıllığı 2003: 100). Burada ikamet eden kişiler yazın yaylaya çıkma geleneğini sürdürmektedirler.

Bu çalışmada devam eden yarı göçer evli yaşam dikkate alınarak Muğla'da yaylaya göç zamanı, göç hazırlığı, göç yolları, yurt tutma, yaylada kalınan sürede orada yapılan işler, yayla yaşamında bireyler arasında komşuluk, dayanışma ve yayla şenlikleri, zaman içersinde yaylacılık geleneğinin kayboluşu gibi konular üzerinde durulmuştur.

GÖÇ ZAMANI

Yörükler göç zamanını belirlemek için doğaya başvurmuşlardır. Kimine göre Nevruz (21 Mart) (Dirlik 1938), kimine göre Mart ayı (cemre düştüğünde) (Kaya 1941), kimine göre Hıdırellez (6 Mayıs) (Kiriş 1954), kimine göre ekilen sebzelerin fide vermesi (Arıkan 1932) göçün başlama zamanına işaret etmektedir. "Kış bitince, baharın ilk günleri, otlar cücüklenmeye, ağaçların yaprakları pürçüklenmeye başlayınca göç zamanının geldiği anlaşılır. Aksakallı Türkmen dedesi obanın ihtiyar heyetini çağırır, kara çadırda toplanırlar ve 'Ak keçi, kara keçi yine geldi yaz göçü' derler ve yaz göçüne karar verirler"(Kıvrak 2008: 22).

Göç takviminin doğru ayarlanması son derece önemlidir. Çünkü vaktinden önce yaylaya çıkış hem insanların hem de hayvanların ölümüne sebep olabilmektedir. Bu durumla ilgili bir memorat Fethiye'de şu şekilde anlatıla gelmiştir: "Yörük Bey'i mart dokuzundan önce yaylaya çıkalım demiş. Yaylaya çıkmışlar, bir yağmur yağmış ve dokuz çocuğu ile sekiz yüz keçisi ölmüş. Yörük Bey'inin anası oğlunun yakasına yapışmış ve şöyle demiş: 'Mart dokuzunu yaz mı sandın / Dokuz çocuğu az mı sandın?'(Dirlik 1938).

Yatağan'ın Katrancı köyünden M. Karaoğlu, yayladan dönüşün Ekim sonuna kadar sürebildiğini yine aynı köyden kaynak kişi R. Arıkan da Eylül ile Kasım ayları arasında olduğunu söylemiştir (Arıkan 1932; Karaoğlu 1928). Muğla-Denizli yolu üzerindeki Muratlar köyünden kaynak kişi S. Kaya yayladan Eylül-Ekim gibi geri döndüklerini ifade etmiştir. Sonbaharda "göç çiçeği" adı verilen sarı ve uzun bir çiçek çıktığında, geriye göç etme zamanın geldiğine işaret olarak kabul edilir.

GÖÇ HAZIRLIĞI

Yörükler, kıştan çıkar çıkmaz yaylaya göç etmeyi düşünürler. Komşu obalarla fikir alışverişi yaparlar ve göç gününü kararlaştırırlar. Göç edilecek gün kararlaştırıldıktan sonra obada büyük bir sevinçle yediden yetmişe herkes göç için hazırlığa başlar. Bu hazırlık insanları olduğu kadar hayvanları da kapsar. Yörük kızlarından biri katar başı seçilir, develer zillerle-kilimlerle süslenir, katarlar oluşturulur ve şarkılarla türkülerle göç yolu aşılır (Dirlik 2000: 9-11), (Yalman [Yalgın] 1993: 189-192).

Muğla'da konargöçerlerin geçmişte gerek kendilerini, gerekse de hayvanlarını büyük bir özen ve dikkatle göçe hazırladıkları derlenmiştir. Bu hazırlıklar yanlarında götürecekleri eşyalardan çadırlara, hayvanların katar haline getirilmesine kadar her şeyi kapsamaktadır (Kiriş 1954).

MUĞLA'DA GÖÇ YOLLARI

Geçmişte bir yerden bir yere gitmek çok kısıtlı imkânlarla gerçekleştirilirdi. Yörükler adlarından da anlaşılacağı üzere bu mesafeleri yürüye yürüye aşarlardı. Bu zorlu yolculukta hayvanlar, özellikle katır, at ve develer onların en büyük yardımcılarıydı. Konargöçerler genellikle altı saat süren bir yolculuktan sonra mola verir, develerin yüklerini indirir, hem kendileri hem de hayvanlar obanın büyükleri tarafından önceden bilinen mevkilerde (Gonalga Yeri/ Gonak Yeri) konaklarlardı (Dirlik 2000: 10; Eröz 1991: 86-88).

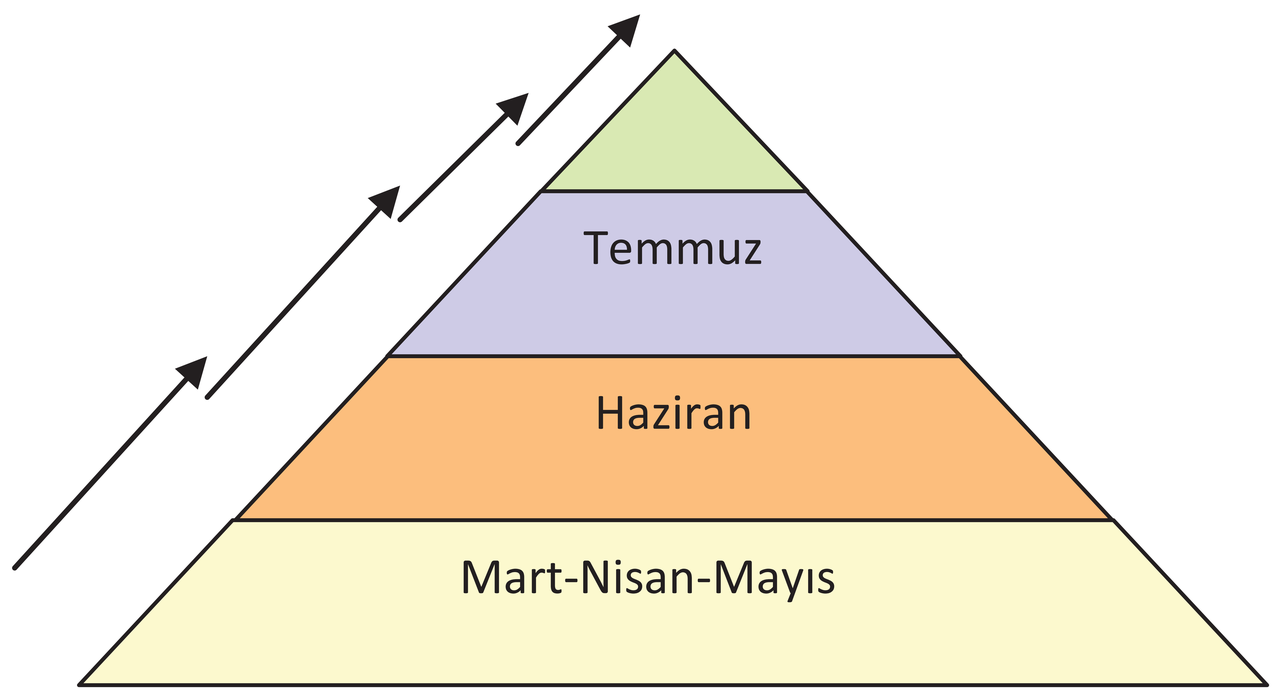
Muğla merkezde yapmış olduğumuz derlemede kaynak kişi Hüseyin Kiriş yayla göçünde Milas'tan Denizli'ye kadar sürülerin peşlerinde yaya olarak gittiklerini, çadırlarını ve diğer eşyalarını yük yük hazırlayıp develere sardıklarını, ondan sonra develeri arkası arkasına sıralayıp yola devam ettiklerini anlatmıştır. Develerin ardından keçi sürülerinin, hayvan sürülerinin, hemen ardından da kendilerinin bir katar oluşturduğunu bunun kendisine gurur ve mutluluk verdiğini ifade etmiştir (Kiriş 1954).

Eskiden Fethiye'nin Seki yaylasına giden yollar patika olduğu için, göçler büyük göç ve küçük göç olmak üzere ikiye ayrılırdı. İşi acele olan ve baharda çift sürenler sıraya bakmaksızın yaylaya göçerler, buna küçük göç denilirdi. Sırası geldiğinde bütün köyün göçmesi ise, büyük göç olarak adlandırılırdı. Yayla yolunun darlığından ve konak yerlerinin elverişsiz olmasından dolayı çok sıkıntılar çekildiğinden göç yolculuğu sıraya konurdu. (Dirlik 2000: 10). Göç zamanı geldiğinde köylerde tellallarla duyurular yapılarak "filan gün, filan köy göçecek" diye haber verilirdi. Böylece yayla göçleri sorunsuz bir şekilde yapılırdı (Dirlik 1994-1995).

Yatağan ilçesi Gökgedik köyü sakinlerinden H. Bayram yayla göçünün kendi köylerinden - Muğla'nın merkez dağlarından olan - Yılanlı'ya olduğunu (Bayram 1339), Yatağan ilçesi Katrancı köyünden olan kaynak kişi M. Karaoğlu ise Katrancı köyünün yaylasına gittiklerini ifade etmiştir (Karaoğlu 1928).

Milas'taki göç yolu Muğla üzerinden Yılanlı Dağından Denizli'ye gider ve aynı güzergâhtan geriye dönülürdü (Kiriş 1954).

Fethiye İlçesi'nde bulunan 84 köyden 63'ü yaylacılık faaliyetlerine katılmaktadır. Ayrıca 10 köy de yaylada kurulmuştur. Fethiye İlçesi'nde oturanların bir kısmı da yaylacılık faaliyetlerine katılmaktadırlar (Güner ve Ertürk 2005: 147-148). Fethiye'de yapılan bu göçler önceden belirlenen güzergâhlar üzerinde yapılırdı. Bu güzergâhlardaki mevkilerin isimleri şöyledir: Deve Çökeği, Köprübaşı, Muğla Makası, Pazaryeri, Zincirli Kuyu, Çalıca Sarnıcı, Karaçulha Sarnıcı, Dont Çeşmesi, Mut Mersin'i, Çırpı Çeşmesi, Müngen Çeşmesi, Müngen Mezarlığı, Karagedik Hanı, Menekiş Alanı Hanı, Kemer Köprüsü, Kavaklı Hanı, Tesbili Konak, Paşa Hanı, Sıra Muarlar, Deniz Muarı, Naldöken Hanı ve Sarnıcı, Kaya Yolu Sapağı, Daydur Hanı ve Sarnıcı, Baş Geçit, Alaman Ağa Hanı, Karabel, Urluca Çeşmesi, Urluca Köprüsü,Zorban Suyu ve Çınarı (Dirlik 1994-1995).



Konargöçerlerin Yaylaya Çıkışı ve Yurt Edinişi

Yaylacılık eskiden Mart 9 dedikten sonra başlardı. Mart ayında sürüleri ile birlikte insanlar göçer evli düzeneğinde yaylanın zirvesine doğru çıkarlardı. Mart-Nisan-Mayıs, Haziran, Temmuz, Ağustos ayları aynı zamanda dağların doruklarına çıkışın aşamaları demekti. Konargöçerler, havanın ısınmasına bağlı olarak yazın en sıcak ayı olan Ağustos ayında sürüleriyle beraber dağın zirvesinde olurlardı. Mart ile Ağustos arası ısıya göre yaklaşık yirmi, yirmi beş günde bir, bir yukarı doğru çıkılırdı. Her çıkılan yere yerleştiklerinde bu yere "yurt" denirdi. Zirveye kadar beş altı kez yeniden yurt tutulurdu. Her bir yurt tutuş sırasında o yörenin otları hayvanlar tarafından otlandıktan sonra bir üst yurda göçülürdü. Aynı şekilde yayladan dönüşte de bir yurttan diğerine kademe kademe inilirdi. Bir hayvanın beslendiği yer, satılırken onun değerini belirleyen temel etkenlerden biriydi. Bir kişi, hayvan satın alacak olduğunda hayvanın hangi dağda otlandığını öğrenir, alışverişini ona göre yapardı (Balcı 1960, Kıvrak 1960).

Muğla merkezinde oturanların yazın göç ettikleri Karabağlar Yaylası'nda evlerinin bulunduğu küçük arazi parçalarına "yurt" dediklerini ve yurtların ailelerin lakaplarıyla anıldığını anlatan T. Dereli, çocukluk yıllarında kendi oturdukları yurda 'Seyreklerin Yurdu' dendiğini ifade etmiştir. Bu adın Dede Korkut Hikâyeleri'nde bir öykünün kardeş olan iki kahramanı Egrek ve Segrek'ten, Segrek'in adı olabileceğini düşündüklerini anlatmıştır (Dereli 2008: 62-63).

Bir oba, yurt tuttuktan sonra çadırlarını kurar, hayvanlarını araziye yayar, kısacası o yurda konardı. Eskiden kıl çadırı Yörük kadınları kirmanlarda dokurlardı. Bu dokumalar beş ya da yedi parça olurdu. Dokuması biten çadırlar, düz yere serilir, ardından altına bir direk sokarak iki arkadaş karşılıklı tutup çadırı döverlerdi. Dövülen çadır önce serilir, ardından beş altı genç tarafından dikilirdi. Çadırı kuran gençler altında toplanır, bir tane oğlak kesip hep beraber yerlerdi. Daha sonra çadırın altında Kuran da okuturlardı (Kiriş 1954).

Konargöçerler kondukları araziyi hem verdikleri isimlerle hem de yerleşim biçimleriyle sahiplenirler, gerçek anlamda toprağın "yurt"laşmasını sağlarlardı. İkamet ettikleri çadırları bir bina yapar gibi zahmet çekerek ancak büyük bir ustalıkla ayağa kaldırırlardı.

YAYLADA YAPILAN İŞLER

Konargöçerler, yaylada hayvanlarının yayılması, sebze, tütün, tahıl ekimi (arpa, buğday çok az çavdar), süt sağımı, süt ürünlerinin yapılması ve kış hazırlıkları (sebze kurutması, bastırma [turşu], salça yapımı vs.) gibi çeşitli günlük işlerini sürdürürler (Arıkan 1932; Bayram 1339; Karaoğlu 1928; Kaya 1941; Topaloğlu 1916).

Eski Türklerde koyun, keçi, at, deve, öküz sürüleri vardı. Dede Korkut kitabında geçen at, koyun ve deve sürüleri geleneğin Anadolu'ya taşındığına işaret eder (Gökalp 1974: 335). Muğla'da da hayvanlar konargöçer yaşamın vazgeçilmez unsurudur. Kaynak kişiler, göç yolunda yanlarında bulunan hayvanların daha çok keçi, koyun, sığır, at ve katırdan oluştuğunu az sayıda develerinin bulunduğunu anlatmışlardır (Arıkan 1932; Bayram 1339; Karaoğlu 1928). Bu hayvanlar içerisinde kısrakları koruyan "öğrek" adlı aygırın son derece kıymetli olduğunu ve bu aygırın, kısrakların arasına başka hayvan sokmadığını, canavar (kurt) bile gelse kısrakları koruduğunu belirtmişlerdir (Bayram 1339).

Yaylada hayatın erken başladığı, günün ilk saatlerinde uyanan Yörüklerin sabah saat 06. 00'da sürüyü dağa götürdükleri, bir süre sonra dağdan gelip hayvanları biraz dinlendirdikten, onlara sularını ve yemlerini verdikten sonra hayvanları tekrar dağa çıkardıkları, bu uygulamanın havalar sıcak olduğundan sadece yazın günde iki kez yapıldığı anlatılmıştır (Kiriş 1954).

Konargöçerlerde hayvanlar bir Yörüğün hayatını devam ettirmesi için olmazsa olmazlardandır. Dolayısıyla hayvanların sağlığı, bakımı ve beslenmesi büyük önem taşımaktadır. Hayvanlar, konargöçerlerin birincil geçim kaynağı olduğundan yayla kültüründe gündelik yaşamın da belirleyicisi konumundadırlar.

YAYLADAKİ KOMŞULUK, DAYANIŞMA ve YAYLA ŞENLİKLERİ

Yaylada yapılan her iş, gayret içinde büyük küçük herkesin desteğiyle gerçekleştirilirdi. Gerek göç hazırlığı sırasında, gerek göç ederken ve gerekse yurt tuttuktan sonra her işin bir sahibi olurdu. Çocuklar ve yaşlılar da bu imeceye katılırlardı (Yalman [Yalgın] 1993: 190).

Eskiden yaylaya çıkan aileler yedişerli olarak eşleşirlerdi. Yedi aile kendi aralarında yayladaki hayvanları sağarlar ve sütlerini eşit olarak paylaşırlardı. Çocuk annesine sormuş:"Bizim beş yüz koyunumuz var, komşumuzun elli koyunu var. Neden sütleri eşit üleşiyoruz?" Annesi oğluna: "Keçilerimizin yünü bizim, eti bizim ama emeklerimiz ortak" demiş. Yaylada ailelerin kendi aralarında sosyal bir dayanışmanın yanında, zengin yoksul gözetmeksizin ödek (imece) usulü ile iş bölümü yaptıkları görülürdü (Dirlik 1938). Herkes birbirine destek olur,kimse kimseden yaptığı bir iş karşılığında para almazdı (Karaoğlu 1928).

Yayla kültürünün günümüze kadar devam edebilen ritüelden biri de yayla şenlikleridir. Bu şenlikler Köyceğiz'de iki ayrı yerde sürdürülmektedir. Her yıl düzenli olarak gerçekleştirilen yayla şenlikleri "Ağla Köyü Ereni ve Mahya Şenlikleri" (Karaağaç 2006: 495), ile "Sandıraz Dağı ve Çiçek Baba Şenlikleri" olarak adlandırılır. Yıllardır süregelen bir alışkanlıkla çevre köy, kasaba ve şehirlerde ikamet eden herkes önceden sözleşmiş gibi bu şenliklere katılır. Bu şenliklerin her iki erende de benzer şekilde yapıldığı görülür. "Ağla Köyü Ereni ve Mahya Şenlikleri"nde ikinci Ağustos ayının ikinci perşembesinde yaylaya çıkıldığı, "Sandıraz Dağı ve Çiçek Baba Şenlikleri"nde de Ağustos

ayının son perşembesinde, birbiriyle haberleşmeden şenlik için zorlu yolları aşıp ailece dağın zirvesine gelmektedirler (Önal 2003:104-106).

YAYLACILIK GELENEĞİNİN KAYBOLUŞU

31. 08. 1956 tarih ve 6831 No'lu kanunla orman arazilerinin korunmaya alınması sonucu, özellikle keçi sürüleri olan Yörükler artık sürüler halinde keçi besleyemezler. Göçer evli olan yaşam biçimi bu kanunla önemli bir değişikliğe uğrar. Yerleşik olan köylerde sürüler azalır.

Muğla'da yaşayan Yörüklerin büyük bir çoğunluğu, uzun yıllar yaylak ve kışlaklarda yaşadıktan ve yaylacılık geleneğini devam ettirdikten sonra yaşam koşullarının değişmesi, çocukların eğitimlerinin devamlılığına önem vermeleri, başka sektörlerde iş bulabilmeleri gibi nedenlerle konargöçerlikten vazgeçip yerleşik düzene geçmişlerdir.

Yapmış olduğumuz derlemelerde kaynak kişi geleneğin kayboluşunu üzülerek anlatmıştır. Bu durumun hayat şartlarının değişmesine bağlı olduğunu ifade ederek geçmişte bir ailenin üç yüz beş yüz hayvanı olduğunu, ancak günümüzde kimsenin bu zorlu mesleği yapmaya yanaşmadığını belirtmiştir (Kiriş 1954).

Muğla merkez Muratlar köyünden S. Kaya da eskiden "konargöçer Yörükler"in develerle Marmaris'ten 12-13 ev olarak geldiklerini ancak yaklaşık otuz senedir gelmediklerini ve köyde de yaylacılığın bitmek üzere olduğunu belirtmiştir (Kaya 1941).

Günümüzde yaylacılık faaliyetlerinin en çok görüldüğü Fethiye'de 1970'li yıllardan itibaren sulama sisteminin yaygınlaşması, ulaşım olanaklarının artması ve ticaretin gelişmesi gibi etkenlerle seracılığın, 1990'lı yılların başından itibaren turizm sektörünün gelişmesi nedeniyle otlak hayvancığına dayalı yaylacılık faaliyetleri eski önemini kaybetmiştir (Güner ve Ertürk 2005: 145).

SONUÇ

Konargöçer yaşam tecrübesi ve yaylacılık geleneği, Türklerde yüzyıllar öncesinden süregelen bir yaşam biçimidir. Bu yaşam biçimi, Muğla'da değişikliğe uğramakla beraber devam etmekte, pek çok sosyoekonomik sonucu da doğurmaktadır. Geçmişte Muğla'da kıyılarda yer alan arazilere önem verilmezken yaylak arazilere daha çok değer verilirdi. Yörükler, kıyılarda yer alan, ekip biçmeye elverişli olmayan toprakların yerine, yüzlerini hayvancılığın ve zirai işlerin daha iyi koşullarda yapılabildiği dağlara çevirmişlerdi. Yüzyıllar boyunca yaylalarda büyük bir dayanışma ve işbirliği içinde yaşamlarını sürdürmüşlerdi.

XX. yüzyılın başında Muğla'da görülen tam göçer evli yaşam biçimi, yerini yarı göçer evli bir yaşama bırakmıştır. Kıroba, Karadon Yörükleri bilinen son yerleşik konargöçerlerdir. Günümüzde yaşam koşullarının değişmesi sonucu, seracılık ve turizm gibi daha çok gelir getiren sektörlere yönelim olmuştur. Yörede yaylacılık, yarı göçer bir biçimde azalarak devam etmektedir. Muğla'nın ilçeleri dikkate alındığında Fethiye hariç, diğer ilçe ve ilçelere bağlı köy ve yaylalarda konargöçerlik neredeyse bitme aşamasındadır. Yayla şenliklerden birkaçı geçmiş dönemin izlerini taşımaktadır. Bunun yanında deve güreşleri, boğa güreşleri gibi etkinlikler o günlerin hatıraları olarak devam etmektedir.

İş ve üretim alanlarının çeşitlenmesi yanı sıra teknolojinin gelişmesi de yaylacılık geleneğinin yer yer bitmesine ve azalmasına sebep olmuştur.

KAYNAKÇA

Anadolu'da ve Rumeli'de Yörükler ve Türkmenler Sempozyum Bildirileri (Yay. Hzl. Tufan Gündüz), (2000), Yör-Türk Vakfı, Tarsus.

AVCI, Bayram, (1995), *Tarih-Doğa-Deniz Diyarı Dalaman*, Yöntem Matbaacılık, Dalaman.

DEMİRCİOĞLU, Yusuf Ziya, (1932), *Boş Beşik ve Akkuş*, Milliyet Matbaası, (Yayım yeri yok).

DERELİ, Turgut, (2008), *Bizim Yaşadığımız Muğla*, Akare Matbaacılık, İzmir.

DİRLİK, Ünal Şöhret, (1994-1995), FRT Yayla Yolları Dizisi.

_____, (1997), *Fethiye'de Halk İnanışları*, Dirlik Yayınları, Denizli.

_____, (2000), Fethiye Atasözleriyle Deyimlerinde Hayvancılık ve Yayla Göçleri, Dirlik Yayınları, Denizli.

DOĞAN, M. Cihangir ve M. Said Doğan, (2005), *Yörüklerin Sosyal ve Kültürel Hayatı (Antalya Örneği)*, Kızılelma Yayıncılık, İstanbul.

DURKADİR, Hilmi, (1997), *İçel'de Son Yörükler-Sarıkeçililer*, İçel Valiliği Yayınları, Mersin.

ERÖZ, Mehmet, (1991), *Yörükler*, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, İstanbul.

Evliya Çelebi Seyahatnamesi (Hzl. Seyit Ali Kahraman ve Yücel Dağlı), 9. Kitap, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

GÖKALP, Ziya, (1974), *Türk Medeniyeti Tarihi 2 (*Hzl. Fikret Şahoğlu), Türk Kültür Yayını, İstanbul.

GÖKBEL, Ahmet, (2007), *Anadolu'da Varsak Türkmenleri*, Atatürk Kültür Merkezi Yayınları, Ankara.

GÜNER, İbrahim ve Mustafa Ertürk, (2005), *"Fethiye'de Yaylalar ve Yaylacılık"***,** Doğu Coğrafya Dergisi**,** Çizgi Kitabevi, S. 14.

KARPAT, Kemal H. , (2009), *Osmanlı'dan Günümüze Elitler ve Din*, Timaş Yayınları, 3. bs. , İstanbul.

KARAAĞAÇ, Günür, (1999), *Seydiler'den Kemer'e*, Medya Ofset, Fethiye.

_____, (2006), *Kaunos'dan Köyceğiz'e*, Birol Matbaası, (Yayım yeri yok).

KIVRAK, Ramazan, (2008), *Yörük Obalarımız*, Çetin Medya Grup, Ankara.

Muğla İl Yıllığı, (2003), Muğla Valiliği Yayınları, Muğla.

OĞUZ, Zeki, (2004), *Yayların Özgür Çocukları-Yörükler*, Fidan Ofset, Konya.

ÖGEL, Bahaeddin, (1991), Türk Kültür Tarihine Giriş- Türklerde Köy ve Şehir Hayatı (Göktürklerden Osmanlılara), C. I, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara.

ÖNAL, M. Naci, (1999), Derleme Arşivi, Muğla.

_____, (2003), *Muğla Efsaneleri*, Muğla Üniversitesi Yayınları, Muğla.

_____, (2003), "Dağ Kültü, Eren Kültü Ve Şenliklerinin Muğla'daki Yansımaları" Bilig, Sayı: 25, 99-124.

SEYİRCİ, Musa, (2004), O Güzel İnsanlar O Güzel Atlar- Yirminci Yüzyılda Fethiye Kırsalında Yaşam, Derin Yayınları, İstanbul.

SOMUNCU, Mehmet, (2005), *Aladağlar-Yaylacılık ve Dağ Göçebeliği Konusunda Bir Araştırma*, Gündüz Eğitim ve Yayıncılık, Ankara.

(YALGIN) YALMAN, Ali Rıza, (1993), *Cenupta Türkmen Oymakları I-II* (Hzl. Sabahat Emir), Kültür Bakanlığı, Ankara.

KAYNAK KİŞİ TABLOSU				
Soyadı ve Adı	**Doğum Tarihi**	**Doğum Yeri**	**Eğitim Durumu**	**Mesleği**
Arıkan, Raziye	1932	Katrancı/Yatağan	İlkokul mezunu	Ev hanımı
Balcı, Nursel	1960	Meke köyü/Yerkesik	Üniversite mezunu	Öğretim görevlisi
Bayram, Halil	1339/1923	Gökgedik/Yatağan	Okur-yazar değil	Yağcı/Çiftçi
Dirlik, Ünal Şöhret	1938	İncirköy/Fethiye	Üniversite mezunu	Öğretmen/Araştırmacı Yazar
Karaoğlu, Mehmet	1928	Katrancı/Yatağan	İlkokul 2 sene	Çiftçi
Kıvrak, Ramazan	1960	Karaçulha köyü/Fethiye	Üniversite mezunu	Emekli Bankacı/Araştırmacı Yazar
Kiriş, Hüseyin	1954	Milas	İlkokul mezunu	Hayvancılık yapar
Kaya, Salih	1941	Muratlar/Muğla	İlkokul mezunu	Ormancılık/ Çiftçilik/Çobanlık
Topaloğlu, Turgut	1916 (ö. 2001?)	Muğla	Üniversite mezunu	Eski Milletvekili

KÜLTÜREL FARKLILIKLARIN GELENEKSEL KÜLTÜRLERE ETKİSİ; KANADA WINDSOR TÜRKLERİ

Effects on Traditional Cultures of Cultural Diversity; Windsor Turks in Canada

Nihal ÖTKEN*

ÖZET

Başka ülkelere göçler nedeniyle ulusal kültürler sınırların dışına taşınmıştır. Farklı ulusların kültürleri göçler sebebiyle zorunlu olarak bir arada yaşamaya başlamış, farklı geleneklerin bir arada yaşaması da göç eden ulusun yaşamaya devam ettikleri yeni yerlerinde halk kültürüne yeni bir boyut getirmiştir. Çeşitli sebeplerle yurtdışında yaşamaya başlayan bu toplumlarda geleneksel değerlerini korumak adına gösterdikleri direnç ne ölçüde olursa olsun değişim kaçınılmazdır. İster büyük şehirlerden, ister köylerden dışarıya göçen bu kişilerin beraberinde götürdükleri geleneksel kültürleri ile gittikleri şehirlerarasında iki ayrı kültür yaşamaktadır. Küçük yerlerden büyük şehirlere üstelik de bambaşka bir kültürün içine göç edenler hem kentlileşme sürecini hem de yepyeni bir kültür alışveriş sürecini birlikte yaşamaktadır. Bu süreçte toplulukların kültürleri arasındaki etkileşim üzerinden toplumsal ve kültürel değişiklikler halk kültürü ürünlerinin değişip yeniden şekillenmesine neden olurlar.

Türkler tarihleri boyunca çok değişik ülkelere göç etmişler hala da etmeye devam etmektedir. Ancak göç edilen yer neresi olursa olsun ulusal bilinç, kültür, dil ve geleneklerini etkin bir şekilde devam ettirme gayreti içinde olmuşlardır. Kanada'nın Windsor şehrine farklı sebeplerle göç etmiş ve uzun yılardır burada yaşayan Türkler için de bu böyledir. Ancak çok çeşitli sebeplerle geleneksel kültürlerinde meydana gelen değişimlere de karşı koyamamış yeni oluşumlarla kendi değerlerini birleştirip yaşadıkları yeni yerin toplumsal ve kültürel yapısına farkında olarak veya olmayarak uyum sağlamış hatta bambaşka değerler oluşturmuşlardır.

Bu bildiride Kanada Windsor Türklerinin kendi geleneksel değerlerini devam ettirme anlayışları ve içinde bulundukları şartlara uyum çabaları ele alınarak örneklerle değerlendirilecektir.

Anahtar Kelimeler: *Kültürel farklılık, geleneksel kültür, Kanada Windsor Türkleri*

ABSTRACT

National cultures are carried to other countries by immigration. Different national cultures are forced to live together, and their different traditions bring a new dimension to the popular culture of the country in which the immigrants settle. No matter how much these emigrating populations try to protect their own traditional values, change is inevitable. Whether they are emigrating from a large city or a small village, they find themselves between their own traditional culture and that of the place they have emigrated to. Immigrants from a small town to a big city, especially one in another culture, experience both urbanization and cultural exchange. During this process, social and cultural values change and take on new dimensions.

Throughout history, Turks have emigrated, and continue to emigrate, to very different countries. However, no matter where they have emigrated to, they have effectively preserved their national consciousness, culture, language and traditions. The Turks who have, for various reasons,

* Doç.Dr., İstanbul Teknik Üniversitesi, Türk Musikisi Devlet Konservatuarı, Türk Halk Oyunları Bölümü, İstanbul-Türkiye, *otken@itu. edu. tr*

settled in Windsor, Canada have also done so. However, they have not been able to prevent changes to their culture, and they have, either consciously or unconsciously, combined elements from their new location to their traditional way of life and have created a different set of values.

This paper will examine the struggle of the Turks of Windsor, Canada to preserve their own traditional values and their attempts to adapt to their circumstances by using examples.

Key Words: *Cultural diversity, traditional culture, Windsor Turks in Canada*

Windsor Kanada'nın en güneyinde güneybatı Ontorio da yer alan Quebec City - Windsor koridorunun sonunda, bölgeye göre nüfusun en yoğun toplandığı şehirdir. Windsor Amerika'da ***Detroit-Michigan***'ın güneyinde ***Detroit Nehri*** boyunca yer alır.

Kızılderililerin yerleşim yeri olan Detroit-Windsor alanına ilk Avrupa yerleşimi 1701 yılında olmuştur. Avrupa yerleşimi 1748 yılına kadar büyük ölçüde nehrin Detroit tarafında sınırlı kalmıştır. Fransızlar tarafından 1748 de nehrin güney kısmında şimdiki Windsor alanına Huron Kızılderililerine karşı tarımsal yerleşim başlatılmıştır. 1748'den 1760'a kadar "Huron Church Road" ve "Ambassador Bridge" (Huron Kilise Yolu ve Büyükelçi Köprüsü) yakınında Detroit'e benzer paralel bir yerleşim oluşmuştur ve bu tarihten itibaren Detroit Nehri'nin Windsor tarafı boyunca Fransızlar tarafından tarımsal yerleşim geliştirilmiştir.

1760 yılından 1783 yılına kadar nehrin iki yakası İngilizlerin hâkimiyetinde kalmıştır. Bu hâkimiyet, ABD güçlerinin 1796 da Detroit'i fiili işgaline kadar sürmüştür. Bu dönemde, yerleşim büyümeye devam etmiş ancak bu büyümeye rağmen nüfusun çoğunluğu Fransız kökenli insanlardan oluşmuştur. Günümüzde hala şehrin yerleşim planı, mimarisi, tarım arazilerinin bölünme yöntemi, nehir boyunca uzanan uzun ve dar çiftlikleri ile Fransız yerleşim dönemini yansıtmaktadır. Orijinal şehir, şimdiki Windsor Şehri, Detroit'in Amerikan işgalinin ardından 1797 yılında, Detroit tarafındaki İngiliz egemenliği altında kalmak isteyen hem Fransız ve hem de İngiliz kökenli kişiler tarafından kurulmuştur. Şimdiki Windsor Şehri'nin ilk yerleşimi buradadır ve aynı zamanda İngilizce konuşan insanların ilk önemli göç alanını oluşturmaktadır.

İkinci Dünya Savaşı'nda, sanayi üretimi büyük ölçüde artmıştır. Artan sanayi ile şehre birçok yeni işçi gelmiş ve şehir yerleşimi planı büyük ölçüde genişletilmiştir. Günümüzde 250 binden fazla nüfusa sahip Windsor Şehri tarım alanı olarak başlayan kasaba hayatını sanayinin gelişmesi ile işçi şehri olarak devam ettirmektedir. Otomotiv sanayinin önemli temsilcileri olan Ford (1904) ve Chrysler (1925-2007) başta olmak üzere irili ufaklı pek çok otomotiv ve bu firmalar için yedek parça üreten yan sanayi şirketleri bu şehirde varlığını sürdürmektedir.

Windsor, otomotiv endüstrisinin Kanada'daki kalbi olmakla birlikte, ekonomik açıdan güçlü iş kapasitesi nedeniyle de dünyanın çeşitli yerlerinden gelen göçmen işçiler için cazibe merkezi konumundadır. Nüfusun %20 den fazlası yabancı uyrukludur ve bu Kanada şehirleri içindeki sıralamada en yüksek dördüncü orandır. [1]

Windsor'a yerleşmiş olan yaklaşık 200 Türk ailesinin yarıdan fazlasını Anadolu'nun kırsal bölgelerinden göç eden aileler oluşturmaktadırlar. Windsor'a ilk yerleşen ailelerin

[1] http://www. cic. gc. ca/english/resources/statistics/facts2006/

geçmişi ortalama 40-45 yıl arasındadır. Bu aileler Avrupa'daki örneklerinde görüldüğü gibi aynı mahallelerde oturmazlar. Çin Mahallesi ya da İtalyan Mahallesi gibi bir Türk Mahallesi yoktur ve oturdukları evler Windsor'ın güzel semtlerinde kendilerine ait villa tipi evlerdir. Şehir merkezindeki çok katlı apartmanlarda yaşayan Türk Ailelerinin sayısı oldukça azdır. Semt olarak birbirlerine yakın oturmasalar ya da ortak bir mahalle oluşturmasalar bile birbirleri arasındaki bağları koparmamışlardır. Windsor'da yaşayan Türkler bu birlik ve beraberliği her türlü ortam ve şartlarda devam ettirebilmek için Windsor Türk Kanada Derneği'ni kurmuşlardır. Bu dernek aracılığı ile Türklerin bir arada olmasını sağlayarak özel gün ve gecelerde, önemli olaylarda veya gündelik yaşamı da paylaşarak Türk Kültürü'nü devam ettirebilecekleri bir ortam yaratmaya çalışmışlardır. Genellikle din ve kültür temsili çalışma ve dayanışmaların olduğu bu dernek ve merkezlerin Avrupa, Amerika ve dünyanın diğer ülkelerinde görüldüğü üzere, özellikle kadınlar ve gençler üzerindeki birleştirici etkisi büyüktür. Göçmen olarak bulundukları ortamlarında kendi kültürlerinin yası sıra içine girdikleri kültürden bağımsız düşünülemeyeceklerinden bu gibi resmi kurumlar sayesinde ortaya koymayı tercih eden göçmenler, bireysel kimliklerin ötesinde, yeni kolektif kimlikler üretebilmektedir.

Kanada'nın Windsor şehrinde yaşayan Türklerin sayısı 2001-2006 yılları arasında %61 oranında artış göstermiş 2001 yılında 595 olan Türk sayısı 2006 yılında 955 e yükselmiştir. Çalıştıkları iş alanlarının %90'ını ise otomotiv sektörü oluşturmaktadır. Bu sektörde vasıfsız işçi olarak görev alan kadın-erkek herkesin çalışma saatleri, günde 3 vardiya şeklinde düzenlenerek günlük sekiz (8) saat olarak belirlenmiştir. Windsor'a göç eden ilk Türk Göçmenlerin hizmetlerini tamamlayarak emekliliklerinin başlaması henüz birkaç yıllık bir geçmişe sahiptir. Windsor Türk Kanada Derneği Başkanı Perihan Gürkan,son yıllarda otomobil fabrikaların kapanmasıyla Windsor'dan göçlerin başladığını, ancak göç eden Türk sayısının ise 10 haneyi geçmediğini, dolayısıyla cemaatte ve öğrenci sayısında bir azalma olmadığını belirtmiştir. [2]

Göçmen yaşayan Türkler kimi sosyal zorluklara karşın, diğer göç ettikleri ülkelerde olduğu kadar, Windsor'da da kültürel uyum sağlamak için genel olarak örf ve âdetlerinden ödün vermemeye çalışmaktadır. 2000-2001 yılları arasında 1 yıl süre ile Windsor'da yaşadığım sürede kendilerini yakından takip edebilme olanağı buldum. Bu sürede gözlemlerim ve sonrasında halen orada yaşamaya devam eden akrabalarım sayesinde edindiğim bilgiler doğrultusunda Windsor Türk'lerinin Türk adetlerine bağlı kalma ve onları sürdürebilme çabalarının tamamıyla olmasa da kısmen yaşatılmaya çalıştıkları görülmektedir. Tabii ki bu yaşatma çabalarına rağmen dinamik bir yapıya sahip halk kültürü değerlerinin çok kültürlü bir ortamda değişim göstermeden devam etmesi mümkün değildir.

Sayın Artun'undadediği gibi "Halk kültürü, özü gereği statik değil dinamiktir. Halk kültürü halk yaşayışı bilimidir, kültür topluluğunun ortak malı olduğu için ulusal yapının bir parçasıdır. Kültür doğası gereği değişkendir. Gelenek zaman boyutunda bir başka geleneğe ulaşacaktır. Her halk kültürü ürün, belli bir kültür içinde oluşur ve canlılığını sürdürür. Halk

[2] http://www. canadaturk. ca/ca/haber_detay. asp?haberID=309

kültürü geçmişteki bir kültür geçmişten günümüze gelmiş bir kalıp değildir. Yaşayan bir kültür topluluğunun bugünkü gereksinimini karşılayan bir sosyal kurumdur". [3]

Windsor'da yaşadığım süre içinde orada yaşayan 1. kuşak Türk'lerde ilk gözlemlediğim şey uzun yıllar orada yaşamalarına rağmen kendilerini Kanadalı gibi hissetmedikleri duygusu olmuştur. Windsor'da ki ilk kuşak emekli olmuş ya da olmak üzere olan ve maddi olarak birikimleri sayesinde refaha ermiştir. Hepsinin mutlaka kendilerine ait müstakil bir evi ve arabası vardır ve hatta Türkiye'de de bu olanakları sağlamış olanlar da çoğunluktadır. Buna rağmen işte ve dışarıda geçirilen zamanın haricinde kurdukları düzenleri ve yeni teknolojiler sayesinde evlerinde küçük bir Türkiye yaratmış durumundadırlar ve çeşitlilikle sağlanan bağlantıları sebebiyle maddi olarak Windsor'da olmalarına rağmen manevi olarak Türkiye'de yaşıyor gibidirler.

Kısacası bedenleri Windsor'da olsa bile akılları ve gönülleri Türkiye'de ve orada olup bitenlerdedir. Windsor da yaşayan Türkler Kanadalı veya diğer göçmenlerle iş veya zorunlu görüşmeler haricinde ilişki kurmadıkları gözlemlenmiştir. Genel olarak Kanada Kültürü'nde komşuluk ilişkileri zaten Türklerdeki mevcut hâli gibi değildir ancak Türkler onlardan tamamen uzaktadırlar. Yaşadığım bir yıl süresince gençler dâhil hiçbir Türk ailenin Kanadalı arkadaşları veya komşularına rastlayamadığımı belirtmem, bu konuya açıklık getirecektir. Toplum olarak farklı bir yerde yaşadıklarının farkındadırlar ve herhangi bir aksiliğe meydan vermemek için yabancılardan uzak durmaktadırlar. Bu konuda en çok sıkıntı çeken kuşkusuz çocuklar en çok da kızlardır. Okul yıllarında edindikleri arkadaşları ile dahi sonradan görüşmeleri mümkün değildir. Türk aileleri, kızlarının yabancı erkekler ile evlilik yapma endişesi içerisinde olduklarından, bu temkinli davranış bir tür baskı olarak kızlarına hissettirilmektedir. Ancak bu baskı dini açıdan veya giyim kuşam gibi nedenlerden ötürü değil sadece Türk geleneklerine uygun olmayan kız-erkek ilişkilerini yaşama korkusundan kaynaklanmaktadır. Bu sebeple kızlar 16-17 yaşlarına geldiklerinde Türkiye'ye memleketlerine tatile gitmekte ve orada tanışıp beğendikleri biriyle evlenerek onları Kanada'ya davet ederek birlikteliklerine Kanada'da devam etmektedirler. Ailelerse kızlarının küçük yaşlarda evlenmesini Kanada'da yabancı bir erkekle evlenmesi ihtimalini ortadan kaldırmak için özellikle destekledikleri de gözlemlenenler arasındadır. [4] Ancak aynı baskı erkek çocuklar için geçerli değildir. Türk erkekleri sayıları çok olmasa dahi Kanadalı veya başka ülkelerden kızlarla evlilik yapabilmektedirler. Kuşkusuz aileler erkek çocuklarının da Türk kızları ile evlenmelerini tercih etmektedirler ancak olası bir durumda kızlara verdikleri tepkiyi erkekler için vermemekte ve durumu kabullenmektedirler.

Türkiye'de kendi memleketlerinde köylerinde tanışıp evlenmeye karar veren genç kızların düğünleri ilk önce Türkiye'de ardından da Windsor'da yapılmaktadır.

Türkiye'de hangi şehir ya da köyde ise oranın gelenek, göreneklere ve bu doğrultularda belirlenen usullere göre yapılan düğünün aksine Windsor'da yapılan düğün gelenekleri, memlekettekilerden çok başkadır. Windsor Türkleri'nin düğünleri

---

[3] Erman Artun, "Halk Kültüründe Değişimin Topluma Etkisi ve Sonuçları" http://turkoloji. cu. edu. tr/HALKBILIM/artun_halk_degisim. pdf

[4] Ajda Kısacık Çangırlı, Hülya Yılmaz, Şükran Eskici Güçlü ve Fatma Eskici Mencik hepsi Kanada Windsor'da doğan 1. kuşaktandır. 16-17 yaşlarında Türkiye'de kendi köylerindeki gençlerle evlenmiş ve eşlerini Windsor'a götürmüşlerdir. Halen eşleri ve çocukları ile birlikte yaşamlarına Windsor'da devam etmektedirler.

Kanada'da yaşayan yerli veya göçmen diğer toplum gelenekleri ile hemen hemen aynıdır. Düğünden önce mutlaka "Wedding Shower" dedikleri bir nevi hediye töreni vardır ki bu, Amerikan toplumunda da gördüğümüz bir gelenektir. Bu törene, gelin ve yakın arkadaşları (nedimeleri) ev sahipliği yaparken, damat katılmaz. Tören yemekli olarak büyük bir salonda düzenlenir. Her iki tarafın çağrılı misafirleri törene hediyesi ile gelir ve girişte hediyesini teslim eder. Masalarda oturacak misafirlerin düzeni, gelin ve ailesi tarından daha önceden belirlenir ve isteyen istediği yere oturamaz. Her masa mutlaka süslenmiştir ve masalarda daha sonradan çekilişle davetlilere verilecek olan hediyeler vardır. Yemek devam ederken gelin, arkadaşları ile birlikte herkesin görebileceği şekilde yüksek bir yere düzenlenmiş bir masaya oturur ve davetlilerden gelen hediyeleri kimden geldiğini de söyleyerek tek tek açar. İlerleyen dakikalarda davetlilerin oturdukları masalardaki çeşitli hediyeler (mumluk, mum, biblo vb) kura çekilerek misafirlere verilir. "Wedding Shower" da gelin ve damada gelen hediyeler daha önceden evlenecek çiftler tarafından mağazalara gidilerek belirlenir ve davetlilerin bu dükkânlardan bütçelerine göre bir hediye seçebilmeleri için listelenir ve dağıtılır. Davetliler fiyatlarında belli olduğu bu listeden uygun bir hediyeyi almak için belirlenen bu dükkânlardan alışveriş yaparlar. Alınan her hediye listeden silinir ve aynı hediyenin birkaç kişi tarafından alınması engellenmiş olur.

"Wedding Shower" töreninden birkaç gün sonra düğün gerçekleşir. "Wedding Shower" töreninde verilen hediyelerden sonra, Kanada Kültürü'nde düğün günü verilen başka bir hediye olayı söz konusu değildir. Ancak Türk düğünlerinde altın takma geleneği burada başka bir şekilde devam eder. Düğün yerini terk ederken davetliler takacakları altın ya da paraları salonun girişine yerleştirilen bir kutunun içine üzerinde isimlerinin yazılı olduğu bir zarfa koyarak bırakırlar.

Düğüne sadece davetli misafirler katılır ve oturma düzeni yine gelin ve damat tarafından yapılarak kimlerin kimlerle oturacağı düğün sahiplerince belirlenmiş olur. Düğüne haber verilmeden birinin götürülmesi kesinlikle mümkün değildir. Burada, yaşayarak tecrübe ettiğim bir örneği aktarmak isterim. Windsor'a gidiş tarihim belli olduktan sonra kuzenim[5] oraya varış tarihimden 1 hafta sonra yapılacak bir düğün davetli listesine benim adımı da yazdırdığını aksi takdirde benim onlarla Türkiye'den yeni gelmiş olsam dahi gidemeyeceğimi söyledi. Kanada'ya vardığım ilk hafta Türkiye'de son dakikada dahi rahatlıkla karar verip gidebileceğimiz bu tür nişan, düğün ve benzeri kutlamalara davetsiz iştirak edemeyeceğimi öğrenmek doğrusu beni şaşırtmadı değil. Tabi bu tür davranış biçimleri Kanada'da yaşayan herkes için geçerlidir. Hangi ülkeden olursa olsun herkes Kanada'nın geleneklerine ayak uydurmuştur. Düğün öncesi ve sonrasında anlattığım tüm davranış biçimlerini diğer göçmen düğünlerinde de görmek mümkündür. Örneğin katıldığım Kanadalı iki gencin (kız tarafı Vietnam göçmeni erkek tarafı ise Çin'den göçmüş) düğünleri de kilise kısmı hariç baştan sona kadar aynı şekilde yapıldı.

Düğün esnasında Türk kültür ve geleneklerinde asla göremeyeceğimiz tamamen Amerika Kanada kökenli bir davranış biçimi de davetlilerin istekleriyle gelin ve damadın öpüşmeleridir. Davetliler ellerindeki çatal kaşıklarla tabak ya da bardaklarına vurarak

---

[5] Cüneyt Çangırlı, 1996 yılında Göçmen olarak Kanada'ya yerleşti. 15 yıldır Kanada Windsor'da yaşıyor. 2003 yılından beri Kanada vatandaşı, bir otomotiv fabrikasında işçi olarak görev yapıyor.

çıkardıkları sesler eşliğinde "kiss, kiss, kiss" sloganları atarak (bu isteği belirtirken genellikle Türkçe kullanmıyorlar) gelin ve damadın öpüşmelerine dair isteklerini bu şekilde ortaya koyarlar ve onlar öpüştüğünde de büyük bir gürültü koparılır. Bu istek düğünün sonuna kadar zaman zaman tekrarlanır.

Yemek yeme adetlerinin de değiştiğini burada görmek mümkündür. Yemeğe öncelikle salata ile başlanır. Ana yemekten önce salata biter. Ara sıcaklar denilen aperatifler neredeyse üç kişinin doyacağı büyüklüktedir. Ve en sonunda ana yemekle düğün devam eder. Gelin ve damat tek tek tüm davetlilerin masasını dolaşarak onlara teşekkürlerini bildirir. Bu arada kimse kendileri için ayrılmış masalardaki yerlerini değiştirmez yanına kim denk geldiyse onunla sohbet eder.

Beslenme ile ilgili alışkanlıkların sadece düğün yemekleri ile değiştiğini söylemek tabi ki mümkün değildir. İnsanların beslenme alışkanlıklarını belirleyen en önemli etmenlerden birisi kuşkusuz kültürdür. İçine doğduğumuz kültürle şekillenen bu alışkanlıklar uzun süreli değişimlerde yaşanılan yerin kültürü ile paralellik göstermeye başlar. Windsor'da yaşayan Türk ailelerin beslenme alışkanlıklarında göze batan en önemli değişiklik kahvaltı alışkanlığıdır. Türkiye'nin tamamında olmasa bile büyük bir çoğunluğunda çay başta olmak üzere zeytin, peynir, yumurta vb. malzemelerle yapılan kahvaltı türü özellikle gençler tarafından hiç bilinmemektedir. *"Cereal"* denen tahıl, mısır gevreği ve sütle yapılan Amerikan filmlerinden tanıdığımız hızlı kahvaltı biçimleri herkes tarafından benimsenmiştir. Sadece hafta sonları yapılan birlikte kahvaltılarda ise çay yerine meyve suyu ve kahve ile *"bagel"* denilen açma ya da simit tarzı yiyecekler tercih edilmektedir. Windsor'da yaşadığım ilk aylarda *kimse bana bunları yediremez diyerek* Türk usulü kahvaltı şeklimi devam ettirmeye çalışsam da bir süre sonra kendim de onlara ayak uydurduğumu ve hatta o tip beslenme biçimine farkında olmadan alıştığımı yaşayarak tecrübe ettim. Kahvaltı dışındaki beslenme alışkanlıkları da hazır malzemelerin kullanıldığı hızlı bir beslenme biçimidir. Türklere özgü geleneksel yemekler sadece özel günlerde bir araya gelişlerde yapılmaktadır. Bu tür günlerde bulunabilen her türlü malzemeyle Türkiye'de misafire ikram edilen her türlü yiyecek ikram edilmektedir. Yeni nesil makarna yerine, Çin mutfağına özgü sıcak suyla 3 dakikada hazırlanan "nuddle" denilen makarnaları, baklava yerine "donat" denilen tatlıları, yaprak sarması ya da biber dolması yerine "nuget" tarzı çabuk hazırlanan yiyecekleri, Türk kahvesi yerine "hazır kahveleri", demleme çay yerine "hazır buzlu çayları" tercih etmektedir. Ancak bu tercihler her türlü yiyecek için yapılsa da en yaşlısından en gencine hiçbir şekilde "domuz ve domuz ürünleri" tercih edilmez. İçinde bulundukları kültürle uyum sağlamalarının en önemli nedenlerinden biri çalışma şartlarıdır. Kanada'da işyerlerinde özellikle fabrikalarda çalışma saatleri 06. 00-14. 00, 14. 00-22. 00, 22. 00-06. 00 arasında olmak üzere 3 vardiya şeklindedir. Bu nedenle eşlerin birinin eve geliş saati bazen diğerinin çıkışına denk geldiğinden birbirlerine ***"hi/bye"*** demek zorunda kalmaktadırlar. Aile bireylerinin değişik çalışma saatleri sebebiyle hafta sonları dışında birbirlerini çok az görebilmeleri ve birlikte yemek yiyecek ortam ve zamana sahip olamamaları yaşam şartlarını ve kalitesini etkilemektedir. İşçi şehri olarak bilinen Windsor'da aile ve sosyal hayat hemen hemen yok gibidir.

Windsor Türkleri, yeni doğan bebekleri için de ***"baby shower"*** denilen yemekli hediye töreni düzenlemektedir. Bu gelenek yine Kanada'da yaşayan yerli-göçmen, herkesin ortak devam ettirdiği bir gelenektir. Bu törende de yeni doğan bebek için getirilen

hediyeler tüm davetlilerin huzurunda isimleri okunarak açılır ve tek tek gösterilir. Fakat bu törenden önce mutlaka evde mevlit okutulur. Okutulur dememize rağmen orada hâlihazırda bir tane din görevlisi bulunduğunu ve onun da 2000 yılından sonra Windsor'a gönderildiğini belirtmek gerekmektedir. Bu yüzden evde yapılan bu mevlit töreni 2000 yılından önce genellikle Türkiye'den getirtilen CD'ler eşliğinde yapıla gelmiştir. Mevlit CD'si baştan sona kadar dinlenir. Yaşı biraz daha büyük olanlar, gençlere neler yapmaları gerektiği konusunda bilgiler verir ve dua kısmından sonra hazırlanan yiyeceklerin -ki bunlar yarı Türk mutfağı yarı Kanada mutfağıdır- yenmesi ile mevlit sona erer.

Kültürel değerlerin gelecek kuşaklara aktarılmasındaki en önemli faktörlerden biri de eğitimdir. Aile ve çevrede başlayan eğitim, örgün eğitim kanallarıyla devam eder. Kanada Windsor'da yaşayan Türk ailelerin çocuklarının eğitimi 4 yaşında anaokulu ile başlar. Bu yaşta tamamen farklı kültürlerden gelmiş birçok çocuğun bir arada olduğu bu okul hayatı 16 yaşına kadar kesintisiz devam eder. Bu süreçte Türk çocukları için Türkçe öğrenilebilecek tek yer aile içi eğitimdir. Evde sürekli Türkçe konuşulsa dahi gençler Türkçeyi yabancı dil olarak öğrenebilmekte okuma ve yazma konusunda tamamen geri kalmaktadırlar. Windsor'da yaşayan Türk nüfusunun neredeyse yarısı gençlerden oluşmaktadır ve bu gençlerin önemli bir bölümü Windsor doğumludur. Eğitim hayatına orada başladıkları için, her ne kadar aile içinde Türkçe konuşulsa da anadilleri İngilizce'dir. Okuma ve yazma İngilizce yapılırken, Türkçe sadece konuşma dili ile sınırlı kalmıştır. Üstelik yeni nesil kendi çocukları ile evde de çoğunlukla İngilizce konuştukları için yaş küçüldükçe Türkçe konuşma ve anlama gittikçe zorlaşmaktadır. Çiftlerden biri ki, bu genelde Türkiye'den gelen gelin veya damatlar olmaktadır, sürekli Türkçe konuşsa dahi okul ve çevre faktörü ile çocukların Türkçe'si gittikçe bozulmaktadır. 05-18 yaş arasındaki çocuklar Türkçe'yi sadece yabancı biri gibi anlayabilmektedir. Belirli bir yaşın üzerindekiler özellikle 1. kuşak göçmenlerse 30-40 yıldır orada yaşıyor olmalarına rağmen İngilizce'yi istenilen düzeyde kullanamamaktadır. Oysa yaşanılan ülkenin dilini iyi konuşabilmek sosyal uyumun en önemli anahtarıdır. Yeni nesil Windsor Türkleri sadece aile bireyleri ile, özellikle de yaşlılarla Türkçe konuşmaya çalışan gençler, Türkçe-İngilizce karışımı melez bir dil oluşturmuşlardır ve bu iki dili farkında olmadan harmanlayarak son derece doğal bir şekilde kullanmaktadırlar. Kültürlerin yeni kuşaklara aktarılmasında en etkin rolü oynayan ise dildir. Dolayısıyla oluşan bu melez dil değişen kültürel koşullara uyum sağlama sürecinin sadece bir parçasıdır. Bana göre; bu iki kültürün yani göçmenle göç edilen tarafın kültürlerinin karılması, uyum sağlama çabası ve kültürlerin birbirlerini tamamlamalarıdır. Örneğin; benimde olduğum bir ortamda bir genç kız öğleden sonra vardiyasında çalıştığını anlatmak için ***"afternooncuyum"*** kelimesini kullanmıştır. ***"Water getiri misin çocuğum?"*** ya da ***"do you want su mam?"*** diyen birine rastlamak hiç şaşırtıcı değildir. Özellikle İngilizce'de karşılığı olmayan bazı Türkçe kelimeler, gençler kendi aralarında sadece İngilizce konuşuyor olsalar dahi, mutlaka araya sıkıştırılmaktadır. Örneğin ***"abla"*** kelimesi İngilizcede kullanılmaz ve kardeşlerin büyük ya da küçük olduğu belirli değildir. Oysa Türk kültüründe karşımızdaki bizden büyükse mutlaka ona ***"abla"*** ya da "***abi (ağabey)***" demek ihtiyacı doğar. Windsor'da yaşayan gençler de ailelerinden kendilerine aktarılan bu kültürel özelliği farkında olmasalar da devam ettirmektedirler. İnternet üzerinden yazılan kutlama mesajlarındaki ***"thanks Selma Abla, wish you were there!!! Happy New Year!!!"***[6] , ***"happy***

[6] Hülya Yılmaz, 1976 Kanada Windsor Doğumlu, Windsor'da doğan ilk kuşaktan.

brithday abi I hope all of your wishes come true!"[7] cümlelerinde sadece *"abla"* ve *"abi"* kelimelerinin çok doğal bir şekilde Türkçe kullanıldığı görülmektedir.

Windsor'da yaşayan Türk gençlerinin eğitimleri ne yazık ki yüksek eğitim düzeyinde değildir. Gençler kolej eğitiminden sonra çeşitli iş kollarında çalışmaya başlamaktadırlar. Orada kaldığım süre içinde Windsor Üniversitesi'ne giden sadece tek bir Türk genci ile tanıştım ve üniversite okumanın onlar için önemli olmadığını gözlemledim. Kolej eğitiminden sonra devam eden iş hayatlarında bir ev, bir araba sahibi olan ve geçinecek kadar ücret kazanan hiçbir genç kendisini zora sokarak eğitimini devam ettirme çabası içine girmemektedir. Üniversite hariç eğitim ve sağlık masraflarının devlet tarafından karşılanıyor olmasının da bunda etkisi olduğu bir gerçektir.

Her ne kadar birbirlerinden uzak otursalar, çalışma saatleri açısından genellikle hafta sonları görüşme imkânı bulsalar da, birine gelen bir misafiri özellikle Türkiye'den gelenleri mutlaka ziyaret ederler ve kendi evlerine de yemeğe alırlar. Ev sahibi de gelen misafiri kalacağı süreye bağlı olarak en yakınlarından başlayarak gezdirir. Aslında küçük bir köyde yaşayan topluluk gibi herkes birbirini tanır ve yakından ilgilenir. Örneğin; Windsor'da yaşadığım ilk iki ay kuzenimde kaldım ve hemen her hafta sonu Türkiye'den geldiğim için ya beni görmeye kuzenime geldiler ya da bizi kendi evlerine yemeğe aldılar. Türkiye'nin hemen her bölgesinden farklı bölgesel kültürlerden oraya göç etmiş aileler olmasına rağmen, misafir ağırlama konusundaki ortak bir geleneği birlikte devam ettiriyorlar. Ancak Türkiye'de olduğu gibi hiçbir zaman habersiz misafirliğe gitmek söz konusu değil. Gitmeden birkaç gün önce mutlaka haber vermek gerekiyor. Bu davranış biçimi de Kanada'da yaşayan herkesin ortak kültürü olmuştur. Habersiz en yakın arkadaşınızın dahi evine gitmek kesinlikle hoş karşılanmayan bir durum ve bu durum Türkler tarafından da hiç yadırganmadan benimsenmiş. Kuşkusuz bunun en önemli sebeplerinden birisi çalışma saatleri ve kişilerin ya da ailelerin kendilerine ayırdıkları saatlerin azlığı. Örneğin 9 ay boyunca Kanadalı bir hanımın evinde kiracı olarak yaşadığım o sürede ev sahibimin kahve için dahi yandaki komşusuna önceden haber vermeden gittiğini görmedim. Kendisine bu durumu sorduğumda, *yaklaşık 40 yıldır komşu oldukları kişilerle bizde çat kapı tabir edilen bir davranışla birbirlerine gidip gelmelerinin asla olmadığını, bunun tüm Kanada halkı için geçerli olduğunu*[8] söylemiştir.

Yukarıda düğüne giderken davetli listesinde olmayanların son dakikada gidemeyeceğini belirtmiştim. Aynı durum aslında sıradan bir ev gezmesi için de geçerlidir. Önceden haber verdiğiniz birine gezmeye giderken son dakikada yanınıza birini alıp oraya gitmeniz de, son derece olumsuz bir davranış olarak görülmektedir. Bizde günümüzde büyük şehirlerimizde olmasa da kırsalda hiç tanımadığınız birinin dahi hala tanrı misafiri olarak kabul edildiği bir kültür devam ederken, Windsor Türkleri de bulundukları kültüre uyum sağlamışlar ve bu davranış biçimlerini kendi kültürleri olarak kabul etmişlerdir. O kadar ki, günlük hayatta yaptıkları küçük şeyleri dahi Türkiye'deki davranış biçimleriyle karşılaştırıp bu konudaki şaşkınlıklarını rahatlıkla dile getirmektedirler. Örneğin; Türkiye'de yaşayanların *"kolalarını içerken içine buz koymamaları"* veya *"evlerinde ya da arabalarında klima olsa bile kullanmamaları"* onlar

---

[7] Melis Eda Çangırlı, 2001 Kanada Windsor Doğumlu, Windsor'da doğan ikinci kuşaktan.

[8] *Connie* Klarsordt, 1934 Windsor Doğumlu.

için zaman zaman espri konusu bile olabilmektedir. Bu anlamda kendilerini Kanadalı gibi hissetmekte yaşadıkları ülkeye ait bu davranış modellerini benimseyerek, Türkiye'de bunların yapılmıyor olmasını *bir nevi küçümseme* ile daha medeni ve uygar bir toplumda yaşıyor olduklarının aslında altını çizmektedirler. Farkında olmadan içinde bulundukları kültürün, göç etmek zorunda kaldıkları kültürden daha ileride olduğunu gururla ortaya koymaktadırlar. Bir yandan bu tür davranış modelleriyle içinde bulundukları kültüre uyum sağlarken, diğer yandan da o kültürde yaşayan Türklerin dışındaki kişilerle uyum sağlamayı istememişlerdir. Okul çağında edinilen arkadaşlıklar veya iş yerinde zorunlu olarak kurulan arkadaşlıklar, iş ve okul arkadaşlıklarından öteye geçememekte ve böyle bir iletişim sağlanmamakla içe dönük bir yaşam şekli devam ettirilmektedir.

Windsor Türklerinin aile içi yaşamlarında gözlemlenen bir diğer önemli husus da, toplumsal cinsiyet rollerinde yeni nesilde, kadın ve erkeğin ev ile ilgili işlerde veya aile ile ilgili karar alma mekanizmasında eşitlik sağladığına dair gözlemimdir.

Türkiye'den Windsor'a evlenme sebebiyle göç eden 20 yaş üzerindeki erkekler ev işleri ve çocuk bakma konusunda eşleriyle aynı düzeyde iş yapmakta ve bundan rahatsızlık duymamaktadırlar. Ancak aynı durumda Türkiye'de olsalar iş ve çocuk konusundaki bu eşit paylaşımlı yaşamı Türkiye'deki toplumsal değerler sebebiyle sürdüremeyeceklerini de belirtmektedirler. Örneğin; Avşa Adası'ndan Windsor'a 1995 yılında evlilik sebebiyle göç eden Cüneyt Çangırlı'nın Türkiye'de kalan ailesi -özellikle de annesi- oğlunun bu konumundan son derece şikâyetçi olduğunu dile getirmektedir. Hem fabrikada çalışıp hem de evde kadına ait olduğunu düşündüğü ev, yemek ve çocuk bakım işlerini oğlunun da yapması onu rahatsız etmekte, gelininin de fabrikada çalışıyor olması onun bu fikrini değiştirmesine yeterli olmamaktadır.

Sonuç olarak göç; kendi hayatlarımızı, kültürlerimizi, dillerimizi alışılageldik biçimde algılama tarzımızda bir kopuş yaratacak biçimde değiştirmekte, karşılıklı bir etkileşim ve değişim süreci içermektedir. Ortak bir ulusal kültür içinde yer almanın ötesinde aynı zamanda; yerleşim birimlerine, bölgelere, toplumsal sınıf ve tabakalara göre farklı alt kültürlerden gelen Windsor Türkleri de hangi gerekçeyle olursa olsun yaşadıkları bu göç olgusu sebebiyle ait oldukları toplumdan ayrı bir biçimde yaşamak durumunda kalmışlardır. Ulusal bilinç, kültür, dil ve geleneklerini etkin bir şekilde devam ettirme gayreti içinde olsalar da çok çeşitli sebeplerle geleneksel kültürlerinde meydana gelen değişimlere karşı koyamamış ve içinde bulundukları mevcut kültürün etkisi altına girmişlerdir. *Göç eden insanlar, ister istemez öz kültürlerinin hızlı değişimi ile karşı karşıyadır ve çocuklarının başka kültürlere dönük olduğunu çaresiz tespit etmek durumundadırlar*.[9] Kaldı ki Windsor Türkleri, sadece farklı tek bir kültürde değil aynı zamanda değişik milletlere mensup insanların bir arada yaşadığı çok kültürlü bir ortamda yaşamlarına devam etmektedir. *Bir toplumu oluşturan bireylerin ve grupların dil, din, ırk, tarih, coğrafya açısından farklı kökenlerden gelmesine dayanan çok kültürlülük, tek bir siyasal birim halinde ve ortak sınırlar içinde yaşayan toplumlarda söz konusudur.*[10]

---

[9] Mehmet Zeki Aydın-A. Manço Altay, "Belçika'daki Türk Yerleşiminin Sosyal, Ekonomik ve Tarihî Boyutları", Türkler, c. 20, Ankara 2002, s. 856-868.

[10] Emre Kongar, "Küreselleşme Ve Kültürel Farklılıklar Çerçevesinde Ulusal Kültür", Ankara 1997, http://www. kongar. org/makaleler/

Kanada, tıpkı bu tanımda olduğu gibi farklı kökenlerden gelen insanların bir arada yaşadığı çok kültürlü bir toplumdur.

Windsor Türkleri işte bu çok kültürlü yapı içinde, toplumsal işleyişten sosyal ve kültürel açıdan ayrı düşmemek için, öteki kimlik sahiplerine de uyum sağlama çabası içindedir. Bu çabayı gösterirken kendi kültürel değerlerinden ödün vermeden bunu yapmaya gayret sarf etmektedirler. Ancak Türkiye'de yaşayan insanlar için bile teknolojik gelişmeler, küreselleşme gibi dinamikler nedeniyle bunu sağlamak zorken Windsor Türkleri için bu sürece karşı koymak mümkün değildir. Tüm göç edilen yerlerde olduğu gibi Windsor'da da ilk göç eden kuşakla sonraki kuşaklar arasında *Türk Kültürü* veya *halk kültürü* ile ilgili anlamlar değişim göstermektedir. Windsor'da yaşayan Türklerin göçmenlik süreci çok uzun olmadığından, kuşaklararası bağlar henüz kopmamıştır ama ciddi bir kültürel değişim süreci yaşandığı gözlemlenmektedir.

KAYNAKÇA

Basılı Kaynaklar

KONGAR, Emre, "Küreselleşme Ve Kültürel Farklılıklar Çerçevesinde Ulusal Kültür", Ankara 1997, http://www. kongar. org/makaleler/

ARTUN, Erman, "Halk Kültüründe Değişimin Topluma Etkisi ve Sonuçları", http://turkoloji. cu. edu. tr/HALKBILIM/artun_halk_degisim. pdf

http://www. canadaturk. ca/ca/haber_detay. asp?haberID=309

http://www. cic. gc. ca/english/resources/statistics/facts2006/

AYDIN, Mehmet Zeki-A. Manço Altay, "Belçika'daki Türk Yerleşiminin Sosyal, Ekonomik ve Tarihî Boyutları", Türkler, c. 20, Ankara 2002, s. 856-868.

Kaynak Kişiler

Ajda Kısacık Çangırlı, 1977 Kanada Windsor Doğumlu.

Aydın Güçlü, 1971 Edremit Doğumlu, Evlilik nedeniyle 1995 den beri Windsor'da yaşıyor.

Ayşe Nişancı Kısacık, 1948 Aydınlar Köyü Çatalca Doğumlu, 1972 yılından beri iş için göç nedeniyle Windsor'da yaşıyor.

Cüneyt Çangırlı, 1970 Balıkesir Avşa Adası Doğumlu, Evlilik nedeniyle 1995 den beri Windsor'da yaşıyor.

Dinçer Kısacık, 1946 Aydınlar Köyü Çatalca Doğumlu, 1972 yılından beri iş için göç nedeniyle Windsor'da yaşıyor.

Fatma Eskici Mencik, 1984 Kanada Windsor Doğumlu.

Hülya Yılmaz, 1976 Kanada Windsor Doğumlu.

Murat Mencik, 1978 Edremit Doğumlu, Evlilik nedeniyle 2001 den beri Windsor'da yaşıyor.

Hakan Kısacık, 1968, Türkiye Aydınlar Köyü Çatalca Doğumlu, Ailesinin iş için göç etmesiyle 4 yaşından beri Windsor'da yaşıyor.

Şükran Eskici Güçlü, 1972 Kanada Windsor Doğumlu.

YUNANİSTAN-TÜRKİYE SİYASİ MÜBADELELERİ SONRASI GÖÇ EDEN TOPLUMLARDA GELENEKSEL DANSLARIN İŞLEVİ

Mehmet Öcal ÖZBİLGİN*

Bu çalışmada, 1923 yılında Lozan Antlaşması ile Türkiye-Yunanistan Nüfus Mübadelesi değişim programı sonucu, Türkiye ve Yunanistan'ın vatandaşlarını din esası üzerine zorunlu göçe tabi tutmasıyla, farklılaşan ortama bağlı olarak, geleneksel dansların birey ve toplum açısından sosyo-kültürel algılanması analiz edilmeye çalışılacaktır. 2000-2008 yılları arasında, Yunanistan'da ve Türkiye'de, mübadele göçmeni toplumlar üzerine yaptığımız alan araştırmalarına dayanarak, geleneksel oyun ortamları sayesinde siyasi ve sosyal mesaj taşıyan öğeler, antropolojik, tarihi ve karşılaştırmalı yöntemler yardımıyla tespit edilmeye çalışılacaktır. Çıkarımlarımız ağırlıklı olarak Yunanistan'ın Volos ve Selanik kentleri ile Türkiye'den Samsun ve İzmir kentleri ve çevresinde yaşayan mübadil toplumlara ait örneklemler üzerinden edinilen genellenmiş sınırlı bilgileri ifade etmektedir.

Sosyal toplumların karmaşık örgüt sistemlerinin tanımlanmasında, anlaşılmasında ve kavranmasında, müzik ve dans icraları çok önemli rol alır. Özellikle modernitenin şekillendirdiği endüstriyel, kapitalist, ulus-devlet, vb. gibi düzen ve koşullarda şekillenen toplumsal ve kültürel olgular, geleneksel yâda modern yaşamı algılayış biçimimizin bir parçası olarak, dansla ifade edilebilir. "Bir dans karakteri, yaşayan insan bedenlerinde dile gelir. Dolayısıyla salt adımların, omuz titreyişlerinin ve mimiklerin öğrenilmesi bütünüyle yetersiz kalır; çünkü dans, bir kültürel arka planın ve en az onun kadar bir bireysel iç dünyanın son ürünüdür. "[1]

Farklı etnik kimliklere mensup halkların yaşamakta olduğu Anadolu coğrafyasında birbirinden çok farklı dans ve müzik formları görülmektedir. Halk oyunları tür sınıflamaları açısından bakıldığında, halaylar, barlar, horonlar, zeybekler, kaşıklı oyunlar, horalar vb. gibi birbirinden farklı karakterler göstermektedir. Ancak, coğrafi olarak birbirine yakın olan ve ortak bir tarihe sahip olan bölgelerde kültürleşme nedeniyle ortak değerler oluştuğu gözlemlenmiştir.

"Kültürleşme insanın başka toplumlarda öğrendikleri veya bir toplumun diğerlerinden aldığı, edindiği öğeler ve farklı toplumların karşılıklı olarak birbirinden etkilenmesidir. Kültürleşme kuramı, ayrıca gruplardan biri baskın olsa bile, her iki sisteminde bu kültür ilişkisinden etkilendiğini ve değişikliğe uğradığını önerir. "[2]Yaşamın diğer birçok alanında olduğu gibi, görgüler, ahlaki değerler, töreler, gelenekler birbirini etkileyerek zaman içerisinde ortak formlar oluşturmuştur. Anadolu coğrafyasında birlikte

---

* Doç.Dr., Ege Üniversitesi Devlet Türk Musikisi Konservatuvarı Türk Halk Oyunları Bölümü. Bornova/İzmir/Türkiye *ocal. ozbilgin@ege. edu. tr*

[1] C. J. Novack, "Bedensel Devinim Kültüreldir", çev. Mutlu Öztürk, Dans Müzik Kültür Folklora Doğru Dergisi**,** Boğaziçi Üniversitesi yayınevi, S. 59, İstanbul 1990.

[2] Bozkurt Güvenç, İnsan ve Kültür, Evrim Matbaacılık, İstanbul, 1991, s. 126.

yaşamakta olan farklı etnik kimliklere ve kültürlere sahip halklar arasında benzer bir kültür, dans ve müzik geleneği oluşmuştur.

Etnisite terimi anlaşılması ve tanımlanması çok zor, muğlâk bir terimdir. Etnisite terimi genel bir toplumun kimlik tanımlanması sırasında karşılaşılan sosyal boşlukları doldurduğu düşünülen 'özellikli toplum' olarak algılanmaktadır. "Bu terim, müziğin 'içinde' özgül ve 'otantik' olan, kimliğe dair işaretleri tanımlamaya yönelik sorulardan kafamızı kaldırıp, özgün yerele bağlamlardaki toplumsal aktörlerin, sınırlar kurmak, 'biz' ve 'onlar' arasındaki farklılıkları korumak için müziği nasıl kullandığı, bu sınırların gerekliliğinin ispatında da 'otantiklik' gibi terimlerin nasıl kullanıldığı türünden sorulara yönelmemizi sağlıyor"[3] . Günümüzde etnik oyun kavramı o kültür içerisindeki belirgin öğeyi ve o dans kültürünün 'ötekilerden' farklılığını işaret etmek için kullanılmaktadır.

Sosyo-politik açıdan kimlik ve Ulus-devlet bağlamında geleneksel oyunlar, topluma hâkim sınıfın üstünlüğünü yaygınlaştırmada kullandığı, kendi çıkarı ve yararları için toplumsal oluşumların üzerinde yapılan çalışmalara yön veren bir araç olmuştur. Türkiye Cumhuriyetinin kurulmasından sonra milli birlik ve beraberliğin vurgulanmasına yönelik uygulamalarda halk oyunları en önemli birleştirici unsurlardan biri olarak görülmüştür. Müzik ve dans toplumun hâkim değerlerini somutlaştırdığı gibi, toplumsal örgütlenmeye dair rakip ilkeleri de, güçlü ve etkili bir biçimde harekete geçirebilir. Ulus-devlet modeliyle özdeşleşmeyen toplumlarda müzik ve dans, çoğu zaman devlet dayatmalarına karşı muhalif olduğunu belirtmek, farklılığı vurgulamak için kullanılmıştır.

Bir topluma ait geleneksel dansların oluştuğu ve icra edildiği yerel ortamlar coğrafi bir alanı kapsar. Coğrafi ortam belli nedenlerle değiştiğinde, konumlanma sürecinde mekânlar, sınırlar, kimlikler kolektif bir şekilde yeniden yapılandırılırken, bireyler bu özgün oluşumun belirlenmesinde müzik ve dansı yoğun bir biçimde kullanabilmektedirler. Dansın toplumsal sınırları simgelediği düşüncesiyle, Göç eden toplumlar, geleneksel oyunları sadece durağan simgesel nesneler olarak değil, yeni oluşumun gerçekleşmesinde bir bağlam olarak kabul etmektedir. Mübadele toplumlarında toplum içi iletişim, kültür aktarımı için eğitim hizmetleri, sosyal konumların belirlenmesi, sosyal düzeninin belirlenmesi, ulusal toplum bilincinin oluşturulması bağlamında, halk oyunları en önemli sosyal olgulardan birisi olarak karşımıza çıkmaktadır.

Siyasi kararlar sonucu göç etmek zorunda olan halklar ana vatanına dönüyor olsa bile zorunlu göçten hiç bir zaman hoşlanmamışlardır. Mübadeleler sonrasında, toplumların geleneğini korumak isteği ile yoğun bir kültürel direniş gösterdiği tespit edilmiştir. Üstelik toplumların göç ettikleri yerdeki toplumlarla kurulan yeni sosyal ilişkiler durumu daha da karmaşık hale getirmiştir. Farklı geleneksel dans ortamlarının içerisinde, birey; edinimlerini, sosyal statüsünü, beğenilme arzusunu, aidiyet, vb. pek çok olguyu, yeniden yapılandırmak durumunda kalmıştır.

Osmanlı imparatorluğunun Afrika'dan Avrupa'nın ortalarına kadar genişlemesi, göçlerle büyük kitlesel nüfus değişimlerine yol açmıştır. Bu durum imparatorluk içinde yaşayan halkların birbirlerinden etkilenerek etnik kültürlerinin değişimine neden olmuştur.

---

[3] Martin Skotes, "Etnisite, Kimlik ve Müzik", Dans Müzik Kültür Folklora Doğru Dergisi, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, İstanbul, S: 63, s. 128.

"Devlet stratejileriyle doğru orantılı olarak, kimi zaman fetih edilen ülkelerde Anadolu'dan yollanan halklarla bir Osmanlı ortamı oluşturulmaya çalışılmıştır. Kimi zaman ise, yönetimle ters düşen halk, zorunlu göçe tabii tutulmuştur. 20. yüzyılda İzmir'de yaşayanlarla Yunanistan'da yaşayanlar arasındaki onlarca sayıda zorunlu nüfus değişimi olmuştur. Sadece bu örnek bile, konunun nedenli karmaşık olduğunu bize göstermektedir. Zorunlu göçler halkların oyun kültürünü de derinden etkilemiştir. Günümüzde özellikle Balkan ülkelerinin geleneksel danslarıyla Anadolu dansları arasındaki ortak özelliklerin pek çoğu Osmanlı imparatorluğu zamanında yapılan zorunlu göçlerin sonucudur. "[4]

Osmanlı imparatorluğunun son dönemlerinden başlayarak Anadolu ve Balkanlarda yeni devletlerin kurulması sürecinde zorunlu pek çok toplumsal göç gerçekleşmiştir. Bu süre içerisinde milyonlarca kişi "etnik gurup" tanımıyla yer değiştirmişlerdir. Türkiye ve Yunanistan arasında azınlıkların mübadelesi iki milyon kişiyi kapsamıştır. Türkiye'den ayrılan Rumların sayısı, yaklaşık 1.500.000, Yunanistan'dan ayrılan Müslüman mübadillerin sayısı ise 500.000 kişiden daha fazladır. "Rumların Türkiye'den göçü 1912 Balkan Savaşı'yla başlamış ve bu tarihten sonra sürekli olarak yaşanmıştır. Göç hareketi, ilk olarak 1914-1915 yıllarında Jön Türklerin Ege kıyılarını askeri nedenlerle Türkleştirme politikasının bir sonucu olarak en üst noktasına ulaşmış, daha sonra 1922-23'te, Yunan ordularının Anadolu'da felaketle sonuçlanan yenilgileri sonunda bir kez daha çok büyük boyutlarda yaşanmıştır. "[5] Lozan Anlaşması öncesinde Türkiye'den göç eden Rumların sayısı yaklaşık olarak 1.100.000 kişidir. 1914 yılında Yunanistan'dan, Makedonya'dan ve adalardan Anadolu'ya göç eden Müslüman Türklerin sayısı bu dönemde 115.000 kişi civarındadır.

10 Ocak 1923'te Yunanistan ve Türkiye hükümetleri arasında Lozan'da imzalanan ve kalan Rumların zorunlu nüfus mübadelesine tabi tutulmalarının şarta bağlayan anlaşmaya göre, "Mübadeleye tabi olacak ahali, sözleşmenin 1. maddesinde dile getirildiği gibi, 'Türk topraklarında yerleşmiş Rum Ortodoks dininden Türk uyruklarıyla Yunan topraklarında yerleşmiş Müslüman dininden Yunan uyrukları' idi. Batı Trakya Türkleri ile İstanbul Rumları bu sözleşme kapsamı dışında bırakılmıştı. "[6]

Genelde devlet memuru, esnaf, çiftçi olan mubadil kişiler ekonomik yaşamda önemli rol oynamaktaydılar. Ancak savaşlar nedeniyle bu kişilerin genelde hazırlıksız bir şekilde acele ve telaş içinde yerlerinden ayrılışları, göç alan ve göç veren iki kesimde de hem kültürel hem de ekonomik büyük bir değişime neden olmuştur. "Eğer kişilerin yaşadıkları yerleri terk etmeleri belli bir düzen içinde aceleye gelmeden gerçekleşmişse, göç edenler yanlarına mallarının bir kısmını alma ve ayrılmadan önce geriye kalan mallarını elden çıkarma imkânı buluyorlardı. Bu durumda göçmen ciddi bir zarara uğramamış oluyordu. Bu göçmenlerin, harcadıkları para dışında tek sorunları, gittikleri ülkeye uyum sağlamak oluyordu. "[7]

---

[4] Mehmet Öcal Özbilgin, "Government Censorship and the Impact on Traditional Dance and Music Performance in Bergama Turkey", First Symposium of ICTM Study Group for Music and Dance in Southern Europe, Bigoss, Skopje 2009, s. 271.

[5] Mihri Belli, Türkiye-Yunanistan Nüfus Mübadelesi, Belge Uluslar arası Yayıncılık, İstanbul 2006, s. 23.

[6] Mihri Belli, Türkiye-Yunanistan Nüfus Mübadelesi, Belge Uluslar arası Yayıncılık, İstanbul 2006, s. 28.

[7] Mihri Belli, Türkiye-Yunanistan Nüfus Mübadelesi, Belge Uluslar arası Yayıncılık, İstanbul 2006, s. 24.

Mübadele kapsamına girecek kişilerin belirlenmesinde göz önünde tutulan tek kıstas sadece dindi. Çünkü birbiriyle yüzyıllarca kültürel açıdan ilişkide olan bu iki toplumun ırka ya da dile dayalı kıstaslarla ayrıştırılmasının imkânsız olacağı bilinen bir gerçekti. "Batı Trakya'da yaşayan Müslümanların büyük bir bölümü sadece Yunanca konuşmaktaydı; buna karşılık Anadolu'da yaşayan birçok Rum için de Yunanca bir yabancı dildi. Irka dayalı bir ölçüt koymak da aynı derecede anlamsız ve uygunsuz olurdu. Bulgaristan, Yunanistan ve Türkiye'deki azınlıkların mübadelesi üzerine yaptığı kapsamlı çalışmada, Stephen P. Ladas, şöyle demektedir: 'Yunanistan'da Müslüman nüfusun oldukça büyük bir kesimi Yunanca konuşmakta olup bunların Anadolu'nun bağrındaki Müslümanlarla ortak bir yanı yoktur. Öte yandan, Anadolu'nun birçok yöresinde yaşayan Rumlar Türkçe konuşmaktaydı ve hiçbir şekilde tek bir ırka mensup değillerdi'. "[8] Kayseri'den mübadele yoluyla Yunanistan'a gönderilen Volos Kapadokyalılar Derneği başkanı Makis Yanis Prodromos Bodos[9], Yunanistan'daki ilk yıllarında Yunanca bilmemelerinden dolayı yerli toplum tarafından dışlandıklarını belirtmiştir. Bu nedenle hiç Yunanca konuşamamalarına rağmen ebeveynlerinin kendi çektikleri acıları çocuklarına çektirmemek ve onları bir an önce Yunan kimliğine adapte edebilmek için evlerinde Türkçe konuşmanın tamamen yasaklandığını belirtmiştir.

Mübadele Toplumları İçin Kimlik Sembolü Olarak Dans

Tarihi geçmişinde birçok göçmen nüfusla birlikte yaşamış Türkiye'de ve Yunanistan'da, Cumhuriyet döneminde "ırksal süreklilik" düşüncesini desteklemek için, geleneksel danslar sembol olarak kullanılmıştır. Zamanın şartları gereği öne çıkan ulusalcılık görüşünün dayatmasıyla; "Bölünemez ulusal kültür kaynağı" içindeki çeşitliliği, bölgesel formların "farklılıktaki birlik" ilkesi ile tanımlayarak bünyesindeki yabancı unsurların bütünleşmesi ve adaptasyonunu sağlamaya çalışmıştır. Dans etnik ve bölgesel topluluklara karşıt olarak millet-devlet için bir sembol gibi kullanılmıştır. Ulusal bilincin artmasıyla geleneksel danslara aynı anda ideolojik bir anlamda yüklenmiştir. Halk oyunları; bir milletin varlığını karakteristik bir dil, ortak bir tarihi geçmiş, ortak bir dünya görüşü ve yaşama şekli ile oluşturduğunu tüm dünyanın önünde ispat etmekte araç olarak kullanılmıştır.

01. 11. 2008 yılında Girit Adasında Çeşme Alaçatı'lı mübadillerle yaptığımız çalışmalar sırasında eski türkü ve oyunlarıyla Alaçatı geleneklerini bir "Yeni Alaçatı Mahallesi Alaçatılılar Derneği" bünyesinde yaşatan kişilerle çalışma yaptık. Dernek başkanı Malvinas Figa, dernek binasının nüfus mübadeleleri sırasında eski bir Bektaşi tekkesinden dernek haline getirildiğini belirterek atalarından kalan kültürü yayma ve yaşatma amaçlı kurulduğuna yönelik bilgiler vermiştir. Dernek üyeleri bir yandan ortak kültür olarak kabul etikleri Alaçatı geleneksel oyun ve müzikleri ile Çeşmeyi düzenli ziyaret ederek dostane ilişkilerini geliştirmeye çalışmaktadırlar. Diğer yandan Girit'te yaşayan Rum Alaçatı'lıların Grup kimliklerine sahip çıkmaları için büyük çaba göstermektedirler.

---

[8] Mihri Belli, Türkiye-Yunanistan Nufus Mübadelesi, Belge Uluslar arası Yayıncılık, Şubat 2006, s. 28-29.

[9] 2007-DPT-004 Nolu "Anadolu ve Balkan Ülkelerinde Halk Çalgıları, Halk Oyunları, Geleneksel Giyim Kuşam ve Halk Müziği Müze ve Arşivi Oluşturulması" projesi nedeniyle yapılan araştırma gezisi, Yunanistan, 2007.

Grup kimliği, ortak özellikler, ilgiler ve deneyimlerin bir bütünlük içinde tanınmasını gerektirir. Frederik Barth "Etnik Gruplar ve Sınırlar"da (1969) kimlik görüşünün şu iki yolla gerçekleştiğini savunur: Birincisi; Sosyal etkileşimin ortak kültürel yeteneğe dayandırılan iç bağlılıktır. İkincisi ise; Bilgi paylaşımsızlığı ve ortak deneyimsizlikten dolayı "diğerleri"yle etkileşimin kısıtlandığı gruplar arasında artan sınırlardır. Bir toplum kendini "dış grup"tan ayırarak, "iç grup"a bağlılığını açıkça gösterdiği ve farklı kalmak konusunda başarılı olduğu sürece, kendi kimliğini sürdürmesi mümkün olur. Geleneksel dansları icra etme şekilleri Volos göçmenlerinin değişken kimliğinin önemli bir işaretidir. Bir taraftan; Kapadokya danslarını icra ederek, hem kendi gruplarını birleştiren hem de yabancıları gruptan ayıran sınırları oluştururlar. Diğer taraftan; bulundukları bölgenin adımlarından kurgulanmış dansları sahneleyerek icra etmektedirler, Böylece kendi etnik kimliklerini saklamak kaydıyla Yunan vatandaşı olduklarını deklere ederler. Oysa mübadelenin ilk yıllarında yunanca bilmemelerinden dolayı ne kendileri nede yerli Volos halkı onların yunan kimliğini kabul etmemişlerdir.

Benzer durum Türk mübadiller içinde geçerlidir. İzmirde yaşayan Makedonya mübadilleri, Türk kimliklerini milliyetçi bir bakış açısıyla tanımlarken, geleneksel düğünlerinde eşlik etmesi için Makedon müzisyenler kiralamayı bir saygınlık olarak görmektedirler.

Bu gibi karmaşık yapılanmalar içerisinde, grup tanımlanmasında Anya Peterson Royce iki yöntem önermektedir[10]; ortak merkezi ideolojiye dayanan sübjektif yöntem ve dil, giyim, din, yemek, dans, müzik vb. maddi işaretler içeren objektif yöntem. Objektif açıdan bakıldığında, geleneksel semboller, belli bir grup ve belli bir yerin üyesi olmanın gerekçelendirilmesinde tutarlılık sağlar.

Dans'ta kullanılan simgesel hareketler; düşünsel eylemler, bir kimlik belirleyici olarak ve bireyi veya gurubu diğerlerinden ayırımını belirlenmesini sağlar. Kimlik terimi düşünce açısından birçok farklı anlamı işaret edebilir. Çünkü sosyo-politik baskılar gibi değişik koşullar altında; düşünme, ifade etme ve davranma arasındaki ilişkilerde, tutarsız, çelişkili, aykırı vb. birçok farklı davranış ortaya çıkabilir. Örneğin Anadolu'dan Yunanistan'da Kavala kasabasına yerleştirilmiş göçmenlerin halk oyunları gurubu, yaptığımız bir çalışmada (1997) horon oyunlarının sadece kendi kültürleri olduğunu ve başkasının istese de icra edemeyeceğini savundular. Ancak beraber aynı oyunları oynamaya başladığımızda oyunların bizler tarafından daha "iyi ve doğru" icra edildiğini düşünerek derneklerine kaynak malzeme oluşturmak amacıyla görsel kameralarla çekimlerimizi yaparak arşivlerine koyacaklarını belirtmişlerdir.

Kendine benzer olmayan kültür ortamıyla çevrelenmiş kapalı toplumlarda, oyun kültürlerini, kültürel kimliklerini, diğer kültürlerden uzak tutarak, yok olma endişesi ile hassas bir şekilde koruma altına alma çabası olduğu gözlemlenmektedir. Burada ki söylemimiz, kapalı toplumların kültürünün (bozulma ya da bozulmama bağlamında), diğer kültürlerle hiç etkileşime geçmeden homojenliğini koruduğu şeklinde algılanmamalıdır. Değişimin kaçınılmaz olduğunu daha öncede belirmiş olmamız sebebiyle, buradaki vurgulanmak istenen konu bu tür kapalı toplumlarda değişime

---

[10] GEBİB: Anya Peterson Royce, Ethnic Identity: Strategies of Diversity, Bloomington: Indiana University Press, 1982.

direnç gösterilerek geleneksel kültürün korunma isteğinin gözlendiğidir. Samsun ili Canik kasabası Hacı İsmail Mahallesi muhacir oyunları bu konuya iyi bir örnek oluşturmaktadır;

2007 sayımlarında 2500 nüfusu olarak tespit edilen Samsun Hacı İsmail mahallesinin büyük çoğunluğu 1923 mübadelesinde Drama -Edirnecik köyünden gelen mübadil insanlardan oluşmaktadır. Yaklaşık sayıları 40.000 olarak Samsuna yerleşen bu kişiler halk arasında "muacır" olarak tanımlanmaktadır. Köye ilk yerleşen Hacı İsmail Efendi nedeniyle yerleşilen mahalle Hacı ismail köyü dendiği rivayet edilmektedir.

Karadeniz bölgesinde egemen oyun kültürü horondur. Samsun ve civarında da ağırlıklı olarak karşılama ve horon türü oyunlar oynanmaktadır. Ancak, Canik kasabasına bağlı Hacı ismail mahallesinin kültürel anlamda genel yöre oyun kültüründen ayrılan en büyük özelliği, düğünlerinde ön plana çıkan davul zurna eşliğindeki geleneksel hora ve karşılama türü mübadil oyunlarıdır. "Daha çok Trakya veMarmara'da (Edirne, Kırklareli, Tekirdağ, İzmit, Adapazarı, Çanakkale, Bursa, Bilecik, Bolu) dolaylarında görülen karşılamaları ülkenin pek çok yerinde görmek mümkündür. Örneğin Giresun, Ordu, Samsun, Çorum, Erzincan, Muş, Antep gibi yörelerde karşılaşmaktayız. "[11] Karşılamalar oynama biçimi yahut kendine has özellikleri ile bir tür olup temel özelliği karşılıklı oynanmasıdır. "Karşılamalar müziğin metronomu hızlandıkça doğru orantılı olarak hızlanırlar yani yavaştan hızlıya doğru bir değişkenlik söz konusunudur. Bu durum figür yapısına da sekme ve zıplama adımları ile yansımıştır. "[12] Oyunlar iki kişiden fazla bir sayı ile oynanıyor ise karşılıklı düz çizgiler halinde oynanır. Trakya yöresinde 9/8'lik usullerle oynanırken Karadeniz de 9/8, 2/4 olarak rastlanılabilir. Hacı ismail oyunları incelendiğinde yapı olarak Trakya oyunlarıyla benzeşen bir oyun tarzı tespit edilmiştir. Sosyo-Politik açıdan hâkim horon kültüründen uzaklaşmak için hiç bir sebep gözükmezken bu yörenin insanları Yunanistan'dan taşıdıkları oyun kültürlerini özgün bir şekilde icra etmektedirler. Hacı ismail mahallesi oyunlarının komşu oyunlardan çok Yunanistan'da oynanan oyunlara benzeştiği tespit edilmiştir. Yaklaşık bir asırlık sürece rağmen yöre halkı geleneksel oyun formunu sürdürmeyi başarmıştır.

Halk Oyunları sosyal iletişim sembolü işleviyle, hareket patenleri ve stili, icra şekli, cinsiyet, yaş, akrabalık, evlilik vb. gibi birçok durum ışığında; birey, birey-grup ve gruplar arasında (etnik, dini, sosyal vb.) iletişimin sosyal düzeyini belirler. Ayrıca; dans etkili gücünden dolayı, bir grubun ideolojisi ve sosyo-politik ilgisi doğrultusunda, bir sosyal sistemi planlamak, korumak ya da değiştirmek için kullanılabilir. [13]

Geleneksel Karadeniz Horon oyunları Yunanistan'a göç etmiş Anadolulu Pontus halkı tarafından iki ana amaç doğrultusunda uygulanmaktadır. İlk olarak; grubun bütünlüğünün sağlayan ve kendi geleneklerini garanti altına alan sağlam sembolik sistemler oluşturmak. İkinci olarak; sosyal grubu şeklini değiştirmek ve daha yüksek

---

[11] Sait Evliyaoğlu-Şerif Baykurt, Türk Halk Bilimi, Ankara 1988, s. 121.

[12] Mehmet Öcal Özbilgin, Türk Halk Oyunları Tür ve Biçim Sorunu, EÜ. Sosyal Bilimler Yüksek Lisans Tezi, İzmir 1995, s. 99.

[13] GEBİB: Anca Giurcescu, "The Power and the Dance Symbol and its Socio-political Use", 17th. Symposium of the Study Group on Ethnochoreology 1992 Proceesings, Nafplion, K. Statisnopoulos Graphic arts, Athens 1994, s. 15.

sosyo-ekonomik düzeye ulaşmak için ve kimliğini kaybetmeden Yunan toplumu ile birleşmek için gençliği hazırlamak.

İletişim açısından dans; anlamlı ya da şifreli vücut hareketleri, yüz ifadeleri, müzik, sözlü ifadeler ve sosyal kurallar gibi koreografik olmayan bileşenleri hiyerarşik bir yapılanma içerisinde ve birbirini etkileyen dolayısıyla sıkça değişen soysal içerikler sistemi içinde anlamlı ürün haline dönüştürür. Dansta sadece hareket birincil öneme sahip değildir. Belli içeriklerde hareket anlamın taşıyıcısı olarak, diğer anlatım elemanlarını destekleme ve güçlendirme işlevini yerine getirebilir. Örneğin, Konya civarında ve iç Anadolu'da oynanan "Konyalım oyunu"; Anadolu insanı için çok bilinen, eğlence amaçlı oynanan, türkü metnini, kostümü ve ritüel davranışları destekleyen ritmik organize edilmiş hareketlerdir. Kendilerini Anadolu'nun Kapadokya bölgesinden gelen "Küçük Asya" lı olarak tanımlayan Volos'lular için, Yunanistan'da düzenlenen dans etkinliklerinde "Konyalım" ve benzeri dansları icra etmek ise, eğlencenin yanı sıra birçok farklı mesaj'da içermektedir. Etnik kimliği güçlendirme, evlilik öncesi etkileşim, sosyal bütünleşme, davranışın geleneksel kurallarını güçlendirme, çocuklara dans etmeyi öğretme, sosyal ve saygınlık düzeyini gösterme vb. Bu hedefleri başarmak için, katılımcılar (dansçılar ve seyirciler) öncelikle sosyal etkileşime odaklanmaktadır ve hareketlerin temel düzenlerine indirgenmiş dans işlevine çok daha az dikkat ilgi gösterilmektedir. Çok boyutlu karakterinden dolayı, dans belirli durumlarda, politik-ideolojik, eğitimsel, dini ve ekonomik mesajları "paket program" halinde bildirmek için kullanılmaktadır.

Geleneksel oyunlarını koruma bağlamında mübadeleye uğrayan Türkler ve Yunanlılar arasında beklenti farklılıkları gözlenmektedir. Yunanistan'a göç etmek zorunda kalan halklar anayurtlarından zorla koparılarak ait olmadıkları bir coğrafyaya gönderildikleri düşüncesini taşımaktadırlar. Bu nedenle Yunanistan'a yerleştirilen toplumların, yerleştikleri lokasyon'a Anadolu'daki yerleşimlerinin isimlerini vererek 'Yeni izmir', 'Yeni Alaçatı' gibi adlandırmalarla kültürel kimliklerini bu yeni coğrafyada yaşatma isteklerini yoğun bir şekilde gözlenmektedir. Kendilerini "Yunan" olarak tanımlamaktan çok "Küçük Asyalı"olarak tanımlayan bu toplumlar son derece iyi biçimde örgütlenmiş katılımı yüksek dernek faaliyetleriyle oyun kültürlerini mümkün olan en geleneksel formu ile diğer kuşaklara aktarmaya çalışmaktadırlar.

Anadolu'ya gelen mübadiller arasında anavatana geri dönüş yaptıkları düşüncesi daha hâkimdir. Terk etmek zorunda kaldığı coğrafyadan edindiği kültürü, etnik bir kimlik olarak görmemektedir. Bu duruma rağmen bilinçli olmayan bir içgüdü ile oluşmuş oyun kültürlerini korumaya yönelik bir yapılanmamın oluştuğu görülmektedir.

Sonuç

Kültür öğeleri, toplum halinde yaşayan bireylerin belirli bir yaşam biçimini birlikte sürdürmeleri sırasında baş gösteren bedensel, ruhsal ve düşünsel gereksinmelerini karşılayan araçlar, davranışlar ve değerlerdir. Üstelik bunlar denenmiş ve geçerliliği kanıtlanmış çözüm yolları demektir. İnsanoğlu doğası gereği karşılaştığı ya da yakın gelecekte sorunların çözümü için, geçmiş deneyimlere, uygulamalara dayanmak ve güvenmek eğilimindedir. Öte yandan, kültürel ortam bireyler açısından bağlayıcı bir nitelik de taşır. Kişiyi ortak değerleri paylaşmaya, benzer oyun davranışına katılmaya yönlendirir. Bu haliyle de kültürel ortam yaptırım gücüne sahiptir. Kişi, içinde yaşadığı toplumda geçerli olan oyunları beğenmeyerek kişisel becerisiyle değiştirilmeyi istese de,

bütünüyle o dans kültüründen farklı bir tavırda, oyunu oluşturan öğelerin tümünü yok sayacak şekilde oynayamaz, oynarsa o kültürün dışına düşer.

Yunan mübadillerinin yaşam biçimlerinin değişmesiyle toplum içinde farklılaşarak oluşan yeni grupların, sınıfların ayrı kültürleri olduğu öne sürülerek veya alt kültür, üst kültür gibi ayrımlar yapıldığı gözlenmiştir. Bu nedenle, oyunların etnik kimliği temsil eden siyasi sembollere dönüştüğü söylenebilir. Türk mübadilleri içinse; oyunlar birlikte yaşadığı diğer sınıf ya da toplumun oyun kültüründen soyutlanamaz. Farklı oyun kültürü, etnik bir topluluğu değil, bölgenin çok çeşitli ve zengin kültürel özelliklere sahip olduğuna işaret eder.

Her iki kesimin mübadilleri içinde geleneksel oyunlar, kültürel kimliklerini belirleyen simgeler haline gelmişlerdir. Derin tarihsel yaşam süreci içerisinde oluşmuş, yaygınlaşmış, oyun kültürünün gerçek sahibinin kendileri olduğu görüşü yaygındır.

Mübadil toplumların repertuarları Ulusal kültür bütününü oluşturan oyun türleri içerisinde, alt kültür oyunları, sınıf kültür oyunları, bölgesel, yöresel oyunlar olarak tanımlanmışlardır. Göçle gelen oyunlar öteki yöresel oyunlarla uyum içinde olduklarında bütünlük sağlanmış olur. Kültürel ürünlerin toplumlararası birleştirici değerler ve davranışlar olmasına karşın, mübadil toplumlar için tarihsel ve çevresel nedenlerin etkisiyle bulundukları kültürel sistemle tam ve sürekli bir bütünleşme gerçekleşmemiştir. Kültürleşme sonucu oyunlarda doğal olarak ortaya çıkan bir benzerlik görülebilir. Ancak ayrıntılarda farklar korunmaktadır. Bu tür ayrılıklar bütünsel bakıldığında içinde bulunulan kültürel ortamla bir çelişki göstermemektedir. Mübadele topluluklarının yeni bireyleri kendilerine aktarılan kültürü yeniden öğrenir, yaşar ve yaşatır. Edinimleri üzerinde günün siyasi ekonomik ve sosyal koşullarına göre farkında olmadan küçük de olsa bazı değişiklikler yapmakta ve kendisinden sonraki kuşaklara bu değişik biçimiyle aktarmaktadır.

Halk Oyunları sadece koreografik bir yapı değildir, aynı zamanda folklor, ritüel, sanat, eğitimsel, politik vb. verilerin, dansın iletişim kanallarıyla, sosyal etkileşime neden olan bir "çerçeve işlevi" de görmektedir. Bütüncül bir bakış açısından bakıldığında, bir dans performansında sosyo-iletişimsel ilişkinin önemi görülür. Bireyleri ya da değişik sosyal, politik ve etnik açıdan bağlı grupları kaynaştırma gücüne sahiptir. Birleştirici güç paylaşılan dans dilinde yatar. Örneğin son yıllarda Yunanistan ve Türkiye arasında yaşanan siyasi yumuşamanın göstergesi olarak devrin Yunanistan dışişleri Bakanı Yorgos Papandereu Zeybekiko oynayarak halk oyunlarının aracılığıyla birlik, kardeşlik mesajını Türk halkına iletmiştir. Son yıllarda Türkiye'de açılan Yunan halk oyunları kurslarında yoğun bir ilgi içerisinde, iki ülke halkları arasındaki benzerlikleri yeniden keşfetmek amacıyla, dostluk sembolü olarak oynanmaktadır. Yapılan bu dans uygulamalarının genelinde, aslında hazin bir tarihi ilişkiye sahip olmalarına rağmen kültürel birliği olan mübadele toplumlarının geleneksel dans repertuarlarından yararlanılmaktadır.

Türk ve Yunan mübadil toplumları mübadele ile taşıdıkları oyun kültürünü, köken olarak sorgulama gereği duymadan öz kültürleri olarak sahiplenmişlerdir. Anayurtlarına dönüşlerinde karşılaştıkları kendilerine asıl kültürleri olduğu diretilen kültürel çevreye karşı bir direnç göstermişlerdir. Yeniden buluşturuldukları düşünülen ırkdaşlarıyla aralarında görülen kültürel farklılıklarından rahatsızlık duymamışlardır. Aksine farklılıklarını, korunması ve savunulması gereken sosyal olgular olarak kabul etmişlerdir. Olumlu anlamda bakıldığında, mübadil toplumlar tarafından gerçekleştirilen

kültürel alışverişler, çok acı hikâyelerden oluşan bir arka plan gerçeğine sahip olsa da, geleneksel oyunlarında çeşitlilikler katarak iki toplumunda kültür hazinelerini daha da zenginleştirmesine katkı sağlamışlardır.

KAYNAKÇA

BELLI, Mihri. *Türkiye-Yunanistan Nüfus Mübadelesi*, Belge Uluslararası Yayıncılık, İstanbul 2006.

EVLIYAOĞLU, Sait-Şerif Baykurt. *Türk Halk Bilimi*, Ankara 1988.

GİURCESCU, Anca. "The Power and the Dance Symbol and its Socio-political Use"*, 17th. Symposium of the Study Group on Ethnochoreology 1992 Proceesings*, K. Statisnopoulos Graphic arts, Athens 1994.

GÜVENÇ, Bozkurt. *İnsan ve Kültür*, Evrim Matbaacılık, İstanbul 1991.

NOVACK, C. J. "Bedensel Devinim Kültüreldir"*,* çev. Mutlu Öztürk*, Dans Müzik Kültür Folklora Doğru Dergisi*, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, Sayı: 59, İstanbul 1990.

ÖZBILGIN, Mehmet Öcal. *Türk Halk Oyunları Tür ve Biçim Sorunu*, EÜ. Sosyal Bilimler Yüksek Lisans Yüksek Lisans Tezi, İzmir 1995.

ÖZBİLGİN, Mehmet Öcal. "Government Censorship and the Impact on Traditional Dance and Music Performance in Bergama Turkey", *First Symposium of ICTM Study Group for Music and Dance in Southern Europe*, Bigoss, Skopje 2009.

ROYCE, Anya Peterson. *Ethnic Identity: Strategies of Diversity*, Bloomington: Indiana University Press, 1982.

SKOTES, Martin. Çeviri: Altuğ Yılmaz. "Etnisite, Kimlik ve Müzik"*, Dans Müzik Kültür Folklora Doğru Dergisi*, Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, S: 63,İstanbul.

TÜRK DİLİNDE "EBEDİYETE GÖÇ" ETRAFINDA TEŞEKKÜL ETMİŞ KELİMELER

The Words Occuring Around "Migration to Eternity" (The Death) in Turkish Language

Yusuf ÖZÇOBAN*

ÖZET

Tarih boyunca sürekli hareket halinde olmuş Türkler için göç kavramının önemi büyüktür. Göçebe kültürün etkileri, Türk toplumunun bütün unsurlarında etkili olduğu gibi Türk dilinde de yansımasını bulmuştur. 'Göç/göç-' kelimeleri ortak bir köke sahip olarak hem isim hem de fiil kökü şeklinde Eski Türkçeden günümüze kadar varlığını devam ettirmiştir. Bugün Türkçede bu köklerden türemiş onlarca kelime vardır.

Türklerdeki bu dinamik göçebeliğin bir yansıması da ölüme bakışta ortaya çıkmıştır. Türkler ölüm ile göçmek arasında bağ kurup, ölümü bir göç, bir yer değişikliği olarak ifade etmişlerdir. Bu çerçevede ölüm "ebediyete göç" olarak tanımlanmıştır. Çalışmamızda öncelikle 'göç/göç-' kelimeleri üzerinde durulmuş, daha sonra Türklerde "ebediyete göç" olarak algılanmış olan ölüm konusuna girilmiştir. Bu çerçevede ölüm ve ölüm etrafındaki uygulamaların Türkçedeki karşılıkları kaynaklar üzerinden tespit edilmeye çalışılmıştır.

***Anahtar Kelimeler**: Göç, Ölüm, Türk Dili.*

ABSTRACT

The importance of the concept of "migration" for Turks is great since they have been in move throughout history. The effects of the nomadic culture have their reflections in Turkish language as they have affected all the elements of Turkish society. Having the very same root the words "göç/göç-" (migration) have been in use since Old Turkish both as the roots of a verb and of a name. Today there are dozens of word derived from these roots.

A reflection of this dynamic nomadic culture among Turks appears in the understanding of the death. Seeing a connection between death and migration Turks explain the death as a migration and relocation. In this context the death is described as "a migration to the eternity". In this study, we first of all focus upon the words "göç/göç-" then move the concept of death which is perceived as "a migration to the eternity". In this framework counterparts of the applications for and around death in Turkish are tried to be discovered by analyzing the sources.

***Key Words:** Göç, Migration, Death, Turkish Language.*

Çadırıyla, atıyla sürekli hareket halindeki Türkün kültür değerleri içerisinde göç kavramının önemi tartışılmazdır. İşte bu noktada sürekli bir devinim içerisindeki yaşamın bir yansıması olarak dilde 'göç' ve 'göç-' kelimelerinden teşekkül etmiş kelimelerin sayısı azımsanmayacak durumdadır. Türkçede 'göç' ve 'göç-' kelimeleri isim ve fiil kökü olarak kullanılan kökteş kelimelerden biridir. 'Göç' kelimesinin Türkçe Sözlükte: "1. Ekonomik,

* Yrd. Doç. Dr. , Balıkesir Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, yusufozcoban@hotmail. com

toplumsal, siyasi sebeplerle bireylerin veya toplulukların bir ülkeden başka bir ülkeye, bir yerleşim yerinden başka bir yerleşim yerine gitme işi, taşınma, hicret, muhaceret. 2. Evden eve taşınma, nakil. 3. Göç etmek (veya eylemek) a) oturduğu yerden başka bir yere gidip yerleşmek, göçmek. b) mec. ölmek. ” (Türkçe Sözlük 2005: 769) olarak ifade edildiğini görmekteyiz. İsim olarak kullanılan ‘göç’ün dışında fiil olarak ele aldığımız ‘göç-’ kelimesinin sözlük karşılıklardan biri de “ölmek”tir.

Türkçenin ilk yazılı belgelerinden itibaren takip ettiğimiz isim ve fiil kökü olarak göç/göç- kelimeleri etrafında teşekkül etmiş kelimeler için Türkçe Sözlük’ü taradığımızda karşımıza, göçebe, göçebeleşmek, göçebelik, göçelge, göçer, göçeri, göçer konar, göçerme, göçermek, göçertme, göçertmek, göçkün, göçme, göçmek, göçmen, göçmenlik, göçü, göçücü, göçük, göçüm, göçürme, göçürmek, göçürtmek, göçürücü, göçürülmek, göçüş, göçüşme gibi oldukça geniş bir kelime ailesi çıkmaktadır (Türkçe Sözlük 2005: 769-770). Türkçe Sözlükte tespit ettiğimiz bu kelimelerin hemen hemen tamamı ‘göç-’ fiilinden türemiş kelimelerdir. Tarih boyunca hareket halinde olan bir toplumda göç/göç- etrafında teşekkül etmiş bu kadar kelimenin varlığı bizi şaşırtmamaktadır. Bildirimizin bu noktasından itibaren göç kelimesinin kullanıldığı “ebediyete göç” deyimi ve onun ifade ettiği ölüm kavramı üzerinde duracağız.

Türk kültüründe göçün ne kadar önem arz ettiğini, yaşamın evrelerinden biri olan ölümün ifadesinde de ‘göç’ kelimesinin kullanılmasından anlıyoruz. ‘Göç’ kelimesinin sözlükteki karşılıklarından hareketle, göçün bir yer değiştirme, bir taşınma, mecazen de bir ölüm ifadesi olduğu açıktır. Türkçedeki ölüm karşılığı olarak göçüp gitmek, göç etmek, göç eylemek gibi deyimlerin yanında ebediyete göç etmek ifadesi ile de Türk toplumunun ölümü bir yok olma, bir son olarak algılamayıp tam tersine onu, sonsuzluğa geçiş noktası, yer değiştirme, taşınma olarak düşündüğü ortaya çıkmaktadır. İnsan yaşamının doğum ve evlenmeden sonraki geçiş dönemlerinden biri olarak kabul edilen ölüme Türklerin nasıl baktıklarını ortaya koyarken ölüm ve ölüm etrafında düzenledikleri uygulamalar için kullandıkları kelimelere, Türkçenin ilk yazılı kaynaklarından itibaren bakmak istiyoruz.

Canlının olduğu her alanda ölümün olması kaçınılmazdır. Orhun Abideleri’nin ifadesi ile “Öd tengri yaşar. Kişi oglı kop ölgeli törümiş (Zamanı Tanrı yaşar. İnsanoğlu hep ölmek için türemiş)”(Ergin 1994: 75)’tir. Ölümsüz olan Tanrı’nın kendisidir. Onun dışındaki bütün varlıklar ölümlüdür. Ölüm ile canlılık sona erer. Ancak esas olan ruh olduğu için bu bir yokluk değildir. Konu, ölüm olunca ister istemez inanç sistemleri de işin içerisine girmektedir. Ancak bunu, mümkün olduğu kadar kullanılan kelimeler üzerinden vermeğe çalışacağız.

Araştırmamızda, Türkçede ölüm kavramı etrafında teşekkül eden kelimeleri, bu kelimelerde meydana gelen değişmeleri temel yazılı kaynakları tarayarak tespit etmeye çalıştık. Bu bağlamda Orhun Abideleri, Uygurca Metinler (Bu noktada Caferoğlu’nun Eski Uygur Türkçesi Sözlüğünden de istifade edilmiştir.), Divânü Lûgati’t-Türk, Kutadgu Bilig, Atebetü’l-Hakayık ve (XIII. yüzyıldan günümüze kadar Türkiye Türkçesiyle yazılmış 227 eserin taranması ile meydana getirilmiş) Tarama Sözlüğü taranmıştır. Örnek cümleler mümkün olduğunca sınırlandırılmıştır. Tespit edilen kelimeler, kaynaklarıyla birlikte makalenin sonunda liste halinde verilmiştir.

“Öl-” fiili ve onun türemiş şekilleri, Türk dilinin ilk yazılı kaynaklarından günümüz modern lehçelerine kadar sıklıkla kullanılan kelimelerden biridir. Türkçede

ölüm kavramının ifadesi üzerine bir makalesi olan Yıldız Kocasavaş'ın tespitine göre ölüm kavramını ifade etmek için sadece öl- fiilinden türetilmiş altmış bir kelime vardır (Kocasavaş 2000: 77-115). Sır Gerard Clauson Etimoloji Sözlüğü'nde, öl- fiilinin yüksek seviyedeki insanlar için kullanılmadığını, bunun yerine onlar için uç- fiilinin kullanıldığını ifade eder (Clauson 1972: 125). Öl- fiilinin kökeniyle ilgili açıklamalarda bu fiilin ıslak, nemli gibi anlamlara gelen öl/höl kelimesiyle ilişkilendirilmeye çalışıldığı görülmektedir. Böylelikle yaşamın suda başlaması ile ölümün de suyla, ıslaklıkla bağı kurulmaya çalışılmaktadır. Ölmek fiilinin kök anlamının su olması, suyun da hayat anlamına gelmesiyle ölümün anlamı da hayat bulmak şeklinde tasavvur edilmiştir (Bıçak 2004: 156-157). A. B. Ercilasun ise kelimenin etimolojisini yaparken "öl-" fiilinin kökünü ör- ve ön- fiilleriyle birlikte "havalanmak, yükselmek" anlamındaki farazi *ö- fiiline dayandırmaktadır (Ercilasun 2007: 374). Türkler, ölüm anında bedenden çıkan tın/ruhun göğe yükseldiğine ve yaşamın orada devam ettiğine inanırlar (Roux 1999: 157). Bu bağlamda yaklaşıldığında öl- fiili ile yükselmek arasındaki bağ rahatlıkla görülmektedir.

Bilge Kağan'ın Türk halkına seslendiği Kül Tigin Abidesi'ndeki şu ifadelerde de 'öl-' fiilinin kullanım örneğini görüyoruz: "Süçig sabınga yımşak agısınga arturup öküş Türk budun öltüg. Türk budun ölsiking (Tatlı sözüne, yumuşak ipek kumaşına aldanıp çok çok, Türk milleti, öldün; Türk milleti öleceksin)" (Ergin 1994: 66). Bu cümlelerde Türk milletinin Çin tehlikesine karşı dikkatli olmadığı takdirde öleceğine işaret edilmiştir.

Eski Türkçede, ölüm kavramını karşılamak için Türkçenin daha sonraki dönemlerinde görülmeyen bazı ifadelerin kullanıldığı örneklerle de karşılaşmaktayız. Bunlar; kergek bolmak, uçmak, uça barmak gibi kelimelerdir. Yalnız bu kelimelerin kullanım yerlerindeki farklılığa dikkat çekmek isteriz. Sıradan ölümler (düşmanın ölmesi veya öldürülmesi gibi) "öl-" fiili ile ifade edilirken, Tanrı tarafından Türk töresinin düzenlenmesi için gönderildiğine inanılan kağanların ölümü kergek bolmak, uçmak veya uça barmak gibi şekillerle karşılanmıştır.

Bilge Kağan kardeşi Kül Tigin için diktirdiği abidenin doğu cephesinde atalarından bahsederken "...İlig tutup törüg itmiş. Özi ança kergek bolmış.... " demektedir (Ergin 1994: 67).

Bu kullanım farklılıkları, genellikle saygı ifadesi olarak kabul edilirken "kergek bolmak" ifadesini O. Nedim Tuna farklı yorumlamıştır. Tuna, kergek bolmak fiili ile uçmak fiili arasında ilgi olduğunu, Eski Türk inanışındaki ruhun ölümden sonra kuş veya böcek olarak tenasüh etmesine dayandırarak ifade eder. Hatta Türklerin İslamiyet'ten sonra ölüm için "şuňkar boldı" yani "şahin oldu" ifadesini ortaya koyarak bu görüşünü destekler. Tuna'ya göre kergek bolmak ifadesi kuş olmak demektir. Çünkü kergek kelimesi Doğu Türkçesinde bıldırcın türünden bir kuştur (Tuna 1960: 131-148).

Eski Türkçede ölmek anlamını ifade etmek üzere en çok kullanılan sözcük uçmak'tır. Benzer bir şekilde Kül Tigin Abidesinin doğu cephesinde "Kül Tigin Kony yılka, yiti yigirmike uçdı.... " ifadesiyle Kül Tigin'in ölümü 'uç-' fiili ile karşılanmıştır (Tekin 1995: 52).

Abidelerde "öl-" yanında ölüg, ölürmek ve ölütmek kelimeleri de kullanılmıştır.

Eski Uygur Türkçesi ile yazılmış olan metinlerde "öl-" kelimesinin yanında aynı kökten türemiş ölgülüg (ölüm halinde olan), ölüg, ölmek emgek (ölüm, can çekişmek), ölmeklik, ölüm, ölümçi (ölüme mahkûm), ölümlüg, ölürgü (öldürme), ölürgüçi (katil),

ölürmek (öldürmek), ölürtmek (öldürtmek), ölüt (katletme, öldürme), ölütçi (katil) ve ölütlük (salhane, mezbaha) gibi kelimelerle karşılaşmaktayız (Caferoğlu 1993: 100). *

Divânü Lûgati't-Türk'te de "öl-" kelimesinin yanında, öldeci (ölecek), öldimek (ölmek), öldürmek, ölsemek (ölmek istemek), ölüg (ölü), ölügsemek (ölmek istemek), ölüm, ölüt (birbirini öldürme, öldürüşme), ölütçi (öldüren, katil), ölütlemek (çarpışmak, aralarında ölüm olayazmak) kelimeleri vardır.

Aynı dönemin diğer bir eseri olan Kutadgu Bilig'de de "öl-" kelimesinin dışında öldürmek, ölgüçi (ölücü, fani), ölüg (ölü), ölüm, ölütçi (öldürücü, kâtil) kelimeleri bulunmaktadır.

Atebetü'l-Hakayık'ta ise "öl-" dışında ölüg (ölü) ve ölüm kelimeleri ile karşılaştık.

Aynı şekilde 'öl-' kökünden türemiş kelimeler için Tarama Sözlüğü'ne baktığımızda öldürünülmek (öldürülmek), öleş (ölü), ölet (salgın halindeki ölüm, kırgın, kıran), ölizemek (ölecek, sönecek hale gelmek, zayıflamak, kuvvetini kaybetmek), ölmeği gelmek (eceli gelmek), ölmesiz (ölümsüz, ölümü bulunmayan, ebedî), ölmeyecekçe (ölmeyecek kadar), ölü bezi (kefen), ölü konukluğu (matem yemeği), ölümcül (ölüm halinde bulunan), ölüm eri (ölümü göze alan), ölüm esrüklüğü (can çekişme hali), ölü methi (mersiye), ölümlü gibi kelimelerle karşılaşmaktayız.

Ölümün insanoğlu tarafından akıl yoluyla kavranmasından sonra ona karşı çareler aranmıştır. Dirlik otu, dirlik suyu, mengü suyu gibi kelimelerle ifade edilenler, işte bu doğrultuda ölüm için düşünülen çarelerdir. Bu çarelerden sonuç alınamayınca Azrail veya can alıcı (Azrail) aracılığıyla ölüm gerçekleştirilir.

Ölümün ardından ilk yapılan işlem, ölünün yolculuk için hazırlanmasıdır. İlk olarak ölü çadırının hazırlanması gerekmektedir. Ölünün yıkanması ve tabuta konmasının ardından yoğ adı verilen cenaze törenleri düzenlenmektedir. Bu törenler esnasında sıgıtçı denilen, mezarın yanında yakınmalarda bulunan ağlayıcılar vardır. Aynı işi yapan kişiler, sonraki metinlerde ağıtçı (ölü için ücretle ağlayan 'kadın'), sağucu (ağıtçı, ölünün meziyetlerini sayıp ağlayan) olarak karşımıza çıkarlar.

Ölünün temizlenmesini sağlayan kişi yugçı (yuyucu, yıkayıcı), yuyucu (cenaze yıkayıcı)'dur.

Ölünün hazırlanması sırasında Türklerin eskiden beri kefen kullandıkları kesinleşmiştir (Roux 1999: 241). Kefen dışında ölünün örtülmesi için kullanılan nesnelere verilen isimlere baktığımızda eşük (büyüklerin ölümünde mezarları üstüne serilmek üzere gönderilen ipek kumaş; bu kumaş sonra parçalanarak fakirlere dağıtılır), ölü bezi (kefen), sarıngu böz (kefen), yiŋsüz ton (kefen) ifadelerini görüyoruz.

Cesedin temizlenip kefenlenmesinin ardından sıra tabuta koymaya gelmiştir. Türk kültürü üzerine önemli çalışmaları bulunan Jean-Paul Roux, araştırıcıların Türklerde tabut kullanılmasının tarihini, kesin olarak saptayamadıklarını belirtmiştir (Roux 1999: 241). Taradığımız kaynaklarda ölünün içine konulduğu nesne için tabut dışında kullanılan şu kelimelerle karşılaştık: Aran (sal, tabut), kabırçak (tabut -çok kere- ölü tabutu), sal (1. dağ eteği, yamaç 2. tabut), salaca (sedye, tabut), ükek (tabut, sandık).

---

* Eski Uygur Türkçesindeki ölüm kavramı ile ilgili kelimeler için Hatice Tokyürek'in "Eski Uygur Türkçesinde "ölüm" Kavramı İle İlgili İfadeler" adlı makalesine bakılabilir (Bilig, Yaz/2009, Sayı: 50, s.169–198).

Ölen kişi için yapılan hazırlıkların son noktası mezar yeridir. Mezar olarak nehir kıyıları, yüksek dağlar veya en azından tepe zirveleri, ormanlar gibi özellikle sihirli noktalar seçilmiştir (Roux 1999: 249). Roux'un bir diğer tespiti, ölüyle gömülen servetten dolayı veya en azından ölene saygısızlık yapılmaması için mezar yerinin saklı tutulmuş olduğudur (1999: 253). Ölen kişinin konulduğu mekân için kullanılan kelimelere baktığımızda taradığımız metinlerde şu kelime veya kelime grupları ile karşılaştık: çukur (mezar), gür (mezar, makber), hece 'hece taşı, hice taşı' (mezar taşı), karaŋu delik (mezar), karaorun (sin, mezar), kaytan (mezarın bir yanındaki yarık, lahit), kır (kır, sahra; mezar), kör (mezar, kabir), sin (mezar, kabir), sinle (1. mezarlık 2. mezar), tublu (mezar), tuplu (mezar), tünerik (karanlık; mezar), tüşnek (yuva, mezar), yerçü (sın, mezar).

Eski Türklerde ölümden sonraki hayatın yeryüzündeki hayatın bir benzeri olduğu inancı vardır. Bu doğrultuda ölen kişi göç ettiği yerde bu dünyadaki yaşantısından geri kalmaması için çadırı, hizmetkârı, atı gibi lazım olabilecek varlıklarla gömülmüştür (Roux 1999: 170-172).

Ölümün gerçekleşmesinin ardından genellikle ceset için hazırlanmış çadırın etrafında yoğ adı verilen cenaze törenleri düzenlenmiştir. Bu törenler sırasında çeşitli uygulamalarla karşılaşılmaktadır. Bunlardan biri, tören sırasında yapılan yemektir. Bu yemek, bir cenaze yemeğidir. Bu yemeğin isimlendirilmesi noktasında kaynaklarda basan (ölü gömüldükten sonra yenen yemek), ölü konukluğu (matem yemeği), yog (matem, yas; ölü gömülmesinden sonra üç veya yedi güne kadar verilen yemek), yogbasan 'yugbasan' (ölü gömüldükten sonra verilen yemek), yoglamak (ölü için yemek vermek) gibi kelimelerle karşılaşılmıştır.

Ölümden sonraki hayatla ilgili olarak dirilme günü ve yeri için kullanılan kelimeleri taradığımızda tamu (cehennem), tamug (cehennem), uçmak 'uçmağ, uçmah' (uçmak, cennet), uştmah (cennet), sağış günü (mahşer günü, kıyamet günü, hesap günü), sağış yeri (mahşer yeri, arasat yeri), soru günü (kıyamet günü), tuzak (dûzah, cehennem) kelimelerini tespit ettik.

Sonuç olarak, tarih boyunca sürekli hareket halindeki Türk toplumu için göç ve göçmek kavramlarının önemi büyüktür. Göçebe kültürün etkileri, Türk toplumunun bütün unsurlarında etkili olduğu gibi Türk dilinde de yansımasını bulmuştur. Ölüm de bir devinim, bir göç, bir yer değiştirme olarak algılanmıştır. Bu düşüncenin dile yansıması da "göçüp gitmek", "ebediyete göç" şeklinde olmuştur.

Türklerin hayatında ölüm ve onun etrafındaki uygulamalar oldukça geniştir. Türklerde ölüm, doğal karşılanmış ve öldükten sonra da bu dünyadakine benzer bir hayat sürüleceğine inanılmıştır. Yani ölüm, İslamiyet'ten önce de İslamiyet'ten sonra da bir yokluk olarak görülmemiştir. Bu çerçevede ölüm ve onun etrafında gerçekleştirilen uygulamaların belirli kaynaklardan hareketle Türkçedeki yansımaları tespit edilmiştir. Ancak şunu da belirtmek gerektir ki burada sınırlı sayıdaki kaynaktan tespit edilenlerin dışında ölüm ifade eden kelime ve kelime grupları da vardır. Örneğin burada ölümün deyimlerle ifade noktasına hiç girilmemiştir. Bütün bunlar bize Türkçenin zenginliğini, düşünce dünyasının ne derece geniş olduğunu göstermektedir.

Taramış olduğumuz metinlerde "ebediyete göç", diğer bir ifade ile "ölüm" etrafında teşekkül etmiş kelimelerin listesi:

Divânü Lûgati't-Türk'te:

basan: ölü gömüldükten sonra yenilen yemek (DLT) I, 398-28, 399-1

eşük: büyüklerin ölümünde mezarları üstüne serilmek üzere gönderilen ipek kumaş; bu kumaş sonra parçalanarak fakirlere dağıtılır (DLT) I, 72

kabırçak: tabut -çok kere- ölü tabutu (DLT) I, 501

karaorun: sin, mezar (DLT) III, 221, 222

keç-: geçmek, ölmek (DLT) II, 5; III, 121

öl-: ölmek (DLT) I, 15, 38, 41, 54, 115, 228, 438; III, 47, 267

öldeci: ölecek (DLT) I, 438; III, 267

öldi-: ölmek (DLT) I, 104

öldür-: öldürmek (DLT) I, 224, 522

ölse-: ölmek istemek (DLT) I, 278

ölüg: ölü (DLT) I, 15, 72, 463; II, 110, 127, 128, 139, 179, 324; III, 272, 424

ölügse-: ölmek istemek (DLT) I, 303

ölüm: ölüm (DLT) I, 47, 75, 516; II, 74, 134; III, 327, 339

ölüt: birbirini öldürme, öldürüşme (DLT) I, 52

ölütçi: öldüren, katil (DLT) I, 52

ölütle-: çarpışmak, aralarında ölüm olayazmak (DLT) I, 299

sın: mezar (DLT) III, 138

tamu: cehennem (DLT) III, 234

tublu: mezar (DLT) I, 431

tuplu: mezar (DLT) I, 430, 431

tünerik: karanlık; mezar (DLT) I, 488

uçmak: uçmak, cennet (DLT) I, 118-119; III, 374

ükek: tabut, sandık (DLT) I; 78

yas: ölüm, helâk (DLT) III, 159

yazuk: günah, suç (DLT) I, 16, 521, 220, 203; II, 169, 75, 143, 222, 261; III, 16

yerçü: sın, mezar (DLT) III, 30

yog: matem, yas; ölü gömülmesinden sonra üç veya yedi güne kadar verilen yemek (DLT) III, 143

yogbasan (yugbasan): ölü gömüldükten sonra verilen yemek (DLT) I, 399

yogla- :ölü için yemek vermek (DLT) III, 309

yugçı: yuyucu, yıkayıcı (DLT) II, 171

Kutadgu Bilig'de

gür: (F.) mezar, makber (KB) 1516, 1390, 5412, 1405, 6298, 6299

kır: kır, sahra; mezar (KB) 69, 96, 3396, 6063

öl-: ölmek (KB)

öldür-: öldürmek (KB) 2292, 2383, 2397

ölgüçi: ölücü, fani (KB) 1145

ölüg: ölü (KB) 1595, 1860

ölüm: ölüm (KB) 295, 881,...

ölütçi: öldürücü, kâtil (KB) 1737

tamu: cehennem (KB) 917, 3223, 5261, 3332,...

tamug: cehennem (KB) 4855

tamuluk: cehennemlik (KB) 292

tüşnek: yuva, mezar (KB) 3570

uştmah: cennet (KB) 63, 917

yog: yas, matem (KB) 4577, 1564

Atebetü'l-Hakayık'ta

kefin: kefen (sırnggu: sarıngu izahı) (AH) C 432

köm-: gömmek -üp (sözini k. kizle-) (AH) 118

öl-: ölmek (AH) 308, 264, 95, E95

ölüg: ölü (AH) 96, 17, 20, E94

ölüm: ölüm (AH) 12

Tarama Sözlüğü'nde

ağıtçı: ölü için ücretle ağlayan (kadın) (TS, 1. C. , s. 43)

aran: sal, tabut (TS, 1. C. , s. 185)

can alıcı: Azrail ((TS, 2. C. , s. 749)

çukur: mezar (TS, 2. C. , s. 960)

dirlik otu: ölüme karşı ilaç olan sağlık otu (TS, 2. C. , s. 1180)

dirlik suyu: abıhayat (TS, 2. C. , s. 1181)

göç-: 1. Yurt değiştirmek, hicret etmek. 2. İrtihal etmek, ölmek. (TS, 3. C. , s. 1720-1722)

hece (hece taşı, hice taşı): mezar taşı (TS, 3. C. , s. 1908)

karañu delik: mezar (TS, 4. C. , s. 2277)

kıyamet köprüsü: sırat köprüsü (TS, 4. C. , s. 2528)

kaytan: mezarın bir yanındaki yarık, lahit (TS, 4. C. , s. 2683)

kör: mezar, kabir (TS, 4. C. , s. 2695)

mengü suyu: abıhayat (TS, 4. C. , s. 2804)

öldürünül-: öldürülmek (TS, 5. C. , s. 3079)

öleş: ölü (TS, 5. C. , s. 3079)

ölet: salgın halindeki ölüm, kırgın, kıran (TS, 5. C. , s. 3079)

ölize-: ölecek, sönecek hale gelmek, zayıflamak, kuvvetini kaybetmek (TS, 5. C. , s. 3080)

ölmeği gel-: eceli gelmek (TS, 5. C. , s. 3081)

ölmesiz: ölümsüz, ölümü bulunmayan, ebedî (TS, 5. C. , s. 3082)

ölmeyecekçe: ölmeyecek kadar (TS, 5. C. , s. 3082)

ölü bezi: kefen (TS, 5. C. , s. 3082)

ölü konukluğu: matem yemeği (TS, 5. C. , s. 3082)

sağış günü: mahşer günü, kıyamet günü, hesap günü (TS, 5. C. , s. 3238)

sağış yeri: mahşer yeri, arasat yeri (TS, 5. C. , s. 3240)

sağu: ölünün iyiliklerini duyuran ağıt ve mersiye (TS, 5. C. , s. 3245)

sağucu: ağıtçı, ölünün meziyetlerini sayıp ağlayan (TS, 5. C. , s. 3245)

sağu kıl-: ölü için feryad ederek ağlamak (TS, 5. C. , s. 3246)

sağu sağ-: ölünün iyiliklerini acıyla sayıp dökmek (TS, 5. C. , s. 3246)

sal: 1. dağ eteği, yamaç 2. tabut (TS, 5. C. , s. 3261)

salaca: sedye, tabut (TS, 5. C. , s. 3261)

sin: mezar, kabir, merkat (TS, 5. C. , s. 3470)

sinle: 1. mezarlık 2. mezar (TS, 5. C. , s. 3481)

soru günü: kıyamet günü (TS, 5. C. , s. 3518)

tamu: cehennem (TS, 5. C. , s. 3711)

tamuluk: cehennemlik (TS, 5. C. , s. 3716)

tuzak: dûzah, cehennem (TS, 5. C. , s. 3865)

uçmak (uçmağ, uçmah): cennet (TS, 6. C. , s. 3891)

yiñsüz ton: kefen (TS, 6. C. , s. 4606)

yuyucu: cenaze yıkayıcı, gassâl (TS, 6. C., s. 4741)

KAYNAKÇA

ARAT, R. Rahmeti (1992). *Atebetü'l-Hakayık*. Ankara: TDK Yay.

BIÇAK, Ayhan (2004). "Türklerde Evren Tasavvuru ve Ölüm Anlayışı". *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları*, S. 6, İstanbul, s. 149-172.

CAFEROĞLU, Ahmet (1993). *Eski Uygur Türkçesi Sözlüğü*. İstanbul: Enderun Kitabevi.

CLAUSON, Gerard (1972). An Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth-Century Turkish. Oxford: Clarendon Pres.

Divânü Lûgati't-Türk (1992). Çev. Besim Atalay, IV C, Ankara: TDK Yay.

ERCİLASUN, A. Bican (2007). "Türkçede Öl- Fiili Üzerine". *Makaleler, Dil-Destan-Tarih-Edebiyat*. Hzl. Ekrem Arıkoğlu, Ankara: Akçağ Yay. , s. 371-375.

ERGİN, Muharrem (1994). *Orhun Abideleri*. İstanbul: Boğaziçi Yay.

KOCASAVAŞ, Yıldız (2000). "Türkçe'nin Tarihî Dönemlerinde Ölüm Kavramının İfadesi". *İÜ Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Dergisi*, C XXIX, İstanbul, s. 77-115.

ROUX, Jean-Paul (1999). *Eskiçağ ve Ortaçağda Altay Türklerinde Ölüm*. Çev. Aykut Kazancıgil, İstanbul: Kabalcı Yay.

Tarama Sözlüğü (1995). 8 Cilt, Ankara: TDK Yay.

TEKİN, Talat (1995). *Orhon Yazıtları*. İstanbul: Simurg Yay.

TUNA, O. Nedim (1960). "Köktürk Yazıtlarında "Ölüm" Kavramı İle İlgili Kelimeler ve "kergek bol-" Deyiminin İzahı". *VIII. Türk Dil Kurultayında Okunan Bilimsel Bildiriler 1957*. Ankara, s. 131-148.

Türkçe Sözlük (2005). Hzl. Komisyon, Ankara: TDK Yay.

MÜZİKAL KÜLTÜRÜN GÖÇÜNDE FİLM MÜZİKLERİ

Sinem ÖZDEMİR*

Göç, toplumların yapısı ve kültürünü değiştiren en önemli demografik faktörlerden biridir. Ekonomilerin büyümesi, teknolojinin ve kitle iletişim araçlarının gelişimi ile köyden şehre ve az gelişmiş ülkelerden gelişmiş ülkelere doğru meyil eden göçün yanı sıra yeni tipte bir göç anlayışı daha meydana gelmiştir. Farklı kültür ve farklı yaşantıların aktarımında kitle iletişim araçları ile meydana gelen bu dolaylı göçün en önemli unsurlarından biri de sinemadır.

Bu kültürel göçe ilişkin 1963 yılında Kay Tee Magazine'nde yayınlanan Malk Chand Kochar'ın, 1950-1960 yılları arasında farklı ülke ve kıtalara ihraç edilen Hint filmlerinin yayılımı üzerine yaptığı çalışma, filmlerin yayılımı, yaygınlık alanı ve hızına iyi bir örneklem teşkil etmektedir (Bak. Tablo 1). Türkiye'nin de dahil olduğu yaklaşık 20 farklı ülkede/ kıtada filmlerle beraber Hint kültürü, yaşayış ve sanat anlayışı da izleyici ile buluşmuş, farklı coğrafyalarda gösterilen bu filmlerle birlikte filmlerin müzikleri de müzikal göçü gerçekleştirmiştir.

1955 yılındaToros Film'in sahibi Toros Şenel tarafından Türkiye'ye getirilen "Avare" filminin kazandığı popülerlikle beraber "Avare mu …" şeklindedillerden düşmeyen şarkısı göstermektedir ki Hindistan'dan dünyanın dört bir yanına ulaşan yalnızca sinema kültürü olmamış, aynı paralelde melodik etkilem de söz konusu olmuştur. Filmin müziği Türkiye'de öyle popüler olmuştur ki; Raj Capor tarafından seslendirilen orijinal hali yanı sıra,Türk sanatçılarca hem Hintçe olarak hem de Türkçe sözler adapte edilmiş şekliyle halka, Odeon, Sahibin Sesi ve Columbia plak şirketlerince ulaşmıştır (Bkz. Şekil 1).

17 Mayıs 1955 Cumhuriyet G.

8 Haziran 1955Cumhuriyet G.

4 Haziran 1955 Milliyet G.

Şekil 1: Avare Film Müziğinin Gazetelerde Yer Alan Plak İlanları

Önce sinema ardından da plaklar aracılığı ile halka ulaşan Avare filmi -onun kadar popüler olmasa da bir iki Hint filminin daha- müziğinin varlığı tabii ki müzikal kültür ve halk kültüründe kalıcı etkiler bırakmamıştır. Bu sadece bir filmin bir tek şarkı ile kazandığı bir başarı örneğidir. Konu itibari ile kalıcı izler ve etkiler bırakan müziklerin sahibi Mısır ve Arap filmleri olmuştur.

* *Yrd. Doç. Dr. , İstanbul Teknik Üniversitesi Türk Musikisi Devlet Konservatuarı Ses Eğitimi Bölümü.*

1950-1960 Yılları Arasında Farklı Ülke ve Kıtalara İhraç Edilen Hint Filmlerinin Yayılımı			
Film Türleri	**Tarihsel/Romantik/Aile/Dram %**	**Macera/Fantastik %**	**Mitolojik %**
Afrika	25	30	30
Doğu Afrika	15	7,5	27,5
Güney Afrika	4	2	2,5
Batı Afrika	3	15	2,5
Kuzey Afrika	1	7,5	2,5
Sudan	1	1	2,5
Orta Doğu	25	16	-
İran	5	5	
Irak- Körfez Bölgesi	5	3	
Türkiye-Mısır	1,5	1	
İsrail	1,5	1	
Yemen	2	1	
Uzak Doğu	25	31	42,5
Malezya- Singapur	15	8	10
Taylan	5	12	20
Çin	3	9	10
Endonezya	2	2	2,5
Diğer Ülkeler			
Seylan	6	5	5
Madagaskar	-	2	5
B. Biritanya	6	2	3
Batı Hindistan	4	6	7
Fiji	2	3	5
Yunanistan-Kıbrıs	2	2	2,5
	100	100	100

Tablo 1: 1950-1960 Yılları Arasında Farklı Ülke ve Kıtalara İhraç Edilen Hint Filmlerinin Yayılımı, (Malk Chand Kochar, Kay Tee Magazine 1963,Aktaran: Tasoulas & Abaci,1998: 27,28).

II. Dünya Savaşı ile ortaya çıkan ekonomik zorluklar, savunma giderlerinin artışı, yoksullaşan halk gibi sorunlar elbette ki sinemayı da etkilemiş, hem film endüstrisi durmuş hem de çevrilmiş filmlerin dağıtımı zorlaşmıştır. Mısır yoluyla Türkiye'ye gelen Amerikan filmlerinin ülkeye Mısır sinemasının ürünlerini de getirmesi ile "Arap filmleri" gösterimi başlamıştır. Uzun süredir yerli filmlerden uzak kalan halk için, fesli-entarili kişilerin yer aldığı, tanınmış Arap şarkıcıların oynadığı müzikli Mısır filmleri 1948 yılında yasaklanıncaya kadar (Tekelioğlu, 1998: 150) başta Ümmü Gülsüm, Leyla Murat,Abdulvahhap, Ferit Atraş gibi Mısır Sineması'nın bir endüstri olarak güçlenmesi ve yaygınlaşmasında büyük rol oynayan şarkıcılarının filmlerinin gösterimleri oldukça ilgi çekici olmuştur (Beşiroğlu, 2003: 111).

Bu ilgide Cumhuriyet politikalarının, geleneksel müziği unutturmak için ilk önce eğitim ve öğretimden ardından radyolardan kaldırması, halkı Batı müziği dinlemek yerine, özlemini duydukları Türk müziği nağmeleri için Arap ve Mısır radyo istasyonlarına yöneltmiş olmasının büyük payı olmuştur. Arap ve Mısır radyolarından dinlenilip,kulaklara aşina olan bu melodiler ülkeye gelen Arap ve Mısır filmlerine olan

adaptasyonu kolaylaştırmıştır. Filmlerin gazete ilanları ve afişlerinde de tıpkı "Bağdat Bülbülü" adlı Mısır filminde olduğu gibi, musikiye Arap ve Mısır Radyolarından kazanılan bu aşinalık vurgulanmış, çekici bir öğe olarak kullanılmıştır:"İstanbul halkının çok iyi tanıdığı ve güzel seslerini her akşam Mısır radyolarında dinlediğimiz Münire Mehdiye ve Ahmet Allam'ın iştiraki ile yapılmış bin bir gece efsanelerini tasvir eden Türkçe sözlü ve şark musikili bir filmdir" (Bkz. Şekil 2).

Şekil 2: 13 Şubat 1937 Cumhuriyet Gazetesi "Bağdad Bülbülü" film ilanı

Gösterime giren ilk film "Aşkın Gözyaşları" ve takip eden filmler çok rağbet görüp seyircinin ilgisini fazlasıyla çekince, 1938 yılında Basın-Yayın Genel Müdürlüğü bu filmlerin müziklerinin Arapça söylenmesini yasaklamıştır. Bu yasaklama ardından filmlerdeki şarkılar ya konularına göre yazılan yeni şarkılarla ya da doğrudan üzerlerine Türkçe sözler yazılarak seslendirilmeye başlanmıştır. Böylelikle"Adaptasyon" adı verilen yeni bir şarkı türü ortaya çıkmıştır (Tekelioğlu, 1998: 150).

İlk kez 26 Ocak 1939'da İstanbul İpek ve Saray sinemalarında gösterime giren, başlıca rollerini Roman Navaro ve Mirna Loy'un oynadığı "Şeyhin Aşkı" filminin ilanında "Musiki kısmını tertip eden ve idare eden Cevdet Kazan, Gazel ve Şarkılar Mustafa Çağlar" olarak belirtilmiştir. Gazetelerde çıkan Mısır filmlerinin afişlerinde ve ilanlarında, yerli yorumcu ve bestecilerin isimleri bu tarihten sonra yoğun olarak görülmektedir (Beşiroğlu, 2003:110-111).

Bu filmlerdeki Arapça müziklere Türkçe güfteler ve müzikler adapte eden bestekârlar arasında Selahattin Pınar, Artaki Candan, Sadi Işılay, Muhlis Sabahattin, Kadri Şençalar ve Şerif İçli gibi dönemin ünlü müzisyenleri yer almıştır (Bkz. Şekil 3). Bu önemli bestekârların yanı sıra, film müziklerinin öne çıkan en önemli ismi hiç şüphesiz ki Sadettin Kaynak olmuştur.

24 Eylül 1944 Akşam Gazetesi

1 Kasım 1947 Cumhuriyet G.

26 Mart 1941 Akşam Gazetesi

8 Nisan 1946 Akşam G.

19 Nisan 1946 Cumhuriyet G.

Şekil 3: Selahattin Pınar, Artaki Candan, Sadi Işılay, Kadri Şençalar ve Şerif İçli'nin müziklerini adapta edip/besteledikleri Arap/ Mısır filmlerinin gazete ilanları

Sadettin Kaynak, ulaşılan 669 eserinden 218 tanesini, tespit edilen 14'ü Türk, 47'si de Mısır filmi olmak üzere toplam 61 film için bestelemiştir. Bu müzikler dönemin en tanınmış ve sevilen ses sanatçılarının sesinden,filmlerin yanı sıra plaklara okunmuş, ayrıca dönem eğlence mekânları icralarının da vazgeçilmezi olmuş ve Sadettin Kaynak tüm bu unsurları kullanarak Türk müziğinin popülerleşmesinde, geleneksel müzik kültür ve yapısının değişmesinde büyük rol oynamıştır.

28 Ekim 1946 Cumhuriyet G.

6 Nisan 1943 Akşam G.

19 Ekim 1940 Akşam G.

19 Ekim 1941 Akşam G.

9 Ekim 1947 Cumhuriyet G.

11 Aralık 1946 Cumhuriyet G.

Şekil 4: Sadettin Kaynak'ın müziklerini adapte edip/bestelediği Mısır/Arap filmlerinden bazılarının gazete ilanları

Özellikle bu filmlerden esinlenerek 4 mısralı zemin, nakarat, meyan, nakarat olarak düzenlenen klasik şarkı formundan bağımsız, 1950'li yıllarda "serbest icra" ve "fantezi" olarak tanımlanacak olan, bestelerinde karşımıza çıkan müzik anlayışı; makamları ve usulleri kullanışı, melodiye, forma ve ritme getirdiği serbestlik, saz unsuruna sağladığı prestij ve icra tarzı yeni oluşumu ile Kaynak'ın eserleri, gördüğü ilgi kadar eleştirilmiştir. Ortaya koyduğu serbest icra tarzının hem beste yapma tekniklerinde hem de icrada bireye özgürce hareket edebilme alanı yaratması "özgür icra" ve "arabesk" ilişkilendiriminde Kaynak ile birebir bir bağ kurulmasına sebep olmuştur (Tekelioğlu, 1998:150).

Kaynak'ın bu anlayışla verdiği eserleri; Arap müziği, Mısır filmleri, yoz müzik, arabesk hep aynı paydadan beslenerek söylemleştirilmiştir. Aslında ne arabesk Türkçe sözlü bir Mısır müziğidir ne de arabesk filmleri Mısır melodramlarının taklididir (Stokes, 1998:142). Kurulan bu bağın 1960'lı yıllarda başlayan ve Arabesk kültür olarak adlandırılan sosyal olgunun müziğinin temellerini atması yönündeki ilgi Kaynak'ın eserlerinin müzikal analizleri paralelinde doğru bir tespit değildir. Ancak bu bestelerin kurulumunda temel alınan çatının gerek melodi gerek ritim gerekse güftedeki serbestlik ve özgürlük olgusunu yerleştirmesi bakımından kompozisyon olarak zincirlerin kırılmasında önemli bir etken olduğu şüphesizdir. Arap ve Mısır filmleri ile göç eden müziklere oluşturulan adaptasyonlarla halk müzik kültür ve alışkanlıklarının değiştiği kesindir.

Sadettin Kaynak'ın filmler için yaptığı besteler ve bunların film içerisindeki yer ve süreleri düşünüldüğünde o döneme kadar alışılagelmiş olan şarkı form özelliklerinden taşmak zarureti doğmuştur. Hacı Arif Bey'in damgasını vurduğu "Şarkı" formundan farklı bir yapı oluşturmak gerekmiştir. Gerçi bakıldığında Hacı Arif Bey'den önceki dönemlerde de şarkı form besteciliğinde farklılıklar görülmüştür. Klasik üslubun büyük bestekarı da şarkı formunda eserler vermişlerdir. "Sınırsız hayâl, düşünce ve zevkte değişme, sanatçının kendi hayâlinde süsledikleri" tanımından anlaşıldığı üzere "Fantezi" formu ile müziğin kabına sığmayan ve farklı şeyler ortaya koyan büyük bestekarları bir anlamda sınırsız hayallerini ortaya koymuşlardır. Kuralların sınırlayıcılığının her sanat dalına dahil olan kişiler için oluşturduğu zorlayıcılık müzik için de geçerli olmuş, belki de Mustafa Çavuş'un eserlerini de"Fantezi" tanımıyla ilişkilendirebilmenin ya da başta Dede Efendi olmak üzere pek çok bestekârda bu benzerliği yakalayabilmenin sebebi de budur. Sadettin Kaynak'ın Hacı Arif Bey ekolünden ayrılıp kendi çizgisine geçmesinde tabii ki film şarkıcılığının doğurduğu süre mecburiyeti ile beste yapma anlayışının da oldukça payı olmuştur (Şen, 2003: 222).

Kaynak'ın film şarkıcılığı konusunda yapılan yorumlar, onun bu besteleri nasıl oluşturduğuna dair edinilen bilgilendirimle daha iyi anlaşılacaktır. Bu bilgiyi kendisinden birinci ağızdan edinen ve bizzat yaşayan talebesi Alâeddin Yavaşça şöyle aktarmıştır: "… Bir iki beste yaptıktan sonra İpekçiler de o zamanlar Arap filmlerini getiriyorlar, bunlara dublaj yapılıyor. Konuşmalar Türkçe fakat şarkılar Arapça. Halktan istekler geliyor diyorlar ki 'şarkılar güzel ama hiç bir şey anlamıyoruz. Bunları Türkçeleştiremez misiniz? İpekçiler musikî ile iç içe bir aile, hatta gelinleri Udi Nevres Bey'in talebeleri Lale Nergis Hanımlar nam-ı müstearlarıyla hep plaklar yapmışlardır. Çok da güzel tavırları vardır. Onlarla meşkler yapılıyor, musikî yapılıyor. O sırada Kaynak'ın bu eserleri dinlendiği için 'Hafız' diyorlar, 'şu bizim filmleri bir seyredin, bakın edin, bunların Türkçe eser haline gelmesini istiyoruz. Nasıl olur bu iş?' 'Valla gidip seyredelim ama bir şartla söz unsuru var ve söz olduğu için Vecdi Bey var' diyor: Vecdi Bingöl. 'Onunla ikimiz gidelim bakalım takip edelim. Bakalım bir şeyler yapabilecek miyiz, yapamayacak mıyız? Görelim ondan sonra düşünürüz'. İkili gidiyor oturuyor filmlerin başına ve çok enteresan şöyle yapıyorlar: Şimdi bir kapalı bir de açık olan heceleri belirliyorlar. Kapalı aşağı doğru açıksa yukarı doğru bir işaretleme ile belirleniyor. Sonrasında Kur'an-ı Kerim okuyuşunda olduğu gibi hangi hecenin ne kadar sürdüğünü tespit için ise üç Elif sürecek iki Elif sürecek diye tespitte bulunuyorlar. Bir ağız açıklığının ne kadar sürdüğünü bu şekilde tespit eden Vecdi Bingöl oluyor. 2 Elif açık, 3 Elif kapalı, 2 Elif açık… şeklinde bunları tespit ediyor. Kaynak'da aranağme, baştaki giriş sazı ne kadar sürüyor, o zaman ki

vaşeron saatle bunu saniyeden tespit ediyor. Vecdi Bey bir yandan sözleri takip ederken diğer yandan filmde cereyan eden olayı gözlüyor: bir düğün mü, bir ayrılık mı, bir ölüm mü? Bunları da orada görüyorlar ve Vecdi Bey buna göre güfteyi yazıyor. Tabi Vecdi Bey konuyu takip edip kendi hissiyatı ile yazdığı güftede açıklığı ve kapalılığı da nazarî dikkate alıyordu. Kaynak aranağme dışında mısralar ne kadar tutuyor arasazlar ne kadar tutuyor bunları saniye ile tespit ediyordu. Tabii burada en önemli nokta senkronun tutması. Ağız filmde açıldığında Türkçe güftede kapanacak bir hece geliyor ise olmaz. Vecdi Bey ona göre şiir yazıyor, Kaynak'a veriyor, Kaynak'da o saniyelere göre ölçmek suretiyle besteleri yapıyor. Bestelerin hiç birisi Abdülvahab'ın okuduğu eser değil. Ama süreler öyle, mecbur kalınıyor uzun şarkılar yapılmaya. Böylece bizim musikîmizde Hacı Arif Bey zamanına kadar olan 8 mısraya kadar gelen şarkılar 22 mısra, 24 mısra, 26 mısraya kadar çıkmaya başlıyor. Ama hiçbirisinin Arap müziği ile alakası yoktur. Sadettin Kaynak'tan çıkan bir müzik bu. Kesinlikle arabesk değil. Mesela 'Leyla bir özge candır' neresi arabesk bunun? Ama süre yanı, ağzın açılıp kapanışı aynı. İşte filmlerdeki müziğe Türk musikîsi adımını böyle atıyor. Yıllarca Kaynak pek çok Arap filmlerinin musikî bölümünü kendisi yapıyor, ama kiminle bakın hepsi Vecdi Bingöl ile. Bu ikisi güzel anlaşmışlar hayatlarının sonuna kadar. Küçük bir aralarında kırılma olmuş ama sonra tamir edilmiş, düzeltilmiş. Ve böylece Türk musikîsinde uzun soluklu şarkı formları artık repertuara girmeye başlamış. Ondan sonra taklitler başlamış. Ama bunu ilk ortaya koyan Sadettin Kaynak'tır. Film müziğinin doğuşu bu şekilde olmuş ve çok tutmuştur. İpekçilerle beraber bu iş epey devam etmiştir…" (Yavaşça, 2008).

Sadettin Kaynak'ın film müziği bestekârlığı, salt beste yapmanın çok daha ötesindedir. Çünkü bestekâr ilhamı ile baş başa değildir ve uyması gerekli birçok kaide vardır. Öncelikle filmin senaryosuna uygun bir beste olması gerekmektedir. Zaman, mekân, süre, görüntü ve konu ile paralellik göstermesi gereken bir beste tabii ki bestekarı bu konularda sınırlandırmıştır. Bu sınırlılık içerisinde elde edilen ürünler olan eserlerine bakıldığında ise, bestekârlığının büyüklüğü bir kat daha ortaya çıkmaktadır. Orijinali seyredilen film için senaryonun okunması, başta Vecdi Bingöl olmak üzere uygun şarkı sözlerinin yazılması, konuya, makam, usul, ritm ve güfteye uygun beste yapılması gerekmektedir. Sadettin Kaynak 1941 yılında Hikmet Feridun Es ile Yedigün Dergisi'nde yaptığı röportajda şunları söylemiştir: "Hikmet Feridun Es: …bu sırada gözüm masanın üzerindeki kronometrolu şimendifer saatine ilişti. Bir kâğıdın kenarında da bir takım hesaplar yapılmış. Saat ve dakikalar kaydolunmuştu. Bir bestekâr kronometrolu saatle çalışması tuhafıma gitmişti. Bunun sebebini sordum. Sadettin Kaynak izahat verdi: 'Film bestekârlığı büsbütün ayrı bir iştir. Ben Allah'ın Cenneti, Kahveci Güzeli, Leylâ ile Mecnun, Çanakkale filmlerinin musikîsini yaptım. Şimdi yeni bir filme çalışıyorum. Bir filmde şarkının ihtiva (içine almak) edeceği yer kronometro ile ölçülür. Bir metrede 52 kare resim vardır. Bir film bir saniyede 24 resim gösterir. Şimdi 47 metre devam edecek bir şarkı için bazı hesaplar çıkarmak icap eder. Meselâ şimdi filmde bir dakika kırk saniye devam edecek bir şarkı için çalışıyorum. Bunun için karşımda kronometrolu saat duruyor. " 52 kare resim x 47 metre film, saniyede gösterilen resim 24. 52x 47 : 24= 101. 8 saniye, bu da 1 dakikada 41. 8 saniye etmektedir (Şen, 2003: 229).

Sadettin Kaynak bu ince işçilikle Arzu ile Kanber, Aşk Çeşmesi, Aşk Kurbanları, Aşkın Zaferi, Bağdat Hırsızı, Balıkçı Osman Bağdat'ta, Beyaz Melek, Beyaz Zambak, Binbir/Binbirinci Gece, Binikinci Gece, Bir Türk'e Gönül Verdim, Cem Sultan, Çöl Kızı, Dansözler Kulübü, Düğün Gecesi, Esir Tüccarı, Gadr ve Azap, Gençliğin Zaferi (Endülüs

Geceleri), Gizli Aşk, Günah Peşinde, Hac Yolu, Harunreşid'in Gözdesi, Hurmalar Altında Cemile, Işıl ile Fahri, İncili Çavuş, İskender, Kalbime Doğmuştu, Kara Bahtım, Kerem ile Aslı, Lekeli Melek, Leyla ile Mecnun, Mahzun Gönüller, Meçhul Mazi, Mihracenin Kızı, Romeo ve Jülyet, Sahra Güzeli, Sahra Kızı Leyla, Sefiller, Selahattin Eyyübi ve Bozaslan, Selma Benim Canımsın, Sönmeyen Aşk, Şam Güzeli, Şark Yıldızı, Şeyhin Kızı, Tahir ile Zühre, Vicdan Borcu ve Yetimler adlı Mısır Filmlerine bugün hala dillerden düşmeyen "Enginde yavaş yavaş günün minesi soldu", "Bahar bitti güz bitti artık bülbül ötmüyor", "Bir rüzgardır gelir geçer sanmıştım", "Derman kâr eylemez ferman dinlemez", "Leylâ bir özge candır", "Ayrılık yaman kelime", "Bülbülüm gel de dile", "Muhabbet bağına girdim bu gece" gibi eserleri bestelemiştir.

Sadettin Kaynak, 47 adet Mısır filmi için bestelediği tespit edilen tamamı 159 adet sözlü eser için birbirinden farkı 31 makam ve 8 küçük usulü kullanmış, ayrıca serbest ritmle ve değişmeli usul ve makam anlayışı ile bestelediği eserleri de olmuştur. Nihavent (27),Hicaz (24), Uşşak (20) ve Hüzzam (15) sıralamasıyla yer alan makam kullanımı ve Düyek (62), Sofyan (27) ve Aksak (18) olarak, sıralamadaki usul kullanımında ilk sıralarda yer alan aksak ritmlerin tercihi de Arap ritm ve makam anlayışına olan yakınlık bakımından ilgi çekicidir.

Sonuç olarak denilebilir ki; kitle iletişim araçlarının herkese ulaşabilme üstünlüğü ki bunlar arasında konumuz dönemi içerisinde görsel boyutları nedeniyle sinema; toplumda ortak bir güç ve ortak bir kültürün oluşturulmasında en önemli öğelerden olmuştur. 1930'lu yıllarda başlayan Mısır ve Türk filmlerine gerek adaptasyon gerekse yeniden beste ile yapılan film müzikleri, "filmin görüntülerine eşlik eden müzik" olma tanımını aşmış; filmlerin önüne geçmiştir. Türk müziğinin yayılımı ve popülerlik kazanımında büyük rol oynamıştır. Film içerisindeki yer ve süreler düşünülerek yapılan besteler, bu sürelerdeki Arap/Mısır şarkılarına Türkçe güfte ve Türk müziği melodileri giydirilse de, ortaya alışılagelmiş 2 dakikalık şarkıların yerini 4-5 dakikaya varan, bol arasazlı, aranağmeli, aruzla vezinlenmiş 4 mısra yerine, serbest vezinli uzunca güfteli eserlere bırakmış ve genel yapıyı her anlamda etkilemiştir. Filmlerle göç edip gelen müzikler, genel müzik kültürünü etkilemiş, ortaya çıkan "serbest" yapı halk müzik kültürünün değişimine zemin hazırlamıştır.

KAYNAKÇA

BEŞİROĞLU, Şehvar, (2003). "Popülerleşme Sürecinde Bir Bestekar Saadettin Kaynak", *Popular Müzik Araştırmaları Derneği Dergisi*, 1,1, s. 105-113.

TEKELİOĞLU, Orhan, (1998), "Ciddi Müzikten Popüler Müziğe Musiki İnkılabının Sonuçları", *Cumhuriyet'in Sesleri,* Tarih Vakfı Yayınları, İstanbul, s. 146-153.

STOKES, Martin, (1998), *Türkiye'de Arabesk Olayı*, İletişim Yayınları, İstanbul.

ŞEN, Hasan Oral, (2003), *Sadeddin Kaynak*, Türkiye Radyo Televizyon Kurumu, Ankara

TASOULAS, Manouil-Eleni Abaci (1998), *Hint Şarkılarının İfsaasi*, Atrapos-Peribolaki, Yunanistan.

YAVAŞÇA, Alaaddin, (2008), Kişisel Görüşme (01. 05. 2008)

ZİGOŞ'UN YOLCULUĞU

Journey of "Zigoş"

Ferruh ÖZDİNÇER*

ÖZET

"Tarih boyunca Balkanlar coğrafyası Türk dünyasında önemli bir yer olmuştur. Balkan halk kültürünün coğrafi konumu ve tarihsel bağlarıyla kendine özgü bir durumu vardır. Tarih boyunca göçlerin çeşitli kültür ve birikimlerin Balkan halk kültürünü oluşturan ana etmendir. Anadolu'ya gelen İslamiyet'le Anadolu'da yeniden şekillenen ve oradan Avrupa ortalarına giden Türk kültürü, Balkanlarda yerli halkın kültürlerini etkilemiş, onlardan da etkilenmiştir. " (Erman Artun, "Türk Halk Kültürünün Balkanlardaki Rolü",Türk Kültürü, S. 458, Ankara 2001, s. 366)

Türkler, Orta Asya'dan Anadolu'ya, oradan da 14. yüzyıldan itibaren Balkanlar'a yayılmaya başlamış ve 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı ile birlikte tekrar tersine bir göç ile Balkanlar'dan bugünkü topraklara gelmişlerdir. Balkanlar'da kaldıkları ortalama 450 yıllık süre içerisinde Yunanistan, Bulgaristan, Yugoslavya, Makedonya, Arnavutluk gibi ülkelerin insanlarıyla yan yana yaşamış, onları kendi kültürleriyle etkiledikleri gibi, onların kültürlerinden de etkilenmiştir. "Kültür" bölgesel özellikler gösterdiği halde, doğduğu yerde kalmayarak, yayılmaktadır. Halk oyunları da anonim bir özelliğe sahiptir. Halk oyunları ilk çıkış noktasında bir olayı, bir isteği, bir üzüntüyü dile getirmek için oluşturulmasına rağmen, aynı halk oyunu günümüzde insanlara sevinç, neşe ve güzel duyguları tattırmakta ve insanları coşturmaktadır. Halk oyunlarının işlevselliği ve dinamikleri de ilk günkü gibi kalmayarak zamanla değişmiştir. Halk oyunlarının yaygınlaşması ve farklı coğrafyalara taşınması zaman zaman polemiklere neden olsa da bu durum kültür dinamizmi açısından son derece normaldir. Zaten önemli olan da bir kültürel mirası sadece sahiplenmek değil onu yaşatmak ve yaygınlaştırmaktır.

Bugün çoğunlukla bir Trakya oyunu olarak bilinen ve hatta sadece Kırklareli'nde oynandığı sanılan "Zigoş" oyunu öylesine dinamik ve meşhurdur ki, bilinenin aksine Anadolu'nun birçok yerinde oynanmaktadır. Zigoş bu yolculuğuna doğup geliştiği Batı Trakya'dan başlamış ve Anadolu'ya kadar gitmiştir. Bu yolculukta Zigoş aynı kalamamıştır tabi ki… Değişmiştir, uzamış veya kısalmıştır… Hızlanmış ya da yavaşlamıştır… Bazen bizim yüzümüzden, bazen de kendiliğinden farlılaşmıştır Zigoş.

Zigoş ne anlama geliyor, ne kadar değişmiş ve nereden nereye yayılmıştır ve bugün ne durumdadır? Bu bildiride bunlar üzerinde durulacaktır.

Anahtar Kelimeler: *Göç, Zigoş, yolculuk*

ABSTRACT

"Geography of the Balkans throughout history has been an important place in the Turkish world. Balkan folk culture and historical ties with the geographic location has a unique situation. Migration and accumulation of various cultures throughout history, the culture of the Balkan peoples is the main factor. Islam came to Anatolia with the European central Anatolia, which was reshaped and then go to the Turkish culture, the cultures of indigenous peoples in the Balkans, influenced, or influenced by them. "

* Öğretim Görevlisi, Ege Üniversitesi Devlet Türk Musıkisi Konservatuarı Türk Halk Oyunları Bölümü.

Turks from Central Asia to Anatolia, then 14 century, began to spread from the Balkans and the Ottoman-Russian War of 1877-1878 with a reverse migration back to the land came from the Balkans today. The average stay in the Balkans during 450 years of Greece, Bulgaria, Yugoslavia, Macedonia and Albania have lived side by side with people of such countries, as they had influence with them their culture, they are influenced by culture. "Culture" show regional characteristics notwithstanding, the birthplace not stay at the bow is. Property also has an anonymous folk. A folk dance event on the first output port, a desire to build an even expressed regret, but today people folk dance of joy, happiness and good feelings, and people rejoice provides taste. Folk dances as well as the first day of the functionality and dynamics of change over time was not accepted. Widespread public games and moving to a different geography, although sometimes controversial cause of this situation in terms of cultural dynamism is extremely normal. Already a cultural heritage that is important not only to adopt and disseminate it to live.

Today, most known as a Thracian game is played or even just fancied Kirklareli "Zigoş" the game is so dynamic and well-known that, unlike known in many parts of Anatolia has been played. Zigoş this journey was born and began to develop the Western Thrace and Anatolia has gone up. Zigoş not be the same on this trip was, of course … . change, prolonged or shortened … had accelerated or slowed down …. sometimes of us, sometimes the headlights automatically Zigoş.

Zigoş, what does it mean, how much has changed where and how it is spread and how well are today? This paper will focus on these.

Key Words: *Migration, Zigoş.*

Türkler, Orta Asya'dan Anadolu'ya, oradan da 14. yüzyıldan itibaren Balkanlar'a yayılmaya başlamış ve 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı ile birlikte tekrar tersine bir göç ile Balkanlar'dan bugünkü topraklara gelmişlerdir. Balkanlar'da kaldıkları ortalama 450 yıllık süre içerisinde Yunanistan, Bulgaristan, Yugoslavya, Arnavutluk gibi ülkelerin insanlarıyla yan yana yaşamış, onları kendi kültürleriyle etkiledikleri gibi, onların kültürlerinden de etkilenmiştir. "Kültür" bölgesel özellikler gösterdiği halde, doğduğu yerde kalmayarak, yayılmaktadır.

"Tarih boyunca Balkanlar coğrafyası Türk dünyasında önemli bir yer olmuştur. Balkan halk kültürünün coğrafi konumu ve tarihsel bağlarıyla kendine özgü bir durumu vardır. Tarih boyunca göçlerin çeşitli kültür ve birikimlerin Balkan halk kültürünü oluşturan ana etmendir. Anadolu'ya gelen İslamiyet'le Anadolu'da yeniden şekillenen ve oradan Avrupa ortalarına giden Türk kültürü, Balkanlarda yerli halkın kültürlerini etkilemiş, onlardan da etkilenmiştir. "1

Benzer etki, Anadolu'ya yapılan aksine göçlerle farklı bir boyut kazanmış ve bugünkü kültürel etkileşimin ilk adımlarını oluşturmuştur. Osmanlı'nın Balkanlarda toprak kaybetmesi ve geri çekilmesiyle başlayan göç dalgaları beraberinde birçok güçlüğü ve değişimi de getirmiştir.

1912 Balkan Savaşı sonrası Balkanlar'dan gelen göçler ve 1923 Lozan Antlaşması sonrası Yunanistan ile mutabakata varılan Mübadele göçleri hem ekonomik, hem siyasi, hem de kültürel açıdan ülkemizin yaşadığı en zorlu göç dalgalarıdır.

---

1 Erman Artun, "Türk Halk Kültürünün Balkanlardaki Rolü", *Türk Kültürü*, S. 458, Ankara 2001, s. 366.

Bunlardan en önemlisi olan "Lozan Ahali Mübadele Sözleşmesi" (30 Ocak 1923) uyarınca Anadolu'da yaşayan 1,5 milyona yakın Ortodoks-Rum nüfus ile Yunanistan'da yaşayan 400.000'e yakın Müslüman yer değiştirmiştir.

Türkiye-Yunanistan nüfus mübadelesi kapsamında Türkiye'de sadece İstanbul ile Gökçeada ve Bozcaada'da oturan Rumlar, Yunanistan'da ise sadece Batı Trakya Türkleri mübadeleden muaf tutulmuşlardır.

Mübadelede Yanya, Selanik, Drama, Kavala, Vodina *ve* Girit'ten Türkiye'ye gelen nüfus Doğu Trakya ve Batı Anadolu'da Rum azınlığın ayrılışı ile boşalan yerlere yerleştirilmişlerdir. İlk gelen göçmenlerin yoğun olarak iskân edildikleri şehirlerin başında Edirne, Kırklareli, Tekirdağ, İstanbul, Adana, Balıkesir, İzmir, Kocaeli, Mersin, Manisa, Samsun, Çanakkale ve Bursa gelmekteydi.

Değişimin çok büyük bir bölümü 1923-1924 yıllarında gerçekleşmiş, 1930 İnönü-Venizelos sözleşmesine dek zorunlu göç uygulamasına devam edilmiştir.

1923-1926 arası Karma Komisyonun tahsis ettikleri ile Türkiye'ye gelen mübadil sayısı 355,635 idi. Bu sayıya kendi ulaşım olanaklarıyla Yunanistan'dan ayrılıp Türkiye'ye gelenler dâhil değildir. 1921-1928 arası Türk hükümetinin iskân ettirdiği mübadil sayısı 463,534 kişidir. 1912-1914 arası Balkan Savaşı sonrasındaki süreçte Yunanistan'dan gelen göçmen sayısı ise 125. 000 dir. [2]

Göç, büyük oranda deniz yoluyla Anadolu'ya ardından Anadolu'nun sekiz mıntıkaya ayrılmış bölgesine taşınması sürecini kapsıyordu. Bunlar; Samsun ve çevresi; Adana ve çevresi; Malatya ve çevresi; Amasya, Tokat ve Sivas; Menteşe, Manisa, İzmir ve Develi; Çatalca, Tekirdağ, Karaman ve Niğde; Antalya; Ayvalık, Edremit ve Mersin'dir. [3]

Göç sadece insanları ve onların eşyalarını getirmekle kalmadı ve kendi kültürlerini de getirdi. Gelenekleri, görenekleri ve alışkanlıkları da mübadillerle birlikte geldi… Sıkıntı ve acılarla başlayan göç yolculuğu yeni topraklarlar, yeni meskenler ve yeni mesleklerle devam etti. Kimi zaman değişmeyen meslekler gibi adetler ve alışkanlıklar da yaşamaya devam etti. Bu sentez içinde şekillenen kültürel değerleri kimi zaman ezgileriyle kimi zaman da danslarıyla sürüp gitti. Bazen geldikleri yeri, bazen bir kahramanlığı, bazen de acılarını anlattılar danslarında ve ezgilerinde.

Bugün çoğunlukla bir Trakya oyunu olarak bilinen ve hatta sadece Kırklareli'nde oynandığı düşünülen "Zigoş" oyunu böyle bir göç hikâyesiyle Trakya ve Anadolu'ya gelmiştir. Zigoş bu yolculuğuna Yunanistan'dan başlamış ve Anadolu'nun da birçok yerine kadar gitmiştir.

Trakya'da "Zigoş", Anadolu'da ise "Cigoş" ve "Cukuş" olarak adlandırılan bu oyunun Yunanistan'dan mübadele zamanı gelen göçmenlerle birlikte taşındığını ve yaşatıldığını düşünmekteyiz. İlk bakışta bu oyunun adını Yunanistan'da Kavala ve Drama arasındaki yaklaşık 4000 nüfuslu "Zyoç" isinli bir köyden aldığını düşünüyoruz. "Zyoç" ve ya "Zygos" olarak kullanılan kelimenin Yunancadaki anlamı ise, terazidir. Yunanistan geleneksel dansları ve müzikleri üzerine yıllardır inceleme yapan Amerikalı araştırmacı Yvonne Hunt ile yaptığımız görüşmelerde bu isimde bir oyuna ve bizdeki şekline

---

[2] Geniş bilgi için bk. Kemal Arı, Büyük Mübadele (Türkiye'ye Zorunlu Göçü 1923-1925), Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 2009.

[3] Geniş bilgi için bk. Mehmet Ali Gökaçtı, *Nüfus Mübadelesi*, İletişim Yay, İstanbul 2005.

Yunanistan'da rastlamadığını öğreniyoruz. Yine önemli bir Yunan araştırmacı olan Alkis Raftis ve onun yardımcısı Lambrini Raiko ile yaptığımız görüşmelerde bizdekine benzeyen ve karşılıklı oynanan bir oyunu hatırladıklarını ama bununla ilgili bir kanıtın ellerinde olmadıklarını öğreniyoruz. Yunanistan'ın en eski ve köklü derneklerinden biri olan "Dora Stratou" nun arşivine de bizim için göz atan Lambrini herhangi bir kayıt ya da fotoğrafa rastlamadığını ifade ediyor. Aynı oyunun aynı isimle mi Yunanistan'da oynandığını ya da sadece oradaki Türkler tarafından mı oynandığını bizler de tam olarak bilemiyoruz.

Ülkemizde Zigoş ile ilgili ilk yazıyı 22 Nisan 1945 tarihli ***Trakya'da Yeşilyurt Gazetesi***'de görüyoruz. "Trakya'da Milli Oyunlarımızdan: Zigoş" adlı başlığı taşıyan yazının sahibi; Şerif Baykurt'tur. Sayın Baykurt Zigoş için "Değişik tarzda, karşılıklı sıralar halinde fakat derli toplu bir biçimde erkekler tarafından oynanan bir oyundur. Başlangıçta zeybek gibi ağır oynanan dokuz vuruşlu bir oyundur. " demektedir.

Sayın Baykurt, iki yıl sonra Ekim 1947 tarihli ***Ülkü Milli Kültür Dergisinde "***Zigoş" başlıklı bir makale yazarak bu oyun üstünde biraz daha ayrıntıya girmiştir. Oyunu altı çift erkeğin oynadığını ve Bengi zeybeği gibi olduğunu, iki bölümden oluştuğunu ve ikinci bölümün adının "Drama Karşılaması" olduğunu belirtmektedir. Zigoş'un Drama'da bir yer olduğunu ve adının da buradan geldiğini de ilk kez bu yazıda görmekteyiz.

Zigoş ilgili bir diğer yazıyı Haziran 1953 tarihli ***Türk Folklor Araştırmaları Dergisinde*** görüyoruz. Halil Oğultürk'ün "Trakya Milli Dansları" başlıklı bu yazısında derleme yaptığı oyunları sayan Oğultürk, Zigoş'u ayrıca detaylandırmaktadır. Trakya'daki oyunların Karşılama ve Hora türünde olduklarını Zigoş ve Drama Karşılamasının da bunlar içinde çok değişik olduğunu ifade etmektedir. Sayın Oğultürk Şerif Baykurt'un aksine Drama Karşılamasını ayrı bir oyun olarak göstermektedir.

Şerif Baykurt bir başka yazısında Halil Oğultürk'den bahsetmekte ve beraber yaptıkları çalışmaları anlatmaktadır. 1950 yılında Kırklareli'ne gelen Halil Oğultürk'e ilk oyun olarak Zigoş'u öğrettiklerini belirtmektedir.

Türk Folklor Araştırmaları Dergisi'nin Eylül 1965 sayısında bir başka önemli araştırmacımızın yazısını görmekteyiz. Sayın Sabahattin Türkoğlu'un "Edirne ve Yöresi Halk Oyunları" başlıklı makalesinde Zigoş'un Edirne'de en çok oynanan oyun olduğunu, Kırklareli'nde oynanan Zigoş'dan renk ve hareketlilik yönünden daha ilginç olduğunu, el tutuşmadan ve karşılıklı oynandığını yazmaktadır.

Tavır açısından gerçektende teraziyi andıran Zigoş oyunu, Edirne, Kırklareli, Tekirdağ, Yalova, Samsun, Manisa, İzmir ve daha birçok yerde hala oynanmakta ve yaşatılmaktadır. Birçok yerde görebildiğimiz Zigoş'u müzik, ritim ve koreolojik olarak incelediğimizde Edirne merkez dışında kalanların birbirlerine çok benzediğini görmekteyiz.

Zigoş, büyük nüfus mübadelesi ile Yunanistan'dan özellikle Selanik, Kavala, Drama, Seres, Girit ve Yanya'dan gelen göçmenlerin mesken edindikleri bölgelerde ve şehirlerde karşımıza çıkmaktadır. Bu soydaşlarımız toplu olarak gelmelerine rağmen daha sonraları Anadolu'da dağılmışlar ve yer değiştirmişlerdir. O yüzden çok da net olarak nereden geldikleri hakkında bir ifade kullanamıyoruz.

Şimdi Trakya ve Anadolu'dan inceleyebildiğimiz Zigoş oyunlarına bir göz atalım.

ZİGOŞ-EDİRNE MERKEZ

3 bölümden meydana gelen oyun 4 adım cümlesinden oluşur.

Bu üç bölüm ağır-orta ve hızlı bölümlerdir. Adım cümleleri ise;

A - Hazırlık adımı

B - Vereve adım

C - Vereve adım (El vurmalı)

D - Hızlı adımdır.

Form olarak oyun daire de başlar, bu daire'de bazen içice iki dairede de olabilir. D adım cümlesinde ise karşılıklı iki çizgi yapılır. Ve oyun bu formda biter.

Başlangıcında bir zeybeği andıran oyun müzik ve ritim yapısı hariç adım, form ve tavır açısından diğer yerlerdeki Zigoş' lardan farklılık göstermektedir. Bir diğer önemli fark da D adım cümlesindeki çapraz tutuşmalardır.

Oyun, ritim yapısı açısından 9/4'lük başlar ve D adım cümlesinde 9/8'lik olur.

Enstrüman olarak çift davul ve çift zurna kullanılır. Oyunun geleneksel adım sıralaması şöyledir;

A, B, C ve D dir.

ZİGOŞ ADIM ANALİZİ (EDİRNE)

A (Yerinde ayak vurma) = (A^A+A^B) = 6/4+3/4 = 9/4

B (Vereve adım+ yerinde adım) = (B^A+B^B) = 6/4+3/4 = 9/4

C (Vereve adım+ el vurma) = (C^A+C^B) = 6/8+3/8 = 9/8

D (Ayak çekmeli hızlı adım)= (D^A+D^B) = 6/8+3/8 = 9/8

ZİGOŞ-EDİRNE-KEŞAN-LALACIK KÖYÜ

Lalacık köyü, Edirne'nin Keşan ilçesine bağlı 60 hanelik bir köydür. Keşan'a 16 km. , Edirne'ye ise 100 km. uzaklıktadır. Köy geçimini çiftçilik ve hayvancılık yaparak sağlamaktadır.

Köy halkı bu oyunun adının Drama ilinin Libotun kasabasına bağlı ***Zigoş*** köyünden geldiğini söylemektedir. Oyun, karşılama türü olup 9 (2+2+2+3) zamanlının D tipidir. Karşılıklı iki çizgiden oluşan oyun formunda refle adımlar kullanılmaktadır. Zigoş, yavaş ve hızlı olmak üzere iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölüm sağa ve sola atılan yavaş adımlarla başlar. Adım cümlesi yarım dönüşlerle ve dizlerdeki küçük plielerle devam eder. İkinci bölümdeki adım cümlesi yapı bakımından birinci bölüme çok benzer. Tek farkı, daha hızlı olması ve ilk adımlarda aşağı aksanların kullanılmasıdır.

Zigoş'ta dikkat çeken bir diğer konu da, dokuz zamanın ilk iki zamanındaki karşılıklı el tutuşmalardır.

ZİGOŞ ADIM ANALİZİ (EDİRNE-KEŞAN-LALACIK)

A(YAVAŞ ADIM) = $(A^{A} + A^{B} + A^{C} + A^{D})$= 2/8+2/8+2/8+3/8= 9/8

A1(HIZLI ADIM) = $(A1^{A} + A1^{B} + A1^{C} + A1^{D})$= 2/8+2/8+2/8+3/8= 9/8

ZİGOŞ-KIRKLARELİ

Müzik ve ritim yapısı açısından büyük bir fark göstermemesine rağmen koreolojik olarak Edirne'de oynanan Zigoş'dan farklıdır. Yavaş ve hızlı olarak iki bölümden oluşur ve dört adım cümlesi içerir. Karşılıklı düz sırada oynanır ve oyuncular birbirlerine temas etmezler. Refle adımlar ve dizlerdeki küçük plieler Lalacık Köyünde

oynanan Zigoş'u andırır. Çökme adım cümlesi sadece Kırklareli'nde gördüğümüz bir özelliktir. Ayrıca oyun boyunca kullanılan mendil de önemli bir oyun aracıdır…

ZİGOŞ ADIM ANALİZİ (KIRKLARELİ)

A (DÜZ ADIM) = $(A^A + A^B + A^C + A^D)$= 2/8+2/8+2/8+3/8= 9/8

B (ÇÖKME) = (B^A+B^B) = 6/8+3/8 = 9/8

C (HIZLI ADIM) = $(C^A +C^B + C^C + C^D)$= 2/8+2/8+2/8+3/8= 9/8

C1 (EL VURMA) = $(C^A +C^B + C^C + C^D)$= 2/8+2/8+2/8+3/8= 9/8

CİGOŞ-YALOVA-HACI MEHMET KÖYÜ

Bu bölgede oyuna Cigoş denmektedir. Oyun, karşılama türü olup 9 (2+2+2+3) zamanlının D tipidir. Karşılıklı iki çizgiden oluşan oyun formunda refle adımlar kullanılmaktadır. Cigoş, yavaş ve hızlı olmak üzere iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölüm sağa ve sola atılan yavaş adımlarla başlar. İki adım cümlesinden meydana gelmektedir. Oyunda yarım dönüşler ve dizlerdeki küçük plielerle görülür. İkinci bölümdeki adım cümlesi yapı bakımından birinci bölümün aynısıdır. Tek farkı, metronom değişir ve daha hızlanır. Oyunda herhangi bir temas ve çökme gözlenmemektedir.

Bu oyunun aynısını Yalova'nın Elmalık Köyünde de görüyoruz. Oyun müzik ve adım yapısı bakımından hiçbir farkı olmadan aynı koreolojik yapıyı içermektedir.

CİGOŞ ADIM ANALİZİ YALOVA-HACI MEHMET

A(YAVAŞ ADIM) = $(A^A + A^B + A^C + A^D)$= 2/8+2/8+2/8+3/8= 9/8

A1(HIZLI ADIM) = $(A1^A + A1^B + A1^C + A1^D)$= 2/8+2/8+2/8+3/8= 9/8

CUGUŞ-SAMSUN-CANİK-HACI İSMAİL KÖYÜ

Oyun burada "Cuguş"adıyla oynanmaktadır. Analizini yaptığımız diğer oyunlar gibi bu oyuna da baktığımızda koreolojik açıdan ve müzik yapısı bakımından Edirne merkez ve Kırklareli merkez hariç diğerleriyle büyük benzerlik göstermektedir. Bu yerlerle en büyük benzerliği müzik yapısıdır. İki sıra halinde ve karşılıklı oynanan oyunda yine iki bölüm mevcuttur. Yavaş ve hızlı olan bu iki bölümde yine iki adım cümlesi vardır. Yarım dönüşler ve dizlerdeki plieler daha önce analizini yaptığımız oyunlardaki gibidir. Bu oyunda da temas ve çökme yoktur. Ancak buradaki oyun çok yavaş başlar ve yavaş yavaş hızlanır.

CUGUŞ ADIM ANALİZİ (SAMSUN-CANİK-HACIM İSMAİL)

A(YAVAŞ ADIM) = $(A^A + A^B + A^C + A^D)$= 2/4+2/4+2/4+3/4= 9/4

A1(HIZLI ADIM) = $(A1^A + A1^B + A1^C + A1^D)$= 2/8+2/8+2/8+3/8= 9/8

ZİGOŞ-MANİSA-AKHİSAR-KAYALIOĞLU

Burada gördüğümüz Zigoş'un Samsun Hacı İsmail Köyündeki Cukuş'dan hiçbir farkı yoktur. Her iki oyun da müzik yapısı, metronomu, formu ve adım yapısı olarak birbirinin aynısıdır.

ZİGOŞ ADIM ANALİZİ (MANİSA-AKHİSAR-KAYALIOĞLU)

A(YAVAŞ ADIM) = $(A^{A} + A^{B} + A^{C} + A^{D})$= 2/4+2/4+2/4+3/4= 9/4

A1(HIZLI ADIM) = $(A1^{A} + A1^{B} + A1^{C} + A1^{D})$= 2/8+2/8+2/8+3/8= 9/8

ZİGOŞ-CİGOŞ-İZMİR-GAZİEMİR

Buradaki Zigoş genel olarak diğerlerine benzese de önemli farklar içermektedir. Oyunda kollar bileninin aksine tek taraflı kullanılmakta ve adım cümlesi başında eller karşılıklı olarak tutulmaktadır. Yine karşılıklı iki sıra halinde oynanan Zigoş, yavaş ve hızlı olarak iki bölümden ve iki adım cümlesinden oluşmaktadır. Yalova'da oyunun başında duyulan naralar burada da duyulmaktadır. Bu oyun da çok yavaş başlayan ve giderek hızlanan bir metronoma sahiptir. El tutuşmalarla sağlanan bir temas olup, çökme göze çarpmamaktadır.

ZİGOŞ ADIM ANALİZİ (İZMİR-GAZİEMİR)

A (YAVAŞ ADIM) = $(A^{A} + A^{B} + A^{C})$= 4/4+2/4+3/4= 9/4

A1 (HIZLI ADIM) = $(A1^{A} + A1^{B} + A1^{C})$= 4/8+2/8+3/8= 9/8

Birbirinden farklı yedi ayrı yerde incelediğimiz Zigoş oyununun ezgi yapısı ve ritim yapısı açısından neredeyse aynı olduğunu, ancak buna karşın adım ve form yapılarında farklılık taşıdıkları anlaşılmıştır. Özellikle Edirne merkezde tespit edilen Zigoş'un diğerlerinden koreolojik açıdan çok farklı olduğu göze çarpmaktadır. Bunun yanında Edirne Lalacık Köyündeki Zigoş ile İzmir Gaziemir'deki Zigoş'un koreolojik olarak ve özellikle de el tutuşmalarındaki benzerlik dikkat çekicidir. Diğer bir farklılık da Edirne Merkez ve Kırklareli Merkezdeki Zigoş'da ayak çekmeler yukarı yapılıp vurgular yukarıda görülürken, diğer Zigoş'larda ayak hareketleri aşağı yapılmakta ve dolayısıyla vurgular da aşağıda hissedilmektedir. Dikkatimizi çeken bir diğer özellikte Yalova ve İzmir Gaziemir'de oyuna başlamadan önce duyulan naraların diğer illerde olmayışıdır. Metronom açısından da Samsun ve Gaziemir hemen hemen aynıdır. Gaziemir'de dikkatimizi çeken önemli bir özellikte kolların tek taraflı olarak kullanılmasıdır. Gördüğümüz her Zigoş'da kollar tıpkı Yunanca anlamındaki terazi gibi kullanılırken Gaziemir'de Zeybeği andıran bir kol formu görülmektedir. Zeybek tavrı aslında en çok Edirne'deki Zigoş'da hissedilmektedir. Hem adım yapısındaki benzerlik, hem de daire formundaki benzerlik ilginçtir. Aynı oyunun son bölümündeki çapraz kol tutuşmaları ise oyunun en çok düşünülmesi gereken yeridir. (Sayın Feriha Altınoğlu[4] ile yapılan bir

[4] Feriha ALTINOĞLU: Emekli Beden Eğitimi Öğretmeni (Edirne Kız Öğretmen Lisesi)

sohbette kendisi bu bölümdeki çapraz tutuşmayı başka bir yabancı ülkenin grubunda gördüklerini ve sonradan Zigoş oyununda denediklerini anlatmıştır.) Bütün Zigoş'lardaki temel benzerlik ise; geleneğinde hepsinin erkekler tarafından oynanmasıdır…

Şu ana kadar gördüğümüz ve analiz etmeye çalıştığımız Zigoş oyunu genelde doğal ortamında yaşayan ve az çok farklılık gösterse de temelde kendi konseptini koruyan bir yapıdadır. Oysa sahneye taşınmış bir Zigoş'un stilize adı adlında nasıl da yozlaştığı ve bu şekilde yaygınlaştığı maalesef görmek istemediğimiz bir sonuçtur.

Halk oyunları ilk çıkış noktasında bir olayı, bir isteği, bir üzüntüyü dile getirmek için oluşturulmasına rağmen, aynı halk oyunu günümüzde insanlara sevinç, neşe ve güzel duyguları tattırmakta ve insanları coşturmaktadır. Halk oyunlarının işlevselliği ve dinamikleri de ilk günkü gibi kalmayarak zamanla değişmiştir. Halk oyunlarının yaygınlaşması ve farklı coğrafyalara taşınması zaman zaman polemiklere neden olsa da bu durum kültür dinamizmi açısından son derece normaldir. Zaten önemli olan da bir kültürel mirası sadece sahiplenmek değil onu yaşatmak ve yaygınlaştırmaktır.

Son yıllarda görmeye alıştığımız Zigoş oyunun kişilerin ekolüne göre nasıl da şekil değiştirdiğini ve sahneleme adına nasıl da yok olduğunu görmek şahsen beni çok üzmektedir. Bu değişimin yorumunu sizlere bırakıyorum…

KAYNAKÇA

ARI, Kemal; *Büyük Mübadele Türkiye'ye Zorunlu Göç (1923-1925)*, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 5. Basım, İstanbul 2010.

ARTUN, Erman; "Türk Halk Kültürünün Balkanlardaki Rolü", *Türk Kültürü*, S.458, Ankara 2001.

BAŞER, Edip; *Trakya Politikaları*, IQ Kültür Sanat Yayıncılık, İstanbul 2009.

BAYKURT, Şerif; "Kırklareli'nde Halk Dansları Araştırmalarının 50. Yılı", *Anadolu Folkloru Dergisi*,S. 12, Ekim-Kasım-Aralık 1991.

BAYKURT, Şerif; "Trakya'da Mahalli Oyunlar", *Türk Folklor Araştırmaları Dergisi*,Mart 1952.

BAYKURT, Şerif; "Yeni Derlenen Trakya Halk Dansları", *Türk Folklor Araştırmaları Dergisi*,Cilt 5, Eylül 1958.

BAYKURT, Şerif; "Zigoş", *Ülkü Milli Kültür Dergisi*, Ekim 1947.

GÖKAÇTI, Mehmet Ali; *Nüfus Mübadelesi*, İletişim Yay. İstanbul 2005.

GÜRPINAR, Ergun*; Bir Çevresel Analiz Örneği Trakya*, Der yayınları, İstanbul, 1994.

HIRSCHON, Renée; *Mübadele Çocukları*, Çeviri: Serpil Çağlayan, Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2. Basım, İstanbul 2005.

OĞULTÜRK, Halil Cemal; "Trakya Milli Dansları", *Türk Folklor Araştırmaları Dergisi*,Haziran 1953.

ONUR, Oral; *Belgelerle Edirne*, Edirne Valiliği, İstanbul 2006.

ÖZSOY, İskender*; İki Vatan Yorgunları*, Bağlam Yayıncılık, 3. Basım, İstanbul 2007.

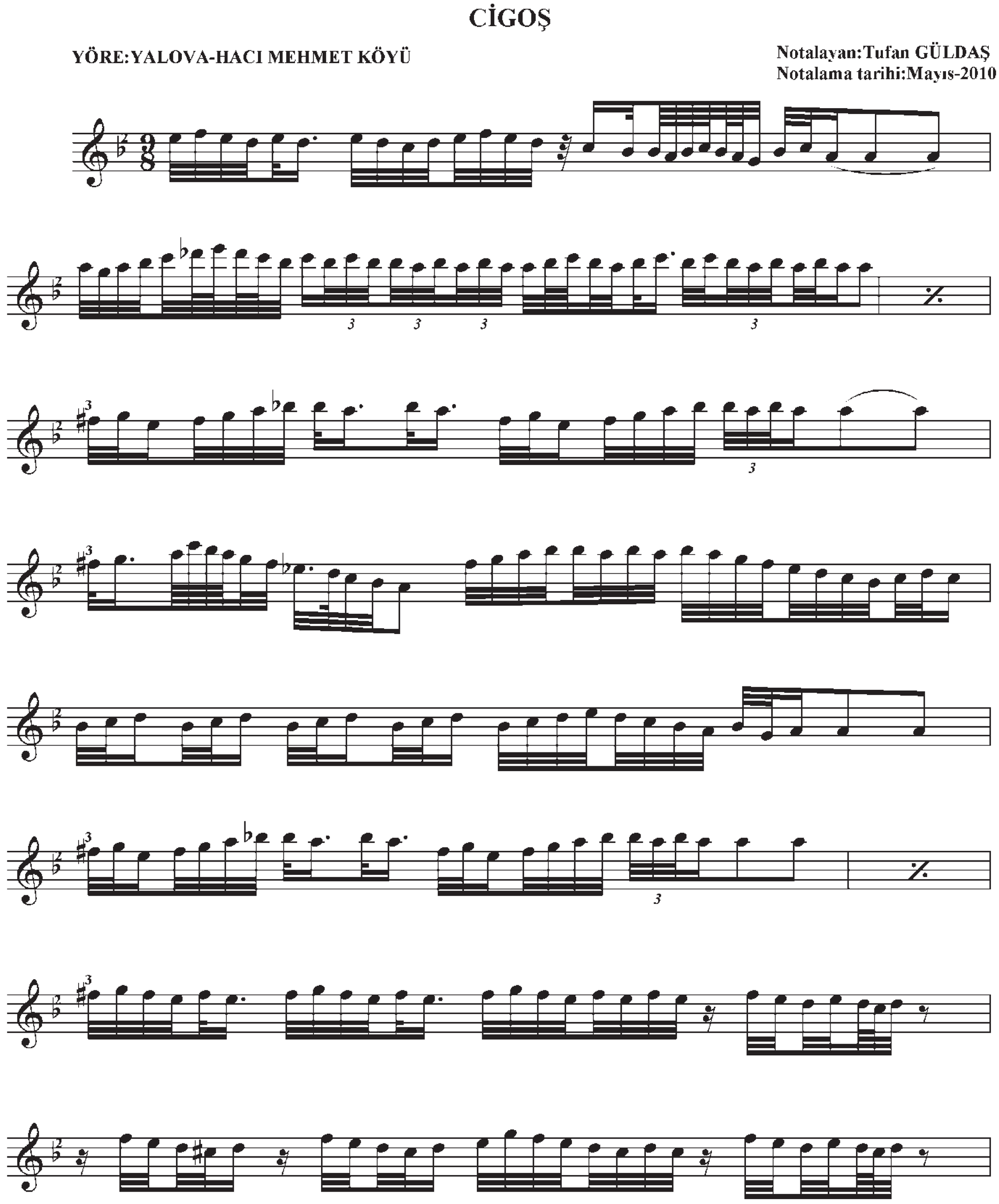
TÜRKOĞLU, Sabahattin; "Edirne ve Yöresi Halk Oyunları", *Türk Folklor Araştırmaları Dergisi*,Eylül 1965.

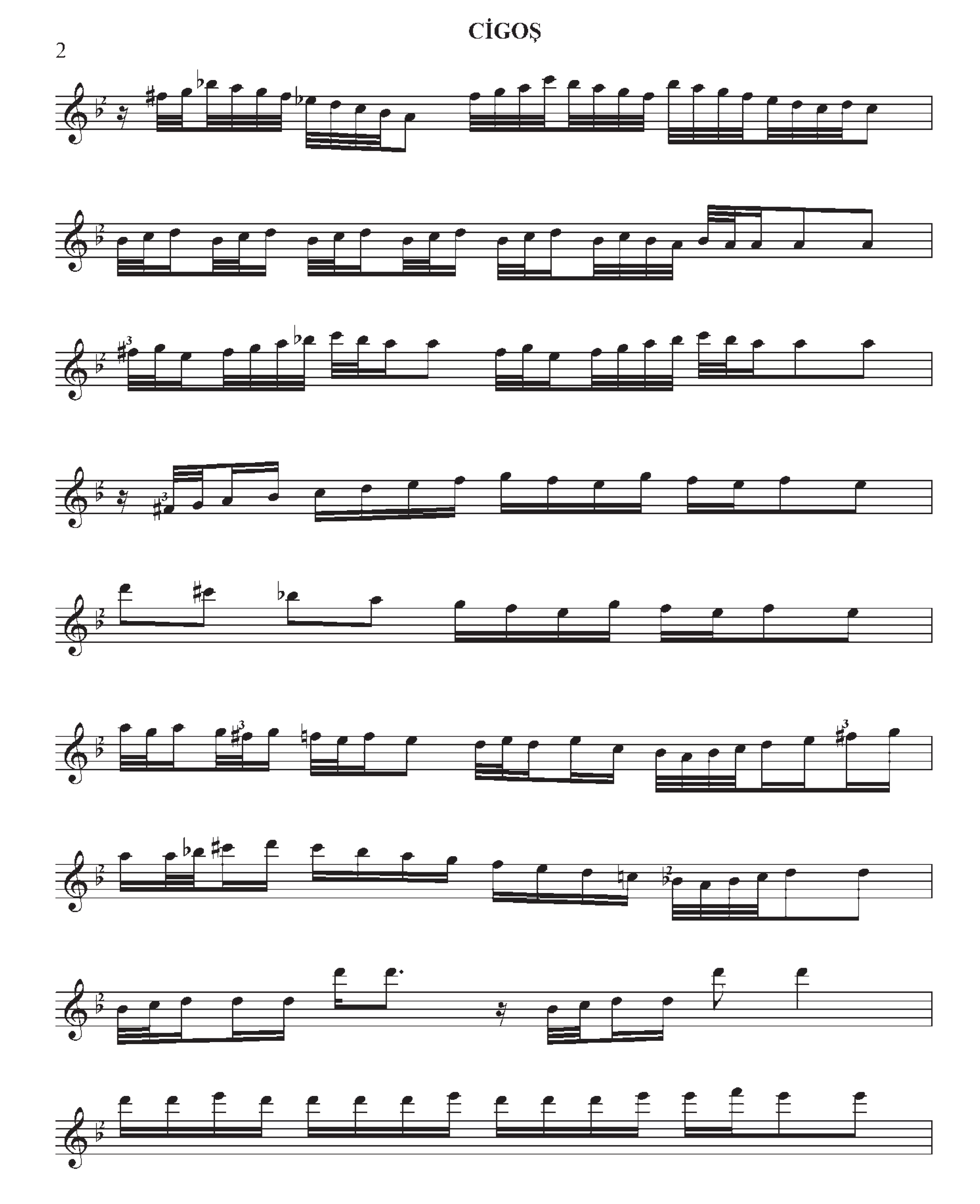
YAŞAR, Fatma Tunç; *Batı Trakya*, İlke Yayıncılık, İstanbul 2005.

http://www. aksiyon. com. tr/detay. php?id=26514

http://tr. wikipedia. org/wiki/Türkiye-Yunanistan_Nüfus_Mübadelesi

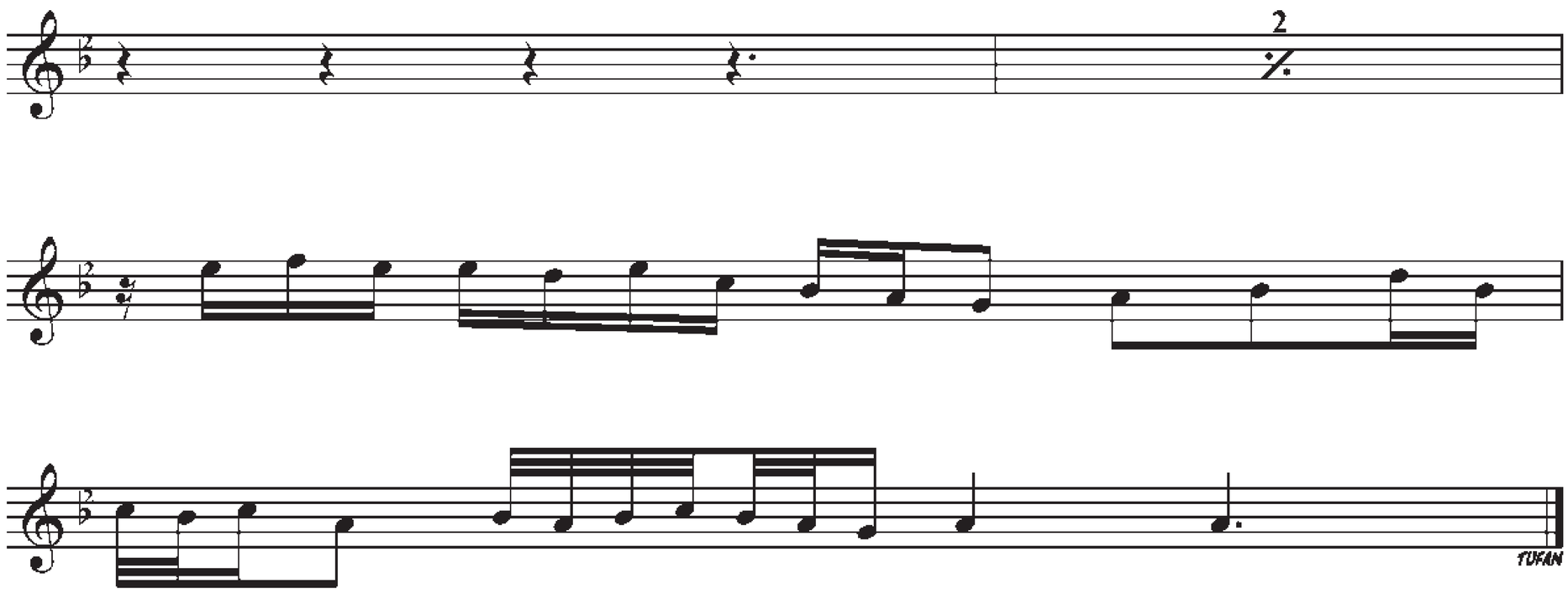
EKLER


CİGOŞ
YÖRE:YALOVA-HACI MEHMET KÖYÜ
Notalayan:Tufan GÜLDAŞ
Notalama tarihi:Mayıs-2010


CİGOŞ
2

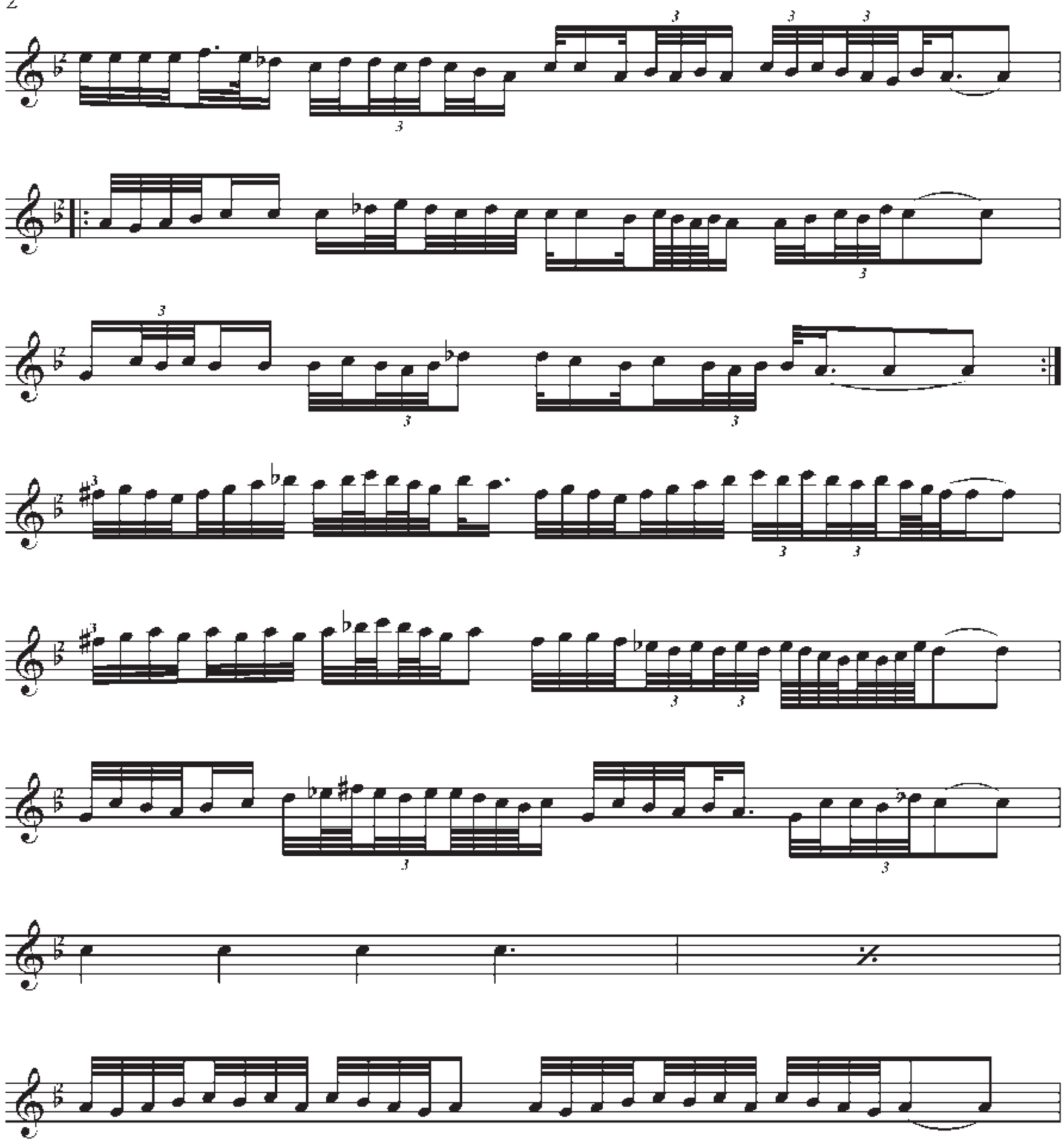
CİGOŞ

3

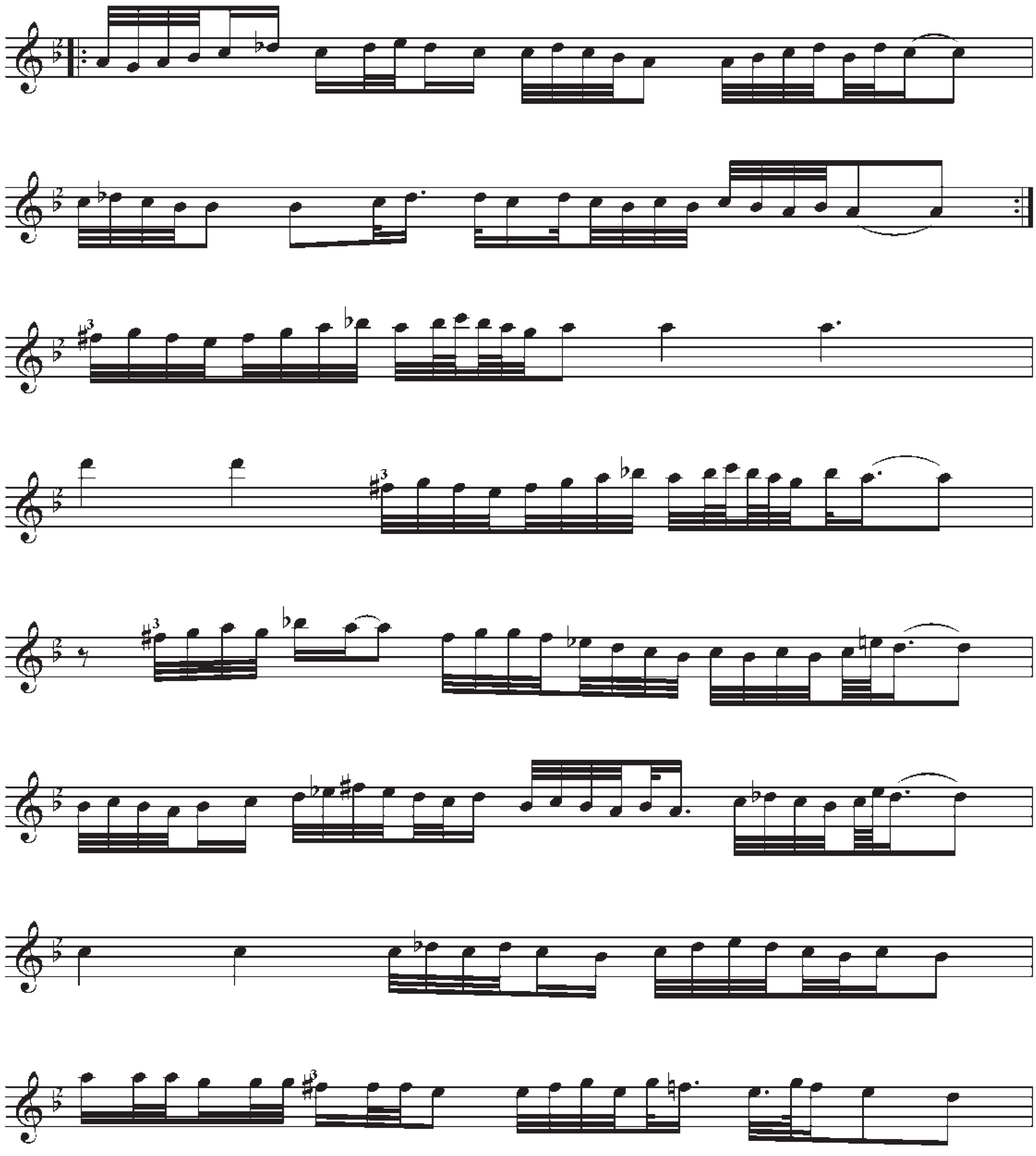


CUGUŞ

2

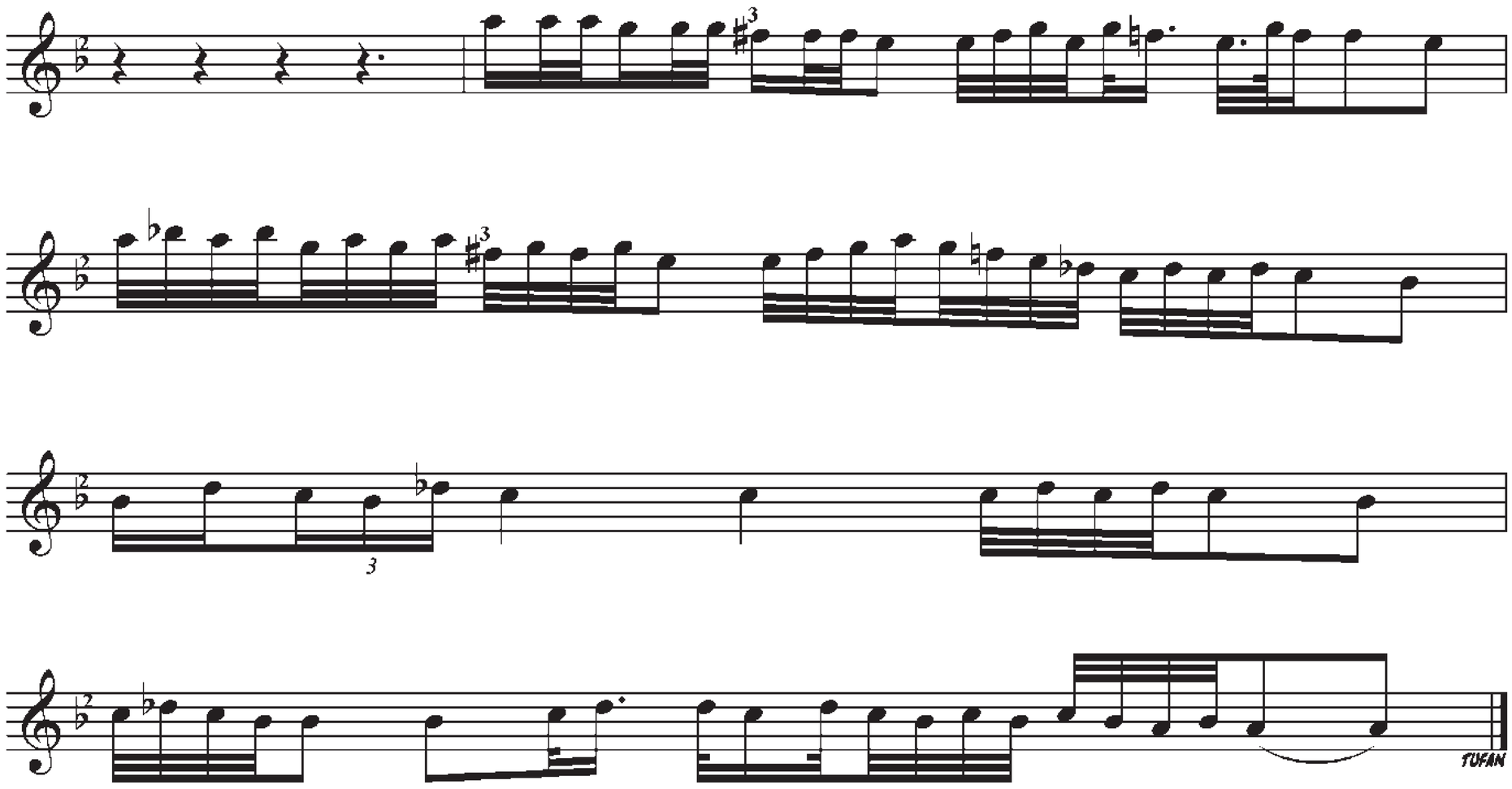


CUGUŞ 3



4

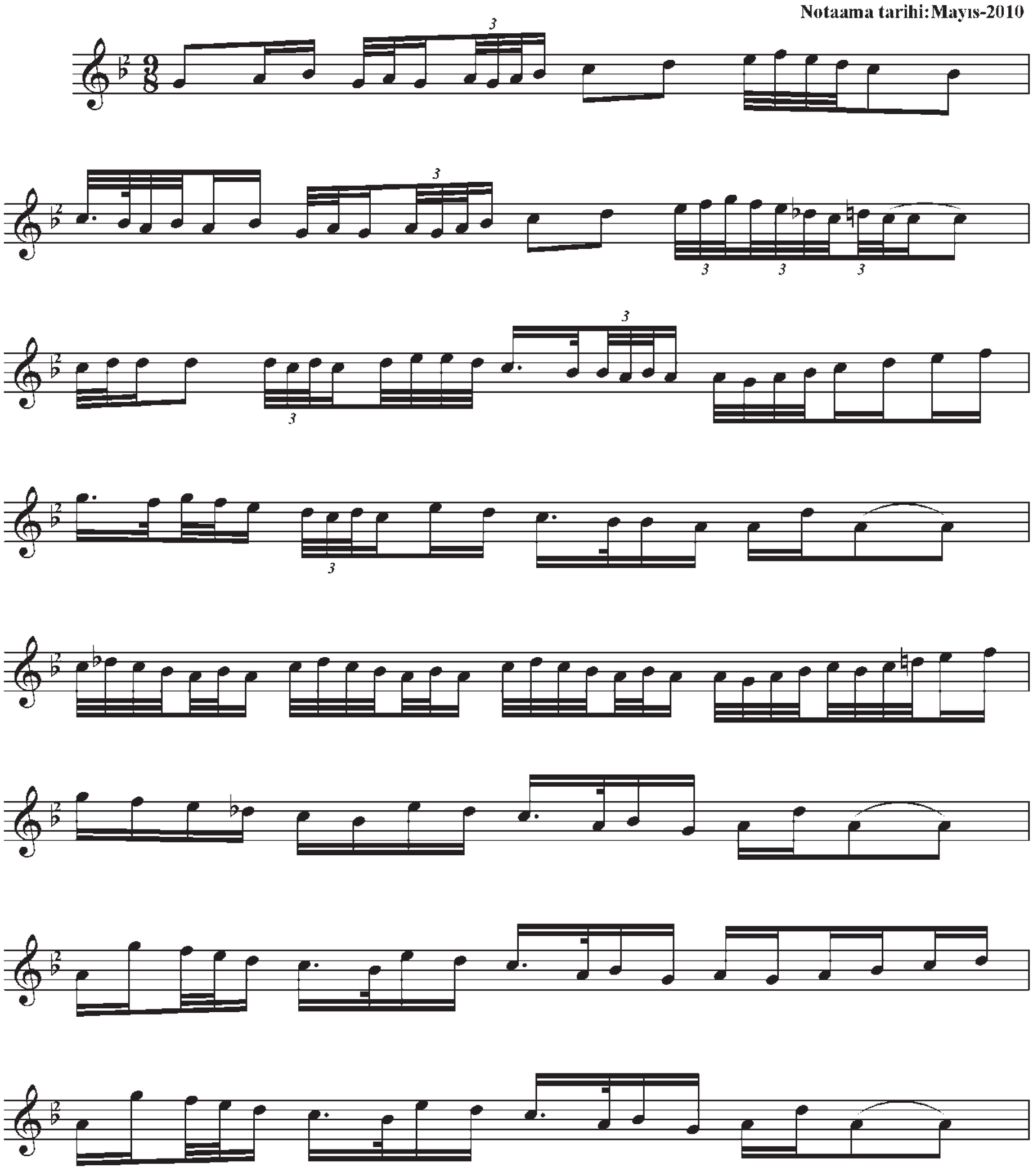
CUGUŞ

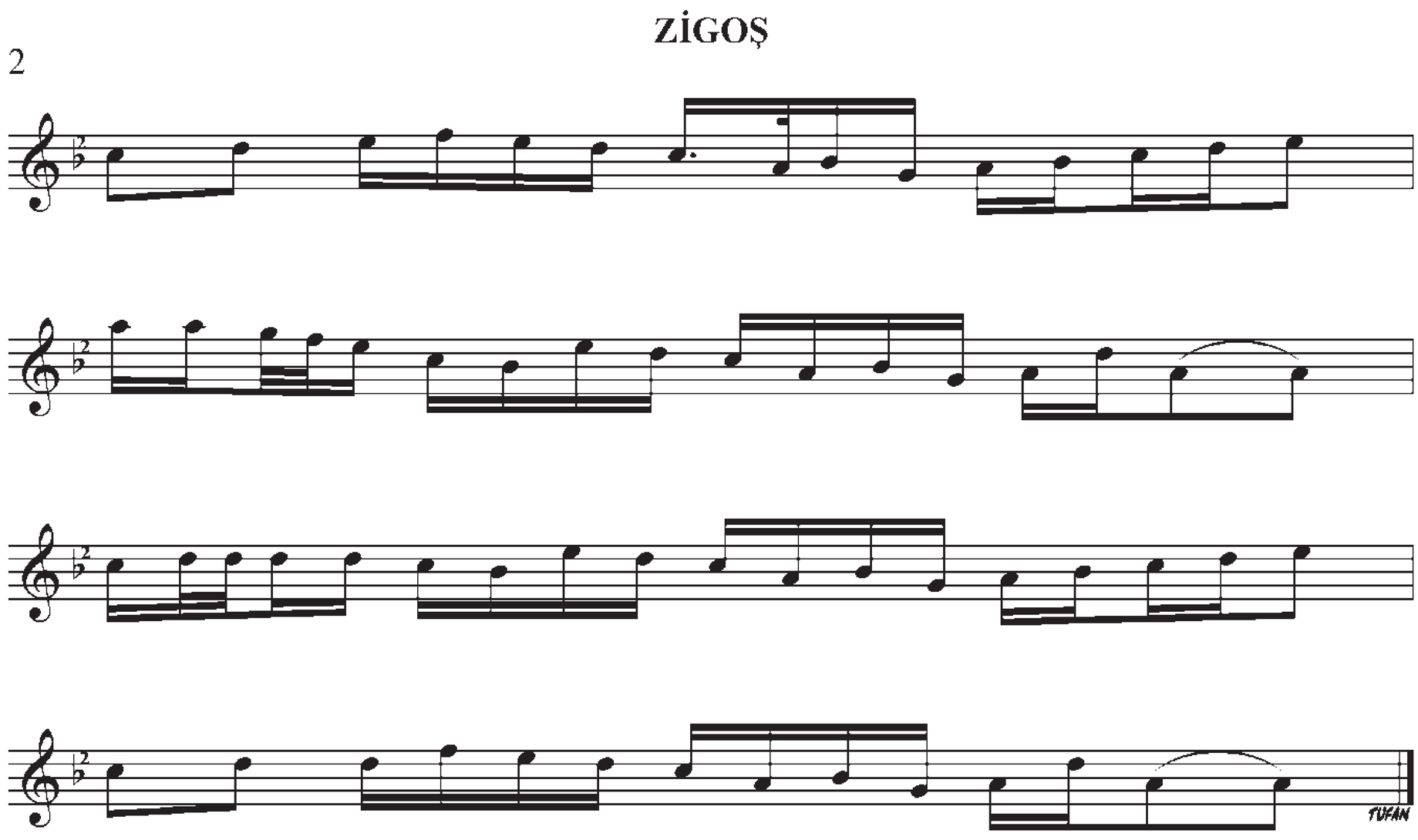


ZİGOŞ

YÖRE:EDİRNE

Notalayan:Tufan GÜLDAŞ
Notaama tarihi:Mayıs-2010

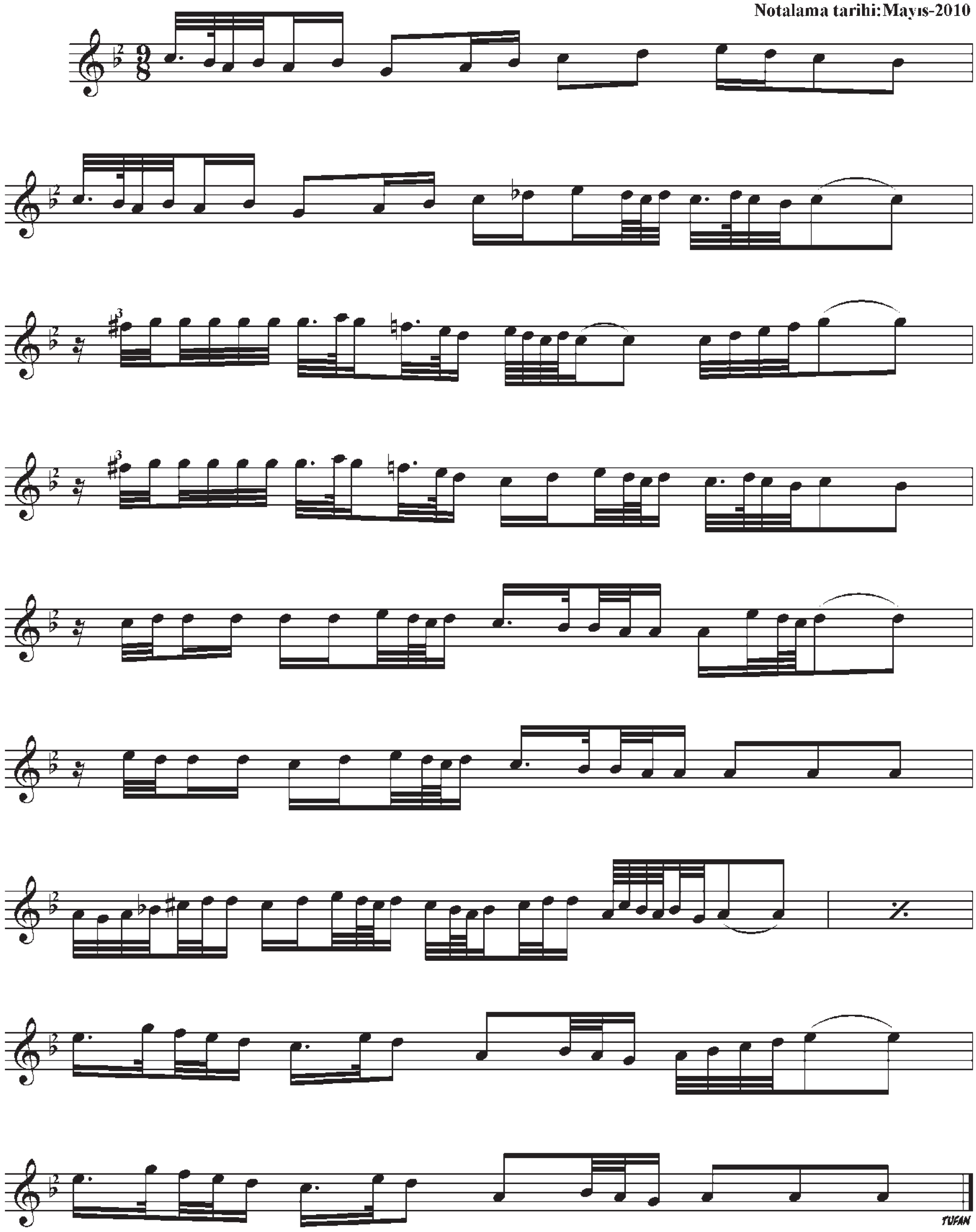



ZİGOŞ
2
TUFAN

ZİGOŞ

YÖRE: EDİRNE-KEŞAN-LALACIK KÖYÜ

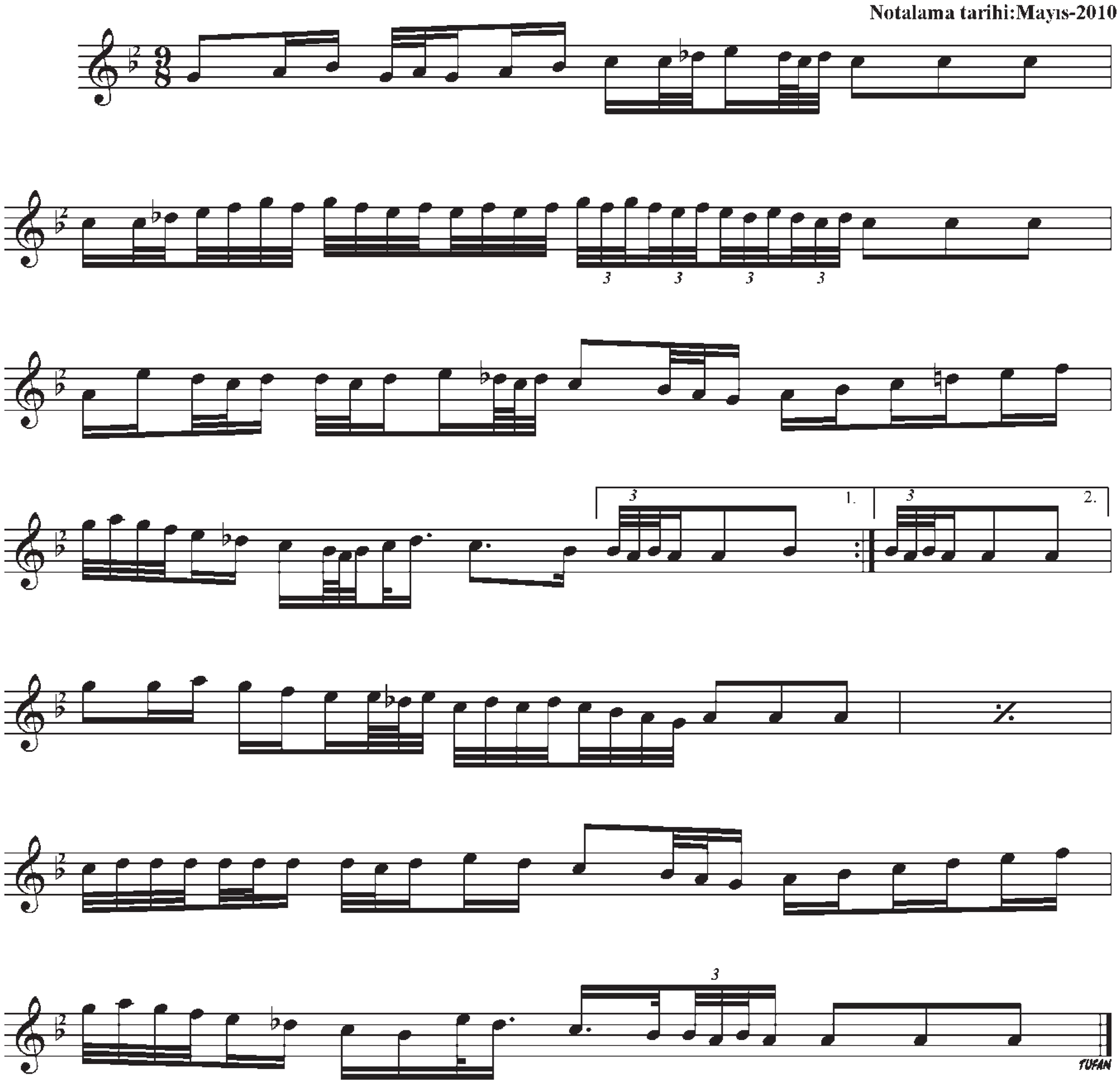
Notalayan: Tufan GÜLDAŞ
Notalama tarihi: Mayıs-2010



ZİGOŞ-KIRKLARELİ

YÖRE:KIRKLARELİ

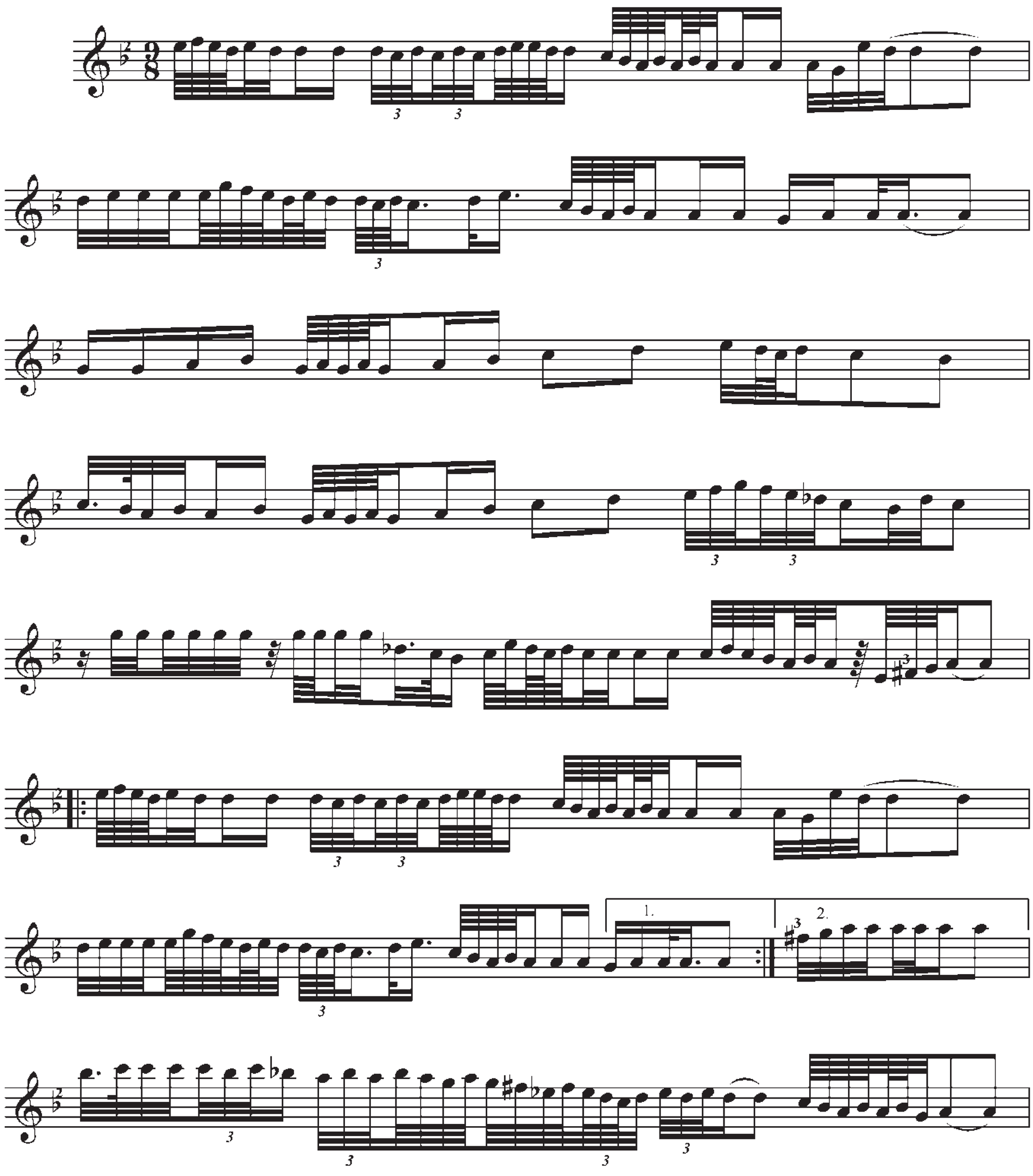
Notalayan:Tufan GÜLDAŞ
Notalama tarihi:Mayıs-2010

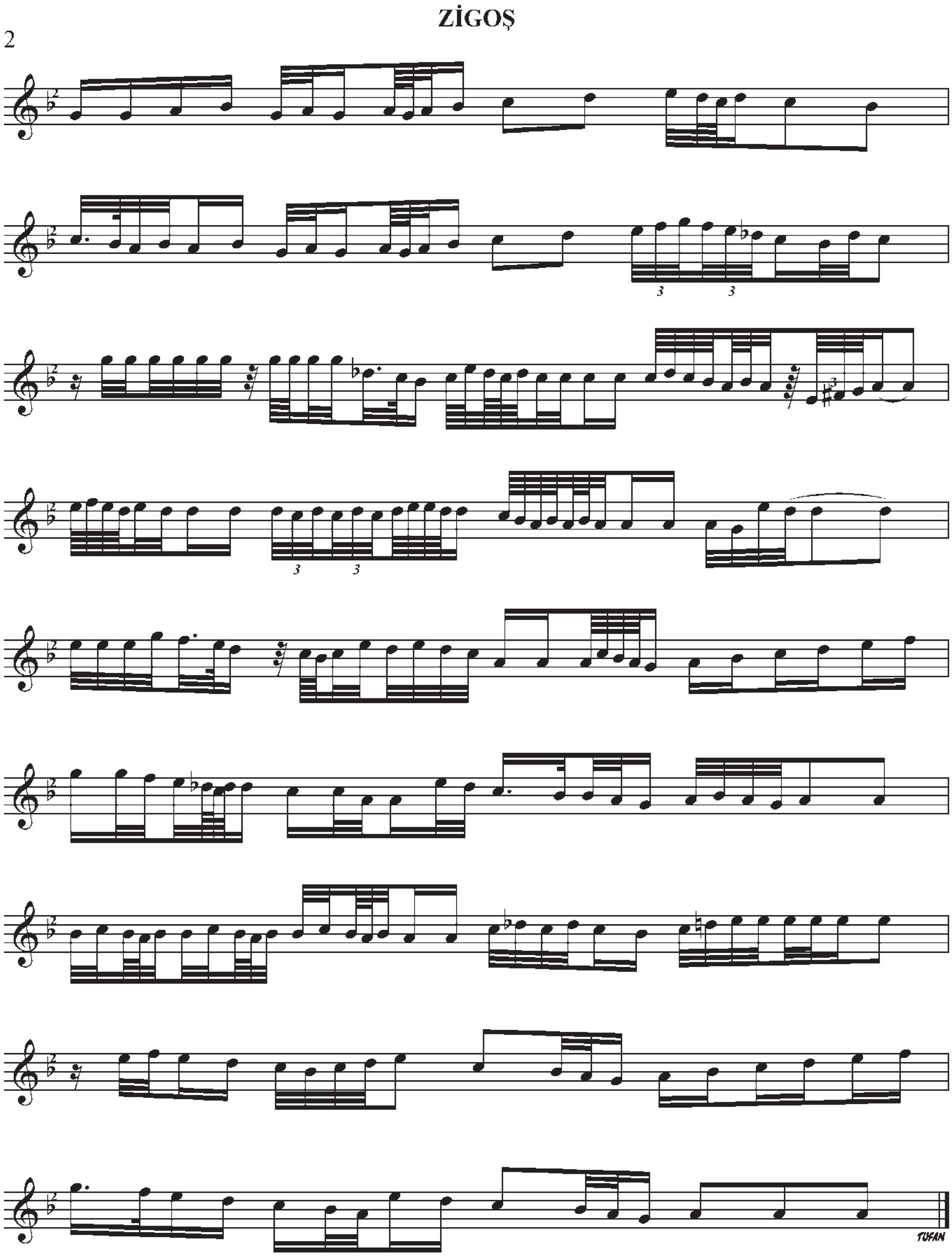


ZİGOŞ

YÖRE:MANİSA-KAYALIOĞLU

Notalayan:Tufan GÜLDAŞ
Notalama tarihi:Mayıs-2010

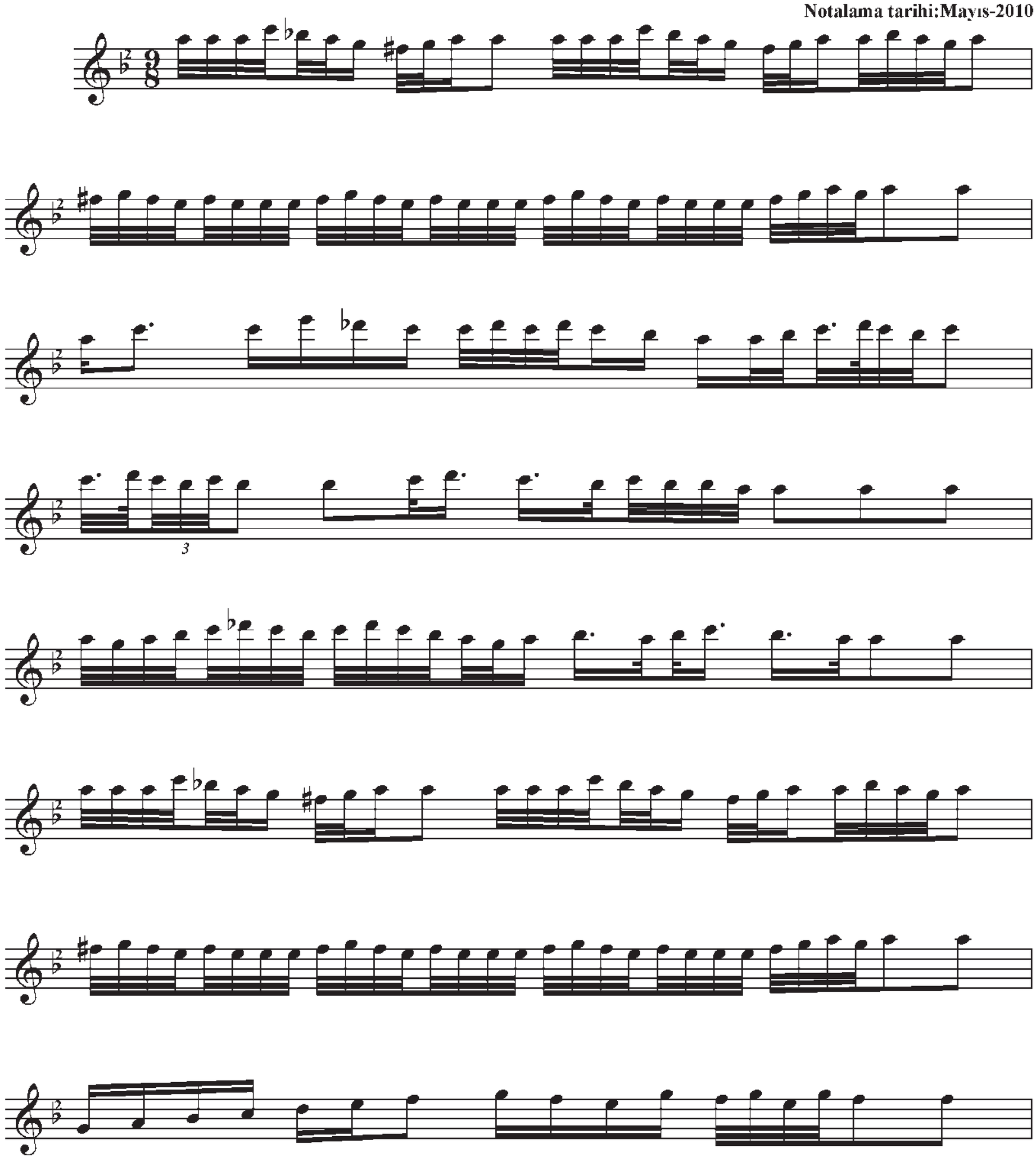



ZİGOŞ
2
TUFAN

ZİGOŞ

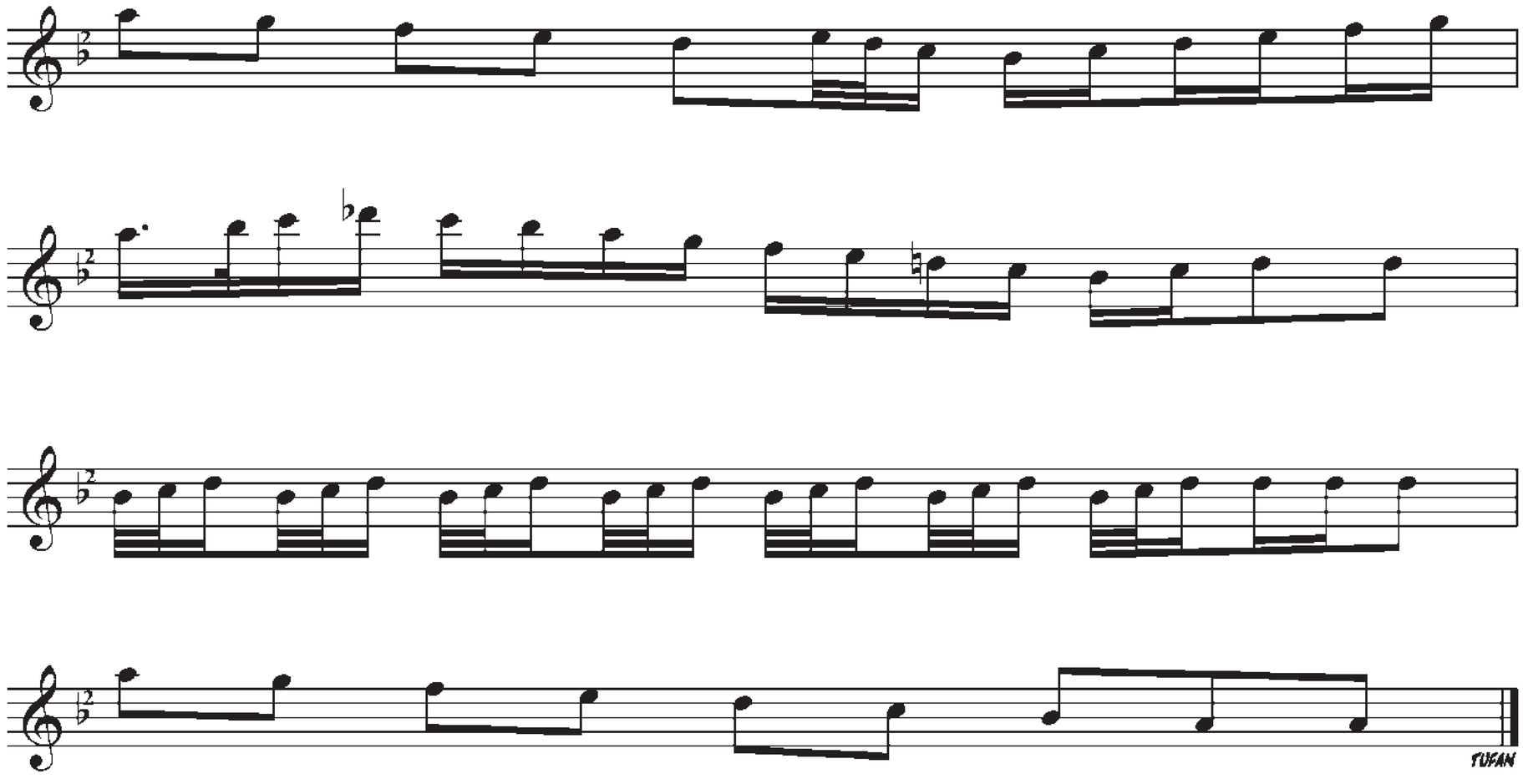
YÖRE:YALOVA-ELMALIK KÖYÜ

Notalayan:Tufan GÜLDAŞ
Notalama tarihi:Mayıs-2010



ZİGOŞ

2



FIRKA-İ ISLAHİYE İSKÂNI VE İSKÂN HAVALARI

Permanent Settlement of "Fırka-i Islahiye" and Melodies of Permanent Settlement

Erol PARLAK* - M. Evren HACIOĞLU**

ÖZET

Yerleşik hayata geçmemekte direnen, devlete vergi verme, asker olma konusunda sorun çıkaran ve kendi aralarındaki bitmek bilmeyen savaşlara tutuşan Güneydoğu Anadolu ve Çukurova Bölgesi konar-göçer Türkmen aşiretleri Osmanlı'ya sürekli sorun olmuştur. 19. yüzyıl başlarında Osmanlı yönetiminin genişleme anlayışı sonucu gelişen askeri, ekonomik ve sosyal politikalar, hareket halinde bulunan ve sürekli sorun teşkil eden bu aşiretlerin farklı bölgelere zorla göç ettirilerek yerleştirilmesi sonucunu doğurmuş, aşiretler belirli yerlerde iskân edilerek konu köklü bir çözüme kavuşturulmak istenmiştir. Ancak, tarihe İskân adıyla geçen ve hayli sancılı gelişen bu çetin süreçte uygulanan zorlamalar, başkaldırılara ve çatışmalara dönüşmüş, bölgenin sosyal yapısında önemli değişiklikler meydana getirmiştir.

Türlü acıların yaşanmasına neden olan iskân olgusu, kültürel yapısının değişmesinde de hayli etkili olmuştur. Sosyal yaşamı önemli ölçüde etkileyen bu zorlu dönüşüm, sosyal yaşamın kültürel verilerinden olan sözlü geleneğe de kapsamlı bir biçimde yansımıştır. Çukurova âşıklarının yanık avazlarında havalanan Yörük Türkmen Avşar Aşiretinin büyük ozanı Dadaloğlu'nun şiirleri, adeta bu dönemin birer sözlü belgeleri niteliğindedir. Nitekim aynı olgu Güneydoğu Anadolu Bölgesi Gaziantep yöresi sözlü gelenek ürünlerinde de dile gelmiş, köklü Barak müziğinin İskân Havaları kolu biçimlenmiştir. Barak Müziği başlığı altında ve Barak Ağzı uzun havalar içinde yer alan, konu bakımından diğer türlerden belirgin olarak ayrılan İskân havaları, kendine has müzikal teknik unsurlar ve ağız özellikleri ile Anadolu Geleneksel Müziği içerisinde önemli bir yere sahiptir.

Anahtar Kelimeler: *Türkmen, iskân, Barak, ağız, tavır.*

ABSTRACT

Turcoman nomadic tribes of South Eastern Anatolia's Çukurova Region have caused unending trouble for the Otoman State. They used to refuse to settle down at urban locations, pay their taxes regularly, join the army upon demand, and were continiously in conflict within themselves for various reasons. At the beginning of the 19th century Ottoman Empire had started a new age of renovation and accordingly adopted new military, economic and social polices. In this parallel there came the need to deport those trouble making tribes to different locations and have them accept permanent residence status, so that the problem could be settled once and for all. Unfortunately, this period of compulsory settlement referred to as "İskan" (permanent residence), in history, gave rise to agitation, uprisal, confrontation and skirmish, all of which brought up signifcant change in the social structure of the Region. .

The phenomenon of "İskan", namely residence, being the core of all those suffering faced, also had strong impact over the cultural structure and caused great change in that respect too. The compulsory differentiation implemented in şncial life, had laid its repercussions over thetraditional verbal works of art,as being one of important the cultural elements of social life. The

* Doç. Dr. , İstanbul Teknik Üniversitesi Türk Musikisi Devlet Konservatuarı Öğretim Üyesi.
** T. C. Kültür Bakanlığı İstanbul Devlet Türk Halk Müziği Topluluğu Saz Sanatçısı.

works of the great Folk Poet Dadaloğlu, of the Yörük Turcoman Avşar tribe, forever sung by the touching and pathetic "Yanık avaz"es of (ozans) folk singers can be considered to be best examples of their time. As a matter of fact, the same concept was taken up in the verbal traditional works of Gaziantep region of South East Anatolia and "İskan Havaları" (folk songs about the grievings of settlement) of the deep seated Barak music, have thus shaped up. "İskan Havaları" appear among the "Barak Ağzı Uzun Havalar" sub-seciton, under the title of Barak Music and they are quite different than the others of similar kind in the respect of their sad content. Consequently, "İskan Havaları" exhibit unique technical properties of music and thus comprise significant position within the Traditional Anatolian Folk Music.

Key Words: *Turcoman, permanent settlement, Barak, dialect, manner.*

Göç olgusu; dünyanın doğal devinimindeki hareket sürekliliğinin bir yansıması olarak tarihin eski dönemlerinden beri insanlar tarafından bir hayat tarzına dönüştürülmüş, konar- göçer yaşam tarzı, dünyanın birçok yerinde yaşamı bu olgu üzerine kurmuş topluluklar tarafından sürdürüle gelmiştir. Öyle ki, günümüzde dünyanın hemen her yerinde yerleşik yaşama geçilmesine rağmen kimi topluluklar bu geleneksel yaşam biçimlerini sürdürme gayreti içerisindedirler.

Konar- göçer yaşam tarzı Anadolu Türkmenlerinin de en eski yaşam biçimidir. Göç olgusu Türkmen yaşantısında yaşamın öz karakterini belirleyen ayrılmaz bir parçadır. Tarihin eski dönemlerinden beri bu kültürü sürdürmeleri nedeniyle Türkmenlere yürüyen anlamında Yürük ya da Türk Diline uygun söyleyişle Yörük denilmiştir. Yörüklük olgusu yaşam içerisinde o kadar belirleyicidir ki, kimi zaman Türkmen oluşlarına da vurgu yapılarak Yörük Türkmen de denilmektedir. Doğal göç olgusunun yanında çeşitli nedenlere bağlı olarak yaşanan zorunlu göçler de toplumların karşılaştığı sosyal gerçeklerdendir. Bu olgu Anadolu Türkmenlerinin tarihinde de etkilidir. Tarihi kaynaklar, Türkmenlerin kimi nedenlere bağlı olarak yaşadığı göçlerden en büyüğünü; yaklaşık 11. Yüzyılda artan kuraklık ve özellikle de gitgide yoğunlaşan Moğol istilası sonrası beliren koşullara bağlı olarak batıya, Anadolu topraklarına doğru yaptıkları zorunlu göç olarak kaydetmektedir. Moğol baskısının etkisiyle başta Azerbaycan ve Horasan bölgeleri olmak üzere çeşitli bölgelerden Anadolu'ya büyük bir göç dalgası başlamış, böylelikle zorunlu olarak yurt değiştiren Türkmenler Anadolu'nun çeşitli yerlerinde dağılarak buraları yurt tutmuşlardır. Uzunca bir süreç ve zorlu koşullarda gerçekleşen bu büyük göç elbette ki ozanların tellerine ve dillerine yansımıştır. Anadolu Türkmenlerinin ünlü ozanı Dedemoğlu bir deyişinde bu zorlu göçü şöyle ifadelendirir:

Çıktık Horasan'dan sökün eyledik,
Düşürdüler bizi tozlu yollara,
Omuzda parlıyor kargı adalar,
Alıp aşırdılar karlı dağlara.

Göçerlik, Türkmen aşiretleri içerisinde yaşayan, Türkmen müzik sanatına çalgı çalma ve Türkü söyleme işlerini yürüterek hizmet eden Abdal aşiretlerinin de adeta yazgısıdır. Ancak,Abdalların göçerliğinin altında yatan temel unsurlardan biri gezginliğin inanç gereği oluşudur. Abdal dervişler, Abdal inanç ve geleneklerinin derinliklerinde

yatmakta olan Kalenderîlik felsefesi gereği gezgindirler. Anadolu'da söylenen dağ yürümezse Abdal yürür deyimi onların bu yönlerine vurgu yapar.

İskân; yurtlandırma, yerleştirme, yurt kazandırma, boş bir yere insan yerleştirme anlamına gelmektedir. Türk Topluluklarının bulunduğu bölgelerde, Anadolu'ya göçlerinde ve devletleşme süreçlerinde iskân politikaları önemli bir unsur olarak ortaya çıkmaktadır. Ancak konumuzun ana hattını belirleyen iskân; Osmanlı İmparatorluğunun 19. yüzyılın başlarında Çukurova ve Güneydoğu Türkmen aşiretlerine yönelik olarak uyguladığı iskân politikaları sonucu yaşanan zorunlu göçürmeler, sürgünlerdir. İskân olayını hazırlayan nedenler, iskân politikaları ve iskânın uygulanış biçimi gibi konular tarihçilerin alanlarıdır. Ancak,bölgenin sosyal ve kültürel yapısının değişiminde önemli etkileri olan iskân hareketi hakkında genel hatlarıyla belirli bilgilerin verilmesi konunun özünün anlaşılması bakımından yararlı olacaktır.

18. yüzyıla gelindiğinde, Anadolu'yu yurt tutan ve Anadolu'da Türk varlığının kökleşmesinde önemli hizmetler yapan ancak, yerleşik hayata geçme, devlete vergi verme, asker olma konularında direnerek sorun çıkaran ve hem civardaki Kürt aşiretleri hem de kendi aralarında da bitmek bilmeyen savaşlara tutuşan Güneydoğu Anadolu ve Çukurova Bölgesi konar-göçer Türkmenleri Osmanlı'ya sürekli sorun olmuştur. 19. yüzyıl başlarında Osmanlı yönetiminin genişleme anlayışı sonucu gelişen askeri, ekonomik ve sosyal politikalar, hareket halinde bulunan ve sürekli sorun teşkil eden bu aşiretlerin farklı bölgelere zorla göç ettirilerek yerleştirilmesi sonucunu doğurmuş, aşiretler belirli yerlerde iskân edilerek konu köklü bir çözüme kavuşturulmak istenmiştir. Ancak, tarihe İskân adıyla geçen ve hayli sancılı gelişen bu çetin süreçte uygulanan zorlamalar, başkaldırılara ve çatışmalara dönüşmüş, bölgenin sosyal yapısında önemli değişimler meydana getirmiştir. Aşiretlerin merkezi idareyi yok sayarak tutuştukları ve bölgede sürekli bir bunalım oluşturan çatışmaların ana nedenlerinin; kız alp-verme, otlak hakları, göç yolları, kan davası gibi sebeplere dayandığı, çatışmaların Gaziantep, Adana, Kilis, Niğde, Kayseri, Kahramanmaraş gibi geniş bir alana yayılarak çok kanlı savaşlara dönüştüğü görülmektedir. Bu kadar geniş ve bereketli bir alanın idare edilememesi ise siyasi ve ekonomik yönden Osmanlı yönetimi için sarsıcıdır. Osmanlı Devleti çeşitli dönemlerde bölgede iskân ve ıslah çalışmaları yapmış ancak konu bir türlü istenilen sonuca kavuşamamıştır. Bütün bunların üzerine başta 1865 yılında başlayan Kozanoğlu İsyanları başta olmak üzere bölgede patlak veren isyanlar da gerek bölgesel iç çatışmaları gerekse devlete karşı duruşları ile aşiretleri merkezi otorite için tehdit konuma getirmiş, bölgede kalıcı ve etkin bir çözümün oluşturulması gerektiği yönünde bir sonuç doğurmuştur. Osmanlı Devleti, Çukurova ve Güneydoğu'da yüzlerce yıldır süre gelen bunalımı sona erdirerek güvenliği sağlamak, Türkmenleri yerleşik hayata geçirmek ve bölgede önemli güç haline gelen derebeylerini merkezi idareye bağlayarak idari otoriteyi sağlamak amacıyla 1865 yılında Fırka-i İslahiye adıyla bir ordu kurarak bölgeye gönderir. İskânın askeri harekât başkanı Müşir Derviş Paşa, idari işler başkanı Osmanlı Tarihçisi Ahmet Cevdet Paşa'dır. Önce aşiret beylerine padişah fermanı gönderilir. Ancak, Kozanoğulları ve Avşarlar başta olmak üzere Türkmenler zorla toprağa yerleşmeyi kabul etmeyerek ayaklanırlar. Kanlı çatışmalar sonrası ayaklanma bastırılır ve aşiretler başta Çukurova ve İç Anadolu olmak üzere bilmedikleri yerlere sürülerek toprağa yerleştirilirler. Kimi tarihçiler, iskânın ıslah ile birlikte yapılması gerektiği ancak, Fırka-i Islahiye iskânının uygulanış ve sonuçları bakımından böyle olmadığı görüşündedirler.

İskânın yarattığı sosyal dönüşüm de hayli sancılıdır. Geleneksel yaşama dışarıdan yapılan bu müdahale, sosyal birtakım sorunları da beraberinde getirmiş, yerleşik hayata geçen aşiretler ciddi sosyal çalkantılar içerisine girmişlerdir. Böylelikle, türlü acılara neden olan iskân, kültürel yapının değişmesinde de etkili olmuş, sosyal yaşamın kültürel verilerinden olan sözlü geleneğe kapsamlı bir biçimde yansımıştır. Osmanlı Devleti bölgede birçok iskân uygulaması yapmış, bunlardan en büyüğü ve bölge kültüründe en derin izler bırakanı Derviş Paşa iskânı olmuştur. Yörük Türkmen Avşar Aşiretinin büyük ozanı Dadaloğlu'nun ozanların, mahalli sanatkârların dillerinde, tellerinde, yanık avazlarında havalandırılan şiirleri adeta dönemin birer sözlü belgeleri niteliğindedir. Dadaloğlu'nun, Türkmenlerin iskânı sırasında aşiret beylerine gönderilen padişah fermanı sonrası söylediği ve iskân üzerine söylenenlerin en ünlüsü sayılabilecek dizelerinde sürekli göç, direniş ve başkaldırı anlatılır;

Gine göç eyledi Avşar Elleri,
Ağır ağır giden eller bizimdir,
Arap atlar yakın eder ırağı,
Yüce dağdan aşan yollar bizimdir.

Belimizde kılıcımız Kirmanî,
Taşı deler mızrağımız temreni,
Devlet vermiş hakkımızda fermanı,
Ferman Padişahın dağlar bizimdir.

Dadaloğlu'm yarın kavga kurulur,
Öter tüfek davlumbazlar vurulur,
Nice koç yiğitler yere serilir,
Ölen ölür kalan sağlar bizimdir.

Dadaloğlu'nun bu deyişinin ilk dizesi unutulmaz yorumcu Muharrem Ertaş başta olmak üzere Çukurova Ağzı uzun havaları çalıp söyleyen aşıkların dilinde hep Gine göç eyledi Avşar Elleri biçiminde okunmasına rağmen araştırmacılar ve müzik adamları tarafından bilmeden ya da dikkatsizlik sonucu Kalktı göç eyledi Avşar Elleri olarak değiştirilmektedir. Nida Tüfekçi, bu dizelerdeki Gine sözünün Yörüklerin yaşamındaki göç olgusunun sürekliliğine yapılan çarpıcı bir vurgu olduğunu belirtmiştir (Parlak, 1987, Görüşme). Savaşlarda kaybedilenlerin acısı, bilinmedik ve istenmedik yeni bir yaşama zorunlu olarak mecbur edilişin sancıları, eski yurtlara duyulan özlem vb de şiirlerde, türkülerde ağırlıklı olarak dile gelmiştir.

İskân olayları, Güneydoğu Anadolu Bölgesi Gaziantep yöresi sözlü gelenek ürünlerinde de dile gelmiş, köklü Barak müziğinin İskân Havaları türü genişleyerek yeni bir biçim almıştır. Güneydoğu Anadolu ve Çukurova'nın belirli kesimlerinde görülen *Barak Ağzı* uzun havalar Türkmen müzik kültürünün kendine has özellikler gösteren farklı bir koludur. Gaziantep yöresi içinde belirginleşen Barak Ağzı uzun havalar bu yörede genellikle Nizip, Oğuzeli ve Karkamış üçgeninde icra edilmektedir. Asırlar boyu devam ettirilen müzik geleneğinin ulaşmış olduğu zirvelerden birini yansıtan bu havalar, diğer Türkmen müzikleri ile de tarihi bir bağa sahiptir. Yanık bir feryat içerisinde içli avazlarla adeta haykırırcasına icra edilen Barak ağzı havaların koygun, keskin tınılı,

vurguları belirgin, işlek duyum özelliklerinin bir etmeni yukarıda ancak bir kısmına değinebildiğimiz bu dramatik ortamın insan ruhunda yarattığı hal ile ifade edilebilir. Gaziantep dışında, Adana, Kahramanmaraş, Suriye gibi iskân olaylarının yaşanmış olduğu yörelerde de karşımıza çıkan Barak havaları, buralarda da yöresel ağız farklılıkları gösterir.

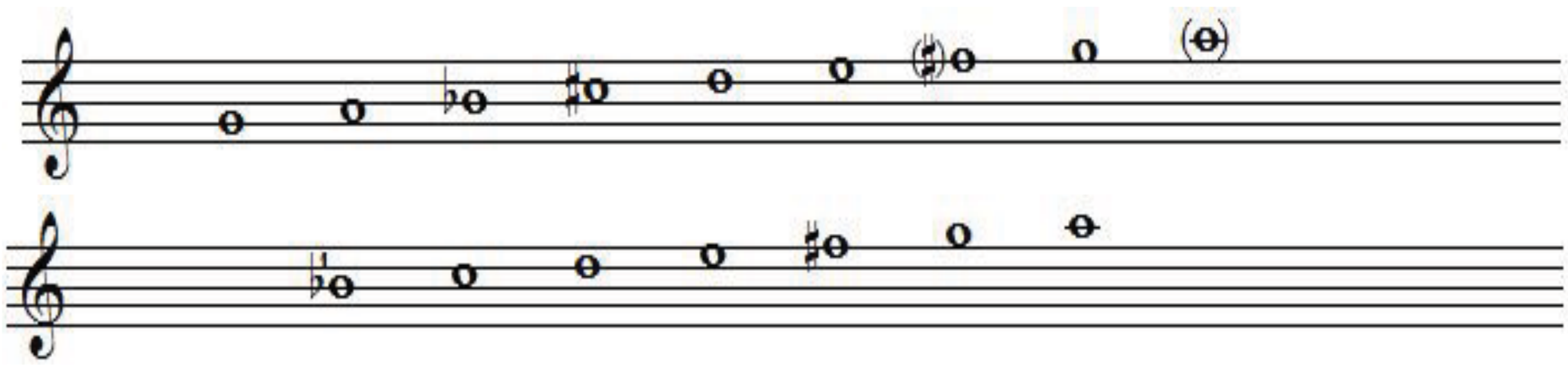
Barak Ağzı uzun havalar içinde yer alan ve konu bakımından diğer türlerden ayrılan İskân havaları, çeşitli zenginlikleri barındıran yapısı ile yalnızca Barak Müziği değil Anadolu Geleneksel Müzikleri içerisinde de önemli bir yere sahiptir. Ağız, hançere, tavır vb dil ve müzikal özellikler yönünden genel olarak Barak Ağzı uzun havaların dışına çıkmayan bu tür, başta konu olmak üzere kendine has bir takım farklılıklar da gösterir. Kimi zaman belirli bir icra anlayışını ifade etmek için kullanılan İskân Havası ifadesi, Barak Ağzı ile önemli ölçüde tavır ortaklıkların da simgesidir. Vokal ve enstrümantal icrada karşılaşılan; dil özellikleri, teknik unsurlar, ses dizileri, karakteristik yaygın kalıp ezgiler ve müzikal seyir Barak Ağzı/ İskân Havalarına has yapının ve tavrın ana eksenini oluştururlar.

Genellikle resitatif tarzda söylenen Barak Ağzı/ İskân Havalarında, ağız, şive, lehçe gibi yerel dil özellikleri belirgin olarak kendisini gösterir. Aşiret farklılıkları ötesinde Barak Ağzı uzun havaların tümünde rastlanılan dil ortaklığı, bu tavrın sadece bir aşirete özgü olmaktan çok, bölge genelindeki farklı Türkmen Aşiretleri tarafından yaygın biçimde icra edilen köklü bir kültür öğesi olduğunu ortaya koymaktadır. Yerel fonasyona bağlı olarak seslerin ağızda şekillenişleri ile dil ve ezgi arasındaki bütünleşmeler günlük dildeki kullanımdan farklı değildir. Bir diğer söyleyişle; icracıların konuşma ifadeleri ile müzikal ifadeleri arasında gerek dil özellikleri gerekse tını yönünden temel bir bütünlük vardır. Türkmen Müziği içerisinde karşılaşılan dil unsurlarına ait, özellikle sesli harfler arasındaki ses karışımları ve genellikle müzik cümlelerin sonları ya da ezgilerin durağan yerlerinde görülen ses dönüşümleri de karakteristik özelliklerdendir. Ezgilerin hemen her yerinde syllabic ve melismatic tarzlar ayrı ya da iç içe görülebilir. Şiirde bulunmayan ancak icracılar tarafından ifadeyi zenginleştirmek ve etkili bir anlatım sağlamak amacı ile eklemlenen sözlerin de çokça kullanıldığı görülür. Bunlardan; saz paylarından hemen sonra söz bölümüne girişte söylenen (*aman)* ünlemi karakteristik bir unsurdur. Bu nida genellikle ağız kapalıya yakın bir biçimde ve genzel bir nitelikte söylenir. İcranın tamamında icracının ağzı olabildiğince açıktır. Ancak, ağzın değişik formları ile söz ve müzik biçimlendirmelerine dayalı kullanım da belirgindir. Özellikle cümle sonlarındaki en son hecelerde yapılan gerek dil, gerek tını dönüşümleri dikkat çekicidir. Harf karışımları ve tını değişimlerine dayalı bu uygulamalar da Barak Ağzı/ İskân Havalarında sıkça görülen yapılardandır. Cümle sonlarında sıkça (*ah, vay)* ünlemlerinin kullanılması, eserin birçok yerinde karşılaşılan (*Oy)* ünleminin (*Uy)* biçiminde ve sonunun (*i)* sesine dönüştürülerek seslendirilmesi de Barak Ağzı ile karakterize olmuş uygulamalardır. *Ah yalansın dünya*, *ah yaradan*, *vay benim dedem, ah bre yar, ben nedim uy* vb şiire eklemlenen katma ifadeler en çok karşılaşılanlardandır.

Melodiye eşlik eden hançere unsuru Barak Ağzı/ İskân Havalarına özgü bir karakterdedir. Genellikle sert ya da orta sertlikte, kimi zaman ise yumuşak yapıda hakimdir. Hançere kullanımında karşılaşılan ve sesi şekillendiren karakteristik bir teknik; dilin arka kısmının hançere yapıldıktan sonra yukarı doğru kasılması ile oluşan Çatlatma'dır. Kafa ve göğüs sesi arasındaki hızlı geçişlerden oluşan bu teknik de Barak

Ağzı/ İskân Havası icralarında gözlemlenen genel karakteristik özelliklerdendir. Ezgi yapısı ve dil özelliklerinden kaynaklı hançerelere dayalı biçimlenen ritmik kalıplar eserlerin yürüyüşüne dinamiklik sağlayan Barak Ağzı/İskân Havalarının önemli unsurlarındandır. Çok çeşitli biçimlerde karşılaşılan ritmik kalıpların bu tavır ile karakterize olmuş birçok türü de bulunmaktadır. Seslerin nitelenmesi bakımından genel olarak; aynı ses üzerinde ve farklı sesler arasında yapılan hançere kullanımları olmak üzere iki gruba ayrılır. Aynı ses üzerinde yapılan hançereler; ikileme, üçleme, dörtleme vb yapıda ritmik kalıplarla hızlı bir akışta seyreden, sert ya da orta sertlikteki vurgulu vibratolar biçimindedir. Aynı ses üzerinde, ısrarlı kalışlarla biçimlenen vurgulu vibratolar, genellikle eserlerin vurgu veya gerginlik noktalarına yönelen ve uzun ezgileri dinamikleştiren bir niteliktedir. Farklı sesler arasında yapılan hançere kalıplarında güçlü triller, mordantlar, grupettolar ve serbest akışlı karakteristik ezgiler dikkat çekicidir.

İskân Havaları çoğunlukla geniş bir ses alanı içerisinde söylenen havalardır. Mevcut örneklerde genellikle bir oktav ve üzeri ses alanında seyreden ezgiler ağırlıktadır. Ancak,bir oktavdan daha dar bir ses alanı içinde icra edilen eserler de vardır. İskân Havalarında tespit edilen karakteristik ses dizileri iki biçimdedir:



İskân Havalarının Seyir karakteri genellikle inici olmakla birlikte, çıkıcı- inici karakter de görülmektedir. Seyrin niteliğini belirleyen; kalıp ezgiler ile tavrın genel karakterini oluşturan çeşitli teknik unsurların bir araya gelmesiyle biçim kazanan icra özellikleridir. Anadolu'nun farklı müzik gelenekleri içerisinde de rastlanabilen kalıp ezgilerinin İskân tavrına has yanını belirleyen unsur ağız özellikleri içerisinde işleniş farklılığıdır. Ancak bu kalıpsal duyumun yanında zengin ezgi anlayışını da bünyesinde barındıran güçlü bir seyir karakteri de İskân Havalarının doğaçlamaya dayalı seyir özelliklerindendir.

İskân Havalarında seyrin niteliğini belirleyen önemli unsurlardan biri de ezgilerin içeriğindeki kalıplaşmış ritmik unsurlardır. Bu unsurların birbiri ardına sıralanan değişik çeşitlemelerindeki yürüyüş, gerginlik hissinin ve özellikle de vurgunun sağlanması bakımından kullanılan tekniklerdir. Ezginin yapısına göre kimi zaman belli bir düzen taşısa da genellikle düzensiz olarak sıralanan bu kalıpların kullanım biçimleri ve bu kullanım sırasındaki zamanlamalar da bu ağza has özellikler gösterir. Bunların en dikkat çekeni *üçleme* yapısında olanlardır. Yalnızca Barak Ağzı değil aynı zamanda *Bozlak* gibi uzun havaların genel tavrında da üçlemeli ritmik yapıların kullanımı çok yaygın olarak ve hemen her eserde belirgin olarak bulunmaktadır. Ancak, bu kalıpların kullanımındaki işleme anlayışı tavra göre farklılıklar oluşturmaktadır. Üçlemeler hız bakımından sekizlik, onaltılık, otuzikilik hatta altmışdörtlük mertebelerde karşımıza çıkar. Üçlemelerin kimi zaman ezginin karakterine göre birbirine bağlanışları sırasında oluşan ritmik

kombinasyonlar da ilginç duyumlar yaratırlar. Bu tip ritmik kalıpların hece yapılarının akışlarına bağlı olarak biçimlendiği de görülür. Hece yapısı, hecelerin günlük dile uygun söyleniş biçimleri, ritmik kesitlerin motiflere dönüşmesi ve Barak Ağzı/ İskân Havalarının prozodik yapısının biçimlenmesine etki eden unsurlardandır. Üçleme niteliğindeki ritmik kalıplar eserlerin saz kısımlarında da belirgin olarak görülür.

Barak Ağzı/ İskân Havalarında sıkça görülen ve bu tavra özgü zengin tını yelpazesinin karakteristik nüans unsurlarından biri de glissandolardır. Kısa zaman aralıklarından çok geniş zamanlamalara kadar çeşitli niteliklerde karşılaşılan glissando kullanımları ve bu kullanım sonucu biçimlenen ezgiler, iskân havalarının kaotik duygusal alt yapısından kaynaklanan vurgulu ve sertlik içeren öğelerin oluşturduğu duyumu rahatlatan, ifadeye lirizm katan önemli karakteristik unsurlardandır.

Maraş'tan öteye Ahır Dağları, Kılınçoğlu, Elbeylioğlu, Turnalar yörede yaygın olarak bilinip söylenen en ünlü İskân Havalarıdır. Şerif Akbağ, Ökkeş Dehmenoğlu, Aziz Tok Fayat Alagöz, Asım Kuzuluk, Halit Araboğlu, Mızarlı Mehmet, Cevdet Günebakan, Gazi Bayındır, İbrahim Öztürk, Mehmet Demir, Barak Ağzı/ İskân Havası tavrının önde gelen usta icracılarından bazılarıdır.

KAYNAKÇA

YALMAN, A. R. **,** 1977. *Cenup'ta Türkmen Oymakları*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara

BABUŞ, F. , 2006. Osmanlıdan Günümüze Etnik-Sosyal Politikalar Çerçevesinde Göç ve İskân Siyaseti Uygulamaları, Ozan Yayıncılık, Ser Matbaası, İstanbul.

BEYAZIT, B. S. , 1989. Kürt Dağı-Gebeli Berekek Kozanoğulları İsyanı ve Güneydeki Aşiretlerin İskânı, Kültür Eğitim Tesisleri, Antakya

ÖZBAŞ, Ö. , 1958. *Gaziantep Dolaylarında Türkmen ve Baraklar*, Gaziantep Kültür Derneği Yayımları, Cihan Matbaası, Gaziantep

AYPARLAR, H. , 2007. 19. Yüzyılda Gavur Dağları ve Amik Ovasında Islah ve İskân Hareketleri Derviş Paşa İskânı, Color Ofset, Hatay

SÜMER, F. , 1992. *Oğuzlar*, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı Yayınları, İstanbul

ARSUNAR, F. , 1962. *Gaziantep Folkloru*,T. C Milli Eğitim Bakanlığı Eski Eserler ve Müzeler Umum Müdürlüğü Yayımları, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul

KAPLAN, A. , 2005. *Kültürel Müzikoloji*, Bağlam Yayınları, Önsöz Matbaası, İstanbul

KİŞİSEL GÖRÜŞMELER

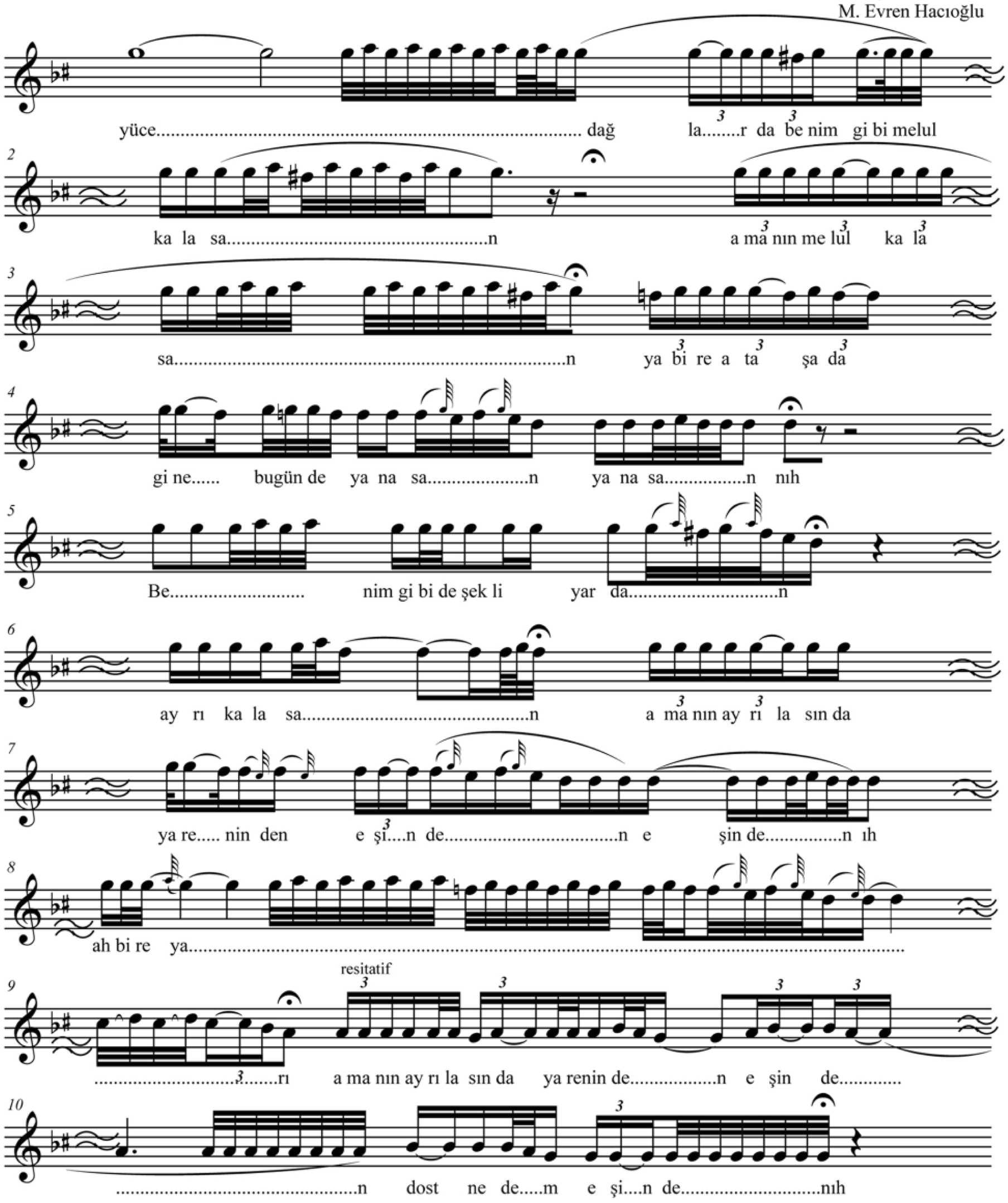
TÜFEKÇİ, Nida, 1987-1989. Kişisel Görüşme (Erol Parlak)

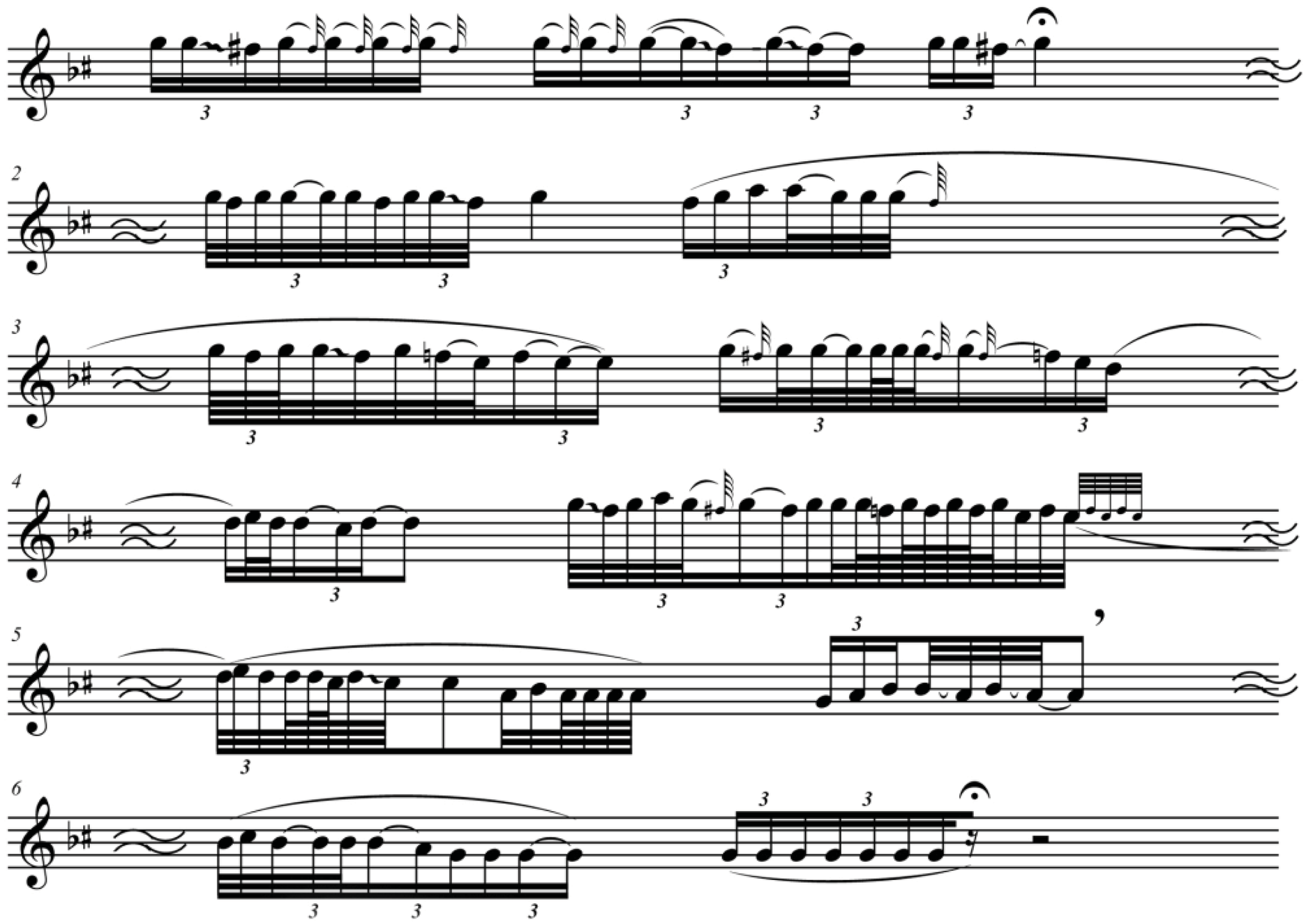
ÖZTÜRK, İbrahim. , 2006-2008. Kişisel Görüşme (Evren Hacıoğlu)

TURNALAR İSKÂNI

Yöresi: Gaziantep
Derleyen:
Banttan Yazıldı

Kaynak Kişi:
Şerif Akbağ
Notaya Alan:
M. Evren Hacıoğlu

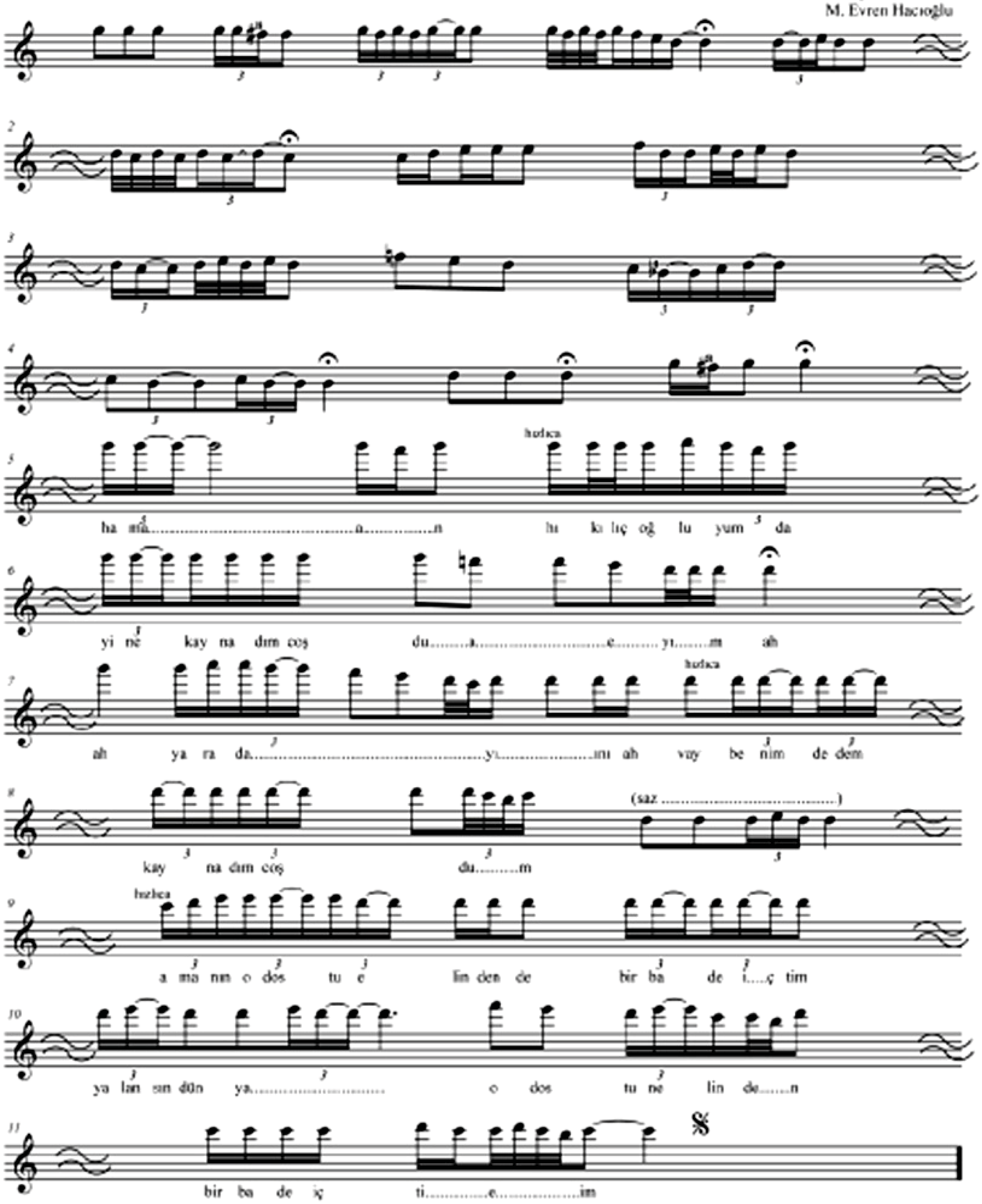




Kılıçoğlu

Yöresi:
Gaziantep
Kaynak Kişi:
İbrahim Öztürk

Derleyen:
M. Evren Hacıoğlu
Derleme Tarihi:
15.09.2005
Notaya Alan:
M. Evren Hacıoğlu



OĞUZ GÖÇÜNÜN TÜRK EDEBİYATINA ARMAĞAN ETTİĞİ EDEBİ ÜNVANLARDAN BİRİ

Aide PAŞAYEVA*

ÖZET

XV yüzyılın ilk onyıllığında dogulub tehsili ve yaratıcı fealiyeti Akkoyunluların hakimiyeti yıllarına tesaduf eden ve edebi irsinden günümüzedek Azerbaycan türkcesinde (dogru olarak, oguz-türkman lehcesi ile) yazmış oldugu bir tek Divanı miras kalan Efseheddin Hidayetullah bey şair ve emir kibi şöhretlenmiş,1496-1498 yıllarında, büyük ihtimalle Tebriz ve Surhabı fasilelerle cengine almış taun ve holera hastalıklarından birine yolukarak Tanrı rahmetine kavuşmuştur.

Hidayetin şiirleri mazmununa göre klassik seviyenin göstericisiyse, dildeki ifade vasıtalarından istifade usuluna göre daha çok danışık- folklor istikametlidir. Mevlana, Aşık Paşa, Yunus Emre ve Nesimiden sonra Türkdilli edebiyat tarihinde Necati ve Hataiye kadarki halk deyim tarzına göre Kişveri, Karamanlı Nizami ve Habibiden pek üstün sayılabilecek Hidayet şiirleri ata sözü ve zerbül-masallar, halk inancları, alkış ve karğışlar, aforizmler, cinas kafiyeler, yerli kelimelerin kullanma tezliyi ve b. cehetlerince halk danışığının, ozanvari deyim tarzının XV yüzyıldakı tamamen benzersiz yeni orneğidir. Bu konuda onun Divanından aynı yüzyılın diger şairlerinde bula bilmeyeceyimiz kadar bolluca mısra ve beyitler rastlanmaktadır.

Anahtar Kelimeler:*Hidayet, Gülşeni, Tofik, İrak-Türkman, alkışlar, cinaslar, aruz.*

ABSTRACT

Afsahaddin Hidayatullah beg, who was born in the first decade of XV century and whose education, social-literary activity concide on the time of Akkoyunlu power became famous as a poet and emir and whose Diwan written in Azerbaijani turkic language has survied to our time from out of poet's literary heritage, probably, died in 1496-98 as a result of the infectious disease.

If Hidayat's poems for its contents is in classical style, but for its usage method of means of expression in language belongs more to spoken-folk style. In the history of Turkish literature after Mevlana, Ashik Pasha, Yunus Emre and Nesimi, but up to Necati and Hatayi, Hidayat stands the highest level for his folk sayings than Kishveri, Nizami Karamanli and Habibi. Hidayat's poems according to its proverbs, philosophy samples, epigrams, applauses, national sayings et. c. is a new source of the XV century. There are many couplets on this theme in his Divan which we cann't see in other poets belonging to the same century.

Key Words:*Hidayet, Gülşeni, Tofik, Iraq-Turkman, prayers, puns, prosody.*

Bilindiği gibi, oğuz menşeli Karakoyunlu ve Akkoyunlu tayfa birlikleri Mongol işkali döneminde (XII y. y.) Orta Asyadan başlayarak, Azerbaycan ve İrandan Batıya doğru göç etmiş, küçük Asya - Anadolu, Irakda, Suriyede meskun olmuşlardı. Aynı töreye mensup bu kavimler sonralar Anadoluda beyliklerin de yetkinleşmesinde büyük rola sahiplerdi. Göçün getirdiği örf ve adetler geçilen arazilerin yerli, etnik, kültürel gelenek ve yaşam tarzını yansıtmakta idi. Bu yansıma uzun yıllar edebi simaların eserlerinde nesilbenesil ötürülmüşdür.

* Ph.D., Azerbaycan Milli Bilimler Akademisi, Muhammed Fuzuli Adına Elyazmalar Enstitüsü, Türk Elyazmalarının Tedkiki Bölümü.

Bildirimize konu ettiğimiz Hidayet "Divan"ı Orta Asyadan Anadoluya kadar göç etmiş bir toplumun - milletin folklorunu, etnik kimliğini, dini kavramını, sosial anannelerini yansıtan ve yaşatan bir oğuz - türkman abidesidir. Şunu belirtelim ki, bu abidelerin öğrenilmesi, basını bir zeruretdir, çünkü türk halklarının bilimsel-kültürel inkişafına güclü tekan göstermiş bu abidelerin araştırılması dünya medeniyetinin de bir çok etnik - tarihi, edebi - teoritik problemlerinin aydınlatılmasına kaynak - neden ola biler.

XV yüzyılın ilk onyıllığında doğulub tehsili, ictimai ve yaratıcı fealiyeti Akkoyunluların hakimiyeti yıllarına tesaduf eden Efseheddin Hidayetullah bey Uzun Hasan, oğulları Halil Mirze ve Sultan Yakub zamanında şair ve emir gibi ünlenmiş, 1496-1498 yıllarında, büyük ihtimalle Tebriz ve Surhabı fasilelerle cengine almış taun ve holera hastalıklarından birine yolukarak Tanrı rahmetine kavuşmuştur. Edebi irsinden günümüzedek Azerbaycan türkçesinde (doğru olarak, oguz- türkman lehcesi ile) Hidayet mahlası ile yazmış olduğu bir tek Divanı miras kalmıştır. Divanın elyazma nushaları Dublin, Oksford, İstanbul, Tehran şehirlerinin meşhur kütüphanelerinde ve Kirmanda ele alınmış nusha Stevens kolleksiyasında, nushaların fotokopi ve mikrofilimleri ise Baküde Elyazmalar Enstitüsünde muhafıza edilmekdedir.

Tabii, güzel üslup bir Tanrı vergisidir. Fakat divan şiirinin XV yüzyıldakı tezahüründe Efseheddin Hidayeti diğerlerinden farklı eden, bizce, ona üstünlük getiren muhim cehet ana dilini hemdevirlerine benzemeyen bir "eda" ile kullanmasında, klassik şiir üslupunun debdebeli dil imkanları çevresinde ifrat halki ifade tarzındadır. Sanki kendisi hiç sarayda değil, Akkoyunluların himayesinde olan uzak bir köyde, ilçede yaşayan il müdriki, yaratıcı il şairidir. Canlı halk danışık dilini Divan teknik ve estetiği içinde pek güzel yerleştiren Hidayetin ozanvarı deyim tarzını kendisinden sonra Şah İsmayıl Hatayi ve Necatide görmekteyiz. Azerbaycanlı türkolok, prof. Dr. Tofik Hacıyevin dil tarihi üzre araştırmalarında Hatayi dili için söylenen fikirlerinden biri aynen Hatayinin selefi Hidayet için de yöneltilebilir: " Şair poetik dili halk danışık tarzına öyle yakınlaştırıyor ki, mısra bütünlükle ritmi ve ölçüsü ile canlı danışığın bir cümlesini hatırlatıyor, ... danışık dilinin tabiiliyi şiir mısrasının atributuna çevriliyor"(Hacıyev. T. , 1976;138). Mesela, Hidayet Divanının elyazma nushalarından aldığımız örneklere bakalım[1]:

Bu suyi ta ağzıma aldım, o sudan el yudum. (D. , 37b)
Dışra çün basdım ayağ, evden-kapudan el yudum. (D. , 37b)
Halk eyler güman ki, yarımsan,
Bu güman olmayan yeginden yeg. (D. , 31a-b)
Yarın ğemi sevdi beni, ben hem anı sevdüm,
Koyun biz ikini bire ki, seven sevenindür. (T., 7a)
Ohu efğanlar kılub geder, Hidayet, sor neden,
Hansı yaydan güc görer, ya Reb ki, ben kurban ana. (B. , 4a-b)
Can gövdede sen sevgülü canane içündür,
Pes besledügüm canumı, cana, ne içündür. (T., 7b)
Al Hidayetden dilü can, sat o zülfin bir kılın,

[1] Not: Bildiri boyunca Hidayet Divanı'nın elyazma nüshalarından getirilen örnekler inceleme metn için seçilen ve üzerinde araştırma apardığımız üç elyazması fotokopisinden alınmıştır. Her üç nüsha şerti olarak Dublin- D, Oksford- B, İstanbul- T adlandırılmış, örnekler de bu şerti adlarla verilmiştir.

Çek ziyan, kıl gel bu sevdayi sen ol kellaş ile. (D. , 53b)
Bazan dildeki sadelik poetik söz oyunu ile daha da ritmikleşiyor:
Her kişi bir kimseye kurban olur,
Gel berü kim, ben sana kurban olum.
Kapuda gören beni derban sanur,
Ben kimem ol kapuda derban olum.
Seni diler ol şah Hidayet bu gün,
Ya Reb, anun sanuna san-san olum. (T. , 29a-b)
******
Ne sorursan, senema, hasta Hidayet haberin,
Haberin anlıyalı yokdur özünden haberi. (T. , 46b)

Genellikle, Hidayetin şiirleri mezmununa göre başka, dildeki ifade vasıtalarından kullanma usuluna göre başka bir üslup yöntemlidir. Yani irfani-felsefi mezmunundan ileri gelen arab-fars dillerinin kalıblaşmış ifadeleri ve cümlelerinin kullanılmasına rağmen, Efseheddin Hidayet Divanı mahz daha çok halk (yerli) diline ait cehetlerin üstünlüyü ile seciyyelenen danışık-folklor üslupunun XV yüzyıl üçün tamamen yeni edebi örneği sayılabilir. Ali menseb sahibi, saray resmisi olmasına bakmayarak, Hidayetin halk tefekkürünü, adet ve anannelerini, dilini şairane duymak kabiliyeti onun bedii ifade, mecazlar ve de obrazlar sistemine pek güclü sirayet etmiş gibi görünmekdedir.

Efseheddin Hidayet «Divan»ı	**Azerbaycan halk yaratıcılığı (çağdaş söyleminde)**	**İrak türkman folkloru (çağdaş söyleminde)**
1. Beli, her neste kim vardır olur öz aslına race. (B. , 44b)	1.	1. Her şey öz aslına çeker. (Azerb. folk. ant. ,1999; s. 238)
2. Cümleden satma ululuğ yara, ey, ağyara var, Kim ululuğ bilik ilendir, degildir yaş ile. (D. , 53a-b)	2. Ağıl yaşda olmaz, başda olar. (Halkın s. h. ,1985; s. 38)	2.
3. Cehl ola yahşı umub varan yaman yoldaş ile. (D. , 53B)	3.	3. Harab yoldaşnan yola çıkmak hatardır. (Azerb. folk. ant., 1999; s. 236)
4. Er gerek kim otura er yerine. (B., 87b)	4.	4.
5. Yaman yahşını fark etmez. (B. , 98b)	5.	5.
6. Neden kim, heç tedbir ile yokdur çare tedbire. (D. , 59b)	6. Olacağa çare yoktur.	6.
7. Bu misaldır ki, sürütürler iti öldürene. (B. , 88a)	7. İti öldürene sürüttürerler. (Atalar s., 1985s. 371)	7. İti öldürene sürükleder-ler. (Azerb. folk. ant. ,1999; s. 227)
8. Beli, her işde ki var, yüz göreler yüz görene. (B. , 88a)	8. El eli yuyar, el de yüzü. (Kerimova H. , 2006; s. 162)	8.
9. Ğeyr millet ola her kim uysa ğeyr millete. (B. , 94a-b)	9.	9.
10. Dövletli olan kişi, elbette, uğrar dövlete. (B. , 94a-b)	10. Var var getirer. (Kerimova H. , 2006; s. 168)	10. Zenginin malı her ayıbını örter. (Azerb. folk. ant. ,1999;s. 226)

11. Yavuza eksik degül kaza. (D.,5b)	11.	11. Yavuz ata binenin kanı avcundadır. (Azerb. folk. ant., 1999; s. 227)
12. Her cahil ile sırrını kimseye danışma . (D. , 54b)	12.	12.
13. Derler mesel ki, bal dutan barmağın yalar. (D., 9b)	13. Bal dutan barmak yalar. (Halkın s. h, 1985; s. 42)	13.
14. Od yanan ocakta hergiz ot bitmez. (T. , 19a)	14.	14.
15. Bu meseldir, ola ger atlıya gülmeğe yayağ. (D. , 29a)	15.	15.
16. Her işi çok eylese kimse, ol işde uz olur. (T. , 6a)	16.	16.
17. Tanrı sever her kimi ki, tahirdür. (T. , 16b)	17. Allah düz bendelerinin penahıdır. (Rzayev H., 2004; s. 292)	17.
18. Tülkü kovan derisi içündür. (D., 15b)	18.	18.
19. Yahşılıkdan çin imiş, kaçan yamana tuş olur. (T. , 9b)	19. Kaçan büdrer; Yüyüren yolda kalar. (Atalar s., 1985; s. 189; 72)	19.
20. Aşağa kişinin sözün eşitmek hem aşağılığdır. (D. , 17a)	20.	20.
21. İl ile kara gün olur bayram . (D. , 37a)	21. İl ile kara gün bayramdır. (Atalar s. , 1985; s. 303)	21.
22. Er nezeri, Hakk nezeri. (D., 60a)	22. Hakk-kuvvet, kuvvet-Haktır. (Atalar s. ,1985;s. 636)	22.
23. Dolaşır her kişinin ayağına öz emeli. (D. , 61a)	23. Her kes öz işinin rengine boyanar; Her kes öz emelinin meyvesini derer. (Atalar s. , 1985; s. 656)	23. Ne ekesen, onı biçeşen. (Ketene Ç. ,1990; s. 137)
24. Yar olsa yar, yegligi tez biline anın. (T. , 21b)	24. Dost olsa dost, dağı dağ üste koyar.	24.
25. Zülm olan yerden, beli, dervişü miskin dagılur. (T. , 15b)	25.	25.
27. Her işde ki var, ademe yoldaş gerekdür. (T. , 5b)	27. Güc birliktedir.	27.
28. İsitemedi oduna, tütünine buluhdu. (D. , 60b)	28. İsinmedik istisine, kor olduk tüstüsüne.	28.
29. Yoksul mesel durur, düş ile, payimal ile. (D. , 41a)		

Hidayet halk dilinin zengin leksikonundan, yüzyıllar boyunca kazanılmış manevietnik servetden, özellikle, halk müdrikliğini bütün incelikleri ile yaşatan atalar sözü ve zerbül masallardan vasıta gibi yararlanarak, belirtmek istediği fikrin poetik özünemahsusluğunu tayin ediyor. Divanda şairin kendi kalemine ait tarzla deyişik biçimde takdim olunan atalar sözü ve zerbül masallar bedii-estetik yük taşımaktan, fikrin daha yığcam çatdırılmasndan elave, obrazlar silsilesinin de anlaşılmasına yardımçı olmuş, üslubi-

semantik rengarenglik yaratmıştır. Masalların çok kısmı günümüze kadar dilde kullanımını, benzer, mukabil ifadesini muhafıza ede bilmiştir. Hatta bir çoğu zamanında Akkoyunluların hakimiyet altına aldıkları İrak erazisindeki türksoylu ehalinin (İrak türkmanlarının) folklorunda yaşamaktadır. Ayrica kayd edelim ki, Hidayet Divanında rastlaştığımız atalar sözü ve zerbül masalların uyğun karşılıkları İrak türkmanlarının folkloru ile mükayesede Azerbaycan halk yaratıcılığında daha sık-sık işlekdir. Mesela, bazılarına dikkat yöneltelim:

Gündelik yaşam tarzından, hayat tecrübesinden erseye gelmiş hikmetli kelamlar, aforizmler de az değildir. Mesela:

Kişi her nesne kim ögrene, ondan kesile. (T. , 37b)
Kim ki yahşılık umar olsa, yamandan kesile. (T. , 37b)
İrişe yare gönül, secde kılsa adet ile,
Neden ki, bende bulur kurbi-Hakk ibadet ile. (D. , 57b)
Hakka her kim sığına, cümle cahandan kesile. (T. , 37b)
Kim ki, kalp altun gibi içi degil bir taş ile,
Akça ilen alub anı öldüresen taş ile. (D. , 53b)
Yar oldurur ki, yar ile her işde varişe. (D. , 50b)

Hidayet yaratıcılığının aparıcı poetik sutununu teşkil eden böyle övüd-nasihat, hikmet mezmunlu atalar sözü ve masallara, demek olar ki, Divanın her sahifasında, her şiirinde rastlanıyoruz. Bazen nasihat ve masalları bütün bir şiirin poetik kuruluşunda muhim danışık aktı gibi görüyoruz:

Sözünü anlayan şükür dilemez,
Yüzini gören aya meyl etmez.
Nile bakmaz yaşım gören, ne acab,
Ögrenen behre, çaya meyl etmez.
Derdinin kadrini bilen aşık
Ölür ise devaya meyl etmez.
Nola meyl etmese Hidayete yar,
Padişahdır, gedaya meyl etmez. (D. , 27b)

Bu mısralarda Efseheddin Hidayet daha çok ozan-kopuz şiir anannelerinin bilicisi ve devamcısı gibi karşımızda canlanıyor. Böyle örnekler Divanda sayısızdır.

Hidayet dilinde halkiliği bütünleştiren cehetlerden biri de halkın hayat tarzı ve tecrübesinden, gerçek hayat olaylarına inam ve itikaddan yaranan, sınavlar, yozumlar sonucunda kesinleşen hökümlerin bedii ifadesidir. Forma ve mezmun bakımından atalar sözü ve masallara benzeyen il sınavları, inançları, esasen meişet ve merasimlerle, tabiat olayları, bitki ve hayvanat alemi, astral tasavvurlar ve esatiri görüşlerle ilgili olub, dakikleştirici, elave izahedici seciyyesi ile Hidayet şiirlerine halk ruhlu poetik teravet getirmiş, lirik-felsefi yüklü fikrin mahiyetine ışık salmıştır. Mesela, fazla çekici olanlarından bazılarını örnek getirelim:

Kudurmuş it dutan aşüfte olur su görüb. (D. , 8a)
Kim karanğu gece olğac oğrunundur fırsatı. (D. , 65a-b)

Yağış yağsa, yaşunur bulut içre afitab. (T. , 3b)
Çahırın artık içen, elbette kim, bihuş olur. (T. , 9b)
Gün dolanğac, beli, olur ahşam. (D. , 37a)
Çün kim, güneş zuhur edicek ay olur nihan. (D. , 48b)
Behre artuğ verür ol yer kim, düşer baran ana. (B. , 4a-b)
Yeni ayı gören bakır suya. (B. , 90a-b)
Kiyametdir bu gün kim, ay çıkıbdır afitab ilen. (D. , 47a)
Gece gündüzlen beraber oluncah nevruz olur. (T. , 6a) ve b. .

Tesvir anında hiss ve duykunun güclendiği makamlarda üslupi emosionallığı, poetizmi artıran dualar (alkışlar) ve beddualar (karğışlar) da Hidayetin bedii dilinin halki göstericilerindendir. Ta eski zamanlardan halk sözün efsunkar kuvvetinin tesiri ile isteklerine yetmeğe çalışmış, alkışda hoş niyetin, uğurun, karğışda ise şerin, bed amelin, bela ve facıanın gerçekleşeceğine inanmışlardı. Hidayet halk yaratıcılığının fazla yayılmış bu türünün genel kullanım ifadesini alarak kendi edebi ustalığına uygun poetik biçimde konkret bedii makamın, sebebin gerçek sonucu gibi ortaya koymuştur, yani duanın yerli kullanım cümlesi şiir diline çevrilerek, bazen bedii-psikolojik, bazen de mizahi mezmun almıştır. Hemin duaların bir çokunun Azerbaycan ve İrak-türkman folklorunda gerek ayrıca bir tür, gerekse de ayrı-ayrı türlerin terkib hissesi gibi ekvivalentleri mevcuttur. Tabii ki, bu gün oğuz-türkman folklorunun tarihi-ictimai sebebler yüzünden dört bucağa (Azerbaycan, Anadolu, İran, İrak) sepelenmiş izleri Efseheddin Hidayet yaratıcılığında hala devlet himayeli vahid medeniyetin nişaneleridir. Meselen:

Hüsnünü Hakk saklasın teğyir ile tedbirden. (T. , 32b) - alkış
Hakkı bilen handa varsa, Hakdan ayru olmaya. (T. , 38a) - alkış
Hiç bende asır olmaya düşmen bucağında. (B. , 98b-99a) - alkış
Çün kim, harab eden gönül evin belasıdır,
Memur olmasın görüm bu haribe hiç. (B. , 10b)- karğış
Düşsün görüm o hale yaman isteyen sana. (T. , 3a) - karğış //

İrak-türkmanlarında bir beddua hoyratda benzer mazmun yaşamaktadır:

Yaman yara,
Yaman dert, yaman yara.
Yamanlar yahşı oldu,
Biz olduk yaman yara.
Beni yardan edeni
Çıkartsın yaman yara. ve s. (Azerb. folk. ant. ,1999; s. 105)
Yaya dönsün boyi anın ki, feda kılmaya baş. (T. , 19a) – karğış

Şairin «Olsun» redifli kazeli ise bütünlükle dualar üzerinde kurulmuştur:

Şeha, ziba camalından yaman gözler ırak olsun,alkış
Felek kandiline şem'i-rühün çeşmü çırağ olsun.
O kim can yelin gülzari-hüsninden ırağ ister,
3. Yüregi lale tek hasret odilen dağ-dağ olsun. karğış

Vüsalın kadri bilmezdim ve leyken imdiden sonra ,
4. Eger ol verse, ol dövlet bu başü ol ayağ olsun. alkış
...Dilü canıni, yar aydır, sorur saru gözüm, dedim,
5. Karibler sormağiçün dünya durduğunca sağ olsun. alkış
Habibe söyledim bahtım, rakibin gözüdür bakdım,
6. Gülüb dedi, Hidayet kim, hemişe bahtın ağ olsun. alkış(D. , 45a)

Poetik mayasını halkın söz hazinesinden alan Efseheddin Hidayet fikir ve hisslerini mahz halk danışık dilinin inceliklerinden, halk yaratıcılığına ait obrazlı ifadelerden, yerine göre sözlerin taşıdığı mana çalarlarından maharetle yararlanarak nazma çekmiş, özdil üslupunu halki değerlerle zenginleştirmişdir. Mesela, gerek klassik, gerekse de halk edebiyatında senetkardan büyük ustalık, dilin söz elvanlığından kullanma mahareti taleb eden cinaslar Hidayet kazellerinin bezeyi, pek muhim, ayrılmaz poetik vasıtalarından biridir. Şair lefzi güzellik ve ahengin pek ilginc, pek zor nevi olan cinasların, yani şekilce aynı, manaca farklı sözlerin oynaklığını yaratmakla şiire estetik, zevkverici bir cazibe getirmiştir. Bazen şiirin genel ideyası çevresinde bütün bir kazelin cinaslar üzerinde kurulduğunun şahidi oluyoruz ki, böylelerinin sayı çoktur. Tabii, bu gösterici de Hidayetin halk tefekkürüne, folkloruna derinden beled olmasına, yüksek senetkarlık kabiliyetine bariz delil sayılabilir. Mesela,

Gül vechini kim ahli- meani yasemen derler,
Kızarma lale söylersem özümden, ya semen derler? (T. , 16a).

metleli yeddi beytlik kazelin «yasemen derler» redifi sonrakı beytlerde aşağıdakı gibi semantik hisselere bölünerek manalandırılmıştır:

yasemen derler
ya semen derler
semen derler
semend erler
semenderler
yase men derler. .

Cinas sözler sadece rediflerde değil, mısra içinde de kullanılmıştır. Mesela:

Derdü ğeminin **dad***ını duydun meger, ey dil,*
Kim munca ki, cövr eyledi, **dad** *eylemedin hiç. (T. , 4a-b)*
Yar uğrunda eger menzilü **yol daş** *olsa,*
Baş ile kesdüre ol menzili gerçek **yoldaş***. (T. , 19a) ve b.*

Hidayet şiirlerinin halki değerlerinden bahs açarken, mutlaka şairin mecazlar sisteminde, özellikle, teşbehlerinde görünen ve insanı hayretde bırakan, yer-yer modern resim tablolarını andıran poetik karşılaştırmaları üzerinde ayrıca dayanmamız zeruridir. Divanda teşbehlerle ilgili rastlaşdığımız örnekler mahz benzedilenlerin halk diline ait ve de halka yakın koloriti, kamilliği ile özel dikkat çekmekdedir. Mesela, bir kaç orneğe dikkat yöneltelim:

Kopar gönlüm yerinden göz ile kaşın eyan görgec,
Nice kim, kalka kuş avçılar elinde keman görgec. (T. , 4a)
Bad esüb, yabrağ güli örter tek ahimden bu serv,
El yüzine dutuban benden ne pünhan eylemiş. (D. , 28b)
Çağlamın kim, laledir yollar kırağında biten,
Müntezir yolunda çeşmi-intizarımdır benim. (T. , 29a)
Gör yüzün, ağzu gözü halın, teferrüc et,
Bak bir tabakda püstevü badamü kişmişe. (D. , 50b)
Gözümün yaşı çohalur göricek arizini,
Nişe kim, fesli-bahar olacağın arta bulağ. (D. , 29a)

Göründüğü gibi, Hidayetin teşbehlendirmesinde gerçek hayat tarzı, halk meişeti canlanıyor. Yani, eger benzeyenler tasavvuf anlamında, irfani mahiyetdedirlerse, o zaman benzedilenler gerçek hayatdan alınan müşahede ve manzaralardır. Fakat bütün hallerde şairin amacı Hakkın görümüdür. Bu ise kendi sırasında halk şiiri ve klassik poeziyanı birleştiren XV yüzyıl Türkdilli edebiyatın muhim senetkarlık cehetlerindendir. Divanın az kala her mısra ve beytinden boylanan böyle örneklerin sayını artırmak mümkündür. Hakkında bahs açtıklarımız Hidayet yaratıcılığında kabarık şekilde nazara çarpan, üzerinden hayretsiz, sükutla keçe bilmeyeceğimiz halki değerlerdir. Klassik şiir dili endazesinden çıkarak XV yüzyılda türkçenin lüğat zenginliklerinin yaratdığı maksimum imkanlar içinde sade, ahıcı ve samimi bir dille yazılmış Divan, üstelik aruz vazınlı klassik şiir türlerinde il kelamlarının, yerli kelimelerin kullanma tezliğindeki ifrat sıklık cesaretle söylemeğe esas veriyor ki, Ahmed Yesevi, Yunus Emre, Mevlana, Aşık Paşa, Hasanoğlu, Kadı Burhaneddin, Nesimi gibi söz ustadlarının anannelerini devam etdirerek, şifahi ve yazılı edebiyata ait elametleri vahdete almak bakımından Efseheddin Hidayet zamanının Kişveri, Habibi, Dirili Kurbani, Hatayi, Ahi, Hayali bey, Fuzuli, Necati tek halk şairlerine keçid, bazı makamlarda temel sayıla bilecek temsilçilerindendir.

KAYNAKÇA:

Elyazmalar Enstitüsü, Bakü, FS- 651. ***(T.)***

Elyazmalar Enstitüsü, Bakü, FS-707. ***(D.)***

Elyazmalar Enstitüsü, Bakü, FS-730. ***(B.)***

Atalar Sözü, Bakü:1985, 690 s.

Azerbaycan Folkloru Antologiyası (İrak-türkman cilti), II c. , Bakü: 1999, 467s.

HACIYEV, T. Azerbaycan Edebi Dili Tarihi (Teşekkül Devri), Bakü: 1976, 156 s.

Halkın Söz Hazinesi, Bakü:1985, 268 s. .

KERIMOVA H. “Kıbrıs Türk Atasözleri (Azerbaycan Folkloru ile Mükayisede)”, *Dede Korkut*,№ 1,Bakü: 2006, s. 169.

KETENE, Ç. *Kerkük Halk Edebiyatından Seçmeler*, Ankara: 1990, 143 s.

RZAYEV, H. *Atalar Sözü*, Bakü: 2004, 583 s.

OSMANİYE'DE CERİD VE TECİRLİ TÜRKMEN AŞİRETLERİNİN İSKÂNI (1855-1867)

The Settlement of The Cerid and Tecirli Turkmen Tribes in Osmaniye

M. Fatih SANSAR*

ÖZET

Cerid ve Tecirli aşiretleri, Dulkadir Türkmenlerini oluşturan boylardan ikisi olup, Maraş-Antakya taraflarında dolaşmaktadırlar. XVI. Yüzyıl sonlarında Çukurova'da kışlamaya başlayan Cerid ve Tecirliler, gerek kışlaklarında gerekse yaylaya gidiş dönüşlerinde çevreye büyük zarar vermeye başlarlar. Bu nedenle Osmanlı idarecileri, XVII ve XVIII. Yüzyılda bu iki aşireti iskân etmek için gayret gösterirler, fakat başarılı olamazlar. XIX. yüzyıl ortalarında Cerid ve Tecirli aşiretlerinin sebep olduğu problemler ve devletin iskân teşebbüsleri devam eder. Bilhassa 1855-1865 yılları arasında Osmaniye'de iskânları için bir hayli gayret gösterilir. Kısmî başarı elde edilse de, özellikle Tecirli aşiretinin zararları önlenemez. Nihayet 1865 yılında Fırka-i Islahiye adı verilen ve İstanbul'da hazırlanan bir ordu Çukurova'ya gönderilir. Fırka-i Islahiye bölgedeki göçebe aşiretleri iskân ederek devlet otoritesini yeniden sağlamıştır. Bu iskân faaliyetleri sırasında Cerid ve Tecirli aşiretleri "kadim kışlakları" olan Osmaniye ve çevresine yerleşmek zorunda kalırlar. Yaylaya çıkmaları yasaklanarak, köyler inşa ettirilir ve çiftçilik yapmaya mecbur bırakılırlar. Günümüzde Osmaniye-Ceyhan -Kadirli-Düziçi bölgesinde yaşayan nüfusun büyük kısmı Cerid ve Tecirli Türkmenlerine mensuptur. Çalışmamızda bu iskân süreci üzerinde durulacaktır.

Anahtar Kelimeler: *İskân, Tecirli, Cerid, Çukurova*

ABSTRACT

Cerid and Tecirli clans two clans of many that composed Dulkadir Turkmens were nomadic clans living in the surrounding of Maraş and Antakya. Cerid ve Tecirli clans who began to pass the winter in Çukurova at the end of XVI century started giving huge damages to their winter camping grounds (kışlak) and to the environment en route to their migration. For this reason the Ottoman administrators tried to settle these two tribes but could not do so during the XVII and XVIII centuries. In the mids of XIX century the Ottoman settlement policies had continued along with the problems caused by Cerid and Tecirli clans. Great efforts had been spend to settle them in Osmaniye especially between 1855 and 1865. In spite of partial success the harms of Tecirli clan could not be prevented. At the end an army called Fırka-i Islahiye was prepared in Istanbul and sent to Çukurovain 1865. Fırka-i Islahiye settled the nomadic tribes and brought back the State authority in the region. During these settlement activities Cerid and Tecirli clans had been forced to settle in Osmaniye which was their long lasted winter accommodation (kışlak). They had been banned to go to their summer camping grounds (yayla) and made to build villages and forced to farming. Today most of the populations live in Osmaniye-Ceyhan-Kadirli-Düziçi region belong to Cerid and Tecirli clans. In our work points out the settlement process.

Key Words: *Settlement, Tecirli, Cerid, Çukurova*

* Okutman, Balıkesir Üniversitesi A. İ. İ. T. Bölümü.

1. Osmaniye'de Cerid ve Tecirli Türkmen Aşiretleri:

Cerid ve Tecirli Türkmen aşiretlerinin, Oğuzların 24 boyundan Beydili boyuna mensup oldukları belirtilir. Beydili Boyu, Anadolu'ya geldikten sonra Urfa Karacadağ bölgesine yerleşir. Osmanlı hâkimiyetine girdikten sonra Dulkadirli Türkmenlerini (Ulusu) oluşturan boylardan biri haline gelir. Cerid ve Tecirli aşiretleri, XIV. yüzyılda ortaya çıkan Dulkadırlı Türkmenleri içerisinde yer alırlar.[1] Ceridler, Dulkadirli'ye bağlı diğer boylar gibi Amik Ovası'nda kışlayıp yazın Maraş taraflarına yaylaya çıkarlardı. XVI. yüzyılda Ceridlerden Sultan "Hacılı Obası" Diyarbakır taraflarına göç ederek Bozulus Türkmenleri arasında yaşamaya başlar. XVII. yüzyılda "Silsüpür Ceridi" adını alan boy, aynı yıllarda Ankara-Yozgat (Bozok) taraflarına göç eder.[2] Maraş bölgesinde kalan Ceridler ise Çobanoğulları idaresinde "Kuşlu Ceridi", "Çağlayan Ceridi" ve "Yuvalı Ceridi" adlarıyla burada yaşamaya devam ederler. Ana boydan kopan kalabalık bir Cerid kolu ise Tecirlilerle beraber Çukurova'da kışlamaya başlar. "Çukurova Ceridleri" Ceyhan-Osmaniye arasında kışlayıp, Göksun taraflarına yaylaya çıkıyorlardı. Yukarıda bahsedilen beş Cerid kolundan başka İçel, Aksaray, Sivas, Çorum, İzmir, Afyon taraflarına dağılmış Cerid obaları da vardır. XIX. Yüzyıl ortalarında, bahsettiğimiz beş Cerid obasının birer nahiye olarak idare edilmesi, Ceridlerin ne kadar kalabalık bir Türkmen boyu olduğunu göstermektedir.[3] XIX. yüzyılda Çukurova'daki Ceridler 1200 çadır civarında bir nüfusa sahip olup, 14 0badan meydana geliyordu: Tatarlı, Altıgöz, Bekirli, Azizli, Veysiye, İmran, Hadilli, Değirmendere, İseli, Hürüuşağı, Ceyhan Bekirlisi, Almagöllü, Yalak, Mustafabeyli.[4].

Tecirli (Tacirlü) aşireti, Dulkadirli Ulusunun Ağcakoyunlu boyuna bağlı bir oymak olup, Amik Ovası'nda kışlardı.[5] XVII. yüzyılda Ceyhan nehri kıyısı ve özellikle Haruniye ovasında kışlamaya başlamıştır. Daha XVIII. yüzyılda Tecirli Aşiretinin çevreye verdiği zararlardan bahseden çok sayıda belge görülmektedir. Büyük çoğunluğu konar-göçer olup ancak üç-dört yüz hanesi Haruniye'de ziraat etmeye başlamış ise de henüz hane inşa etmemişlerdir[6]. Bu gün hala isimleri köylerde ya da ailelerde yaşayan birçok obaya ayrılmışlardır. Palalı, Yazmalı, Şekerli, Hiboğlu, Güneydoğlu, Budaklı, Gürer, Böcüklü,

---

[1] Diğer Dulkadırlı boyları, Karacalı (Anamalsı), Dokuz (Bişenli), Peçenek, Kavurgalı, Ağçakoyunlu, Elçi, Küşne, Çağıranlı, Döngeleli, Yuvalı, Tekeli, Varsak, Eymür, Çimelü, Kızıllı, İmanlı Avşarı, Gündeşli'dir. Faruk Sümer, "Ceridler", Türk Dünyası Tarih Dergisi, S. 24, 1988, s. 6; Faruk Sümer, "Bozoklu Oğuz Boylarına Dair", DTCFD, C. XI, S. 1, Ankara 1953, s. 73; Ceridler hakkında ayrıca bkz. Baki Yaşar Altınok, "Rakka ve Orta Anadolu Ekseninde Bir Oymağın Tarihi (Cerıtler)", http://www. ceritler. net/?page_id=2

[2] Silsüpür Ceridinden yaklaşık 2000 çadırlık bir bölüğü 1606-1607 yılında İran'a göç etmiştir. Faruk Sümer, "Ceridler", s. 7.

[3] F. Sümer, "Ceridler", s. 7 ; a. y. , "XIX. Yüzyılda Çukurova'da İçtimaî Hayat",Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi, S. 48, 1987, s. 9-10; Cerid aşireti konar-göçer Türkmân taifesindendir. C. Türkay, Başbakanlık Osmanlı Arşivlerine Göre Osmanlı İmparatorluğu'nda Oymak Aşiret ve Cemaatler, İstanbul 1979, s. 68, 273.

[4] F. Sümer, "Ceridler", 8 ; a. y. "İçtimaî Hayat", 9-12 ; A. R. Yalman (Yalgın), Cenubda Türkmen Oymakları, C. II, Ankara 2000, s. 350.

[5] F. Sümer, "Ceridler", 6-8; C. Türkay, Tacirlü aşiretinin Bozulus Türkmen aşiretine bağlı konar-göçer Türkmân tâifesinden olduğunu ifade ediyor. A. g. e. , s. 156.

[6] A. Refik, Anadolu'da Türk Aşiretleri, İstanbul 1930, s. 214-215; BOA. İM Vâlâ 24169.

Domballı, Eloğlu, Çerçioğlu, Alcı, Göcüklü, Kokulu, Çırnazlı, Karabibili, Araplı, Kırmıtlı, Kabuklu, Alhanlı, Sarıhasanlı, Kalalı, Karaobalı, Dervişli.[7]

XVIII. yüzyıl sonlarında Cerid ve Tecirli aşiretleri "Ayas, Berendi, Kınık (Osmaniye)" bölgesine iskân edilmek istendiyse de konar-göçer hayatlarını devam ettirdiler. Aynı yıllarda bu defa Cerid ve Tecirli aşiretlerinin Rakka taraflarına iskân edilmek istendiğini görüyoruz. Rakka dolaylarının havası ve iklimi Türkmen aşiretlerine ağır geldiğinden yerleşmek istememiş ve ilk fırsatta kaçıp eski yurtlarına dönmeye çalışmışlardır. Rakka sürgünlerinin Ceridler üzerinde derin izleri kalmış, günümüze kadar gelen türkü ve hikâyelerinde bu acı olayı anlatmışlardır. Osmanlı Devleti'nin XVIII. yüzyılda uygulamaya çalıştığı iskân siyasetinin bu bölgede pek başarılı olduğu söylenemez. Zira XIX. yüzyıl başlarından itibaren, Güney Anadolu'da ve bilhassa Çukurova'da kışlayan ve yaz mevsimi ile birlikte Sivas-Kayseri-Maraş taraflarına yaylaya çıkan konar-göçer Türkmenlerin asayişsizlikleri devam etmektedir [8].

2. Tanzimat Döneminde Cerid ve Tecirli Aşiretlerinin ve Sebep Oldukları Problemler ve iskân çabaları (1855-1865)

XIX. yüzyılda Çukurova bölgesi göçer aşiretlerin kışladığı, şehirlerde ayan ailelerin hâkim olduğu devlet otoritesinden yoksun bir vaziyete gelmiştir. Tanzimat Dönemi politikalarının gereği olarak merkezi otoritenin güçlendirilmesi, vergi ve asker alımının düzenlenmesi, ayanların ortadan kaldırılması, konar-göçer aşiretlerin iskân edilmesi gibi faaliyetler yapılmıştır. Özellikle göçebe aşiretlerin iskânı devletin önemle ele aldığı konulardan biridir. Aşiretlerin iskânını gerektiren temel sebepler, onların vergilerini ödememeleri, askerlik hizmetini yerine getirmemeleri, yaylaya gidip gelirken yerli ahaliye verdikleri zarar ve ziyanlar, birbirleri ile olan mücadeleleri gibi önemli hususlardı. Ayrıca yol kesme, hırsızlık, gasp, adam öldürme, ekinliklere ve zirai alanlara verdikleri zararlar nedeniyle bulundukları bölgenin asayiş ve emniyeti tehlikeye düşürmektedirler. Ülkenin en verimli arazileri terk edilmiş durumdadır ve buralarda aşiretler başıboş dolaşmaktadır. Göçebe aşiretler bu boş arazilere yerleştirilerek buralar "şenlendirilecek", devlet otoritesi tesis edilmiş olacaktır. [9]

Aşiretlerle ilgili bir başka sorun, Kırım ve Kafkas muhacirlerinin, Cerid ve Tecirli'nin yaylak ve kışlaklarına yerleştirilmiş olmasından kaynaklanmaktadır. Kafkasya'dan göç eden bir bölük Nogay muhaciri Ceyhan yakınlarına yerleştirilir, bu ise aşiretlerle Nogaylar arasında çatışmaları beraberinde getirir. Aynı şekilde Göksun taraflarına Çerkezler yerleştirilir. Oysa buralar Cerid ve Tecirlinin yaylakları olduğundan iki taraf arasında kanlı olaylar yaşanmaya başlar[10]. Aşiretler arasında hırsızlık, öldürme gibi olaylar eksik olmamaktadır. Ceyhan Nehrinin sağ tarafında bulunan Afşar ve Bozdoğan aşiretleri nehrin sol tarafındaki Tecirli ve Cerid aşiretleri ile her zaman mücadele halindedir[11]. Misal, Tecirli aşireti ile Bozdoğan aşireti arasında İbrahim adında

---

[7] A. R. Yalman, a. g. e. s. 348-350.

[8] Y. Halaçoğlu, XVIII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nun İskân Siyaseti ve Aşiretlerin Yerleştirilmesi, Ankara 1997, s. 137. ; A. Refik, Aşiretler, 134-135.

[9] M. Fatih Sansar, Fırka-i Islahiye ve Osmaniye, Osmaniye Valiliği Yayını, Osmaniye 2006, s. 22-32, 47-53.

[10] BOA, A. MKT. MVL, 119/ 28.

[11] A. R. Yalman, a. g. e. , 346.

bir şahsın katlinden dolayı Andırın nahiyesi köylerinden Değirmendere yakınlarında meydana gelen çatışmada köy ahalisinden biri katledildiği gibi, ahalinin mal ve eşyalarına zarar verilmiş, zahireleri gasp edilir. [12]

Tanzimat döneminde, 1855-1865 yılları arasında Tecirli ve Cerit aşiretlerinin Çukurova'da iskân edilmeye çalışıldığını görüyoruz. Ankara Valisi Vecihi Paşa, Orta Anadolu'da Avşarların iskânıyla uğraşırken, Çukurova'daki Cerid, Tecirli, Avşar ve Bozdoğan aşiretlerini iskân etmek için gayret gösterir.[13] Buna rağmen Cerid ve Tecirli'nin tam olarak iskân edilemediği, fakat önemli işler yapıldığını Adana Vilayet Meclisi kararından öğreniyoruz. 4 Kasım 1855 tarihli Adana meclis mazbatasında "...Adana eyaletinin sair mahallerinde emniyetin sağlanmasına fevkalade itina olunarak aşayir ve ekrad eşkıyasına meydan verilmeyerek bir gün bile fezahat vuku bulmamakta..." Gavurdağı taraflarında ara sıra uygunsuzluklar olsa da eskisi gibi hareket edemedikleri anlatılmaktadır[14].

Tecirli aşireti, özellikle Afşarların Vecihi Paşa tarafından iskânından sonra, Çukurova'nın en tehlikeli aşireti durumuna gelir. 1855-1865 yılları arasında bu aşiretin yaylak ve kışlaklarında, buralara geliş-gidişlerinde yaptığı uygunsuz hareketler, hükümeti sürekli meşgul etmiş, gerek verdikleri zararlar ve gerek aşiretin kontrol altına alınması büyük sıkıntılara, masraflara sebep olmuştur.[15] Bu nedenle devlet, Cerid ve Tecirli Aşiretinin Çukurova'da iskânı ve yaylaya çıkmalarına engel olunmasını ısrarla istenmektedir[16]. 1856 yılı yazında Tecirli aşiretine karşı, "...ahalinin zulümden kurtarılması ve emval-i mîrî ve eşya ve hayvanat-ı mezburenin şer'î şerif mucibince tahsili için..." Göksun'a asker sevk edilir. Harekâta Kaymakam Yusuf Bey kumandasında bölgede bulunan hassa ve muvazzaf birlikler ile çevre nahiye ahalilerinden güvenilir kimselerden toplanan askerler katılırlar[17]. Aşiretin yaylaya giderken geçtiği Ceyhan Köprüsü tutularak gerekli tedbirlerin alınması üzerine, aşiret ileri gelenleri karşı koyamayacaklarını anlarlar ve af dileyerek cinayetten vazgeçip gasp ettikleri malları iade edeceklerine dair senet verirler. Tecirli aşireti geçmiş senelerde "...yalnız şehir altında olan çeltik ve pamuk ve sisam gibi mezruatla bağlara 1000 keseden ziyade zarar ve ziyanları dokunur ise de... " bundan sonra "...kimesnenin bir akçelik mal ve eşyalarına tasallut ettirilmeyerek..." Maraş hududundan

---

[12] Bu olay üzerine gereken tedbir alınarak merkumun katili olduğu söylenen Beyazıd adlı şahsın, kendisi firar etmiş olduğundan, hanesinde bulunan emval ve eşyasına el koyularak aşiretin çevreye başka zarar vermeden mahallerine gönderilir. Fakat bu sırada çevredeki köylerden on beş süvari gelerek Göllü (?) köyünden on kadar öküz götürdükleri haberi üzerine, memur gönderilerek hayvanlar iade edilirse de meydana gelen çatışmada eşkıyadan biri telef ve biri de mecruh olur, iki zaptiye ise yaralanır. BOA. A. MKT. UM. , 439/70. Aynı şekilde Cerid aşiretinin Yaylak-obası ahalisinden Hacı Hüseyin'i öldüren kişilerin yakalanarak mahkemesinin yapılması ve îlamının usulüne uygun olarak tanzim edilmesi gerekmiştir. BOA. A. MKT. UM, 558/ 61.

[13] Abdullah Saydam, "Orta Anadolu'daki Aşiretlerin İskânı (1839-1853)", Bayram Kodaman'a Armağan, Samsun 1993, s. 228-256.

[14] BOA. A. MKT. UM. , 235/25 ; M. Fatih Sansar, a. g. e. , s. 20.

[15] BOA, A. MKT. UM. 515/53

[16] BOA, A. MKT. MHM. 24/117; BOA, A, MKT, UM, 520/33

[17] Bu birlikler yanında Üzeyir kaymakamı Mustafa Paşa, liva meclisi azasından Mehmed Bey, Vehbi Efendi, Abdulgaffar Ağa, diğer Mehmed Bey, Süleyman ve Ahmed Ağa, Elbistan Kazası Müdürü Söhrab Ağa, aza meclisinden Nakibzâde Mehmed Ağa, Karabekirzâde Mehmed Ağa, diğer Mehmed Ağa, Hacı Bey ve tüfenkçibaşı Ali Ağa katılırlar. BOA. A. MKT. UM. , 261/26.

kışlakları olan Çukurova tarafına savuşturulurlar. Bu askeri harekâta harcanan toplam masraf 126. 964 kuruş tutarındadır[18].

1861 yılında yine Tecirli aşiretinin sarkıntılık ve zararlarından dolayı yeni tedbirler alınması gerekir. Maraş havalisindeki yaylalarına gelip gittikleri esnada rast geldikleri ekinleri hayvanlarına yedirmek, ahaliyi soymak ve ağırlıklarını yaylada bırakarak Sivas, Bozok ve Maraş dolaylarında bir takım kasaba ve köyleri basarak "ahali ve neferatın canlarını yakmak" gibi hareketleri adet ettiklerinden üzerlerine asker sevk edilir[19]. Aşiretin bu ve daha önceki hareketlerinden dolayı "memuriyet-i mahsusa-i seniyye" ile Uzunyayla'ya gönderilen Hafız Paşa ve Sivas mutasarrıfının da katılmasıyla Ceyhan Köprüsü ve diğer geçitler tutularak vergi borçları tahsil edilir. Aşiret ahalisinden "...üzerlerine katl ve sirkat iddiâ ve beyan olanlar habs ve tevkif olunarak" mahkemeleri yapılıp derdest icra edilir. Ayrıca "...hasbel mevsim bulunan çeltik ve darı ve susam gibi yol üzerinde bulunan mezruata dahi zarar ve ziyanlık ve yolcu ve yolakçılara sarkıntılık ettirilmeksizin yirmi gün zarfında..." kışlaklarına göçürülürler[20].

1863 yılında Tecirli aşiretinin çevreye verdiği zarar devam etmektedir. 3 Kasım tarihli Maraş Sancağı meclisinden sadarete gönderilen mazbatada durum açıkça ortaya koyulmaktadır. Bu aşiretin Elbistan ve Göksun havalisinde olan yaylaklarında bulundukları sırada "havali-i meskune ahalisi ile ebnâ-i sebil ve muhacirin-i meskunenin külliyatlı emval ve hayvanât ve mezruatını ahz ve gasb ve telef etmiş olduklarından" gereğinin yapılması amacıyla bölge idarecilerine emirler verilir. Tecirli aşiretinin yine böyle bir gasp olayı nedeniyle Çerkezlere saldırarak iki kişiyi öldürdükleri, aşiret ahalisinden dört kişinin ise Elbistan kazasında bir köyde Yakub adlı bir şahsı öldürdükleri, yine bir Tecirlinin Zeytun Hıristiyanlarından birini öldürmesi üzerine ölen Ermeni'nin akrabalarından birinin, yolda rast geldiği bir Tecirliyi öldürdüğü görülmektedir[21]. Söz konusu belgede " bu gibi hallerin devamı caiz olmayub herkesin hakkına razı olarak emniyet ve istirahat olması" gerektiği belirtilerek aşiretin geçeceği yollardan Andırın tarafı ile Maraş tarafında Ceyhan Köprüsü ve diğer geçitlere asker gönderildiği belirtilir. Ayrıca Maraş mutasarrıfı, naib, müftü ve meclis azasından 3-4 kişi Ceyhan Köprüsüne gelerek, yakalananların mahkemelerini icra ile gasp edilen mal ve hayvanları sahiplerine iade ederek bakaya vergileri tahsil ederler[22]. Ancak Tecirli aşiretinin 8-10 saatlik mesafede etrafa akınlar yaparak tarlalara zarar verdiklerinden,"… ahali ve erâb-ı ziraat her ne kadar teşvik ve te'min olunmakda ise de aşiret-i merkumenin bu tasallutlarından emin olamadıklarından …" ziraatın ilerleyemediği belirtilir. Artık "şu hallerin kat'iyyen önü alınmak üzere Tacirlünün Adana'dan harice salıverilmemesi…"için gereğinin yapılması istenmektedir[23].

---

[18] 9 Kasım 1856 tarihini taşıyan ve askeri harekâtın masraflarını gösteren defterden anlaşıldığına göre, söz konusu olan bu meblağ; Başta Maraş olmak üzere Bulanık, Kars (Kadirli), Andırın, Yenicekale, Bertiz, Elbistan gibi çevre nahiye ve kasabaların ileri gelenlerine yevmiye ve buralardan tedarik edilen erzak vesaire için, ayrıca 59 gün süren askeri harekâta harcanmıştır. BOA. A. MKT. UM. , 261/26.

[19] BOA. A. MKT. UM. , 515/53

[20] BOA. A. MKT. UM. , 515/53

[21] BOA, İ. M. Mahsûs, 1256.

[22] Diğer taraftan öldürülen iki Çerkezin katillerinden biri, Yakub'un katillerinden biri ve "başısarıklulardan" dahi dört kişi yakalanarak hapsedildiler. BOA, İ. M. Mahsûs, 1256.

[23] BOA, İ. M. Mahsûs, 1256.

14 Mart 1864 tarihli Adana valisinin sadarete gönderdiği bir belgeden, bu yıl da Tecirli ve Cerid aşiretinin yaylaya gitmesine engel olmak için askeri tedbirler alındığını anlıyoruz. Hüsnü Paşa kumandasında Adana'da bulunan bir tabur taliâ, iki bölük süvari, üç takım topçu ve asakir-i nizamiye ile Maraş'taki taliâ taburunun görevlendirilmesi tasarlanır. Maraş'taki taburunun, aşiretin geçiş güzergâhı olan Andırın ve Bulanık taraflarına, Adana'daki kuvvetlerin ise münasip mevkiye hareket ettirilmesi halinde silah kullanmadan Tecirli ve diğer aşiretlerin yerlerinde kalacağı düşünülmektedir.[24] Adana valisinin bir başka yazısında ise söz konusu taburlar ile Tecirli, Cerid, Sırkıntı, Kırıntı ve Bozdoğan aşiretleri "…taht-ı inzibata alınarak daire-i medeniyete idhal…" edileceği ifade edilir.[25] 25 Mart 1864'te Sadaretten Maraş'a yazılan bir emirde, aşiretlerin durumu ve askeri tedbirler hakkında daha ayrıntılı bilgiler vardır.[26] Belgeye göre Tecirlinin genelde Çukurova'da bulunduğu, 300-400 hanenin Haruniye'de kışlamakta olduğu, bunların yaylaya gitmemeleri için, münasip yerlerde 4-5 bölük nizamiye ve 300 kadar süvari ve piyade bulundurulması gerekmektedir. Ayrıca Tecirli aşiretinden 400 kadar hanelik İl-oğlu obasının, ikazlara rağmen Çukurova'ya inmeyerek Maraş sancağı civarında dolaştığı, bu nedenle Maraş'taki taburun öncelikle İl-oğlu hanelerini kışlaklarına indirmesi gerektiği belirtilir.[27]

Serasker ise bahsedilen birliklerin sevk edilmesi hususunda 12 Nisan 1864 tarihinde görüş bildirirken meseleye daha farklı bakmaktadır. V. Ordunun kurâ icrası zamanı olmasından dolayı bu birliklerinin sevk edilmesinin pek de müsait olmadığı, fakat ileride"...beşinci ve dördüncü ordulardan kuvvetlice bir fırka-i askeriye teşkil olunarak bir taraftan Çukurova'da aşâyirin ve Kozan'ın ve beru tarafta Dersim Dağının ıslahatına gereği gibi hüsnü suret verilmesi lazım gelir..." diyerek iskân işini daha geniş bir şekilde ele almak istediğini belirtmiştir.[28] Fakat burada asıl dikkat çeken, seraskerin bir yıl önceden "Fırka-i Islahiye"nin hazırlanması konusunda bazı ipuçları vermesidir. Artık güçlü bir ordu teşkil edilerek Güney Anadolu'nun köklü bir ıslahatının yapılması gerektiği devlet adamları tarafından dile getirilmeye başlanmıştır.

1864 yılı başlarında yukarıda bahsettiğimiz askeri tedbirler sonucunda Tecirli ve Cerid aşiretlerinin yaylaya çıkmaları engellenmiş bunlardan bir miktarı "...Çukurova'da iskân ve birazı henüz hayme-nîşin bulunmuş ise de bunlar dahi iskân etmiş demektir". Fakat âdetleri olduğu üzere yaylaya çıkarak eski sarkıntılıklarına devam edeceklerinden gelecek sene de bu şekilde tedbir alınır ise tamamen iskân olacakları düşünülmektedir.[29] Gerçekten de 1865 baharında Tecirli aşireti yaylaya çıkmak üzere yola düşer. Maraş Mutasarrıfı Âşir Paşa, Harta Boğazına bir tabur asker göndererek Hoğdu denilen mahalde, Arablı obası reislerinden Palalının oğlu Süleyman'nı mağlup ederek tekrar Haruniye tarafına gönderir.[30]

---

[24] BOA. İ. M. Mahsûs 1256.
[25] BOA. İ. M. Mahsûs 1256.
[26] BOA. İ. M. Mahsûs 1256.
[27] BOA. İ. M. Mahsûs 1256.
[28] BOA. İ. M. Mahsûs 1256.
[29] BOA. İ. M. Mahsûs 1256, 22 Eylül 1863 tarihli Hüsnü Paşa'dan 5. Ordu Müşirine gönderilen belge; BOA. A. MKT. UM, 334/77.
[30] BOA. A. MKT. UM, 334/77.

3. Fırka-i Islahiye'nin Cerid ve Tecirli Aşiretlerini İskânı (1865-1867)

XIX. yüzyılda Çukurova bölgesinde Cerid ve Tecirli aşiretlerinden başka, Avşar, Bozdoğan, Varsak, Sırkıntı, Menemenci, Ulaşlı gibi bir çok aşiret kışlamaktadır. Üstelik Çukurova, ziraat yapılmayan, sazlık, bataklık ve virane haldedir. Kozanoğlu, Menemencioğlu, Küçükalioğlu, Mürseloğlu gibi ayân aileler devlet otoritesini tanımamaktadırlar.[31] Gavurdağı ve Kozan bölgesinde kontrolü sağlamak ve aşiretleri iskân etmek amacıyla İstanbul'da bir ordu hazırlanmasına karar verilir. Ahmet Cevdet Paşa mülki amir, İbrahim Derviş Paşa askeri komutan olarak tayin edilir. "Fırka-i Islahiye" adını alan bu ordu, 15 tabur piyade, iki alay süvari ve beş-altı yüz Çerkez süvarisi ile beş kıta şeşhâneli dağ topundan meydana gelmektedir. 1865 yılı Mayısında birkaç vapur ile İskenderun'a gelen Fırka-i Islahiye, Çukurova ve çevresinde köklü bir ıslahat faaliyetine başlar. İskenderun, Hassa, İslahiye bölgesinde gerekli düzenlemeler yapılıp aşiretler iskan edilerek yeni şehir ve köyler kurulur. Sıra Gavurdağı ve Çukurova aşiretlerine, dolayısıyla Tecirli ve Cerid aşiretlerine gelmiştir.[32]

Ordu, İslahiye kazasında idari düzenlemeleri tamamladıktan sonra Bahçe kazası yakınlarına gelerek Kişnaz köyünde konaklar.[33] Buradan Osmaniye taraflarına hareket edileceğinden, Yaver Paşa ve Hüseyin Bey yanlarında bir miktar asker ile keşfe gönderilir. Yaver Paşa, keşif görevi yanında Tecirli aşiretinin Gâvurdağı eteklerinde bulunan oymaklarına yerlerinde kalmaları için nasihat edecektir. Fakat Tecirli aşiretinden bazıları askerlere saldırdıklarından keşif birlikleri ile aşiret arasında silahlı çatışma olur ve Tecirli'den 22 kişi yakalanıp Osmaniye tarafına götürülür. Bir süre sonra keşif birliği geri dönerken Tecirli aşireti yine askerlere saldırsa da birkaçı yakalandığı gibi 15 kadar ölü ve yaralı bırakırlar.[34]

Bahçe (Bulanık) kazasına bağlı Haruniye Ovası'ndaki "ormanlıklar içinde" kışlayan Tecirli aşiretinden Kara Kethüda, uzun zamandan beri etrafta saldırıp zarar verdiğinden, diğer aşiretler Tecirli'den çekinirlerdi. Ordu henüz Bahçe'ye gelmek üzere iken, Kara Kethüda aşiretiyle beraber Haruniye taraflarından hareketle Bahçe üzerinden yaylaya çıkmak ister, fakat Fırka-i Islahiye askerlerine yenilerek geri dönmek zorunda kalır.[35] Bu gelişme üzerine Haruniye sahasının iskanına başlamak artık zorunlu hale gelmiştir. Derviş Paşa, Haruniye'ye gelerek Tecirli ve diğer aşiretlerin iskan faaliyetine bizzat katılır. Hacı Hüseyin adında bir şahsa muhtarlık mührü verilerek Hacılar (Yeniköy) nahiyesi kurulur.[36] Ayrıca aşirete mensup 347 hane nüfus Haruniye ovasında çeşitli köyelere yerleştirilerek ziraatle uğraşmaları sağlanır.[37]

---

[31] Çukurova'daki âyân aileler hakkında bkz. , M. Fatih Sansar, a. g. e. , s. 32 vd.

[32] Fırka-i Islahiye'nin hazırlanışı, görev ve yetkileri için bkz. M. F. Sansar, a. g. e. , s. 68 vd.

[33] BOA. İ. M. Vâlâ 24169, 4 Temmuz 1865 tarih ve 44 numaralı arîza.

[34] Bu çarpışmalarda Tecirli aşiretinden bir hayli hayvan da ele geçirilmişti. Keşif askerlerinden vefat eden olmamış, yalnız bir mülazım, bir çavuş ve iki nefer yaralanmıştı. BOA. İ. M. Vâlâ, 24169, 13 Temmuz 1865 tarih ve 46 numaralı arîza, Ahmet Cevdet Paşa, Tezâkir III, (Yay. Haz. Cavid Baysun) Ankara 1991, s. 159.

[35] Tezâkir III, 158; Ahmet Cevdet Paşa, Mârûzât, (Yay. Haz. Yusuf Halaçoğlu), İstanbul 1980, s. 148.

[36] M. F. Sansar, a. g. e. , s. 91-92.

[37] Yusuf Halaçoğlu, "Fırka-i İslahiye ve Yapmış Olduğu İskan", Tarih Dergisi, S. 27, s. 18.

Tablo 1. Haruniye'de Tecirli Aşireti'nin Yerleştiği Köyler ve Hane Miktarları

Karye (Köy)	Hane
Çarşamba nam mahalde Halime karyesi	90
Boyalı nam mahalde Âbidin karyesi	100
Peçeneknam mahalde Selâmiye karyesi	31
Karacaoğlan nam mahalde Şahinoğlu karyesi	48
Ellekoğlu Eşkici oğlu obası Ulviye nam mahalede	31
İloğlu Karyesi	47
Toplam	347

Yaver Paşa, Gavurdağı'nın batı yamaçlarına yaptığı keşifte, ordunun ikameti için en uygun yerin Pazaryeri yakınlarındaki Hacıosmanlı köyü olduğuna karar verir. 18 Ağustosta Kişnaz'dan hareket edilip, bir gece Bacburunu denilen mevkîde kalındıktan sonra, ikinci gün Hacıosmanlı köyünün üst kısmında ordugâh kurulur. Ordu bu esnada 9 tabur piyade, bir süvari alayı ile Arslan Paşa kumandasındaki Gürcü, Çerkez ve Kürt atlılarından meydana gelmektedir.[38] Önce idari düzenlemeler yapılarak "Osmaniye" adında bir kasaba kurulması için çalışmalara başlanır. Hacı Osmanlı Köyü merkez olmak üzere Kıyı Köyleri bir kaza haline getirilerek Cerid ve Tecirli kışlakları ile Çendoğlu nahiyesi Osmaniye Kazası'na bağlanır. Osmaniye'ye hükümet konağı lazım olduğundan bir bina satın alındığı gibi cami, mektep ve kule inşaatına başlanır.[39] Kaza meclisi azalığına Osmaniye kasabası muteberârından Arslan Kurt Ağa, Akyar Köyü muhtarı, Çendoğlu Mulla Ağa ve Tecirli müdürü unvanı ile Bacburnu muhafızlığına memur olan Rüstem Ağa getirilir.[40] Yukarıda bahsedildiği gibi, Osmaniye şehri 1865 yılında Fırka-i Islahiye tarafından kurulmuştur. Dolayısıyla Cerid ve Tecirli aşiretleri nüfus bakımından Osmaniye'nin kuruluşunda, Ulaşlı ve diğer Türkmen aşiretleri ile beraber büyük rol oynamışlardır.

Fırka-i İslahiye karşısında direnemeyeceklerini anlayan Tecirli ve Cerid aşiret beyleri, Kara Kethüda hariç, orduya gelip gitmeye başlarlar. Tecirli aşiretinden Süleyman Ağa'nın teklifi üzerine, daha önce bahsettiğimiz çarpışmalarda aşiretten ele geçirilen hayvanlar satılıp bakaya vergileri karşılığı olarak ordu bütçesine kaydedilir.[41] Cerid ve Tecirli aşiretleri Binbaşı Şükrü Bey idaresinde Osmaniye kazası merkezi ve etraftaki ovalık alana yerleşmek zorunda kalırlar. Binbaşı Şükrü Bey ve mahallî memurlar vasıtasıyla Tecirli ve Cerid aşiretlerinden toplam 451 hane yeni kurulan sekiz köye iskân edilir.[42]

---

[38] Tezâkir III,159. M. F. Sansar, a. g. e. ,93 vd.

[39] Hükümet konağı olarak kullanılacak bu bina ve arsası 2 500 kuruşa satın alınmıştı. Tezâkir III, 162.

[40] Mârûzât, 149; Tezâkir III, 160.

[41] Tezâkir III, 162-163.

[42] BOA. İ. Dahiliye, 38360.

Tablo 2. 1866 Yılında Osmaniye'de Tecirli ve Cerid Aşiretlerinin yerleştirildiği köyler ve hane miktarları.

Karye Adı	Hane
İzzeddîn Karyesi	47
Dervişîye Karyesi	123
Cevdetîye Karyesi	81
Rızaîye Karyesi	48
Yâverîye Karyesi	46
Tevfîkiye Karyesi	40
Şükriye Karyesi	43
Azizli Karyesi	43
Toplam	451

Bu köylerden birkaçı günümüzde hâlâ aynı isimle anılmakta olup, Osmaniye İline bağlıdır. Köylere verilen isimler de dikkat çekicidir. Bu isimlerden dördü Fırka-i ıslahiyede görev almış olan Derviş Paşa, Cevdet Paşa, Adana Valisi Rıza Paşa, Yaver Paşa ve Yüzbaşı Şükrü Bey'e aittir. İzzeddin ismi Sultan Abddulmecit'in oğlu Şehzâde İzzeddin Efendi'nin adına ithafen koyulmuştur.

Aşiretler iskân edilirken bakaya kalmış vergileri de tahsil edilerek Adana mal sandığına teslim edilir. Çukurova'nın büyük aşiretleri olan Tecirli ve Ceridler artık haneler inşa ederek ziraat ile meşgul olmaya başlarlar.[43] 1866 yılında Osmaniye kazası dahilinde toplam 1. 509 hanede 4. 090 nüfus yerleşmiş bulunuyordu. Bu hanelerden 619'u Tecirli, 383'ü Cerid boyuna mensup olup, iki aşiretten iskân edilen toplam nüfus 3. 123 kişidir.[44] Haruniye'de 347 hane Tecirli iskân edildiği gibi, Ceridlerin asıl kalabalık grubu Osmaniye-Ceyhan-Kadirli arasındaki ovaya yerleşerek günümüze kadar varlıklarını devam ettirmişlerdir.

Tablo 3. 1866 Yılında Osmaniye Kazası'nda Hane ve Nüfus Miktarı

	Müslim Hane-Nüfus	Gayr-ı MüslimHane-Nüfus
Kıyı Köyleri	288-542	
Çendoğlu	175-308	3-4
Alibekirli Karyesi	39-101	-
Tacirlü Aşireti	619-1836	-
Cerid Aşireti	383-1287	2-12
Toplam	1504-4074	5-16

[43] BOA. İ. Dahiliye, 38360.
[44] Y. Halaçoğlu, "Fırka-i Islahiye", 11

Fırka-i Islahiye, yalnızca aşiretleri yerleştirmekle kalmamış, yeni kurulan köy ve kasabalarda hane inşa ederek ailelere teslim etmiştir. Tecirli aşireti için 240, Cerid aşireti için 211 olmak üzere toplam 451 hane inşa edilmiştir.[45] Ayrıca kaza merkezlerinde idari düzenlemeler yapılarak, hükümet konağı ve diğer kamu binaları ile dükkân inşa edilmiştir. Cerid ve Tecirli aşireti yüzyıllardır alıştığı göçebeliği terk etmek zorunda kalmış, hayvanları sattırılmış, ziraat etmeye mecbur bırakılmışlardır. Bu dönemde devlet aşiretlerin yerleşik çiftçi olarak bilhassa pamuk ekmesini istemekte ve teşvik amacıyla bedava tohum dağıtmaktadır. [46]

Sonuç:

Yüzyıllardır Çukurova'da dolaşan Cerid ve Tecirli aşiretleri, Tanzimat dönemi iskân politikasının bir gereği olarak Çukurova'da iskân edilmişlerdir. Fırka-i Islahiye'nin köklü ıslahat faaliyetleri çerçevesinde yeni köyler kurulmuş, Osmaniye adında yeni inşa edilen kazaya bağlanmıştır. Cerid ve Tecirlilerin vergi borçları tahsil edilmiş ve bir daha yaylaya çıkmaları yasaklanmıştır. Özellikle Tecirliler orduya karşı koymaya çalışmışlarsa da çaresiz kendilerine gösterilen mahalle yerleşmişlerdir. Fakat Çukurova Türkmenleri yayla hasretini hep yüreklerinde hissetmiş, bir gün tekrar at koşturup serin sularını içtiği yaylalarına dönme ümidi ile yaşamışlardır. Ayrıca Fırka-i Islahiye ve komutanlarına kin gütmüşler, kızgınlıklarını şiirlerinde dile getirmişlerdir.

"Derviş Paşa gayrı gına yakınsın
Böbür böbür dört bir yana bakınsın
Amma bizden gece gündüz sakınsın
Öc alırız ilk fırsatı bulanda"[47]

KAYNAKÇA

1. Arşiv Vesikaları:

BOA. İrade Meclis-i Vala 1256.
BOA. İrade Meclis-i Vala, 24169
BOA. İrade Meclis-i Vala 25130.
BOA. İrade Dâhiliye 38360.
BOA, A. MKT. MHM 24/117.
BOA, A. MKT. MVL 119/ 28.
BOA. A. MKT. UM 235/25
BOA, A. MKT. UM 515/53
BOA, A, MKT, UM 520/33
BOA. A. MKT. UM 261/26.

---

[45] BOA. İrade Meclis-i Vala, 25130.
[46] Fırka-i Islahiye'nin iskân yöntemi hakkında bkz. M. F. Sansar, a. g. e. ,s. 120 vd.
[47] Dadaloğlu'nun şiirleri için bkz. Saim Sakaoğlu, Dadaloğlu, Kültür Bakanlığı Yay. Ankara 1986.

BOA. A. MKT. UM 515/53
BOA. A. MKT. UM 334/77.
BOA. A. MKT. UM 439/70.
BOA. A. MKT. UM 558/ 61.

2. Kaynak ve Tetkik Eserler:

Ahmet Cevdet Paşa, Tezâkir III, (Yay. Haz. Cavid Baysun) Ankara 1991.
Ahmet Cevdet Paşa, Mârûzât, (Yay. Haz. Yusuf Halaçoğlu), İstanbul 1980.
ALTINOK, Baki Yaşar; "Rakka ve Orta Anadolu Ekseninde Bir Oymağın Tarihi (Cerıtler)", http://www. ceritler. net/?page_id=2
HALAÇOĞLU, Yusuf; "Fırka-i İslahiye ve Yapmış Olduğu İskan", Tarih Dergisi, S. 27.
HALAÇOĞLU, Yusuf; XVIII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nun İskân Siyaseti ve Aşiretlerin Yerleştirilmesi, Ankara 1997.
REFİK, Ahmet; Anadolu'da Türk Aşiretleri, İstanbul 1930.
SAKAOĞLU, Saim; Dadaloğlu, Kültür Bakanlığı Yay. Ankara 1986.
SANSAR, M. Fatih; Fırka-i Islahiye ve Osmaniye, Osmaniye Valiliği Yayını, Osmaniye 2006.
SAYDAM, Abdullah; "Orta Anadolu'daki Aşiretlerin İskânı (1839-1853)", Bayram Kodaman'a Armağan, Samsun 1993
SÜMER, Faruk; "Ceridler", Türk Dünyası Tarih Dergisi, S. 24, 1988
SÜMER, Faruk; "Bozoklu Oğuz Boylarına Dair", DTCFD, C. XI, S. 1, Ankara 1953.
SÜMER, Faruk; "XIX. Yüzyılda Çukurova'da İçtimaî Hayat",Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi, S. 48, 1987.
TÜRKAY, Cevdet; Başbakanlık Osmanlı Arşivlerine Göre Osmanlı İmparatorluğu'nda Oymak Aşiret ve Cemaatler, İstanbul 1979
YALMAN, Ali Rıza (Yalgın); Cenubda Türkmen Oymakları, C. II, Ankara 2000, s. 350.

GÖÇENLERDEN GERİYE KALANLAR; KUMAFŞARI (DENİZLİ) HACILAR CAMİİ KİLİMLERİ

The Remaıns of The People Tahat Past Away: Kumafşarı (Denizli) The Kilims of Hacılar Mosque

Habibe (KAHVECİOĞLU) SARI*

ÖZET

Kumafşarı kasabası, Denizli İli Acıpayam ilçesine bağlı bir beldedir. Afşar oymağından gelmeleri nedeni ile belde ve çevre köylerin büyük bir bölümü yörüktür. Belde de yörüklere has kültürel yaşam biçimi, gelenek ve göreneklere rastlamak mümkündür. Bu araştırmada beldede süregelen kilim dokuma geleneği ve bununla bağlantılı olarak cenaze törenlerinde ölüyü sararak camiye getirmede kullanılan sonra da camiye bağışlanan kilimler incelenmiştir. Kumafşarı Hacılar Camii deposunda bulunan sekiz adet kilim; kullanılan malzeme, yanış adları ve kompozisyon özellikleri açısından ele alınmış ve görsel olarak belgelenmiştir.

İncelenen kilimlerde çözgü ve atkıda yün iplik kullanılmıştır. Belde de motife/yanışa "yaneş" denildiği tespit edilmiştir. Kilimlerde kullanılan yaneşler çoğunlukla Yörük kilimlerinde kullanılanlarla benzerlik göstermektedir. Kilimlerde; çengelli/takkeli, yıldızlı dikme, sığır sidiği, yıldız, elibelinde, sıçandişi, hayat ağacı, koçboynuzu vb. yanışlar kullanılmıştır. Kilimler renklerinin solmasına rağmen hala canlılıklarını korumaktadır.

Anahtar Kelimeler: *El Dokumacılığı, Kilim, Denizli, Kumafşarı*

ABSTRACT

Kumafşarı town, a town of Denizli is connected to Acıpayam district. Afshar tribe and the surrounding villages come to town because of the nomads are a large part. Nomad also has to resort to the cultural life styles, traditions and customs can be met. In this study, the town's ongoing tradition of carpet weaving and the funeral ceremonies connected with it wrapped around the dead brought to the mosque to mosque, donated used rugs and then analyzed. Pilgrims Kumafşarı eight mosques in the rug store, the materials used and the names of burning has been dealt in terms of composition, visually documented.

Warp and weft yarn, wool rugs surveyed used. Resort to the motif / burning the "Yanes" is said to have been identified. Yanes often used in rugs of nomadic rugs are similar to ones used. Rugs, hooked / takkeli star of planting, cattle urine, star, elibelinde, female rats, the tree of life, etc. cleat. Burning is used. Liveliness of their colors to fade rugs still remains.

Key Words: *Hand weaving, Kilim (Rug), Denizli, Kumafşarı*

* Yrd. Doç. Dr. , Pamukkale Üniversitesi Denizli Meslek Yüksekokulu Geleneksel El Sanatları Programı, hkahveli@gmail. com

GİRİŞ

Kumafşarı kasabası, Denizli İli Acıpayam ilçesine bağlı bir beldedir. Acıpayam ilçesinin 22 km. güneydoğusunda, Denizli-Antalya karayolu üzerinde yer almaktadır. Kasaba coğrafi olarak Ege Bölgesine bağlı olmasına rağmen iklim olarak Akdeniz ikliminin özelliklerini taşımaktadır (Anonim, 2001).

Büyük Selçuklu Hakanı Alparslan'ın Malazgirt te 1071 Yılında Bizansı mağlup etmesinden sonra Asya 'daki Türk İllerinden Oğuz boylarına mensup Türk aşiretleri kafileler halinde Anadolu topraklarına gelmeye başlamıştır. 1243 Yılında Oğuz boylarının "AFŞAR" oymağından olan Karaağaç bey, Afşar Aşireti ile birlikte bu bölgeye gelerek Eşeler Yaylasının batı eteklerinde bulunan ve kum kısığı olarak bilinen bölgeye yerleşir. Beldenin ismini buraya yerleşen "AFŞAR" oymağından aldığı ve KUMAFŞARI" olduğu belirtilmektedir (Anonim, 2004).

AFŞAR (Karahüyükafşarı-Kumafşarı); Afşar, çevik ve avı seven demektir. Kayıtlara göre bu boyun mensupları, tarih içinde önemli roller oynamış ve hükümdar çıkarmıştır. Bugün Denizli sınırları içinde, Anadolu'da en çok yer adı bırakan boyların içinde ikinci sırada bulunan Afşarlara ait iki orun bulunmaktadır: Karahüyükafşarı ve Kumafşarı. Son nüfus sayımına göre, Kumafşarı beldesinde 480 hanede 1774 kişi yaşamaktadır (Kurgun, 2006).

Afşar oymağından gelmeleri nedeni ile belde ve çevre köylerin büyük bir bölümü yörüktür. Belde de yörüklere has kültürel yaşam biçimi, gelenek ve göreneklere rastlamak mümkündür. Bunlardan birisi de ölen kişinin taputunun üstüne kilim örtmek ve daha sonra da bu kilimi camiye bağışlama geleneğidir. Bu gelenek sayesinde XVII-XIX yy. larına ait Osmanlı devri düz dokuma yaygılarını en iyi tanıtan örneklereköy camilerinde rastlanmıştır (Deniz,1998).

Yörede dokumalar, genç kızların çeyizinde yer yaygısı yada duvar süsü olarak yer alırken yaşlıların sandıklarında da camiye hayır amaçlı vermek için bulunmaktaydı. Belde de vefat eden kişinin tabutunun üzerine serilen kilim mezarlık dönüşünde camiye bağışlanırdı. Geleneksel olarak camiye bağışlanan kilimler yere serilmekte ve üzerinde namaz kılınmakta idi. Kılınan her namazın, yapılan her duanın, üzerinde namaz kılınan dokuma sahibinin ruhuna gittiğine inanılırdı (Koyuncu, 2009). Bu gelenek de maalesef teknolojiye yenik düşmüştür. Uğurlu (2002), korunmak, barınmak ve rahat etmek için geliştirilen el dokuma kapsamındaki örneklerin zamanla statü (saygınlık) göstergesi olarak kullanıldığını,doğal ve toplumsal koşullar, yeni malzeme ve tekniklerin öğrenilmesi, insan yapısı moda ve eğitim düzeyi… gibi çeşitli etkenlerin geleneksel dokumaların toplumda kullanımlarını değiştirdiğini belirtmiştir. Bu bağlamda Kumafşarı'nda dokunan kilimlerin dokunma, kullanım alanları ve amaçları da zamanla çeşitlilik göstermiştir. Bugün Kumafşarı beldesinde bulunan iki camiinin zemini de hepsi bir örnek, mihraplı makine halıları ile döşenmiş durumdadır. Bu nedenle bağışlanan kilimler artık amacına uygun kullanılmamakta ve camiinin deposunu beklemektedir.

Yörede yapılan araştırmalar sırasında Hacılar cami deposunda bağış yoluyla bırakılmış yüzlerce kilim olduğu tespit edilmiştir (Fotoğraf 1). Bunlar Hacılar Camii demirbaş defterine kayıt edilmiştir. Defterde kaydı bulunan ilk kilimler 1963 tarihlidir. Ancak deftere düşülen 1971 tarihli notta "tamamen eskimiş, çürümüş eşyalar (kilimler) tutanak tutularak komisyon tarafından imha edilmiştir" yazmaktadır.

Fotoğraf 1. Hacılar cami deposunda bulunan kilimlerden bir kısmı

Kilimleri incelemek üzere depoya gittiğimizde burada bulunan pek çok kilimin de öncekiler gibi çürümek üzere olduğu görülmüştür. Caminin hocası " demir başa kayıtlı olduğu için bir şey yapamadıklarını, müftülükten izin aldıkları takdirde camiye hayır amaçlı bu kilimleri satmayı düşündüklerini" belirtmiştir. Kilimleri incelemek için açmaya çalıştığımızda kilimlerin çoğunun güveler tarafından yenildiğini aralarında kurtların ve böceklerin bulunduğunu gördük. Bu kilimler içerisinden büyük ölçüde sağlam kalmış ve birbirinden farklı yanışlar içeren kilimler araştırma kapsamına alınmıştır. Hacılar camii deposunda bulunan kilimlerden sekiz tanesi, kullanılan malzeme, yanış adları ve kompozisyon özellikleri açısından ele alınmış ve görsel olarak belgelenmiştir.

Anadolu'da desene, yörelere göre değişmekle birlikte, yanış, nakış, örnek, örnek, model gibi isimler verilmektedir (Deniz, 1998). Araştırmamız sırasında Kumafşarı beldesinde de desene "yaneş" denildiği tespit edilmiştir. Bu nedenle araştırmamızın bundan sonraki bölümlerinde yanış yerine yaneş terimi kullanılmıştır.

Erden (1993), yörüklerde ölen kişinin ruhunun bu dünyanın sıkıcı yorucu uğraşlarından arındığına inanıldığını, bunun bir yer değiştirme, sırası gelenin esas olan sonsuz âleme geçişi olarak görüldüğünü ve bu yüzden çok yaygın olarak öldü kavramı yerine göçtü, yürüdü kavramlarının kullanıldığı belirtmektedir. Bildiri başlığında kullanılan göçenler kelimesi de bu amaçla kullanılmıştır.

HACILAR CAMİİ DEPOSUNDA BULUNAN KİLİM ÖRNEKLERİ

Kilim Örneği 1: Kilim 130X170 cm. ebatlarındadır. Atkı ve çözgüde yün iplik kullanılmıştır. Kilimin karşılıklı iki kısa kenarında üç sıra bordür yer almaktadır. En dışta yer alan bordürde, tarak-parmak yanışı,kullanılmıştır. Uzun kenarlar yine parmak yanışı (yaneşi) ile zemine bağlanmıştır. Daha sonra gelen bordürde ise yıldız yanışının iki farklı formu sırasıyla kullanılmıştır. Sonra gelen bordürde ise "S" şeklinde çengel yanışı (yaneşi) kullanılmıştır. Zeminde ise içi küçük üçgenlerden oluşankum saatini andıran şekiller iki sıra halinde bulunmaktadır. Bu yanışın (yaneşin) adı tespit edilememiştir. Kum saati şekillerinin ortalarında yıldızlı dikme yanışı (yaneşi) yer almaktadır (fotoğraf 2a, 2b. ,2c.). Kilimin renklerinin solmuş olmasına rağmen hala rengarenk oluşu dikkat çekmektedir.

Fotoğraf 2a. Kilim örneği 1

Fotoğraf 2b. Yıldızlı dikme

Fotoğraf 2c. Kenar bordürü detay

Kilim Örneği 2: Kilim 110X150 cm. ebatlarında atkıda ve çözgüde yün iplik kullanılarak kilim ve cicim tekniği bir arada kullanılarak dokunmuştur. Enine şeritler halinde dokunan kilimde iki kısa kenarı sığır sidiği yanışı (yaneşi) ile başlanmış daha sonra

yüz yüze çengel, pıtırak, yüz yüze çengel ve bukağı (dolma dikme) yanışı (yaneşi) ile devam etmiştir. Zeminin tam ortasında yer alan şeritte adını tespit edemediğimiz baklava dilimlerinden oluşan bir yanış (yaneş) ve iki kenarında yine adını tespit edemediğimiz eşkenar dörtgenlerden oluşan yanışlar (yaneş) bulunmaktadır. Kilim yer yer hasar görmüştür (Fotoğraf 3).

Fotoğraf 3. Kilim örneği 2

Kilim Örneği 3: Kilim 140X210cm. ebatlarındadır. Kilimin çözgüsü ve atkısı yündür. Karşılıklı her iki kenar suyu cicim tekniğinde dokunmuş olup tarak ve elibelinde yanışları kullanılmıştır Kilimin zemininde sekiz köşeli yıldız yanışı dama şeklinde düzgün sıralar halinde yerleştirilmiştir. Sekiz köşeli yıldızların arasındaki boşluklar ise küçük kareler halindeki göz yanışları ile doldurulmuştur. Zemini düz zili tekniğinde dokunmuştur. (Fotoğraf 4a, 4b, 4c). İncelediğimiz bu kilimin bire biraynısına Soysaldı'nın (1996) Düden Köyü Camii Yanışlı Kilimleri" üzerine yaptığı çalışmada rastlanmıştır. Kullanılan teknik, renk ve yanış adları aynıdır. Kilimlerin birbirinin aynı olması her iki yörenin aynı oğuz boyundan hatta aynı oymaktan gelmiş olabileceğini düşündürmektedir.

Fotoğraf 4a. Kilim örneği 3

Fotoğraf 4b, 4c. sekiz köşeli yıldız

Kilim Örneği 4: Kilim 150X260 cm. ebatlarındadır. Kilim tekniğinde dokunmuş olup atkısı ve çözgüsü yündür. İki kısa kenarı bir dar bir geniş olmak üzere dört sıra bordürden oluşmaktadır. Bir taraftaki kısa kenarında dışarıdan içeriye doğru sırası ile; sıçan dişi, deve boynu /kaydırma, koç boynuzu (çengel), tekrar deve boynu /kaydırma ve hayat ağacı yaneşleri bulunurken diğer taraftaki kısa kenarda ise sırasıyla; deve boynu /kaydırma, sıçan dişi, deve boynu /kaydırma, hayat ağacı ve koç boynuzu (çengel) yaneşleri kullanılmıştır. Zeminde, ortada dört adet büyük çengelli/takkeli yaneş bulunmaktadır. Çengelli/takkeli yaneşlerinin arasına dikmeli/kaymalı (yörede kayme denilmektedir) yaneşler yerleştirilmiştir (Fotoğraf 5a, 5b, 5c.).

Fotoğraf 5b. Dikmeli/kaymalı yaneş

Fotoğraf 5c. Çengelli/takkeli yaneş

Fotoğraf 5a. Çengelli/takkeli kilim

Kilim Örneği 5: Kilim, 110X170 cm. ebatlarındadır. Kilim tekniğinde dokunmuş olup atkısı ve çözgüsü yündür. Karşılıklı iki kısa kenardan birinde çizgilerden sonra sıçandişi, bukağı ve yıldızlı dikme yaneşi yer alırken karşıdaki kısa kenarda tam tersi olarak önce sıçandişi sonra çizgiler, bukağı, çengel ve yıldızlı dikme yaneşi yer almaktadır. Kilimin iki uzun kenarında ise kaymalı yaneş yer almaktadır. Zeminin tam ortasında iki tane takkeli/çengel yaneşi bulunmaktadır. Bunlardan birinin ortasında elibelinde yaneşi yer almaktadır (fotoğraf 6a, 6b,).

Fotoğraf 6a. Kilim örneği 5

Fotoğraf 6b. Kenar bordür detay

Kilim Örneği 6: Kilim 160X260 ebatlarında, atkısı ve çözgüsü yün iplikle dokunmuş, orta zemin kısmı kilim kısa kenar kısımları ise cicim ve kilim tekniği bir arada kullanılarak dokunmuştur. Orta zeminde iç içe geçmiş baklava motifi bulunmakta olup yörede kaymalı yaneş denilmektedir. Bu yaneşin her iki kenarına kurtağzı ve tarak yaneşleri dokunmuştur. Kısa kenarlar ise enine ince dar şeritler halinde kilim ve cicim tekniği karışık olarak dokunmuştur. Şeritlerin üzerinde sıra ile göz ve pıtırak yaneşleri bulunmaktadır (fotoğraf 7). Bu kilimin benzerine yine Soysaldı'nın (1996), Düden Köyü Camii Yanışlı Kilimler üzerine yaptığı çalışmada rastlanılmıştır. Kullanılan teknik, yaneş adları ve desen bezerliği oldukça dikkat çekicidir. Yalnızca ortada bulunan iç içe geçmiş baklava yanışlarını Soysaldı (1996) çalışmasında" çal kilimi olarak adlandırmıştır.

Fotoğraf 7. Kilim örneği 6

Kilim Örneği 7: Kilim 150X240 cm. ebatlarında, kilim tekniğinde dokunmuş olup atkı ve çözgü iplikleri yündür. Kilimin iki kısa kenarında ilk sırada adı belirlenemeyen üç dişli eğimli tırtıklardan kenar suyu yer almaktadır. Kilimin bir kısa kenarında iki sıra bukağılar yer alırken diğer kısa kenarında üst üste yerleştirilmiş bukağı yaneşi bulunmaktadır. Kilimin zemin kısmını, tam ortalarında yıldızlı dikme yaneşi kenarlarında ise kaymalı yaneşlerden oluşan baklava dilimleri oluşturmaktadır (Fotoğraf 8). Kilim oldukça yıpranmış durumdadır.

Kilim Örneği 8: Kilim 120X210 cm. ebatlarında kilim ve cicim tekniği bir arada kullanılmıştır. Atkı ve çözgüde yün iplik kullanılmıştır. Kilim enine bir ince bir kalın olmak üzere şeritlerden meydana gelmektedir. İnce şeritlerin içinde göz yaneşi kalınların içinde ise pıtırak yaneşi kullanılmıştır (Fotoğraf 9).

Fotoğraf 8. Kilim örneği 7

Fotoğraf 9. Kilim örneği 8

SONUÇ

Denizli ve çevresi dokumacılık kültürünün en köklü olduğu yerleşim yerlerinden biridir. Ancak günümüzde gerek Denizli'de gerekse araştırma kapsamına aldığımız Kumafşarı Beldesinde kilim dokumacılığı yok denecek kadar azdır. Yörede dokuma yapan bir iki kişi tespit edilmiştir. Bu kişilerin yaptıkları dokumalar incelendiğinde yün yerine orlon iplikler kullanıldığı, yanışların ise oldukça basit (sade) ve dokumaların kabalaşmış olduğu tespit edilmiştir. Yörede dokunan anneden kızına, kaynanadan gelinine, oğluna yadigâr kalan kilim örneklerine sandıklarda rastlanmıştır. Eski kilim örneklerine rastladığımız başka bir yer ise belde de bulunan Hacılar Camii deposu olmuştur.

Araştırma kapsamına alınan sekiz kilim örneği incelendiğinde hepsinin atkı ve çözgüsünde yün iplik kullanıldığı tespit edilmiştir. Çoğunlukla kilim, cicim ve zili teknikleri bir arada kullanılmıştır. Renkler birçoğunda zamana yenik düşerek solmasına rağmen hala canlılığını korumaktadır.

Belde de motif /yanış kelimesinin yerine yaneş terimi kullanılmaktadır. Kilimlerde; yıldız, çengelli susma, "S" şeklinde çengel, parmak, yıldızlı dikme, pıtırak, yüz yüze çengel, bukağı (dolma dikme), tarak, elibelinde, göz, sekiz köşeli yıldız, deveboynu /kaydırma, hayat ağacı, sıçandişi, koçboynuzu, Çengelli/takkeli, dikmeli/dikmi, kaymalı ve kurtağzı yaneşleri kullanılmıştır. Yanışların beldedeki adlarını belirlemek için kaynak kişi bulmak oldukça zorlu bir süreç oldu. Gençlerin yanışların adını bilmediği ya da yüzeysel bir takım bilgilere sahip olduğu, yaşlılardan da yanış adını bilenlerin azaldığı tespit edilmiştir.

Kullanılan yaneşler çoğunlukla Yörük kilimlerinde kullanılan yanışlarla şekilsel açıdan benzerlik göstermektedir. Çoğunlukla yanış adı olarak da benzerlik göstermektedir. Hatta Soysaldı'nın (1996) Düden Köyü Camii kilimleri üzerine yaptığı araştırmasında tespit edilen kilimin bir eşine Kumafşarında rastlanmıştır. Her iki kilim arasında renk, yanış ve yanış adları bakımından benzerlik oldukça şaşırtıcıdır.

Kumafşarı beldesinde bulunan Hacılar Camiinin deposunda bağış amaçlı verilmiş yüzlerce kilime rastlanmıştır. Depoda bulunan kilimlerden birçoğu maalesef çürümüş, güveler tarafından yenilmiş durumdadır. Demirbaş defterinde kayıtlı bulunduğu için de bu kilimler değerlendirilememektedir. Burada bulunan kilimler geçmişe tanıklık etmiş, yörede bulunan insanların gelenek ve göreneklerinin sessiz

tanıkları olmuştur. Sağlam olanlar içerisinden farklı yanışlı kilimlerden sadece 15 tanesi görsel olarak belgelenmiş, sekiz tanesi araştırma kapsamında sunulmuştur. Geriye kalan yüzlerce kilim içerisinden iyi durumda olanların tespit edilerek en azından örnek amaçlı müzeye alınmasında fayda olacaktır. Bu kilimlerin koruma altına alınması en azından saklanma koşullarının iyileştirilmesi gereklidir.

KAYNAKÇA

Anonim, (2001). *Denizli 2001 Kültür Değerleri*, T. C. Denizli Valiliği, İl Kültür Müdürlüğü, Denizli.

Anonim, (2004). *Kumafşarı Belediyesi 10 Altın Yıl*, Tarla Matbaası, 1. Baskı, Denizli.

DENİZ, B. (1998), Ayvacık (Çanakkale) Yöresi Düz Dokuma Yaygıları (Kilim, Cicim, Zili), Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayını:169, Ankara.

ERDEN, A. (1993). "Tahtacıların Günümüz Kültürel Yapılarından izlenimler", *I. Akdeniz Yöresi Türk Toplulukları Sosyo-Kültürel Yapısı (Tahtacılar) Sempozyumu Bildirileri*, 26-27 Nisan-Antalya.

KOYUNCU, A. (2009). "Serinhisar (Denizli) Düz Dokumalarının Teknik ve Desen Özellikleri",*II. Uluslararası Türk El Dokumaları (Tekstil Kongresi ve Sanat Etkinlikleri)*, 14-15 Mayıs-Konya, s. 195-202,

KURGUN, L. (2006). "Denizli İlinde Boy Adlarından Kaynaklanan Orun Adları" *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 39, Ankara, s. 33-42.

SOYSALDI, A. , (1996). "Düden Köyü Camii Yanışlı Kilimleri", *Türk Soylu Halklarının Halı, Kilim ve Cicim Sanatı Uluslararası Bilgi Şöleni Bildirileri*. 27-31 Mayıs-Kayseri, s. 277-287.

UĞURLU, A. , (2002). "El Dokumacılığı Alanlarında Yurtdışı Etkinliklerinden Örnekler" , *8. El Sanatları Sempozyumu*, 13-15 Kasım-İzmir. s. 429-433.

BALIKESİR ÖRNEĞİNDE İÇ GÖÇ VE KADIN

Internal Migration and Woman in Case of Balikesir

Süheyla SARITAŞ*

ÖZET

Bugün ülkemizin hemen her bölgesinde yaşanmakta olan "iç göç" olgusunun sosyal, kültürel ve ekonomik boyutları bulunmaktadır. Kültürel boyut, özellikle kadınlar açısından değerlendirildiğinde, beraberinde pek çok folklorik malzemeyi sunar. Bu çalışma, kadın yaşantısında önemli yeri olan iç göç olgusunun, folklorik açıdan değerlendirilmesi amaçlamaktadır. Araştırmada öncelikle kadın ve göç konulu çalışmalardan söz edildikten sonra, Balıkesir iline çeşitli nedenlerle eşleri ve çocuklarıyla birlikte göç etmiş, Hanımeli ve Karizma adı verilen iki pazarda elişi ürünler ve kendi yöresel mutfaklarına ait yemekleri satan kadınlarla yapılan görüşmelerden elde edilen sonuçlar değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: *Göç, pazar, maddi kültür, yemek, kadın*

ABSTRACT

Internal migration, which has occurred in every region of the country today, has social, cultural and economic aspects. Cultural aspect, particularly, offers a variety of folkloric information, when specifically examined women's point of view. This study aims to evaluate internal migration that has important place in woman life. The research, mentions first about the studies done about internal migration and its aspects of women; then it evaluates the fieldwork results done among women participating two bazaars called Hanımeli and Karizma where women sell their handmade materials and regional foods.

Key Words: *Migration, bazaar, material culture, food, woman.*

Göç ve Kadın Konulu Çalışmalar

Sosyal bir varlık olan insan, yaşamı boyunca bulunduğu coğrafi bölgeden başka bir bölgeye göç etme eğilimi gösterir. "İnsanın coğrafî hareketliliği, bu hareketliliğin yol açtığı nüfus dinamiği" olarak tanımlanan göç, aynı zamanda kültürel dinamikliği de yansıtır (Aydın 2003: 341). Göç deneyimini yaşayan her insanoğlu, sadece mekân değiştirmekle kalmaz; aynı zamanda sahip olduğu kültürel değerleri beraberinde taşıyarak, göç ettiği toplumla kendi değerlerinin kaynaşmasını sağlar. Milli sınırlar içerisinde, bir toplumun alt kültürlerini oluşturan farklı birimler ve sentezler, "kalkınmanın sebep olduğu nüfus hareketleri, kentleşme, endüstrileşme, tabakalaşma ve sınıflaşma eğilimleri kültürel birimlerin sınırlarını sürekli değiştirir, birleştirir ve ayırır" (Güvenç 1984:117-118). Bu nedenlerle oluşan göç hareketleri, aynı zamanda kültürel mozaiği oluştururlar.

* Yrd. Doç. Dr. Balıkesir Üniversitesi Necatibey Eğitim Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı Öğretim Üyesi-BALIKESİR. E-mail: ssaritas@balikesir.edu.tr; saritassuheyla@gmail. com

Gerek tarihi, gerekse günümüz insan göçlerine baktığımızda pek çok göç çeşidi görmekteyiz. Bu göçlere örnek olarak şunları verebiliriz:maceraperestlerin ya da kâşiflerin seyahatleri, misyonerlik, sömürgecilik, askeri seferler, mübâdeleler, bazı âşiretlere ait belirli ailelerin ya da grupların yer değiştirmeleri, ağaç işçiliği, işsizlik nedeniyle çocuk bakıcılığı ya da tarlada ürün toplamak amacıyla evden ya da yurttan ayrılma, seyahat koşullu bir meslek grubuna bağlı olanların taşınmaları. İnsan göçlerinin dinamikliği ve bunların doğaya ve kültüre uyumları, sonuçları ile ilgili bütün kavramsal ve teorik ilişkiler, bugün halk bilimcilerinin araştırma alanları içerisine girmektedir. Bu çalışma, bugün, ülkemizin hemen her bölgesinde yaşanmakta olan "iç göç" olgusunda, kadının durumuna folklorik açıdan yaklaşmayı hedeflemektedir.

Bugün Avrupa ve Amerika'da göçmen folkloru ile ilgili pek çok monografik çalışma mevcuttur. 1959 yılında Fin Elli Kaija Köngäs Amerikan folklor çalışmalarında, göçmen folkloru ile ilgili monografik araştırmaların eksikliğine dikkat çekerek, Amerika'da yaşayan Finliler üzerine yaptığı monografik çalışmasını ortaya koymuştur. [1] Bu araştırma, Amerikan folklorunda göç olgusu üzerine yapılan araştırmalara örnek teşkil ederek, göçmen folkloru ile ilgili araştırmaların, hız kazanmasını sağlamıştır. [2]

Ülkemizde bugün, Çerkez, Rum, Kafkas, Boşnak, Manav gibi çeşitli göçmen gruplar üzerine yapılan çalışmalar mevcuttur. Bu gruplar üzerine yapılan çalışmalarda göçmen gruplar tarihi, siyasi ve sosyolojik açılardan incelenmiştir. [3] Türk kültür ve edebiyatına değerli katkıları olan Tahir Alangu'nun göçmen folkloru konusundaki araştırmaları oldukça önemlidir. Alangu'nun 1943 yılında başlayan Balkan folkloruna ilgisi, onun aynı zamanda göçmen folkloru konusunda kuramsal sorunları ortaya koymasına neden olmuştur. [4] Alangu'nun yanı sıra, göçmen folkloru konusundaki çalışmaları ile tanınan Paul J. Magnarella'nın *Bir Köyün Serüveni* adını taşıyan eseri, Bursa'nın İnegöl ilçesine bağlı bir Gürcü köyü olan Hayriye köyündeki gelenek, göç ve değişim konularını inceleyen bir çalışmadır. [5]

Yukarıda adı geçen çeşitli göçmen gruplarının, dil ve edebiyatlarına yönelik çalışmalar, bilim adamlarının önemli araştırma konular arasındadırlar. Günümüzün önemli folklorcuları arasında yer alan Özkul Çobanoğlu "dış göç" olgusu üzerinde durarak, göç eden toplumların taşıdıkları "folklorik metinler" ve "sözel tarih" anlatıları ile ilgilenmiştir. Çobanoğlu, özellikle "sözel tarih" niteliği taşıyan metinlerin "birey" ve "aile" yaşantısındaki fonksiyonları üzerinde önemli açıklamalarda bulunmuştur. [6]

---

[1] Elli Kaija Köngäs, "Immigrant Folklore: Survival or Living Tradition?", Midwest Folklore, 10 (1960): 117-123.

[2] Bu konudaki çalışmalara örnek olarak şunları verebiliriz: James, Ronald M. "Knockers, Knackers, and Ghosts: Immigrant Folklore in the Western Mines" Western Folklore, 51 (April 1992): 153-177; Wilson, William A. "Folklore, a mirror for what? Reflections of a Mormon folklorist" Western Folklore, 1995

[3] Müzikolog Belma Kurtişoğlu Boşnak kültürü ve müziği üzerine yaptığı çalışmaları örnek olarak verebiliriz.

[4] Görkem, İsmail (2005). "Tahir Alangu'nun Folklor Anlayışı", Prof. Dr. Fikret Türkmen Armağanı, 292-302.

[5] Magnarella,Paul J (1997). Bir Köyün Serüveni, Çev. Nurettin Elhüseyni, İstanbul: Sinatle Yayınları.

[6] Prof. Dr. Özkul Çobanoğlu bu işlevleri şu şekilde açıklar: "bireyin veya ailenin geçmişini veya tarihini yeni kuşaklara aktararak onlara kim olduklarını ve nereden geldiklerini anlatıp eğitmek, ailenin kökeni ve geçmişinde yaşanan acı ve sıkıntılı günlere dair hatıraları anlatarak aile birliğini ve beraberliğini sağlamaya yönelik birleştiricilik ve yönlendiricilik; ailenin veya ailenin bir bireyinin başından geçmiş bir anıyı, şaka veya espriyi hatırlayıp yâd ederek eğlendirip hoşça vakit geçirmek, ailenin karşılaştığı

Yukarıda sözü edilen çalışmalarda, "dış göç" olgusunun ve belirli etnik grupların ele alındığı görülmektedir. Kadın ve göç olgusu üzerine yapılan çalışmaların "mekik göçü" üzerine yoğunlaştığı görülmektedir. [7] "Bir ülkeye kısa süreli olarak gelen, kendi ülkesiyle ilişkilerini sürdürmek isteyen, yasal belge almaya sınır geçişi ile ilgili mevzuatı zedelememeye gayret eden özel bir göç türü" olarak tanımlanan mekik göçü konusundaki çalışmalar, folklorik yaklaşımdan uzak çalışmalardır (Erder 2010: 44). Kadının ve göçün konu edinildiği folklorik çalışmalar daha çok evlenme gelenekleri içerisinde bulunan, *gelin göçürme* ile ilgili olduğu görülmektedir. Kadın ve göç olgusu ile ilgili yapılan diğer çalışmalarda ise, göçün kadınlar üzerindeki sosyal ve psikolojik açıdan değerlendirilmesi yapılmıştır. [8]

Alan Araştırması

Bu çalışma, "iç göç" olgusunda kadınların yaşadıklarını ve yaşamakta oldukları koşulları folklorik yaklaşımla değerlendirilmeyi amaçlamaktadır. Balıkesir iline çeşitli nedenlerle eşleri ve çocuklarıyla birlikte göç etmiş kadınlarla yapılan görüşmelerden elde edilen sonuçlar değerlendirilmiştir. 2005 yılından beri Balıkesir il merkezinde, Hanımeli ve Karizma adlarıyla, haftanın her pazartesi ve çarşamba günleri kurulan, el emeği, göz nuru el işi ürünleri ve kendi yöresel mutfaklarına özgü yemekleri satarak, ev bütçelerine katkı sağlayan kadınların bulunduğu bu iki pazarda, alan araştırması yapılmıştır. Bu iki pazara gelen kadınlardan kırk ikisi ile yapılan görüşme ve gözlemlerden elde edilen sonuçlar değerlendirilmiştir.

Araştırmada genel olarak kadınlara dört kategoride yarı yapılandırılmış sorular sorulmuştur. Birinci bölümde kadınların demografik (yaş, doğum yeri ve tarihi, mesleği, medeni hali, öğrenim durumu, çocuk sayısı, geçim durumu, göç edilen bölge) bilgilerine yönelik sorular sorulmuştur. Görüşme yapılan kadınlar Hatay, Rize, Ankara, Çankırı, Çorum, Sivas, Konya, Maraş, Elazığ, Erzincan, Bursa, Çanakkale gibi Türkiye'nin farklı illerinden Balıkesir'e göç etmişlerdir. Göç eden kadınların, göç ettikleri bölgeler dikkate alındığında, göç türünün "kırdan kente" göçten ziyade, ülkemizin çeşitli şehirlerinden Batının büyük şehirlerine doğru yaşanan, "kentli göç" türü olduğu görülmektedir. Yaşları 22 ile 60 arasında değişen kadınların çoğu ilk ya da ortaokul mezunu olup, aralarında birinin üniversite mezunu olduğu görülmüştür. Görüşme yapılan kadınlar içerisinde iki kadının dışında, diğerlerinin muhtelif sayılarda çocuk sahibi oldukları görülmektedir.

İkinci kategoride kadınlara göç etme nedenleri, doğdukları, yetiştikleri bölge, göç öncesi ve sonrası yaşantıları ile ilgili çeşitli sorular sorulmuştur. Ülkenin çeşitli bölgelerinden Balıkesir'e yerleşen bu kadınların, bir kısmının eşleri silahlı kuvvetler mensubu ya da devlet dairelerinde çalıştıklarından dolayı "tayin," bir kısmının da iş

---

sıkıntıları aşmaya yönelik olarak geçmişte yaşanan daha kötü veya sıkıntılı günleri naklederek bireylere moral vermek yahut yeni mücadeleler için yüreklendirmek, kolaylıkla görülüp gözlenebilen yaygın, açık ve gizli işlevleri oluşturmaktadır. " (Çobanoğlu 2001: 248)

[7] Bu konudaki çalışmalara örnek olarak Hanna Rutishauser'ın Ermenistan'dan gelen göçmen kadınlar üzerine yapmış olduğu çalışmayı verebiliriz. "Önyargıları Yıkmak ve Ortak Nefreti Yumuşatmak: İstanbul'daki Ermensitanlı Kadın Göçmen İşçiler" (Türkiye'ye Uluslararası Göç: Toplumsal Koşullar-Bireysel Yaklaşımlar: 171-190)

[8] Prof. Dr. İbrahim Balcıoğlu göç olgusunu psiko-sosyal açıdan irdelemiştir. Çalışmasında Balcıoğlu, göçün kadına yönelik şiddeti arttırması ve kadın suçluluğunda göçün önemi üzerinde durmuştur.

bulma, iş kurma ve çocuklarına daha iyi eğitim sağlama amacıyla göç ettikleri görülmektedir. Kadınların bir kısmı evlendikten sonra eşleriyle ve çocuklarıyla beraber göç etmiş olup, bir kısmı da kendi yörelerinden Balıkesir'e "gelin" olarak geldiklerini ifade etmişlerdir. Bu nedenle bazı kadınlar için göç deneyimi sadece bir defa gerçekleşirken, bazıları için birden fazla gerçekleşmiştir.

Hanımeli ve Karizma pazarlarına ev bütçelerine katkı sağlamak amacıyla gelen kadınların hepsi Balıkesir'e ilk geldiklerinde oldukça zorlandıklarını bildirmişlerdir. Özellikle ülkenin doğu ve kuzey bölgelerinden Balıkesir'e yerleşen kadınlar kendi gelenek, göreneklerinin, yerleştikleri bölgeden çok faklı olduğunu ve bu nedenle Balıkesir'e uyum sağlamada çok uzun zaman harcadıklarını belirtmişlerdir. Kadınların bazıları bu sıkıntılarının üstesinden gelmek için hemşerileri ile vakit geçirmeyi tercih etmişlerdir. Zamanla göç ettikleri toplumun kültürüne uyum sağladıklarını bildiren kadınlar, kendi kültürel değerlerinin bir kısmından vazgeçmek zorunda kalmışlardır. Bu konuyla ilgili olarak kadınların en çok verdikleri örnekler yemek kültürü üzerinde yoğunlaşmaktadır. Kadınlar özellikle Balıkesir yemek kültürüne uyum sağlama konusunda yaşadıkları sıkıntıları dile getirmişlerdir.

Balıkesir, ilk yerleşildiğinde kadınlar için "*yabancı dünya*" veya "*yabancı yurt*" olarak hissedilmiştir. Bu duyguyu daha yoğun olarak yaşayan kadınlar "dıştan insanı sevmiyorlar" ya da "*dışlısın*" ifadeleri ile Balıkesir insanın kendilerine bakış açılarını dile getirmişledir. Kendi yörelerinin gelenek-görenek ve insanından övgü ile söz eden kadınlar, memleketlerine olan özlemi "*bizim oranın insanı*" ve "*bizim oranın toprağı*" gibi ifadelerle dile getirmişlerdir. Ülkenin çeşitli bölgelerinden Balıkesir'e yerleşen kadınlar için Balıkesir "gurbet" olduğu için, kendi memleketlerinden başka yerde kendilerini "*boynu bükük*" hissettiklerini ifade etmişlerdir. Gurbet düşüncesini yoğun olarak yaşayan kadınlar, bu duyguyu "*gurbet içinde gurbette yaşamak*" ifadesi ile vurgulamışlardır.

Üçüncü kategoride kadınlara göç etmeleri ile ilgili hatıralarında önemli yer tutan maddi kültür ürünleri ile ilgili sorular sorulmuştur. Kadınların hemen hepsi için aile fotoğrafları ve çeyiz malzemeleri hafızalarda ve anılarda önemli yeri olan ürünler olarak karşımıza çıkmaktadır. Anne, baba, kardeşler ve akrabaların yer aldığı fotoğraflar, onlara sevgiyi, özlemi ve onlarla birlikte geçirdikleri günleri anımsatır.

Çeyiz sandığı, el dokuma halı, ağaç oyma kutu gibi özel eşyalar da kadınlar için "nostaljik" özelliğe sahip maddi kültür ürünleridir. Bu eşyalar onlara sadece kendi memleketlerine olan özlemlerini anımsatmakla kalmazlar; aynı zamanda onlara genç kızlık dönemlerini ve çocukluklarını anımsatır. Çünkü kız kardeşiyle birlikte dokuduğu halı, kadına, kız kardeşini, onunla beraber geçirdiği zamanı, beraber söyledikleri türküleri hatırlatır. Halı aynı zamanda ona, annesini, babasını, yuvasını hatırlatır. Bu tür maddi kültür ürünleri, tıpkı halı gibi, ister kendisi tarafından, isterse başkası tarafında dokunmuş ya da yapılmış olsun, ona memleketini, ailesini ve yuvasını hatırlatır.

Kadınların kendi yörelerine özgü, özlem duydukları yemekler de bu kategori içerisinde değerlendirilebilir. Genç kızlık dönemlerinde anneleri tarafından yapılan "*biberli ekmek*", "*fellak köfte*", "*bazlama*", "*içli köfte*", "*Rize Çayı*" her zaman özlenen yiyecekler ve içecekler arasındadır.

Dördüncü kategoride kadınlara ev, yuva ve memleket kavramları ile ilgili çeşitli sorular sorulmuştur. Kadınlar, evi genel olarak dört tarafı duvarla çevrili, bir çatısı olan somut bir yapı olarak tanımlasalar da, çoğu evin manevi boyutu üzerinde tanımlamalar

yapmışlardır. Bu nedenle ev ve yuva aynı anlama gelmekte ve aile ile birlikte yaşanan mekân olarak tanımlanmıştır. Aile olmadan, yuvanın ve evin olamayacağını belirten kadınlar, "*yuvayı dişi kuş yapar*" atasözünün anlamını açıklayarak, annenin yuva ve ev kavramlarındaki kıymetini vurgulamışlardır.

Göç olgusunu ilk kez yaşayan kadınlar için gurbet duygusu yoğun olarak yaşansa da, "*zaman her şeyin ilacı*" olmuş ve bir süre sonra yeni yurda alışılmıştır. Çünkü memleket kadınlar için"*doğduğun yer değil de, doyduğun yer*" olmuştur. Memleket gurbettir; doğup, büyünen ve en çok özlenen anne-babanın yaşadığı yerdir. Kına gecelerinde kadınlar tarafından söylenen türküdür. [9] Bu türkü onlara evden ayrılmalarını, memleketlerine olan özlemlerini anımsatır. Memleketleri, yaşadıkları yerden daha kötü şartlara sahip olsa dahi, "*ne de olsa toprak*" olarak ifade edilmiştir. "*Bülbülü altın kafese koymuşlar, ille de vatanım demiş*" atasözü ile memleketlerine olan özlem dile getirilir. Kadınlar için memleket tıpkı "*ana kucağı*"dır ve nereye göç edilirse edilsin, özlenendir. Gerek kan bağı, gerekse kültürel bağ ile dile getirilen memleket özlemi kadınlar arasında oldukça yoğun olarak yaşanan duygular arasındadır.

Sonuç ve Değerlendirme

Hanımeli ve Karizma pazarları, bütün pazarlar gibi, ticari, sosyal ve ekonomik yönleri olan mekânlardır. Balıkesir'e farklı nedenlerle yerleşmiş birçok kadının bulunduğu bu mekânlarda, kadınların kendi kimliklerinden ve kültürel değerlerinden izlere rastlanmaktadır. Balıkesir halkı ile iç içe yaşamakta olan bu kadınlar, her ne kadar bazı olumsuzluklar yaşamış ya da önyargılarla karşılaşmış olsalar da, bölgede dinamik bir kültür alışverişi olduğu görülmektedir. Kadınlar bir taraftan kendi kültürel değerlerini yaşatırlarken, bir taraftan da yörenin kültürünü etkilemeye ve kültüründen etkilenmeye

---

[9] Ülkemizin pek çok bölgesinde, kına gecelerinde kadınlar tarafından söylenen bu türkü "Yüksek Yüksek Tepelere Ev Kurmasınlar" adını taşır. Bu türkü görüşme yapılan Sivaslı bir kadın tarafından söylenmiştir. Trakya yöresine ait olan bu türkünün hikâyesi şöyledir: Söylentiye göre, çok eskiden köyün birinde Zeynep isimli çok güzel bir kız vardır. Onaltıya yeni bastığında Zeynep'i köylerindeki bir düğünde aşırı (yabancı) köylerden gelen Ali isimli bir genç görür. Ali Zeynep'i çok beğenir ve köyüne döndüğünde kızın babasına hemen görücü gönderir. Zeynep'i Ali'ye verirler. Kısa bir zaman sonra düğünleri olur. Ali, Zeynep'i alıp aşırı köyüne götürür. Zeynep'in gelin gittiği köy ile kendi köyü arası üç gün üç gece çeker. Bu kadar uzak olduğundan dolayı Zeynep, anasını babasını ve kardeşlerini tam yedi yıl göremez. Bu özlem Zeynep'in yüreğinde her gün biraz daha büyüyerek dayanılmaz bir hal alır. Köyün büyük bir tepesinde bulunan evinin bahçesine çıkarak kendi köyüne doğru dönüp için için kendi yaktığı türküyü mırıldanır ve gözleri uzaklarda sıla özlemini gidermeye çalışırmış. Oysa kocası, Zeynep'in bu özlemine pek aldırış etmez. Kaldı ki eski sevgisi de pek kalmadığından kendini fazlaca horlamaya, eziyet etmeye başlar. Sonunda bu özlem ve kocasının horlaması Zeynep'i yataklara düşürür. Gün geçtikçe hastalığı artan Zeynep'in düzelmesi için, köyden gelip gidenler de anasının babasının çağrılmasını salık verirler. Başka çare kalmadığını anlayan Zeynep'in kocası da anasına babasına haber vermeye gider. Altı gün altı gecelik bir yolculuktan sonra bir akşamüstü Zeynep'in anası babası köye gelirler, Zeynep'i yatakta bulurlar. Perişan bir halde Zeynep hala türküsünü mırıldanmaktadır. Aynı türküyü anasına babasına da söylemeye başlar. Çevresindeki bütün köy kadınları duygulanıp gözyaşı dökerler. Annesi fenalıklar geçirir ve bayılır. Zeynep hasretini giderir, giderir ama artık çok geç kalınmıştır. Bir daha onmaz, sonu ölümle biter. Herkes Zeynep için gözyaşı döker. İşte o gün bu gündür bu türkü ayrılığın türküsü olarak söylenip durur. (Kaynak:Türk Halk Müziği ve Oyunları, Sayfa 164 Cilt1 Sayı4 Yıl1 – 1982 (http://www. trakyamuzik. net/turk-halk-muzigi/476-turku-hikayeleri. html).

devam etmektedirler. Folklorun sözlü kaynakları olarak, bu kadınlar, folklorik değerleri yaşatma ve yansıtma özelliğine sahiptirler. Göç temasının incelendiği bu çalışmada, kadınların atasözü, deyim, kalıplaşmış ifade, türkü gibi çeşitli halk edebiyatı ürünlerine, sıkça başvurdukları görülmektedir. Sahip oldukları çeşitli maddi kültür ürünleri de, göç deneyimlerinde önemli yer tutmaktadırlar.

Sonuç olarak, Balıkesir örneğinde kadın ve iç göç olgusunun incelendiği bu çalışma, her ne kadar lokal ve dar alanda yapılan bir çalışma olarak nitelendirilse de, bu araştırmanın ileride göç ve kadın konulu çalışmalara katkı sağlayacağına inanılmaktadır.

KAYNAKÇA

ALANGU, Tahir (1970). "Balkan Ulusları ve Türkiye Arasında Karşılıklı ve Sürekli Folklor İlişkileri, Ortak Unsurlar. Göçmen Folkloru Sorunları Üzerine Bir Deneme", Folklora Doğru (İstanbul), S. 9, s. 25-28.

AYDIN, Suavi (2003). "Göç" Maddesi, Antropoloji Sözlüğü (Hz. Kudret Emiroğlu-Suavi Aydın), Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, s. 341-342.

BALCIOĞLU, İbrahim (2007). Sosyal ve Psikolojik Açıdan Göç, İstanbul: Elit Kültür Yayınları.

GÖRKEM, İsmail (2005). "Tahir Alangu'nun Folklor Anlayışı", Fikret Türkmen Armağanı, İzmir: Kanyılmaz Matbaası, S. 293-302.

ÇOBANOĞLU, Özkul (2002). Halk Bilimi Kuramları ve Araştırma Yöntemleri Tarihine Giriş, Ankara: Akçağ Yayınları.

PUSCH Barbara-Tomas Wilkoszewski (2010). Türkiye'ye Uluslararası Göç: Toplumsal Koşullar- Bireysel Yaklaşımlar, Çev. Mutlu Çomak-Özbatır, Kitap Yayınevi.

MAGNARELLA, Paul J (1997). Bir Köyün Serüveni, Çev. Nurettin Elhüseyni, İstanbul: Sinatle Yayınları.

GÖÇERLİK VE KEÇE SANATI

Nomadism and Felt Art

Aysen SOYSALDI* - Zeynep BALKANAL**

ÖZET

Orta Asya Bozkırlarında sürekli göç eden ve yaylak-kışlak hayatı yaşayan Türkler keçeyi hayat şartlarının gereği olarak üretmiş ve kullanmıştır. Altay Dağları eteklerindeki Pazırık kurganlarında Türklere ait oldukça fazla keçe eşyalara rastlanmıştır. Divanü Lügati't Türk'de keçe kelimesi aynı anlamda ve Oğuzca olarak geçmektedir. Türk dünyasında keçeden başta çadır-ev ve yaygı olmak üzere, başlık, kepenek, eyer örtüsü, duvar örtüsü, çizme-çorap gibi çeşitli mefruşat ve giyim eşyaları üretilmiştir.

Keçenin yaşayan hikâyesi tarih öncesi devirlerden günümüze kadar Yörük-Türkmenler için önemini hiç kaybetmemiştir. Keçecilik günümüzde hâlâ bir meslek olarak icra edilmekte ve Yörükler tarafından günlük ihtiyaçları için kullanılmaktadır.

Örneğin Toroslar'da Tarsus yayla ve köylerinde yapılan alan araştırmasında Göğrü Yaylası ve Karadirlik Köyünde ailelerin kendi ihtiyaçları için, Antalya Beyrebucak köyünde ustalar satış amaçlı keçe üretmeye devam etmektedirler. Bu yörelerin dışında Türkiye'de keçecilik geleneksel yöntem ve bezeme örnekleriyle Urfa, Afyon, Konya, Balıkesir, Isparta-Yalvaç, İzmir-Tire, Ödemiş, Manisa-Kula, Denizli-Çal, Antalya, Niğde, Çanakkale-Bigadiç ve Kahramanmaraş yörelerinde devam etmektedir. Günümüzde üretilen keçe örnekleri yaygı, kepenek, eyer keçeleri, başa giyilen sikke, külah, takke, kalpak vb. başlıklar, yelek, nazarlık, torba tipi çantalar gibi çeşitlilik göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: *Keçe, Keçecilik, Türk El Sanatları*

ABSTRACT

Turkish people, who lived as nomads in Middle Eastern moorlands, have produced and used felt for living conditions of theirs. A lot of felt belongings are found in Pazirik kurgans at the outskirts of Altay mountains. In the document 'Divanü Lügati't Türk', the word 'Keçe'(felt) is also mentioned as it is in Oghuz. In Turkish world, furnishing and clothing goods like rug and tents to begin with, also headress, shepherd's cloak, saddle blanket, wall blanket and boot-stockings are all produced from felt.

The living story of felt is not lost it's importance for the Yoruk-Turkmens from prehistoric ages to present. Felt making is still performed as a profession and used in every day lives of Yoruk people.

As an example, it is seen in a field study of Tarsus uplands and villages in Toros that still families of Göğrü upland and Karadirlik village produce felt for their own needs and craftsmen of Beyrebucak, Antalya produce felt for profit. Except for these regions, Urfa, Afyon, Konya, Balıkesir, Isparta-Yalvaç, İzmir-Tire, Ödemiş, Manisa-Kula, Denizli-Çal, Antalya, Niğde, Çanakkale-Bigadiç ve Kahramanmaraş regions have samples of traditional felt methods and ornaments in Turkey. Felt samples that produced today are varied as rugs; shepherd's cloak; saddle felts; headdresses as 'sikke'(tall felt hat), conical hat, skullcap, kalpak; vest; amulets; sack-type bags.

Key Words: *Felt, Felt-making, Turkish Handcrafts*

---

*Doç. Dr. , Gazi Üniversitesi Mesleki Eğitim Fakültesi El Sanatları Eğitimi Bölümü, asoysal@gazi. edu. tr
**Dr. , Gazi Üniversitesi Mesleki Eğitim Fakültesi El Sanatları Eğitimi Bölümü, zbalkanal@gmail. com

Keçecilik Türklerin en eski tekstil sanatlarındandır. Türk boyları çadırlarının yapımında kullandıkları keçeleri aynı zamanda çadırlarının içini döşemede de kullanmışlardır.

Orta Asya'daki tabiat ve iklim, etkisini en fazla eski Türk hayatı üzerinde göstermiştir. Diyebiliriz ki Türk'ü "göçer evli" yapan Orta Asya'nın tabiat ve iklim şartlarıdır. Bozkır coğrafyasında kışlar uzun ve sert geçmektedir. Yaz mevsimi ise gayet kısa olup kış ile bahar arasında bir özellik göstermektedir. Dolayısıyla otlakları bol olan bu çetin coğrafi şartlar daha çok hayvancılığa uygundur. Hayvancılık da Türkleri göçebe bir hayat sürmeye zorlamış ve bu hayata alıştırmıştır. Böylece "Türk atlı-göçebe hayatı" doğmuş ve gelişmiştir. Türkler, aslında orman kavmi veya köylü değil fakat bozkırlı oldukları için kültürleri de gelişme ve muhteva itibarıyla bütün diğer toplulukların kültürlerinden ayrılık göstermiştir. Bu kültürde at ve koyun, iki temel unsur olmuştur. Her iki hayvan da sürüler hâlinde beslenmiştir. İskitler, Hunlar ve Göktürklerin ekonomilerinin temelini hayvancılık oluşturduğu için sürülerine her mevsimde taze ot ve su bulabilmek için sürekli yer değiştirmişler ve hayatları kışlak ve yaylaklar arasında geçmiştir (Kafesoğlu, 1988: 201).

Göktürk ekonomisinde koyunun sütü ve eti kadar yünü ve derisi de önemliydi. Koyun ilkbahar ve sonbahar mevsimlerinde olmak üzere senede iki defa kırkılmaktaydı. İlkbaharda kırkılmış olan yüne "yap" bugünkü söylenişi ile "yapağı" denmekteydi. Yapağı bütün kış boyunca koyunun sırtında kaldığı için sonbaharda kırkılmış olan yüne göre daha uzun, daha kalın ve daha sert idi. Koyun yününden hem çeşitli kumaşlar dokunmakta hem de keçe, kepenek, çizme, ip, döşek, yastık ve yorgan gibi çeşitli eşyalar yapılmaktaydı. Koyunun derisi ise çadırlarda sergi-yaygı eşyası olarak kullanıldığı gibi, işlenip çeşitli giyim eşyaları hâline getirilerek de değerlendirilmekteydi. Ayrıca kuzu derisinden kürk de yapılmaktaydı (Koca, 2003: 136-138).

Keçe; yün vb. keratin yapılı, kohezyon özelliği olan doğal, deri ürünü hayvansal liflerin ısı, nem ve basınç uygulanarak birbirine kenetlenmesi ile oluşan tekstil yüzeyidir. Keçe yapan kişiye keçeci, bu mesleğe de keçecilik denir.

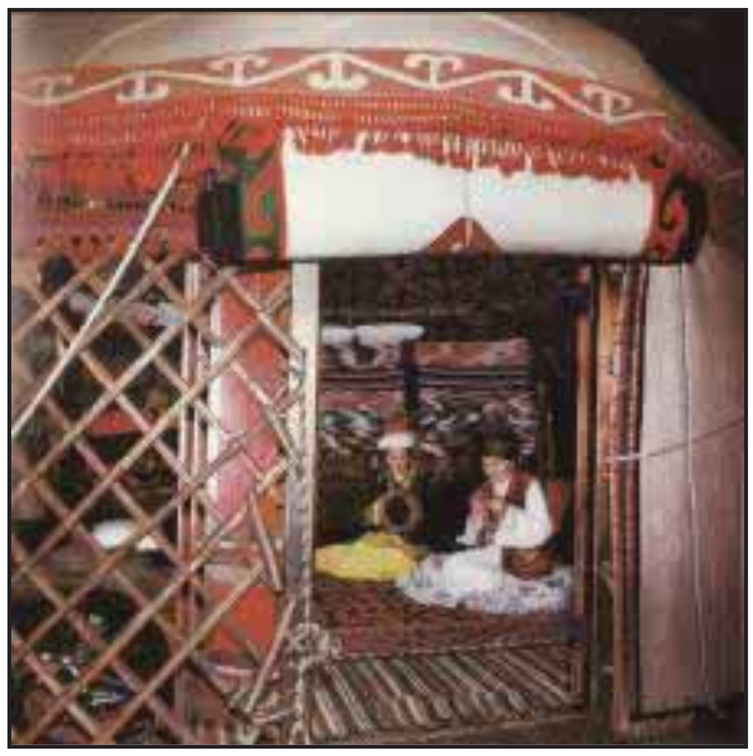
Divanü Lügati't Türk'te keçe kelimesi aynı anlamda ve Oğuzca olarak geçmektedir (C. II,1992: 219), keçe ile ilgili diğer terim ve deyimler ise şöyledir:

Kiyiz, kiz: (Gizleme kökünden gelmektedir). Saklama kabı, heybe, ***kedüklük kidhiz:*** Yağmurluk yapmak için hazırlanmış keçe, ***kıdhizlik, kidhizlik yüng:*** Keçe yapmak için hazırlanan yün, ***kedhük:*** Kepenek, yağmurluk, ***kedük:*** Tüyden bir takke olup, tulganın altına giyilir, ***börk:*** Kavuk, başlık, ***küvüz:*** Yaygı, yünden dokunmuş olan döşek ve yaygı gibi şeyler, ***kiwiz:*** Yaygı, halı, kilim gibi şeyler, ***kidhiz:*** Keçe, ***kimişke:*** Kaşgar'da çıkan nakışlı bir keçe, ***caydam, çiydem, çiyden:*** Yatağa doldurulan ve yağmurluk yapılan ince keçe, ***oyma:*** Çizme yapılacak Türkmen keçesi, ***keregü, kerekü, kerege:*** Çadır kışlık ev, çadır iskeleti, ***keyük:*** Kebe ve kepenek gibi şeyler, ***kidiz esrüle:*** "ol kidizni esriledi" o, keçeyi nakışladı, üzerini kaplan derisi gibi renkle süsledi, ***kidiz küyele:*** "er kidiz küyeledi" adam keçenin güvesini silkti, keçeyi güveden kurtardı ve kurudu, ***kidiz sırı:*** "ol kidiz sırıdı" o, keçeyi Türkmenlerin çadır örtüleri ve göç zamanındaki bürgüleri gibi-sık dikişle dikti, ***kidiz sırış:*** "kız anasınga kidiz sırıştı" kız anasına keçe dikmekte yardım etti. O, Türkmen çadırlarının örtüsünün teyelti yapmak gibi, keçeyi sık dikmekte anasına yardım etti, ***ol manğa oyma talkışdı:*** O bana çizme yapılan keçeyi dürmekte ve bükmekte yardım etti, kısaca "o bana keçe çizme yapmada yardım etti", ***kıymaçı:*** Kıymaç börk; tiftikten yapılan

beyaz başlık olup, Çiğiller giyer, ***içlik:*** Eyer keçesi, içlik, ***yabı:*** Eyerin üstüne ve altına konan keçe, eyer yastığı(Çiğilce).

Bu terimlerden anlaşıldığı gibi Orta Asya Türk dünyasında keçeden başta çadır-ev olmak üzere, çeşitli başlıklar, kepenek, eyer astarı, eyer örtüsü, duvar örtüsü, çizme-çorap, imalinde de faydalanan Türklerin evlerindeki yaygıların önemli bir kısmının söz konusu dönemde keçeden olduğu bilinmektedir (Divanü Lügati't Türk 1992, The Kirghiz Pattern, 1986).

Zeki Velidi Togan, İskitlerin bozkır yaşantısına değinirken araba ve çadırlar hakkında şunları nakletmektedir: "Bunlar Türk derme evlerinde, yani keçeden mamül kubbeli çadırlarda, çoğunlukla bunların tekerleklilerinde yaşamışlardır. Bu nevi derme evleri Türklerden alarak benimsemiş olan bazı Orta Asya İranileri'nde bu evlerin aksamına ve şekillerine ait zengin ıstılahın İran'ca olmayıp kâmilen Türkçe olması, bu evlerin Türk malı olduğunu gösterdiği gibi, Araplar da bunları "Qubba Turkiya" yani "Türk çadırı" olarak bildirmişlerdir" (Tarhan, 2002: 600).



Fotoğraf 1. Kırgız çadırı
(The Kirghiz Pattern, 1986)

Fotoğraf 2. Toroslar'da Göğrü Yaylası
Türkmen çadırı

Göktürklerin de arabaları üzerinde keçe çadırdan evleri vardı (Ögel, 2000: 164-165). Bu çadırlara "çum", "kapa", "alaçik", "yurt" veya "keregü" gibi adlar verilmekteydi. Çadır en basit şekliyle uçları tepede bir halka etrafında birleştirilmiş sırıklardan veya açılıp kapanabilen ahşap kafeslerden meydana getirilmekteydi. Sırıkların veya kafeslerin üzeri keçe veya kıl çadırlarla örtülmekteydi (Deniz, 2002: 198).

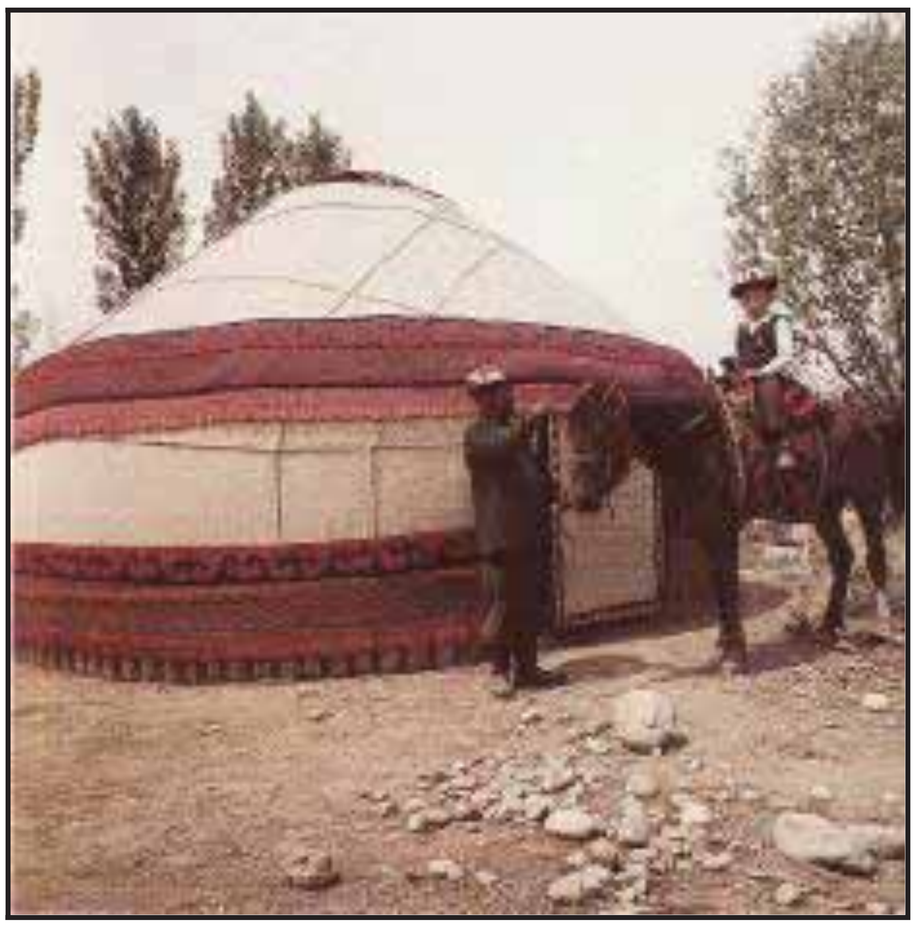
Anadolu Türkleri de topak ev adı verdikleri beyaz keçe çadırlar kullanmışlardır. Bir topak ev örneği günümüzde Türk-İslam eserleri müzesinde sergilenmektedir.

Çadırda ocağın hemen arkası, ailenin yaşlılarına, reisine ve misafirlere ayrılmaktaydı. Bu kısma "tör" (başköşe) adı verilmekteydi. Sedir veya kanepe şeklinde olan törler çeşitli renk ve desenlerde yapılmış keçeler, halılar, kilimler ve değerli hayvan postlarıyla döşenmekteydi (Koca, 2003: 110-111).

M. S. 629 yılında Issıggöl yakınlarında Batı Göktürk kağanını ziyaret etmiş olan Hsüan Tsang adlı ünlü Çin rahip ve gezgini Türk kağanının çadırında bulunan keçe yolluklardan söz açmıştır. Otağın içinde serilmiş olan uzun yolluklar üzerinde devletin

ileri gelenleri rütbelerine göre dizilerek oturmuşlardır. Ancak otağ ve saray halıları ile ev halıları arasında da kesin bir ayrılık vardı (Ögel, 2000: 159).

Türk dünyasında kara keçe ile örtülü yurda kara-üy, beyaz keçe ile örtülü yurda ise ak-üy denilmektedir. Son yıllarda ak-üyler prensip itibariyle yeni evlilere çeyiz olarak verilmektedir. Düğün töreni yapılan yurtlara ise "otay" veya otav-üy (genç ev) denilir. Günümüzde Özbekler ve Türkmenler tarafından yaylalarda kara-üy yaygın bir şekilde kullanılmaktadır. Beyaz keçeden yapılmış (ak-üy) çadır örtüsünün ise çabuk kirlenmesinden dolayı iki yılda bir değiştirilmesi gerekmektedir. Bu bakımdan ekonomik olmayan ak-üy genellikle zenginler tarafından kullanılmaktadır.

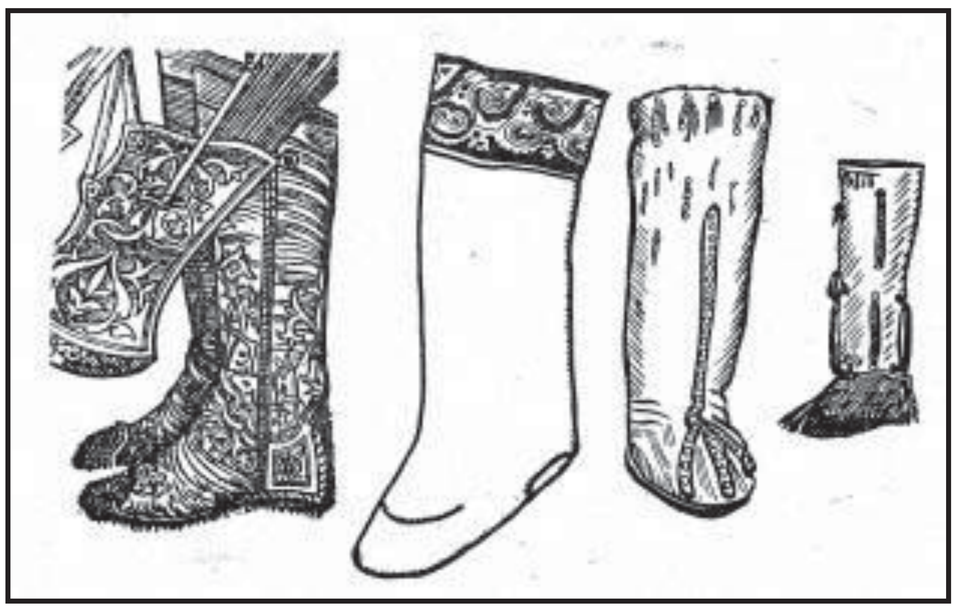


Fotoğraf 3. Kırgız çadırı ve eyer keçesi (The Kirghiz Pattern, 1986)

Keçe çizme: Çizme, tabii olarak her keçeden yapılamazdı. Bunlara “oyma” adı verilirdi. Türklerin bu sözü Moğolcaya da girmiştir. Moğollarda kışlık keçe çizme için “oimasun” deyişini kullanırlardı. Mühim olan nokta, keçe çizmenin Arap memleketlerinde de giyinilmiş olması ve sözlüklerde de “labada”, “lubûd” sözlerinin “keçe ayakkabı” manasına gelmesi idi. Bazı sözlüklerde ise, “keçe çizme” manaları verildiğine rastlanır. Sıcak memleketlerde keçe çizme giyme âdeti, herhalde Türklerden sonra gelmiş olsa gerektir (Ögel, 1978: 113-114).

Göktürklere ait resimler üzerinde incelemelerde bulunan Okladinokov ve Zaporojskaya (1959) keçe çizme, çarık ve börk giydiklerini belirtmişlerdir. Bu bilgilerden Göktürklerin çadırlar dışında giyim ve kuşamda da keçeyi ağırlıklı bir şekilde kullandıkları, diğer bir ifadeyle yaşantılarının her alanında keçeye yer verdikleri anlaşılmaktadır.

Hunlar’da ayaklara önce çorap (uçuk), sonra uzun veya kısa konçlu çizmeler (etük, oyuk) giyilmekteydi. Bu çizmeler genellikle keçeden yapılmaktaydı (Koca, 2003: 157). Keçe çorap ve çizme göçebe Türklere mahsus bir kültür unsuru idi (Ögel, 2003: 65) (Çizim 1, Fot. 4).



Çizim 1. Keçe çizmeler (Ögel, 1978: 125)

Fotoğraf 4. II. Pazırık Kurganı'ndan çıkarılan uzun çorap (Hermitage Müzesi) (Ekim, 2006: 116)

Orta Asya Türk boylarınca kullanılan ve bir çeşit baş giysisi olan "börk" Selçuklu Türklerinin giyim eşyaları arasında önemli bir yere sahipti. Kaşgarlı Mahmud; Divanü Lugat-it Türk'te börk üretimi için gerekli olan kalıbın kâğıttan veya çamurdan yapıldığını; kalıba göre kesilen keçe ve ipek örtülerden börk elde edildiğini; imece usulü ile yapılan börk dikişinin bir ihtisas alanı olduğunu belirtmiştir. Yine bu dönemde börk ve börkçülük giyim eşyalarının bir parçasını oluştururken atasözlerine de girmiştir. "Kelin geleceği yer börkçü dükkânıdır" ve "Acemsiz Türk börksüz baş olmaz" gibi börkle ilgili atasözleri bulunmaktadır.

Eski çağlardan beri keçeden yapılan başlıklar çeşitli tip ve adlarda karşımıza çıkmaktadır. Dede Korkut hikâyelerinde "kiçe börklü" deyişinde ifadesini bulan keçe kalpak Osmanlıda yeniçeri ordusunun keçe külahı, halkın fesi, takkesi, Mevlevilerin sikkesi vb. başlıklar olarak kullanılmıştır.

At üstünde büyüyen ve at üstünde yaşayan Türk boyları için atın önemi tartışılmazdır. Bu nedenle Türkler atlarını iklim şartlarına karşı korumak ve düşmanlarına gösteriş ve güç unsuru olarak süsleme geleneğine sahiptirler. Atları için özel koruma amaçlı örtüler, eyer örtüleri, eyer süsleri üretmişlerdir. Eyer süsleri arasında ilginç at maskeleri de bulunmaktadır (Fot. 6). Bunların hemen hemen tamamı keçeden yapılmıştır.

Pazırık kurganlarında at iskeletleri ile birlikte birçok tepme keçe eyer örtüsü bulunmuştur. Genellikle dağ keçisi, geyik, aslan gibi hayvanların mücadelelerini konu alan kompozisyonlara veya bitkisel bezemelere yer verilen bu eyer örtülerinin kenarları sarkan kordonlarla veya püsküllerle zenginleştirilmiştir. Araplar, atın eyerinin altına konan keçeye de aynı adı verirlerdi. Hâlbuki ata keçe koyma adeti İran'a Türkçe "tegelti", "tegeltu" sözleri ile birlikte geçmiştir (Ögel, 1978: 113-114).

Göktürkler döneminde keçenin kullanıldığı bir diğer alan kuklalar olmuştur. Bu döneme ait hükümdar ve diğer kişilerin mezarlarında ölen kişinin tasviri olarak, keçeden ve kumaştan yapılmış "tuli" adı verilen büyük kuklalara rastlanmıştır. Hunlar döneminde de "tös" ve "töz" adı ile kullanılmış olan bu kuklaların; Göktürkler dönemi kuklalarıyla benzerlik göstermesi, kültür birliğinin devamını yansıtır (Ergenekon, 1999: 35).

Milattan önce son bin yıldan beri bayrak yerine kullanılan "tös"ler, Göktürk ve Uygurlarda "Böri" (kurt) şeklinde devam etmiştir. Atalarının hatırası olan, tepesinde

altından bir "böri" kurt başı bulunan bayrak, hükümdar otağının önüne dikilmiştir. “Böri” bayrağı, madeni bir kurt başı ile ejder gövdesi şeklinde bir keçe veya deri torbanın direğe geçirilmesinden elde edilmiştir. Noin-ula’da bulunan ahşap kurt başına göre Göktürk devrindeki “böri” başı daha gerçekçi şekilde tasvir edilmiş, ejder gövdesi de gittikçe kumaştan bayrak haline gelmiştir (Ergenekon, 1999: 36).

Örneğin V. Pazırık kurganından çıkarılan ve tepme keçeden yapılan, bir çadırı koruyan "töz" olarak kullanıldığı tahmin edilen bir çift kuğu ilgi çekicidir (Fot. 5).

Anadolu, Uygur ve Çağatay Türkleri Kuğuya bugünkü gibi kuğu derlerdi. Orta Asya Türk Edebiyatında yeri büyüktü. Kuğu kuşu beyazlık ve kalp temizliğinin de bir sembolü olmuştu. Kutadgu Bilig mısralarında;

Başına aklıg giren, kuğunun rengi gibi,
Gönlünü de ak etsin, kuğunun rengi gibi.

Töz Türkçede kök-menşei demektir. Oğuz destanlarına göre her boyun bir kuş sembolü vardı. Bu kuşlar arasında kartal, doğan olduğu gibi kuğu, kaz, karga ve güvercin gibi kuşlar da vardı (Ögel 1998: 33, 493).

Pazırık Kurganlarında benzer tekniklerle oluşturulmuş daha birçok keçe eyer örtüsü, duvar keçesi ve yaygı örnekleri, at maskeleri, tözler, kadın ve erkek başlıklarına rastlandığı bilinmektedir.

Türklerin evlerini duvarlarını kırmızı renkli aşu toprağı ile süsledikleri, bu süslere “bezek”, süsleme işine de bezemek dedikleri bilinir. Buna ilave olarak nakışlı çarşaf, keçe veya halı-kilim gibi şeyler asmak veya germek suretiyle de evlerinin duvarlarını süslerler. Bu tür duvar örtülerine “kerim” veya XI. Yüzyıl Türkçesi’nde duvar-oda anlamına gelen “tam” (dam) kelimesi ile tamlama yaparak “tam kerimi” (duvar örtüsü) adı verilmektedir.

Fotoğraf 5. V. Pazırık Kurganı’ndan çıkarılan keçe kuğu (Ergenekon, 1999: 12)

Fotoğraf 6. I. Pazırık Kurganı’ndan çıkarılan at maskesi (Rusya Devlet Müzesi) (Ekim, 2006: 107)

Fotoğraf 7. V. Pazırık Kurganı'ndan çıkarılan keçe duvar örtüsü (Tekçe, 1993: 164)

Türk çobanlar tarih öncesi ve Selçukludan günümüze kadar tepme keçeden yapılmış olan kepenekleri kullanmışlardır. Gerektiğinde, başı yağmurdan ve tipiden korumak üzere, kepeneklerin arkasına külah şeklinde yine keçeden yapılmış bir çeşit başlık ilave etmişlerdir. Kepenekler, özellikle çobanları simgeleyen bir giysi özelliği taşımış ve "kepeneği olan kimse ıslanmaz, gemli at hoşarılanmaz" cümlesi ile Selçuklu döneminin atasözleri arasına da girmiştir (Ergenekon, 1999: 32).

XIII. yüzyılda Orta Asya'dan geçmiş olan Rubruk'a göre keçe yapımı her ailede aile fertlerinin hepsinin katılması ile yapılan bir aile işidir (Ögel, 1978: 179).

"Anadolu'da esnaf ve sanatkârları bir araya getiren bu kuruluş içinde keçecilik sanatına da yer verilmiştir. Ahilerin, beyaz yünden elde edilmiş keçe külah giyinmeleri" ise bu sanata verdikleri önemin bir göstergesi olarak kabul edilebilir (Ergenekon, 1999:32).

Selçuklular döneminde Anadolu'da yerleşik ve göçebe yaşama devam edilmiştir. Bu nedenle çadırlar; gerek göçebe yaşamını sürdüren Selçuklu Türklerinin, gerekse ordunun ihtiyaç duyduğu barınma ihtiyacını karşılamaya devam etmiş böylece Türk kültürü içerisindeki yerini ve önemini korunmuştur (Öney, 1988: 89).

Selçuklular döneminde kurulan Ahilik teşkilatı, Osmanlı döneminde yerini Loncalara bırakmıştır. Loncalar, toplumsal yaşantıdaki sosyal ve ekonomik sorunların çözümlenmesinde rol oynamış ve çeşitli iş kollarında kendi gelenek ve görenekleri doğrultusunda faaliyetlerini sürdürmüşlerdir. Bu bakımdan debbağlar, kunduracılar, saraçlar, keçeciler gibi birçok alanlarda uğraşı gösterenler loncalar arasında özel bir yere sahip olmuşlardır (Ergenekon, 1999: 32-33).

16. yüzyıl minyatür sanatının en güzel örneklerinden olan ve Osmanlı Şenliklerini yansıtan "Sürname"de, padişahın önünden geçen esnaf olaylar arasında "Keçeci Esnafı"nın sunduğu iki maskeli oyuncu tasvir edilmiştir.

Evliya Çelebi; IV. Murat'ın 1637 yılında Bağdat seferine çıkarken, düzenlenen şenliklerden söz etmiş ve çeşitli esnaf loncaları arasında keçe külah giyen medreseli öğrencilere değinmiştir. Yine 1720 şenliğini konu eden Levni; "Sürname-i Vehbi 1" minyatürleri arasında "Keçecilerin Geçişi" ne yer vermiştir (Fot. 8). Yine Evliya Çelebi keçecilerden söz ederken "tahtı revanlar üzerinde keçe teperek yapağı hallaçlayarak geçerler" keçeciliğin Osmanlı döneminde önemli bir meslek olduğunu ifade eder.

Tarih öncesi devirlerden günümüze kadar Türkler tarafından her alanda kullanılan keçenin önemini kaybetmeden geldiği bilinmektedir. Günümüzde hâlâ bir meslek olarak icra edilmekte ve Yörükler tarafından günlük ihtiyaçları için kullanılmaktadır.

Türkiye'de keçecilik geleneksel yöntem ve bezeme örnekleriyle Urfa, Afyon, Konya, Balıkesir, Isparta-Yalvaç, İzmir-Tire, Ödemiş, Manisa-Kula, Denizli-Çal, Antalya, Niğde, Çanakkale-Bigadiç ve Kahramanmaraş yörelerinde devam etmektedir. Bu yörelerde yapılan keçe örnekleri yaygı, kepenek, eyer keçeleri, başa giyilen sikke, külah, takke, kalpak vb. başlıklar, yelek, nazarlık, torba tipi çantalar gibi çeşitlilik göstermektedir.

Fotoğraf 8. 1720 şenliklerinde keçecilerin geçişi TSM A. 3594 Levni (Ergenekon, 1999: 36)

1998'de Toroslar'da Tarsus yayla ve köylerinde yapılan alan araştırmasında Göğrü Yaylası ve Karadirlik Köyünde ailelerin kendi ihtiyaçları için ürettiği ve kullandığı çeşitli keçe örneklerine rastlanmıştır (Fot. 11-12).

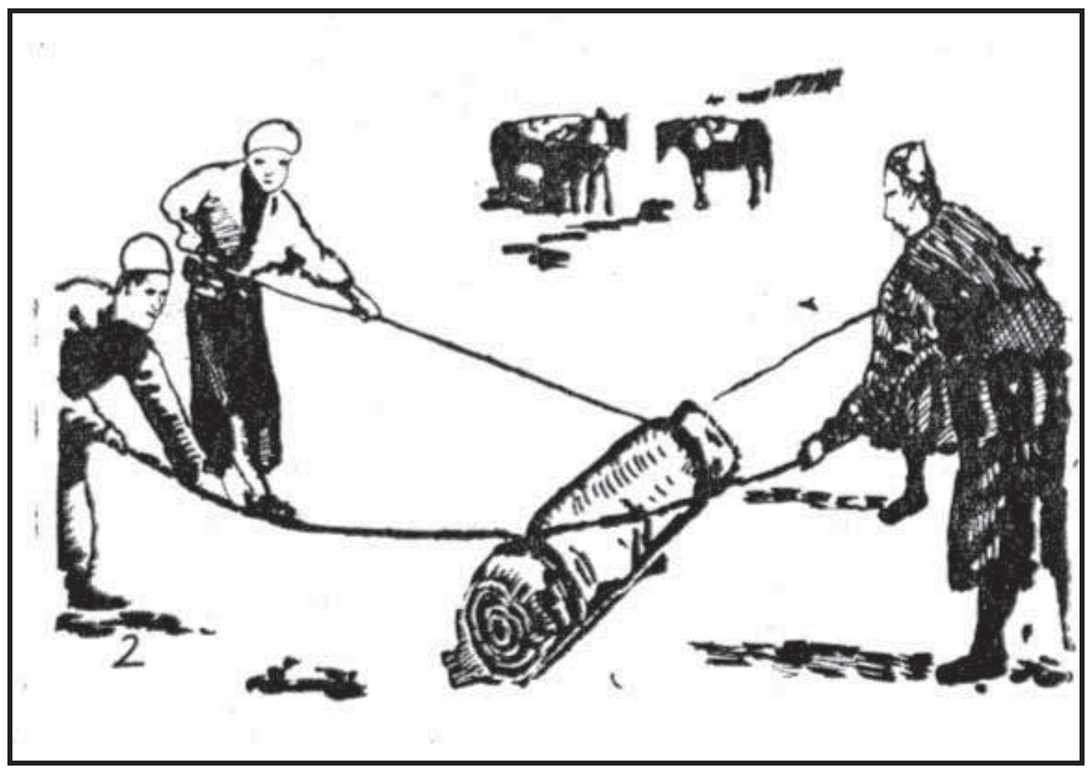
Toros yaylalarında koyun ve keçi yetiştiriciliği yapan, kışın köyde yazın yaylada yaşayan Türkmenler kıl çadırda yaşamakta ve keçe yaygılarını kendileri üretmektedirler. Ayrıca Tarsus İlçesine bağlı Karadirlik, Nacarlı ve Ardıçlı Köyü ile Çamlıyayla İlçesine bağlı Belçınar Köyü'nde halen keçe yapımı devam etmektedir.

Yörede keçe aile işi olarak tepme keçe yöntemiyle geleneksel usulde yapılmakta, zaman zamanda bezemede usta yardımı alınmaktadır. Yaygı keçeler köy evlerinin zemininde ve çadır zemininde, kepenek olarak da giyimde kullanıldığı gibi oklavalık, pas pas vb. ekstra ihtiyaçlar içinde kullanılmaktadır (Fot. 12). Göğrü yaylasında

görüşülen kaynak kişiler Ağustos ayının ilk yarısında yapılan yün kırkımı ile keçe yaptıklarını anlatmaktadırlar (Soysaldı, 2008: 73-74).

Fotoğraf 9. Keçe tepilirken (Türk El Sanatları, 1993: 125)

Fotoğraf 10. Alakeçe yapımında desen yerleştirme (Urfa)



Çizim 2. Orta Asya'da keçe tepme (Ögel, 1978: 186)

Göğrü yaylasında tespit edilen bu keçe yapım yönteminin Orta Asya'da da uygulandığı bilinmektedir. Örneğin; Diyarbekirli'nin ifadesiyle Bozkırda Türk giyim eşyasının başlıca malzemesi koyun, kuzu, sığır, tilki ve az miktarda ayı derisi ile koyun, keçi ve deve yünü idi. Esvap ve çeşitli kışlık eşyaların dokunma ameliyesi çadırın içinde yapılırken yapağı ve yünün boyanması aynı zamanda keçe yapımı sadece sıcak aylarda ve açık havada olurdu (Diyarbekirli, 1992: 47).

Toros Yörükleri tarafından bezemesiz ak ya da mor keçeler yapıldığı gibi desenli ala keçeler de yapılmaktadır. Bu keçelerde desen özellikleri bakımından oldukça primitif ve şematik düzenlemeler dikkati çekmektedir (Fot. 10).

Yaylada keçe yapan aileler ala keçelerini tamamen atalarından gördükleri bezemelerle süslemektedirler. Bu bezemeler geleneksel Yörük kültürümüzü yansıtan dörtgen bölmeler içinde koç boynuzu, göz gibi üreme-bereket, güç ve korunma amaçlı, inançlara dayalı motiflerdir. Ayrıca zemin deve dişi bezemeli bordürlerle sınırlanmıştır. Ara dolgular olarak çiçek, benek, kelebek gibi küçük motiflere rastlanmaktadır. Bazı

yaygıların zemininde top denilen orta madalyonlar yalın halde düzenlenmiştir. Ala keçelerde zemin renkleri kahverengi, siyah ve beyazdır. Bezeme renkleri ise çoğunlukla kırmızı, sarı, turuncu ve siyahtır (Fot. 11-12).

Nakışlı keçe (ala keçe) yapımında beyaz keçeler çeşitli renklerde boyanır. Renkli keçeler yapılacak bezeme şekillerine göre biçim verilerek veya şeritler halinde kesilir. Yere serilen hasır vb. bir yaygı üzerine bu şeritler ve desen parçaları ile önce desen yerleştirilir. Üzerine yün dulupları döşenerek düz keçe yapım işlemleri uygulanır (Soysaldı, 2008: 75).

Fotoğraf 11. Göğrü Yaylası keçe yaygı örnekleri

Fotoğraf 12. Göğrü Yaylası keçe oklavalık

Göğrü yaylasında Takan ailesine ait kara çadırın içi çift kat keçe ile döşenmiştir (Fot. 2). Keçe yaygılara sergi adı veren aile keçe yapımını atalarından öğrendiklerini ve kendi ihtiyaçları için yaptıklarını söylemektedir.

Fotoğraf 13. Keçe yaygı (Afyon)

Fotoğraf 14. Keçe yaygı (Konya)

Başlıksız çoban kepeneği

Başlıklı çoban kepeneği

Fotoğraf 15. Antalya Beyrebucak Köyü keçe kepenek örnekleri

2009 yılında Antalya-Gazipaşa ilçesinde yapılan araştırmada Beyrebucak köyünde keçe ustalarının hâlâ kepenek, yelek, nihale ve nazarlık gibi ürünler yaptığı tespit edilmiştir.

Kepenek, hayvancılık yapan çobanlar için vazgeçilmez bir giysidir. Bu giysi tamamen çobanın vücudunu örter, kolsuz, omuza geçirilerek giyilir, aynı zamanda çobanın yatağı ve yorganıdır. Çobanların yazın güneşin yakıcılığından, kışın soğuktan korunmak için kullandıkları en önemli eşyaları kepenektir. Kepenek özel yapım bir keçe ürünüdür. Dikişsiz olarak giysi kalıbında yapılır, hatta başlık ekli olanları da vardır (Fot. 15).

Sonuç olarak; Türklerin göçebe hayatından, yerleşik hayata geçmeleriyle birlikte sanayinin de getirmiş olduğu yeni ürünler nedeni ile keçe ihtiyacı giderek azalmıştır. Halının da günlük hayata girmesiyle keçe yaygılar kullanılmamaya başlanmıştır. Böylece halkın da keçeye olan ilgisi ve talebi azalmış, keçe sanatı da unutulmaya yüz tutmuştur.

Ancak dünyada doğal ürünlerin sağlık açısından önemi yeniden keşfedilmekte ve keçe yaygılara olan ilgi gün geçtikçe artmaktadır. Konya Merkez ve İzmir'in Tire ilçesindeki keçe ustaları modern tasarımlar ve geleneksel Türk motifleri ile ürettikleri

keçe yaygıları ihraç etmektedirler. Yayla göçlerinin ve koyun üretiminin azaldığı ülkemizde yün-yapağı sıkıntısı yaşanmaktadır. Bu durum keçe üretim maliyetinin artmasına neden olmaktadır. Ayrıca birkaç ustanın haricinde çoğu keçe ustasının yeterli tasarım bilgi ve becerisine sahip olmadığı bilinmektedir. Bu nedenle bilinçli tüketiciye hitabeden yaygılar ve keçe ürünler oldukça az üretilmektedir.

Türkiye'de hayvancılık ve koyun yetiştiriciliği teşvik edilmeli, halı, kilim ve keçe gibi geleneksel tekstil sanatlarımız için kaliteli hammadde kendi ülkemizde üretilmelidir. Günü birlik yayla turizmi ile yayla hayatına yeniden can verilebilir. Yaylada imal edilen keçeler yerinde satışa sunulabilir.

Kısaca Türkiye keçeyi yeniden tasarlama ve düşük maliyette kaliteli üretim yapma becerisini bir an önce geliştirmek durumundadır.

KAYNAKÇA

ATALAY, Besim. (1992). *Divanü Lügati't Türk*. Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Dil Kurumu Yayınları: 524, 3. Baskı, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara.

DENİZ, Bekir. (2002). "Orta Asya Türk Halı ve Düz Dokuma Yaygıları"*, Türkler Ansiklopedisi*, Yeni Türkiye Yayınları, Cilt: 4, Ankara.

DİYARBEKİRLİ, Nejat. (1992). *Hun Sanatı.* Kültür ve Sanat, Türkiye İş Bankası Yayınları, Ankara.

EKİM, Yunus. (2006). *Pazırık Kurganları, Buluntuları ve Arkeolojik Açıdan Değerlendirilmesi.* Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara.

ERGENEKON, Cavidan. (1999). Tepme Keçelerin Tarihi Gelişimi Renk Desen Teknik ve Kullanım Özellikleri. Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara.

GENÇ, Reşat. (27-31 Mayıs 1996). "Kaşgarlı Mahmud'a Göre XI. Yüzyılda Türklerde Dokuma ve Yaygı İşleri"*, Türk Soylu Halkların Halı, Kilim ve Cicim Sanatı, Uluslararası Bilgi Şöleni Bildirileri*, Kayseri. Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, Kongre ve Sempozyum Bildirileri Dizisi: 11, Atatürk Kültür Merkezi Yayını: 155, Birinci Baskı, Ankara, 1998.

KAFESOĞLU, İbrahim (1988). *Türk Millî Kültürü*. Boğaziçi Yayınları, İstanbul.

KOCA, Salim. (2003). *Türk Kültürünün Temelleri II*. Başkent Matbaacılık, Ankara.

ÖGEL, Bahaeddin. (1978). *Türk Kültür Tarihine Giriş V Türklerde Giyecek ve Süslenme (Göktürklerden Osmanlılara)*, Kültür Bakanlığı Yayınları: 224, Kültür Eserleri: 13, Ankara.

ÖGEL, Bahaeddin. (1998). *Türk Mitolojisi.* Türk Tarih Kurumu Yayınları, Cilt:1, Ankara.

ÖGEL, Bahaeddin. (2000). *Türk Kültür Tarihine Giriş III*. Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara.

ÖGEL, Bahaeddin. (2003). *İslamiyetten Önce Türk Kültür Tarihi.* Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara.

ÖNEY, Gönül. (1988). *Anadolu Selçuklu Mimari Süsleme ve El Sanatları.* Türkiye İş Bankası Yayınları, Ankara.

SOYSALDI, Aysen. (2008). "Toros Türkmenlerinde Keçecilik", *Türk Arkeoloji ve Etnografya Dergisi*, Sayı: 8, T. C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Ana Yayın No: 3109, Kültür Varlıkları ve Müzeler Genel Müdürlüğü Yayınları, Yayın No: 118, Ankara.

TARHAN, M. Taner. (2002). "Ön Asya Dünyasında İlk Türkler Kimmerler ve İskitler", *Türkler Ansiklopedisi*, Yeni Türkiye Yayınları, Cilt: 1, Ankara.

TEKÇE, E. Fuat. (1993). *Pazırık Altaylar'dan Bir Halının Öyküsü.* Kültür Bakanlığı Yayınları: 1542, Yayımlar Dairesi Başkanlığı Sanat-Sanat Tarihi Dizisi: 64-5, Ankara.

The Kirghiz Pattern, Frunze 1986.

Türk El Sanatları. (1993). Kültür Bakanlığı Halk Kültürlerini Araştırma ve Geliştirme Genel Müdürlüğü Yayınları: 202, Maddi Kültür Dizisi: 12, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara.

OSMANLILARDA KONARGÖÇER-YERLEŞİK İLİŞKİLERİ ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

An Assessment on Relationship Between Nomadic and Sedentary People in Ottoman

Faruk SÖYLEMEZ*

ÖZET

Konargöçerle yerleşikler arasındaki ilişkiler bütün göçebe toplumlarda daima üzerinde durulması gereken bir konu olmuştur. Bu bildiride Konargöçer yerleşik ilişkileri incelenirken, "konargöçer (aşiret)" ve "köylü" kavramları üzerinde durularak her iki unsurun birbirlerine hakkındaki kanaatleri ele alınacaktır. Atlı göçebe kültürüne sahip olan Türklerin tarihi süreçte konargöçerliği (Yörüklüğü) yerleşikliğe tercih ettikleri ve bunu bir erdem olarak gördükleri halde, Osmanlı Devleti'nin aşiretleri iskân etmeye başlamasıyla birlikte bu anlayışın yerleşikler lehine döndüğü ve konargöçerlerin her fırsatta bir suçlu gibi görülmeye başlandığı söylenebilir. Böylece Anadolu'nun değişik bölgelerindeki yerleşik halk kendi çevrelerinde bulunan göçebelere karşı yabancılaşırken, tersine konargöçerler de köylülerin yerleşik hayata geçerek kültür değerlerini kaybettiklerini iddia etmişlerdir. Bu kavram tartışmaları ışığında Osmanlı Devleti sınırları dâhilinde yaşayan konargöçer unsurların yerleşik halkla özellikle de ziraatla uğraşan köylülerle olan ilişkilerine değinilecektir. Zira Osmanlı Devleti'nde aşiret-köylü sürtüşmeleri hemen her devirde sorun olmuş ve bu bağlamda devleti de bir hayli uğraştırmıştır. Konargöçer aşiretler kalabalık sürülere sahip olduklarından yaylak-kışlak arasındaki göçleri esnasında köylülerin ekinlerine ister istemez zarar veriyorlardı. Kışlak ile yaylak arasındaki yolların darlığı konargöçerleri de zor durumda bırakıyordu. Bazen de aşiretlere mensup eşkıyanın yerleşiklere ve yolculara yönelik kanunsuz hareketlerde bulundukları görülmektedir. Bunun yanı sıra aşiretlerin kışlak-yaylak arasındaki göçleri ile ilgili olarak "Bahar-gâh" ve "Güzlek" kavramlarına da açıklık getirilmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: *Osmanlı, Konargöçer, yerleşik*

ABSTRACT

Relationships between nomadic and sedentary people have always become a emphasized subject. In this study, relationships between nomadic and sedentary people are examined and nomadic and peasant concepts are discussed together. Before the Ottoman Empire, Nomadic Turks who had horseback culture preferred nomadic life in stead of sedentary life because of the horseback culture had been seeing as a virtue in their culture. In the Ottoman Empire, nomadic tribes settled by the State in the some parts of the Anatolia and the concept about horseback culture have been changed dramatically in favor of sedentary people. After the processes, the tribes who had nomadic culture was scorned by sedentary people and then friction started between nomadic and sedentary people. They accused to each other about culture and degeneration of cultural values.

In this study, under the discussion of these concepts the relationships between nomadic and sedentary people in the Ottoman Empire are examined. The friction between tribes and peasant became a problem along the Ottoman Empire and the state wasted valuable time and effort for the solution of the problem.

* Doç.Dr., Kahramanmaraş Sütçü İmam Ünv. Fen-Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü, fsoylemez@ksu.edu.tr

Nomadic people with animal herds move to upland in spring and they come back to lowland in fall. During this periodic movement animal herds give considerable harm on agricultural areas of the villagers because of narrow paths. Sometimes tribal bandits had outrageous behavior for caravansand villagers.

In addition to the terms of "Bahar-gâh" and "Güzlek" are explained the related of the movement of the tribes between Kışlak (lowland) and Yaylak (upland).

Key Words: *Ottoman, nomad, sedentary people.*

Giriş

Konargöçerler genel anlamda göçebeler içerisinde mütalaa edilmektedir. Fakat konargöçerliği diğer göçebe zümrelerden ayırmak mümkündür. Konargöçerlik esas itibariyle hem göç şekilleri hem de yürütülen ekonomik faaliyetler açısından diğer göç şekillerinden farklılık arz eder. Konargöçer denilen zümreler belli bir kışlak ile yine belli bir yaylak arasında mevsimsel olarak hareket ederler. Bir başka ifadeyle konargöçerler baharda kışlaktan hareket ederek kendilerine ait olan yaylalarına gidip yaz sezonunu burada geçirdikten ve yaylacılık faaliyetlerini gerçekleştirdikten sonra güz mevsiminde yayladan hareket ederek eski kışlaklarına geri dönerler. Buna mukabil avcılar, balıkçılar ve çingeneler gibi diğer göçebe zümreler ise sürekli belirli alanlara bağlı olarak hareket etmezler.

Konargöçerler fonksiyonel açıdan da diğer göçebe unsurlardan ayrılırlar. Konargöçerler kendilerine ait bulunan koyun, keçi at ve deve gibi evcil hayvanları yazın kendileri otlatarak kışın ise satın aldıkları yemlerle besleyerek yetiştirir, her türlü bakımını yaparak onların süt, yoğurt, tereyağı, peynir, çökelek lor, et, yün ve deri gibi ürünlerinden faydalanırlar. Ancak avcıların avladıkları hayvanların yetişmesi ve beslenmesinde herhangi bir katkıları olmadığı gibi balıkçıların da denizlerde bulunan balıkların yine beslenip yetişmesinde herhangi bir katkıları olduğu söylenemez. Göçebe olarak yaşayan çingenelerin de üretime herhangi bir katkıları söz konusu değildir.

Bu bildiride Osmanlılar zamanında Anadolu'daki konargöçer unsurların yerleşik halkla olan ilişkileri ortaya konmaya çalışılmaktadır. Başka bir deyişle Aşiret-köylü ilişkileri üzerinde durulmaktadır. Ayrıca konunun daha iyi anlaşılması ve yanlış anlamalara meydan vermemesi açısından "aşiret" ve "köylü" kavramlarına açıklık getirilmektedir. Burada kastedilen aşiret kavramı belli bir boya mensup olan bir konargöçer topluluğu ifade eder. Köylü kavramı ise ister köyde isterse kentte otursun yerleşik hayata geçmiş, konargöçerlikle bütün bağlarını koparmış kişi veya kişilerdir. Eğitim ve kültür düzeyi ne olursa olsun yerleşik hayata geçmiş şahıslar köylü olarak adlandırılırlar ki göçebeliğin yani aşiretliğin zıddını ifade ederler. Bu tanımlamalar Türk tarihinin ilk dönemlerinden itibaren bu şekilde kullanılmıştır. Meselâ, Bilge Kağan kayınbabasına, bir şehir tesis ederek halkıyla birlikte kendisinin de bu şehirde yaşayacağını bildirdi. Bunun üzerine kayın babası: "Şehirde ve köyde yaşamak bizim işimize gelmez, şimdiye kadar hür ve müstakil kalmamız göçebelik sayesindedir. Göçebe olduğumuz içindir ki istediğimiz zaman Çin'e akın ve çapul yaparız. Çinliler durumdan haberdar olup, seferberlik ilan edinceye kadar biz aile çadırlarımızla beraber Çinlilerin yetişemeyeceği uzak ülkelere çekilmiş bulunuruz. Bu suretle Çinliler isterlerse beş yüz binlik, hatta bir milyonluk askerle üzerimize gelsin, bize hiçbir şey yapamaz" demesi üzerine Bilge Kağan şehir kurmaktan vazgeçmiştir (Eröz, 1991: 77-78).

Osmanlı Devleti bünyesinde konargöçer hayatı yaşayan Türk aşiretleri, bir kısım mensuplarının bir takım kanunsuz davranışlarından dolayı bütün aşiretlerin eşkıya olarak telakki edilmesi ve böyle yansıtılması, Türk tarihindeki gerçeklerle bağdaşmamaktadır. Çünkü Türklerde konargöçer olmak bir başka ifadeyle "aşiret mensubu" olmak, yerleşik olmaktan çok daha üstün vasıflara sahip olmak anlamına geliyordu. İbrahim Kafesoğlu, konargöçer ile yerleşik olma farkını şu şekilde ifade etmektedir: "Yerleşik kültür hiç olmazsa kuruluş devresinde, yalnız dar manada bir ailenin ihtiyacını karşılayacak ölçüde belirli bir toprak parçasını işlemekle yetinmiş iken, bozkırlının kültürü, aile efradından başka 100 binlerce hayvan ve geniş otlakları göz önünde tutmak zarureti yüzünden daha başlangıçta yaygınlık vasfına bürünmüştür.

Yerleşik insan, elindeki küçük arazinin sağladığı imkânlarla sınırlı kalmak mecburiyeti karşısında bir nevi tevekküle bağlanırken, bozkırlı sürülerini doyurmak için yeni otlaklar peşinde iklimden iklime koştuğundan dünyayı dar gören bir tip halinde gelişmiştir.

Ekonomik vasıtayı değerlendirme bakımından yerleşik insan daha çok oturmağa, atıl kalmağa mahkûm bulunurken, bozkırlı, daima hareketli bir yaşayışın takipçisi olmak durumuna girmiştir. "(Kafesoğlu, 1986: 210).

Atlı göçebe kültürün, yani konargöçerliğin, yukarıdaki ifadelerden de anlaşılacağı üzere Orta Asya Türklerinde üstün bir meziyet olarak kabul edildiği gibi, Osmanlı Devleti'nin kuruluşunda da bey olmanın şartı sayılıyordu. Yazıcızade Âli'den nakledilen bir rivayete göre Osmanlı Devleti'nin kurucusu Osman Bey[1] evlatlarına: "Olmasın ki oturak olasız ki beylik, Türkmenlik ve Yörüklük edenlerde kalur" şeklindeki öğüdü sık sık tekrarlamak suretiyle dinamik bir yapıya sahip olan Türk milletinin, bu sayede "köylü" durumuna düşmeden, konup göçerek sahip oldukları bu değerleri korumalarını tavsiye ediyordu (Togan, 1981: 106). Konargöçerlik, Türklerde aynı zamanda hürriyet ve istiklâli korumanın da gereği olarak görülüyordu.

Türklerdeki "Atlı Göçebe Kültürü" anlayışına göre konargöçerlik hürriyeti, yerleşiklik ise bir manada başkasına bağımlılığı ifade eder. Zira konargöçer olan şahsın veya topluluğun karşısındakiyle baş edemediği zaman dinamik bir yapıya sahip olduğu için hiç boyun eğmeden başka bir yurt edinme imkânı vardır. Ancak yerleşik yani "köylü" olan ziraatla uğraşıyorsa tarlasını, esnaf ise işyerini başka bir yere taşıma imkânı yoktur. Devlet memuru ise yine belli kurallara ve amirlerinin buyruklarına uymak zorunda kalacaktır. Yerleşik insan çalıştığı ortamda hoşuna gitmeyen durumlar olsa bile katlanmak zorunda kalacaktır. Yani bir anlamda kısmen de olsa özgürlüğünden taviz vermiş olacaktır.

İşte Göçebe kültüre sahip olanlar kendilerinin hiç bir şekilde hürriyetlerinde taviz vermediklerini, köylülerin ise yukarıda kısaca ifade edildiği üzere mecbur kaldıklarında yerlerini değiştiremeyeceklerinden özgürlüklerinden taviz verebilmektedirler. Konargöçerler değer olarak özgürlük ve bağımsızlığı en önde gördükleri ve kendilerinin de hiç bir şart altında boyun eğmedikleri için daha üstün olduklarını iddia ederler. Buna mukabil köylüler (Yerleşik=köylü, şehirli) ise kendilerinin "medeni" olduklarını, konargöçerlerin ise medeniyetten yoksun bulunduklarını ileri sürerek kendilerinin üstün olduklarını iddia

---

[1] Faruk Sümer ise, Yazıcızade Ali'den naklettiği bu rivayette geçen Kara Osman'ın, Akkoyunlu beyi Kara Yülük Osman olduğunu ("XVI. Asırda Anadolu, Suriye ve Irak'ta Yaşayan Türk Aşiretlerine Umumî Bir Bakış", İFM, C. XI, Sayı: 1-4 İstanbul 1950, s. 519) ifade etmektedir.

ederler. Böylece karşılıklı kendini beğenme ve ötekini küçümseme başlar. Kanaatimize göre konargöçer-yerleşik çatışmalarının temel nedeni birinin ötekini küçümseme halidir.

Göçler Sırasında Konar-Yerleşik İlişkileri

Osmanlı Devleti bünyesinde bulunan konargöçer aşiretlerin yaşantılarına genel olarak bakıldığında, konargöçerlerin yerleşik halkla olan sorunları önemli bir yer tutmaktaydı. Özellikle yaylak-kışlakları arasında gidiş-gelişleri esnasında aşiretlerin ziraatla uğraşan halkın ekinlerine verdikleri zararlar sebebiyle yerleşiklerle konargöçer Türkmenler arasında sürekli çatışmalar meydana gelmiş ve bu durum devleti bir hayli uğraştırmıştır (Faroqhi, 2006: 118). Aslında aşiretlerin yaylak-kışlakları arasındaki göçleri esnasında amaçları yerleşik halkın ekinlerine zarar vermek değildi. Yegâne amaçları Baharda sürülerini yaylaya götürmek ve Güz geldiğinde kışlaklarına salimen dönmekti. Hatta halka zarar vermemek için dar yollardan meşakkatli yolculuklar yaptıkları görülmektedir. Konargöçerlerin yaylak-kışlak arasındaki yolculukları sırasında bir yanda köylülerin ekinleri diğer taraftan yolların darlığı yüzünden kalabalık sürülerin ekinlere zarar vermeden yaylaya ulaşmaları kendilerini bir hayli yormaktaydı (Khazanov, 1994: 35-36; Bates, 1971: 125). Burada bir kaç örnekle Osmanlı Anadolusundaki konargöçer aşiretlerle köylüler arasındaki bu soruna değinilmeye çalışılacaktır.

Bozok sancağının Gedikcik kazası naibinin 20 Ekim 1821 ((23 Muharrem 1237) tarihli yazısında; kaza ileri gelenleri naip Mehmet Müsli'ye gelip Rişvan ve Türkanlı aşiretleri hakkında şikâyette bulundukları ifade edilmektedir (Söylemez, 2007: 17-290). Kaza naibine yaptıkları şikâyette Bozok Kırşehir, Ankara ve Haymana kazalarında kışın meskûn olan Rişvan, Türkanlı ve Hacebanlı konargöçerleri baharda yaylalarına giderlerken, Gedikcik köylerine yakın yerlerde çadır kurduklarını, köylülerin ekinlerini yaydıklarını ifade etmişlerdir (BOA, HH, 22278-D). Burada akla şöyle bir soru gelebilir. Baharda kendi yaylalarına gitmekte olan aşiretler Gedikcik kazasının köylerine yakın yerlerde neden çadır kursunlar? Bilindiği kadarıyla kışlaktan yaylağa vardıklarında kendi yaylaklarında çadırlarını kurarlar ve Güz mevsimine kadar da orada kalırlar.

İşte bu hususu aydınlatmak için konargöçerlikle alakalı iki kavram üzerinde durmak yararlı olacaktır. Bunlardan birincisi "Bahar-gâh" ikincisi "Güzlek" kavramıdır.

Bahar-gâh olarak adlandırılan kavram, konargöçerlerin bahar aylarında kışlaktan yaylağa giderken ekinlerin ekilmediği alanlarda ve henüz yaylalardaki otların büyümediği dönemde belli bir süre kışlak ile yaylak arasında sürülerini otlatmak amacıyla kaldıkları yer olmalıdır. Güzlek kavramı aşiretler Güz mevsiminde yayladan döndüklerinde hemen kışlağa gitmeyip, kışlaklarına yakın yerlerde otu ve suyu bol olan, genellikle harmanların kaldırılması ile ziraat alanlarında belli bir süre hayvanlarını yaydıkları yer anlamına gelmektedir (Emiroğlu, 1977: 18). Konargöçer aşiretlerin Bahar-gâh ve Güzlekte belli bir süre kalmaları hem göç yolları üzerindeki elverişli otlakları yaymak (Bates, 1971: 125) hem de kalabalık koyun sürülerinin uzak yaylalara bir seferde götürülmeleri yorucu olacağından koyunlarını dinlendirmek amacı taşımaktaydı.

Rudi Paul Lindner, "The Resm-i Yaylak" başlığı altında bu konuya işaret etmektedir. Ancak konargöçerlerin tahrir defterlerinde kayıtlı bulundukları sancağın dışındaki yaylalarda sürülerini otlatmaları halinde ödedikleri vergiyi (resm-i yaylak=resm-i otlak) bir ceza olarak görmektedir. Aslında bu bir ceza değil kanunnamelerle belirlenmiş bir vergidir. Muhtemelen Lindner, konargöçerlerle yerleşik arasındaki ilişkilerin çatışmadan ibaret olduğunu ispatlamak için göçebelerin sürülerini yaymalarını dahi bir suç gibi

göstermektedir. Zira kendisi başlıkta resm-i yaylak ibaresini açıklarken "summer grazing fine (otlak cezası)" ifadesine yer vermektedir (Lindner, 1983: 63-64). Vergi anlamına gelen "resm" ibaresini "ceza" anlamına gelen "fine" kelimesiyle ifade etmiştir ki bu doğru değildir. Lindnerin bahsettiği bu kışlaktan yaylağa; yaylaktan kışlağa geliş-gidişlerde yolları üzerindeki mahallerde belli bir süre kalmaları bizim Bahar-gâh ve Güzlek olarak adlandırdığımız yerler olmalıdır.

Rişvan, Türkanlı ve Hacebanlı aşiretlerinin yaylalarına giderken Gedikcik kazasına bağlı köylerin kenarlarına çadır kurup bir kaç gün kalmalarının nedeni oraları Bahar-gâh olarak kullanmalarıdır. Bu süre zarfında bu bölgedeki otlakları yayarlar daha sonra yaylalarına doğru göçlerine devam ederlerdi. Ancak kaldıkları bu bir kaç günlük sürelerde halkın ekinlerine ister istemez zarar verdikleri anlaşılmaktadır.

Bahar-gah ve Güzlek kavramlarına bu şekilde açıklama getirildikten sonra Gedikcik Kazası naibi Mehmet Müsli'nin yukarıda ifade edilen köylülerin ekinlerine verilen zararın yanı sıra burada bu aşiretlere mensup birtakım eşkıyanın köylünün at, davar ve sair hayvanlarını zorla aldıklarını; gizli ve açıktan evlere girip halkın eşyalarını yağmaladıklarını, adam öldürme ve ırza tasallut gibi hareketlerde bulundukları, yolculara saldırdıkları, mezkûr sancakların ileri gelenleri tarafından kendisine bildirildiğini ifade ediyordu. Bu sebeple, köy sakinlerinin, bir köyden diğer bir köye gidemez olduklarını ve tarlalarına gidip ekinleriyle uğraşmaya cesaret edememeleri yüzünden perişan olduklarını ifade etmişlerdir. Adı geçen aşiretlerin güz mevsiminde aynı şekilde köylerine yakın yerlerden geçtikleri ve üçer beşer saat mesafede konup-göçerek her konakta, beşer onar gün kaldıklarını ve yaylakları ile kışlaklarının arası 150 saat mesafe olduğundan, bu süre zarfında yerleşik halka bir hayli zararları dokundukları ifade edilmiştir. Bunların yüzünden, bir kısım köy halkının yerlerini terk ederek, başka köylere göçtükleri belirtiliyordu. Bundan dolayı, söz konusu aşiretlerin nizam altına alınmaları talep ediliyordu (BOA, HH, 22278-D).

Yeni-il kadısının merkeze gönderdiği 22 Ekim 1821 (25 Muharrem 1237) tarihli bir arizasında: Bozok, Kırşehir, Ankara ve Haymana kazalarında meskûn olan Rişvan, Türkanlı ve Hacebânlı aşiretlerinin benzeri eşkıyalıklarından şikâyet ediliyordu (BOA, HH, 22278-B)

Kayseri şehrinin ayan ve eşrafı ve sair ileri gelenleri, Rişvan ve Afşar aşiretlerinin yurtlarının şehirlerine yakınlarında olması hasebiyle, yaylak ve kışlaklarına gidip gelirlerken kasaba ve köy halkının ekinlerini yaydıkları ve bu yolla fakir halka zarar verdiklerini belirtiyorlardı. Aynı zamanda bu oymakların oradan geçen yolcu ve tüccarlara da saldırdıklarını ifade etmişlerdir. Bunların derhal itaat altına alınmaları istenmiş, bu konuda Kayseri ve Bozok sancakları mutasarrıflarına birer dilekçe yazıldığı, Kayseri naibinin 9 Kasım 1821 (13 Safer 1237) tarihli yazısından anlaşılmaktadır (BOA, HH, nr. 22278-E).

Akdağ kazası naibi Seyyid Mehmed Fazıl'ın saltanata sunduğu bir arizasında: Bozok sancağının Akdağ kazasına bağlı köylerdeki yerleşik halkın kendisine gelerek, Bozok, Kırşehir, Ankara ve Haymanateyn kazalarında kışlayan Rişvan, Türkanlı ve Hacebanlı aşiretlerinden bir takım eşkıyanın, Akdağ kazası köylerinin halkına çeşitli zararlar verdikleri konusunda şikâyette bulunduklarını ifade ediyordu (BOA, HH, nr. 22278-G).

Kırşehir âyan, eşraf ve halkı doğrudan sadarete gönderdikleri mahzarlarında: Bozok, Kırşehir, Ankara ve Haymana kazalarında kışlayan, Rişvan, Türkanlı ve Hacebanlı

eşkıyasının köylerinin yakınlarına çadırlarını kurarak, köylü halkın ekinleri yaydıkları ve başka bir takım zararlar verdikleri ifade edilmişlerdir (BOA, HH, nr. 22278-İ).

Bozok sancağına bağlı Süleymanlı kazası ileri gelenleri, kaza naibi Hasan'a başvurarak, yukarıda adı geçen aşiretlere mensup eşkıyanın aynı şekilde kendi kazalarına tabi köylerin halkına da çeşitli eziyetlerde bulunduklarını ifade etmeleri üzerine kaza naibi,halkın bu şikâyetlerini 20 Ekim 1821 (23 Muharrem 1237) tarihli bir yazıyla saltanata bildirdi (BOA, HH, nr. 22278-J).

Bozok sancağına tabi Emlasa kazası naibi Mehmet Emin 20 Ekim 1821 (23 Muharrem 1237) tarihli arizasında mezkûr aşiretlerin kaza ve köylerinin halkına çeşitli zararlar verdiklerini ve bazı taşkınlıklarda bulunduklarını ifade ediyordu (BOA, HH, nr. 22278-M).

Rişvan, Türkanlı ve Hacebanlı aşiretleri ile ilgili yukarıdan beri farklı sancak ve kazaların kadı ve naiplerinin kendi kazaları âyan, eşraf ve halkının şikâyetlerini ihtiva eden arizalara bakıldığında, aşiretlerin yaylak ve kışlaklarına gidiş gelişlerinde ziraatla uğraşan halkın ekinlerine zarar verdikleri temel noktasında birleştikleri görülür. Ancak, bütün bu şikâyetlerde dikkati çeken husus, yaklaşık aynı tarihlerde ve fakat farklı sancak ve kazalarda meskûn ahalinin aynı aşiretlerden aynı konularda şikâyetçi olmalarıdır. Üstelik kaza naiplerine şikâyet konusu yaptıkları hususların aynı kalemden çıkmış gibi neredeyse kelime kelime birbirinin aynısı olduğu da dikkatlerden kaçmamaktadır. [2]

Osmanlı topraklarında ve hatta dünyanın birçok yerinde konargöçer aşiretlerin ziraatla uğraşan yerleşik halkın ekinlerine bilerek veya bilmeyerek, özellikle göç mevsimlerinde zarar verdikleri bilinmektedir (Khazanov, 1994: 35). Ancak, burada sayılan ve genel cümlelerle geçiştirilip, herhangi somut bir örneğe dayanmayan adam öldürme ve ırza tasallut gibi hususların abartılı olduğu ve devletin bu aşiretleri iskân etmesini, böylece ekinlerinin zarar görmesini önlemek maksadıyla söz konusu aşiretlere

---

[2] " .... . kazasında sakin ulema ve suleha ve eimme-i hutebâ ve vücûh-ı âyan-ı kaza ve ahali-i fukara ve zuafa bi-ecmaihim Meclis-i Şer a gelüb şöyle takrir-i kelam ve bast-ı anil meram ederler ki Bozok ve Kırşehri ve Ankara ve Haymana kazalarında kışlak-nişîn olan Rişvan ve Türkanlı ve Hecebanlı ekradı eşkıyaları mevsim-i baharda yaylağına azimetlerinde kazamız derununa uğrayub kuralarımızın civarlarını şedd-i hıyam birle hayvanatlarını ahali-i fukaranın mezruatlarına salıverub ekinlerini külliyen itlaf u izaa eylediklerinden gayri fukara-yı raiyyetin davar ve sığır ve bargir ve sair hayvanatlarını cebren ve kahren sevk sırren ve alenen hanelerinden mal ve eşyalarını nehb u ğaret eylediklerinden maada katl-i nüfus ve sefk-i dimaya ve fukaranın ırzlarına varıncaya kadar gûnâ-gûn tasallut ve taaddiyata ibtidar ve kazamıza mürur u ubur eden ebna-i sebile müdahale ve taarruza ictisar etmekde olmalarıyla eşkıya-yı merkumun şerrinden bir karyeden bir karyeye gidilememekde ve ahali-i fukara ekin ve saçin ve sâir masalihlerini görmekde külli suubet ederek hal-i fukara diger-gûn ve perişan olub ekrad-ı merkume güz mevsiminde yaylakdan avdet eylediklerinde kezalik kazamız derununa uğrayub üçer beşer saat konub göçerek ve her bir mahalde beşer onar gün ikamet ederek mahall-ı yaylakdan kışlaklarına varıncaya kadar 150 saat mesafe olub uğradıkları karyelerimizi etmedikleri hasarat ve taaddiyat kalmadığından ekrad-ı merkumenin şer u mazarratlarından ekseri kuraların ahalileri terk-i evtan eylediklerinden başka, eşkıya-yı mezbûrenin şerâir-i şerr u fesadları gûn-be-gûn uluvv-i kibr ve mütezaid olmakda olmağla kazamız ahalileri bütün bütün müteferrika ve perakende ve perişan olmamıza sebeb-i müstakil olacakları zahir u nümayan olmakdan naşi ekrad-ı merkumenin taht-ı nizama idhallerine şer u mazarratlarının üzerlerimizden def' u ref'a müsaade-i seniyyeye istihsali ve niyazı ve kelam-ı meşrutaları nefsul emre muvafık ve mutâbık olduğuna cevâd-ı aliyyelerinin ilmi muhit olmağıyla ol ki vakıu'l-hal hasbeten lillahi'l-meliki'l-müteal paye-yi serir-i â lâya ilâm olundu. Baki-yi emr hazret-i men lehü'l-emrindir..." BOA, HH, nr. 2278-D.

bu tür suçlamalarda bulunduklarını tahmin etmek zor değildir. Zira zaman zaman aşiret eşkıyasının adam öldürme ve ırza tasallut gibi kanunsuz davranışlarda bulundukları bazı arşiv belgelerinde geçmektedir. Ancak, bu olaylar yer, zaman ve isim verilerek ayrıntılı bir şekilde anlatıldığı halde, burada genel ifadeler kullanıldığı görülmektedir.

Konargöçer-köylü ilişkileri yukarıda örnekleriyle ortaya konulduğu gibi bilhassa göç mevsimlerinde çatışmalarla geçmiştir. Ancak göçebeler ile yerleşikler arasındaki anlaşmazlık Rudi Paul Lindner'in dediği gibi Kabil ile Habil arasındaki düşmanlık derecesinde olmamıştır (Lindner, 1983: IX). Bu nedenle Osmanlı İmparatorluğundaki konargöçer-yerleşik anlaşmazlıklarını Kabil'in Habil'e olan düşmanlık ve nefretiyle açıklamak uygun olmasa gerektir.

Konargöçerlerle köylülerin karşılıklı alışveriş ve iyi münasebette oldukları durumlar da olmuştur. Zira konargöçerler yetiştirdikleri hayvanlardan elde ettikleri yün tereyağı ve peynir gibi ürünleri şehir pazarlarına götürerek yerleşiklere satarlar ve şehirden ve bunun karşılığında ihtiyaç duydukları maddeleri satın alırlardı (Eberhard, 1953: 38). Halep civarındaki konargöçerler göçleri sırasında civardaki otlaklarda sürülerini yaymak ve yaylak-kışlak arasındaki göçler esnasında buralardaki yolları kullanmak karşılığında söz konusu köylülerin sürülerini gütme ve onlara bir takım ayni ödemeler yapma konusunda anlaşma yapmışlardır. Bu arada köylüler konargöçerlere tahıl ve birtakım mamul maddeler de satıyorlardı (Bates, 1971: 122). Bazen de köylüler ürünlerini yaylalara götürerek konargöçerlere satarlardı. Genellikle bu yaylada her iki unsurun ürünler arasında takas yapılarak gerçekleşirdi. Bu cümleden hareketle konargöçerlerle köylüler (yerleşikler) her zaman çatışma halinde olmamışlar tam aksine gerek biraz önce değindiğimiz gibi karşılıklı alışverişte veya diğer insani ilişkilerde gayet dostane münasebetler içerisinde bulunmuşlardır.

Yukarıda göçebe-yerleşik ilişkilerindeki olumsuzlukların büyük çoğunlukla konargöçerlere ait sürülerin köylülere ait ziraat alanlarına zarar vermelerinden kaynaklandığı ifade edilmişti. Bunun yanı sıra konargöçer aşiretlere mensup bir takım eşkıyanın da hem yerleşiklere hem de yolculara yönelik gasp ve yağmalama hareketlerinde bulundukları görülmektedir. Ancak bunların bireysel hareketler olduğu ve asla mensubu oldukları aşirete mal edilemeyeceği gözden uzak tutulmamalıdır.

Bu konu da gözden kaçırılmaması gereken bir husus da; konargöçer zümrelerin olumlu davranış ve hizmetlerinden ziyade arşiv belgelerine şikâyet ve olumsuzlukların yansıdığı ve bu hususlar ön plana çıkarıldığı için aşiretler hep eşkıyalık ile birlikte anılmasıdır. Oysaki Osmanlı Devleti'nin hayvansal ürünleri ihtiyacının karşılamalarının yanı sıra maden ocaklarının kömür ve kütük ihtiyacı, devletin nal, mıh, ok gibi savaşlarda kullanılan malzeme ile şahin, doğan gibi av kuşlarının karşılanmasında konargöçer aşiretlerin önemli katkıları olmuştur. Yolların emniyetinin sağlanması amacıyla bazı derbentlerin işletilmesi, bazen eşkıyanın etkisiz hale getirilmesinde aşiretlerin büyük rolü olmuştur. Bütün bunlara ilaveten Osmanlı taşra teşkilatında beylerbeyliği, sancakbeyliği, voyvodalık gibi üst düzey yönetim görevlerinde bulunup aynı zamanda malikâne sistemiyle devletin ekonomik hayatına da önemli katkılar sağlayan aşiret beyleri de mevcuttur. Buna XVI. yüzyıldan XIX. yüzyılın ortalarına kadar Osmanlı Devleti'nde birçok sancak ve eyalette valilik, mutasarrıflık, voyvodalık yapmış olan Rişvan Aşireti'nin beylerini örnek verebiliriz.

Sonuç olarak konargöçer- yerleşik ilişkileri birtakım çatışmalarla geçmiş olsa da bunun nedenini sadece aşiretlerin köylülere ve tarın alanlarına verdikleri zararlarda aramak doğru değildir. Bunun zaman içerisindeki ekonomik ve sosyal alanda meydana gelen kültürel farklılaşmanın bir sonucu olduğu göz ardı edilmemelidir. Ayrıca konargöçer-yerleşik ilişkilerini sadece çatışma boyutunda ele almak değil aynı zamanda bu farklı sosyal unsurlar arasındaki olumlu ilişkiler çerçevesinde de değerlendirmek uygun olacaktır.

KAYNAKÇA

Başbakanlık Osmanlı Arşivi

HATT-I HÜMAYUN; nr. 22278-B, nr. 22278-D, nr. 22278-E, nr. 22278-G, nr. 22278-İ, nr. 22278-J, nr. 22278-M.

Araştırma ve İncelemeler

BATES, D.G., 1971, "The Role of the State in the Peasant-Nomad Mutualism", Anthropological Quarterly, Vol. 44, No. 3, Comparative Studies of Nomadism and Pastoralism (Special İssue), The George Washington University Institute for Ethnographic Research, 109-131.

EBERHARD, W., "Nomad and Farmers in Southeastern Turkey. Problems of Settlement", Oriens, Vol. 6, No. 1, Brill, 32-49.

EMİROĞLU, M., 1977, Bolu'da Yaylalar ve Yaylacılık, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 238s.

ERÖZ, M., 1991, Yörükler, Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı, İstanbul, 288 s.

FAROQHİ, S. , 2006, Osmanlı Şehirleri ve Kırsal Hayat (Çev. Emine Sonnur Özcan), Doğu Batı, İstanbul, 211 s.

KAFESOĞLU, İ., 1986, Türk Millî Kültürü, Boğaziçi, İstanbul, 447 s.

KHAZANOV, A.M. , 1994, Nomads and Outside World (Translated by Julia Crookended), Wisconsin, 382 s.

LINDNER, R.P., 1983, Nomads and Ottomans in Medieval Anatolia, Indiana University Uralic and Altaic Series, Volume 144, Bloomington, 165 s.

SÖYLEMEZ, F., 2007, Osmanlı Devletinde Aşiret Yönetimi-Rişvan Aşireti Örneği, Kitabevi, İstanbul, 323s.

SÜMER, F., 1950, "XVI. Asırda Anadolu, Suriye ve Irak'ta Yaşayan Türk Aşiretlerine Umumî Bir Bakış", İFM, C. XI, Sayı: 1-4, İstanbul, 509-523.

TOGAN, A. Z. V. , 1981, Umumî Türk Tarihine Giriş, Enderun Kitabevi, İstanbul, 539 s.

TDK, 2005, Yazım Kılavuzu, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 505 s.

KENT YOKSULLUĞU VE KENTSEL AYRIŞMA (Etiler ve Fatih Sultan Mehmet Mahalleleri Örneği)

Urban Poverty and Urban Decomposition

Tuba SÜTLÜOĞLU* - Meryem MEMİŞ**

ÖZET

Sosyal bir olgu olan göç insanlığın ilk tarihinden itibaren bireylerin ve toplumların hayatında yer almıştır.

Tarihi, insanlık tarihiyle yaşıt olan göç olgusu toplumların hayatını doğrudan ya da dolaylı olarak etkilemiştir. Bu etkiler kimi zaman olumsuz nitelikte olmuş ve birçok sorunu da beraberinde getirmiştir. Göçün yarattığı en önemli sorunlardan biri şüphesiz gecekondulaşmadır. Genellikle kırsal alandan büyük şehirlere göç eden bireylerin yeni yaşamlarındaki barınma ihtiyacına getirdikleri bir çözüm olarak ortaya çıkan gecekondular, şehirlerin çevresinde kurulması bakımından yarattığı görüntü kirliliğinin yanı sıra, şehre sunulan hizmetlerden tam olarak faydalanamayan bir özelliğe de sahiptir. Ayrıca yerleşik toplumla göçmenler arasında sosyal bütünleşmenin tam olarak sağlanamaması göçle birlikte gelen bu yeni yapılanmanın yarattığı sorunların sosyolojik boyutunu da gözler önüne sermektedir. İşte bütün bu problemler, bugünkü metropollerin durumunu özetleyen kent yoksulluğu ve kentsel ayrışma kavramının doğmasına sebep olmuştur.

Bu araştırmada ilk olarak göç olgusu genel hatlarıyla tarif edilmiştir. Daha sonra kent yoksulluğu kavramı ele alınmış; bu bağlamda gerek göçmenlerin gerekse yerleşik öğelerin birbirleriyle ilişkilerindeki bütünleşme sorunları ortaya konmaya çalışılmıştır. Ayrıca kentlerde mekânsal birlikteliğin yanı sıra yaşam tarzları açısından farklılaşan yerleşim mekanlarının kentsel ayrışmaya neden olup olmadığı ve bunun sonucunda bireyler arasında ötekileştirme olgusunun doğup doğmadığı incelenmeye çalışılmıştır.

Araştırmanın uygulama bölümünü oluşturan Etiler ve Fatih Sultan Mehmet Mahalleleri de kent yoksulluğu kapsamında incelenecek önemli örneklerdir.

Araştırma, konu ile ilgili literatür taraması ile, Etiler ve Fatih Sultan Mehmet Mahallelerinde gerçekleştirilmiş olan mülakat uygulaması şeklinde yapılmıştır. Mülakatlar esnasında sorulan soruların cevapları aynen aktarıldıktan sonra yapılan yorumlarla çalışma tamamlanmıştır.

Anahtar Kelimeler: *Kent, kent yoksulluğu, ayrışma, kentsel ayrışma.*

ABSTRACT

A social phenomenon, the migration of humanity from the date of the first took place in the lives of individuals and communities.

In this study, the migration has been described in general terms. Then taken up the concept of urban poverty, both in the context of immigrants have settled in the integration of the items relate to each other have been trying to put forward issues.

---

* Sakarya Üniversitesi Sosyoloji Bölümü Yüksek Lisans Öğrencisi

** Sakarya Üniversitesi Sosyoloji Bölümü Yüksek Lisans Öğrencisi

Etiler and Fatih Sultan Mehmet Districts which form the practice part of the research are also important examples to be examined in the context of urban poverty.

Research has been carried out by interviews with inhibitants of Etiler and Fatih sultan Mehmet districts. The answers to questions asked during an interview just after the transfer operation has been completed with the comments.

Key Words: *Urban, urban poverty, decomposition, urban decomposition.*

Giriş

Gecekondular, Türkiye'de köyden kente göçün başladığı günden bu yana toplumsal bir ihtiyacın çözümü haline gelerek fonksiyonel bir görev üstlenmişlerdir. Kırsal bölgelerden şehirlere göç eden ailelerin yabancı oldukları bu ortamda hayatta kalabilmek ve barınma ihtiyaçlarını giderebilmek adına yarattıkları bu yapılanmaları, günümüzde şehirlerin bilindik mimarisinden ayıran sadece ince bir çizgidir. Hatta gecekondular artık, aynı mahalle içerisinde sitelerle yan yana görülebilmektedir. Birbirinden farklı kültürel ortamlarda sosyalleşmiş bireylerin, farklı yaşam standartlarına sahip bir şekilde aynı mekânda yaşamaları, sosyal bütünleşmenin sağlıklı bir şekilde işlemesini engellemektedir. Bu sebeplerden ötürü araştırmanın merkezinde yer alan "kent yoksulluğu" sorunsalı, hem sosyal bir gerçekliğin gözler önüne serilmesi, hem de günümüz metropollerinin sorunlarının anlaşılması açısından önemlidir.

GÖÇ OLGUSUNUN AÇIKLANMASI

Göç; "bir yerleşim biriminden ya da belli bir siyasal sınırı olan toprak parçasından başka bir birime doğru, kısmen sürekli birey veya kitle hareketi" şeklinde tarif edilebilir (Acar ve Demir, 1997: 91).

Bir başka tanıma göre ise göç, bireylerin hayatlarının geri kalan kısmını ya da bir bölümünü geçirmek için bir yerleşim biriminden diğerine yaptıkları coğrafi yer değiştirme olayıdır (Akkaya, 1979: 21).

İnsanlar tarihsel süreç içerisinde bilinçli ya da bilinçsiz olarak sürekli göç etmişlerdir. Fakat insanların göç etmesine sebep olan faktörler toplumdan topluma, zamandan zamana değişiklik göstermiştir. Kimi zaman daha verimli coğrafyalarda yaşama arzusu, kimi zaman bağımsız yaşama isteği gibi siyasi, ekonomik ya da kültürel nedenler göçü doğuran sebeplerden olmuştur.

Göçün Sonuçları

Sosyal değişmeyi yaratan en önemli faktörlerden biri olan göç, sadece göçmen bireyler üzerinde değil, göç edilen mekân üzerinde de önemli değişiklikler yaratırlar (Oğrak, 1998: 33). Bu değişiklikleri şehrin mimari yapısı üzerinden incelediğimizde gecekondulaşmanın önemli bir kent sorunsalı olduğunu görebiliriz.

Toplumsal bütünleşme planında baktığımızda ise göç; farklı coğrafi mekânların farklı kültürel etkilerini taşıyan bireyleri karşı karşıya getiren bir özelliğe sahiptir. Ülkemizde de göçün kırdan kente doğru gelişen bir çizgide gitmesi geleneksel ve modernin karşı karşıya gelmesi ile sonuçlanmıştır.

Gecekondulaşma

Türkiye'de gecekonduların ortaya çıkışı 1945 yıllarına kadar uzanmaktadır (İsbir, 1986: 70). Fakat gözle görülür biçimdeki artış kuşkusuz 1950'li yıllarda, özellikle de tarımın makineleşmesiyle birlikte kırdan kente göçün hızlanmasıyla gerçekleşmiştir.

Gecekondular, Kongar'a (1985) göre "şehirlerin çevresinde bulunan, kentsel hizmetlerden tam olarak faydalanamayan, yaşam tarzı, toplumsal değer ve alışkanlıklar bakımından bir ucu kırda, öbür ucu kentte olan, kentlilerin kentleşme sürecinde bir ara kurum vazifesi gören konutlar" şeklinde tarif edilmektedir (s. 417).

Gecekondular göçmenlerin kentteki barınma ihtiyaçlarını karşılamaları bakımından önemli bir fonksiyon üstlenmektedir. Yeni kentliler için düşük maliyetli bir barınma imkânı sunmalarının yanı sıra, Emre Kongar'ın deyimiyle göçmenler için kentleşme sürecinde tampon kurum vazifesi görmektedirler.

Kırdan kente yeni gelmiş bireyler için olumlu bir fonksiyon üstlenen gecekonduların, şehrin mimari yapısı ve görünümü için aynı olumlu etkileri gösterdiği söylenemez. Gecekondulaşmanın ilk başladığı yıllarda şehir merkezinden uzak yerlerde kurulan gecekonduların uzun vadede ülke için bu kadar önemli bir sorun teşkil edeceği düşünülememiş olabilir. Fakat artan nüfus artışının beraberinde gelen ulaşım problemleri ve çevre kirliliği gibi sorunlar şehir merkezinde yaşamayı zorlaştırmış dolayısıyla merkezden uzak yerler yaşamak için daha fazla tercih edilir hale gelmiştir. Bu durum zamanla yeni yapılanmanın ürünü olan siteler ile gecekonduların yan yana gelmesine yol açmıştır. Dolayısıyla bu alanlar farklı yaşam standartlarına ve farklı kültürel geleneklere sahip bireylerin, bir anlamda geleneksel ile modernin karşılaştığı yerler haline gelmiştir.

Kapalı Siteler

Kapalı siteler, "orta ve üst gelir grubundan hane halklarının dışarıya kapalı ve izole, üst düzey ve özel güvenlik önlemleri ile kuşatılmış, belli boş zaman olanakları sunan ve yaşam tarzı kurgusu etrafında biçimlenmiş olan konut alanları" olarak tarif edilmektedir. Kapalı sitelerin genellikle, servis ve finans sektöründe çalışan, orta ya da üst gelir grubuna mensup aileler tarafından tercih edildiği gözlemlenmiştir (Özgür, 2006: 50).

İstanbul'da kapalı sitelerin hızla yaygınlaştığı görülmektedir. 2004 yılında yapılan bir araştırmaya göre İstanbul'da 96 adet kapalı site olduğu tespit edilmiştir (Gülümser, 2005). 2006 yılındaki bir araştırmaya göre ise İstanbul'daki kapalı konut alanlarının %20'sinin kapalı sitelerden oluştuğu tespit edilmiştir.

Şehir mimarisinde giderek yaygınlaşan siteleri sadece bir barınak olarak ele almak eksik bir tarif olmanın ötesine geçemez. Kalabalıklaşan şehir hayatı içinde kimileri tarafından daha güvenli oldukları için tercih edilen siteler, kimileri içinde kendilerini toplumun geri kalanından ayıran bir statü göstergesi olabileceği için tercih edilmektedir. Yani her birey ortak hedefler ve amaçlar doğrultusunda sitelerde buluşmamaktadır. Bu bağlamda kapalı sitelerdeki birlikteliği güvenlik, prestij, statü ve konforun oluşturduğu imajlarla açıklayabiliriz. Fakat hiç kuşkusuz tercih edilme nedeninin başında güvenlik gelmektedir. Çünkü yaşam alanlarının güvenliği her toplumda, her toplumsal tabakada geçerliliğini korumuştur. Son zamanlarda siyasal alanda da tartışılmaya başlanan güvenlik, toplumda ağırlıklı bir şekilde vurgulanmaya başlamıştır. Kapalı sitelerin günümüzde bu denli yaygınlaşması ve tercih edilmesini böyle bir temele dayandırmak yerinde olabilir (Alver, 2007: 209, 210).

KENT YOKSULLUĞU KAVRAMININ AÇIKLANMASI

"Kent Yoksulluğu" kavramının açıklanmasına geçmeden önce "yoksul" ve "yoksulluk" kavramlarının açıklanmasında fayda vardır.

Türk Dil Kurumu "yoksul" sözcüğünü "geçinmekte çok sıkıntı çeken; fakir ve istenilen nitelikte ve özellikte olmayan, yetersiz" olarak tanımlamaktadır (Aydın, 2005: 1).

Yoksulluk ise "yaşamın gerektirdiği olanaklardan yoksun olma durumu" olarak tarif edilebilir (Aktan - Vural, 2002).

Bu tanımlamalardaki vurgular, yoksulluğun sadece maddi yetersizliklerle ilgili değil, insani ihtiyaçları da karşılayamama durumu ile ilgili bir kavram olduğu yönündedir.

Literatürde yoksulluk, mutlak ve göreceli olmak üzere ikiye ayrılmaktadır (Aydın: 2005: 3).

"Yoksul hane halkı veya birey ile o toplumda yaşayan mevcut koşullara göre ortalama bir gelire sahip olan hane halkı veya birey arasındaki gelir kaynaklarına sahip olma kabiliyeti arasındaki fark" (Aktan ve Vural, 2002) göreceli yoksulluk olarak tarif edilebilir.

"Kent yoksulluğu" ise Sanayi Devrimi'nden sonra gelişen süreçle birlikte ortaya çıkan bir kavramdır. Bu süreçle birlikte kentlerin ortaya çıkışı, kentlerde gelişen iş olanakları ve kentlerin bireylere vaat ettiği yaşam standartları göçün çekici faktörlerinden olmuştur. Bu hızlı göç akımına hazırlıksız yakalanan kentlerde çarpık yapılanmalar meydana gelmiş ve kentler yoksulluğa teslim olmuşlardır (Aydın, 2005: 1). Dolayısıyla kent yoksulluğu günümüzün en önemli kent sorunsallarından biri haline gelmiştir.

Kent Yoksulluğu ve Sosyal Bütünleşme

Her sosyal yapı birbirinden farklı sosyal normlara, örf - adetlere, gelenek ve göreneklere sahiptir (Nirun, 1991: 106). Dolayısıyla göçler farklı sosyal yapılarda yetişmiş bireyleri bir araya getirmekte ve onları karşılıklı bir etkileşim sürecine sokmaktadır.

Göçmenler genellikle yeni sosyal bünye içerisinde azınlıkta olduklarından dolayı bu etkileşim sürecinden daha fazla zarar görmektedirler. Dolayısıyla eski toplumsal yapı ile yeni toplumsal yapı arasındaki farkların fazlalığı göçmenler ile yerleşik öğeler arasında kültürel çatışmaya yol açarak sosyal bütünleşme sürecini olumsuz etkileyebilmektedir. Dolayısıyla sosyal bütünleşme olgusu kent yoksulluğunun sosyolojik boyutunun incelenmesi açısından önemlidir.

Sosyal bütünleşmenin sosyal bilimciler tarafından birçok tanımı yapılmıştır:

Mahmut Tezcan'a (1984) göre bütünleşme; yeni kültür öğelerinin toplumdaki mevcut kültürel öğelerle bütünleşmesi aşamasıdır (s. 29).

Bir başka tanıma göre ise "grubun varlığını sürdürmesi, yani üyelerin grup içinde bir arada kalabilmeleri için etki yapan ve faaliyette bulunan kuvvetlerin tümü" olarak tarif edilmiştir (Sanay, 1985: 215).

Tanımlardan da anlaşılacağı üzere sosyal bütünleşme uzun bir süreç içinde gerçekleşen bir olgudur. Çünkü yenilikleri kabul etmek bireyler için, makro anlamda düşünüldüğünde ise toplumlar için her zaman zor olmuştur. Kırsal alandan kente gelen bireyler için ise durum daha zordur. Fakat bu durum köyden kente gelen birinci kuşak göçmenler ile şehirde doğup şehir hayatının toplumsal yapısı içinde sosyalleşmiş ikinci kuşak göçmenler için ayrı ayrı ele alınabilir. Birinci kuşak göçmenlerin büyük hayallerle geldikleri şehirlerde ilk amaçları sadece hayata kalabilmek, bununla birlikte başlarını

sokabilecekleri bir eve sahip olabilmektir. Dolayısıyla kendi elleriyle yaptıkları gecekondular bu ihtiyaç ve arzularını tatmin etmektedir. Fakat bu ilk göçmenlerin dünyaya gelen çocukları, yani ikinci kuşak göçmenler için durum farklı olmaktadır. Her ne kadar ilk eğitimlerini aldıkları aile yaşantısı içinde geleneksel kültür öğelerini alsalar da sosyalleştikleri ortam şehir hayatıdır. Böyle bir ikilem için de ilk sosyalleşme sürecine giren çocuklar okula başladıklarında kendilerinde olmayan kıyafetleri, kalemleri, ayakkabıları arkadaşlarında görmekte bu durum da onları kendi içlerinde kültürel bir bocalamaya itebilmektedir.

Böyle durumlar günümüz metropollerinde özellikle gecekondular ile sitelerin yan yana bulunduğu alanlarda daha fazla kendini göstermektedir. Çünkü bu alanlar çocukların az önce bahsedilen türde bir kültürel bocalama içine düşmeleri için okula gitmelerine gerek kalmayan ortamları kendiliğinden yaratmıştır. Çünkü aynı mahalle içinde kendini "öteki" olarak algılamasına sebep olacak duvarlar örülmüştür. Aynı şey sitelerde yaşayan, yaşam standartları bakımından nispeten daha iyi bir konumda olan bireyler içinde geçerlidir. Onlarda kendilerini, farklı yaşam kalıpları içinde olan gecekondu sakinlerinden ayrı tutmaktadırlar. Dolayısıyla aynı mahallede yaşayan site sakinleri ve gecekondu sakinleri birbirlerine yabancılık duymakta kendi değer hükümlerine sıkı sıkı sarılarak birbirleriyle olan bağlarını en aza indirgemektedirler. Bu sebeple sosyal bütünleşme en çok üçüncü ve dördüncü kuşak göçmenlerle birlikte istenilen şekle bürünebilmektedir.

Sonuç olarak kent yoksulluğu kavramı göç hareketlerinin sonucu olarak günümüz metropollerinde gerek mimari gerekse sosyo-kültürel açıdan yaşanan geleneksel-modern ikililiğinin izahı için kullanılmaktadır.

ETİLER VE FATİH SULTAN MEHMET MAHALLELERİ ALAN ARAŞTIRMASI

Bu çalışmaya başlamadan önce söz konusu mahallelerde anket çalışması yapmayı planlamıştık. Fakat ilçe ve mahalle yönetiminin izin vermemesi üzerine, kendi imkânlarımızla mülakat çalışması yapamaya karar verdik.

Çalışmamızın gerçekleştiği Etiler ve Fatih Sultan Mehmet Mahalleleri hem mimari durumu itibariyle, hem de bünyesinde barındırdığı insanların sosyo-ekonomik durumları itibariyle birbirinden farklılık gösteren bir yapıya sahiptir. Buna rağmen iki mahalleyi de birbirinden ayıran sınırlar keskin değil aksine belirsiz ve iç içe geçmiştir. Bu açıdan kent yoksulluğu kapsamında incelenmeye değer görülmüşlerdir:

Sarıyer - Fatih Sultan Mehmet Mahallesi (Küçük Armutlu Mahallesi)

İstanbul'un Sarıyer İlçesi'ne bağlı, eski adı Küçük Armutlu olan Fatih Sultan Mehmet Mahallesi bir zamanlar olaylarla anılırdı. Gecekondu yıkımları ile isyan eden mahalleliler, ölüm oruçları, adını duyunca yolunu çeviren taksi şoförleri… Bu olaylardan dolayı mahalle bir dönem, medyada da "korku" ve "tehdit" unsuru olarak yansıtılmıştır. Varoş olarak adlandırılan kent bölgelerinin, kentin bir parçası olarak değil de kentin dışında kalan ve kenti dışarıdan izleyen "ötekileri" temsil eder bir anlamda kullanılmaya başlanması, kentteki toplumsal parçalanmanın medya ve toplum tarafından benimsenmesi anlamına geliyor. Bunların yanı sıra Küçük Armutlu zihinlerde "varoş" imgesinin oluşmasına yol açan nedenlerin başında, özellikle 1980 sonrası Türkiye kentlerinde yaşanan kaçak yapılaşma sürecinin neredeyse kusursuz bir örneği olması gelmektedir (Işık ve Pınarcıoğlu, 2001: 192).

Bölgenin 2003 yılından başlayan bir projeyle bölgedeki gecekonduların kaldırılması üzerine İstanbul Teknik Üniversite'sine ait teknokent haline getirileceği açıklandı.

Kaynak: http://farm4. static. flickr. com/3141/3039686155_acd26a747d. jpg?v=0

Fakat son iki üç yıldır mahallede sular durulmuş gibi gözüküyor. Yeni bir adla yeni bir sayfa açmış mahalle. Kiralar düşük olduğu için işletmeciler mahalleye yönelmişler. Bu lüks mekânların müşterilerinin genellikle Etiler'den olduğu söyleniyor. İşletmeciler ucuz olduğu için buraya yönelmişler, fakat müşteriler tarafından gözden uzak olduğu için tercih ediliyor.

Fatih Sultan Mahallesi'nde lüks bir mekân örneği.
Kaynak: http://medya. zaman. com. tr/2009/03/07/armutlu01. jpg

Beşiktaş - Etiler Mahallesi

Etiler, 1957'de yerleşime açılmıştır. İstanbul'da özellikle yüksek gelirli kişilerin tercih ettiği, İstanbul'un eğlence merkezli yerlerden biri olan mahallede bugün 13. 000 kişinin yaşadığı bilinmektedir.

Yaşayanlar ne diyor:

Öncelikle söylememiz gereken Küçük Armutlu mahallesinde beklenilenin aksine bir içine kapanıklık vardır. Geçmişte yaşadıkları ile paralel olarak konuşmaktan çekindikleri görülmektedir. Mülakatlar sırasında Küçük Armutlu da daha çok zorlandığımız söylenebilir. Konuşmaya yanaşan insanların bile sonrasında konuyu öğrendikten sonra cevaplamaktan vazgeçmesi bu durumu daha net olarak görmemizi sağlamıştır. Barınma ve kentleşme konusunda ayrışmadan da daha acil şekilde psikolojik temelli bir çekinme vardır ve bizce bu ayrışmadan daha önemli bir problematiktir. Daha sonraki sosyolojik çalışmalarda bu konuya da önem verilmesi gerekmektedir.

Bayan - 62 Yaşında - Lisans Mezunu - Etiler Mahallesi

Etiler sakini İstanbul'un en büyük probleminin trafik olduğunu söylüyor. Daha önce hiç gecekonduda yaşamamış. Gecekondulaşma hakkındaki fikirleri ise tahmin edilenden daha farklı: "Bence gecekondulaşma büyük şehirlerin en büyük problemidir. Ben gecekonduda yaşayan insanlar için endişeleniyorum. Çünkü o bölgelerde yaşama koşulları elverişli değil çok sağlıksız. Bu sağlık açısından çok büyük bir problem".

Oturduğu yer bir kapalı site değil, apartmanda yaşıyor. "Siteleşme hakkında ne düşünüyorsunuz?" sorusuna verdiği cevap ise şöyle: "Siteler daha güvenli ve bakımlı ama yüksek siteler ve gökdelenler yapılırken trafik, alt yapı düşünülmüyor. Göç problemi var İstanbul'da ancak bu sitelerle çözülmez. Siteler de altyapı eksikliği çok fazla. Ayrıca sitelerde ve gecekondularda yaşayan

İnsanlar arasında kesinlikle ayrışma oluyor. Bu kaçınılmaz ".

Aslında genel çerçevede baktığımızda bilinenin aksine empati kurulması sonucu bir farklılaşma var. Yani gecekonduda yaşama koşulları açısından bir rahatsızlık söz konusudur.

Bayan - 59 Yaşında - Lisans Mezunu - Etiler Mahallesi

İstanbul'un en büyük probleminin doğal alanların yok edilmesi olduğunu söylüyor: "Yeşil alanların tahrip edilip yok edilip üzerine yapılanma olması, gökdelenler dikilmesi".

Gecekondulaşma hakkındaki fikirlerinde ise sorunun asıl kaynağına "göç" olgusuna vurgu yapıyor: "Oturduğum yerde gecekondular var ancak aslında gecekondulaşmadan önce göçü durdurmak gerekiyor".

Sitelerin ve gecekonduların yaşadığı bölgede toplumsal bir ayrışma yaratıp yaratmadığı sorusunu ise şöyle cevaplıyor: "Ben bir ayrıma şahit olmadım. Zaten sitelerde oturanlar çok kültürlü diyemeyiz. Gecekonduların da kültürel ve eğitim açısından düşük olduğunu söyleyemeyiz. Ben kişisel olarak da bir çatışma görmedim, yaşamadım".

Genel çerçevede baktığımızda tam bir ayrışmaya neden olduğunu gözlemleyemeyiz evet ekonomik gelir açısından bir ayrışma söz konusu olmasına karşın kültürlülük ve eğitim seviyesi açısından bir ayrışma olmadığı kanısına vurgu yapılıyor. Sitelerin güvenlik çerçevesi ekonomik ayrışmayı gerçekleştirirken kültürel anlamda bir ayrışma yapmamaktadır.

Bay - 19 Yaşında -Lise Öğrencisi - Fatih Sultan Mehmet Mahallesi

İstanbul'un en büyük probleminin "ulaşım" olduğunu söylüyor. Soruları isteksiz cevaplandıran bu genç site sakinleriyle de bir sorun yaşamadığını söylüyor. Yaşadığı yere gerek mekânsal açıdan, gerek toplumsal açıdan biraz yabancı gibi durması aslında günümüz gençliğinin genel bir özelliği olarak yorumlanabilir.

Bay - 60 Yaşında - İlkokul Mezunu - Fatih Sultan Mehmet Mahallesi

Size göre oturduğunuz yerde bir problem var mı? Varsa oturduğunuz yerdeki en büyük problem nedir?

"Bir sürü sorunumuz var kızım. Ben hastayım benim derdim var. Hayat böyle geçer gider bu düzen böyle zenginiyle fakiriyle böyle gelmiş böyle de geçer".

Bayan - 49 Yaşında - İlkokul Mezunu - Fatih Sultan Mehmet Mahallesi

Evli ve çocuklu olan bu Bayan İstanbul'un en önemli sorununun ulaşım olduğunu söylüyor. Bunun yanı sıra park alanlarının yetersiz olduğunu da eklemeden geçemiyor. Bu cevabı vermesinin altında yatan neden çocuk sahibi olmasıyla da yakından ilişkili: "En büyük problemim park alanımız yok çocukların oynayabileceği parklarımız yok. İstanbul da ki en büyük problemde ulaşım".

Gecekondular ve sitelerle ilgili fikirleri de şöyle: Gecekondularda oturanların eskiden durumları kötüydü ancak şimdi iyileşti. Sitede oturmak daha zor. Benim kızım sitede oturuyor. Damadım ve kızım çok zorlanıyorlar. Sitede oturmak şimdi gecekondudan daha zor çünkü maddi açıdan karşılamak çok zor. Sitelerde komşuluk ilişkileri yönünden de bir zayıflama var. Çok farklı insanlar bir arada yaşıyor.

Görüldüğü üzere mekansal olarak karşılıklı empati ve acıma duygusu da hakim bilinenin aksine çatışma değil karşılıklı empati ve birliktelik durumu var.

Bay - 20 Yaşında -Üniversite Öğrencisi - Fatih Sultan Mehmet Mahallesi

Üniversite öğrencisinin "İstanbul'un en önemli problemi nedir?" sorusuna verdiği yanıt şöyle: "Mimari yapı ve ulaşım. Aslında pek çok problem varda en önemlisini seçmek çok zor oluyor. Mimarisi estetik değil. Ulaşımı plansız ve problemli".

Daha önce hiç gecekonduda yaşamamış. Gecekondular ile ilgili fikirleri ise, sakinlerinin yaşam koşullarına yönelik endişeleri içinde barındırıyor: "Hayır hiç yaşamadım. Gecekondulara yardım edilip gecekondular iyileştirilmeli. Hayat şartları yükseltilirse şehir açısından da ve oradaki insanlar açısından da daha iyi olur".

Siteler hakkındaki fikirleri ise olumsuz: "Siteler olmasa bence daha iyi olur. Her adımda siteler olmak zorunda değil. Sadece güvenlik açısından sitelere olumlu bakabiliyorum. İstanbul'un en büyük problemlerinin arasında ulaşım sorununun yanında siteleşme de var. Sitelerin ve gecekonduların yan yana olması toplumsal bir ayrışma da yaratıyor. Çok net ayrışmalar gözlemlemesek de bilinçaltında var".

Bayan - 30 Yaşında - Lisans Mezunu (Öğretmen) - Etiler Mahallesi

İstanbul'un en büyük probleminin "ulaşım" olduğunu söylüyor: "Hem İstanbul da hem de oturduğum yerde en büyük problem ulaşım".

Daha önce hiç gecekonduda yaşamamış. Gecekonduları daha önce verilen cevapların aksine, gecekondu dışında oturan bireylerin yaşam koşulları açısından ele alıyor: "Daha önce gecekonduda yaşamadım ama ben bir öğretmenim öğrencilerim gecekondularda yaşıyor. Gecekondulaşma ciddi bir -sorun. Kaçak kullanılan kömürler hava ve çevre kirliliği yapıyor. Bence çözülmesi gereken bir problem. Gecekondulaşma bence bir haksızlık ama bize yapılan bir haksızlık. Çünkü benim boğaz manzaralı gecekonduda yaşayan velim var. Biz eşimle gece gündüz yoğun halde çalışıyoruz ancak öyle bir yerde oturamıyoruz".

"Kapalı sitelere hakkında neler düşünüyorsunuz?" sorusuna verdiği cevapta şöyle: "Sitede yaşamaktan memnunum. Komşuluk ilişkileri zayıf ancak bu durum zaten benim işime geliyor. Kapısını çalıp soğan isteyebileceğiniz birinin olması güzel olabilir ancak bence buna gerek yok".

"Siteler ve gecekonduların yan yana olması toplumsal bir ayrışmaya yol açıyor mu?" sorusuna da yine sitelerde yaşayan insanların aleyhine olan durumlar bağlamında cevap vermiştir: "Sitede oturanlar olarak gecekondu halkı tarafından dışlanıyoruz. Otobüste giderken bile konuşulanları duyuyorum ve dışlandığımızı hissediyorum. Kendi aralarında yaptıkları konuşmalarda 'bu sitelerin yapılması için adam bile öldürülmüş'dediklerini duyuyorum".

Bazı görüşmelerde ise diğer görüşmelerin aksine bir empati eksikliği olduğu tek taraflı bir bakış açısı sergilendiği görülmektedir.

Bay - 32 Yaşında - Fatih Sultan Mehmet Mahallesi

İstanbul'un en büyük probleminin ulaşım olduğunu söylüyor. Daha önce hiç gecekonduda yaşamamış. Sitelerin ve gecekonduların yan yana bulunmasının toplumsal bir ayrışmaya yol açtığına inanmadığını söylüyor. Bunun yanı sıra kapalı sitelere de olumlu bakmadığını belirtiyor. Müstakil evde yaşayan biri olarak siteleşmeyle ilgili yöneltilen soruya verdiği cevap şöyle: "Siteleşmeye iyi bakmıyorum. Ben sitede oturmayı tercih etmem. En iyisi müstakil ev". Gecekondular üzerinde de bir yeniden yapılanmaya gidilmesi gerektiğini söylüyor. Gerek kapalı sitelerle gerekse gecekondularla ilgili fikirleri her iki yapılanmayı da sadece mimari bir sorun olarak gördüğünü göstermektedir.

Bayan - 60 yaşında - Lisans Mezunu - Etiler Mahallesi

İstanbul'daki ve yaşadığı yerdeki en büyük problemin "ulaşım" olduğunu üstüne söylüyor.

Siteleşmeyi mimari açıdan olumlu buluyor. Fakat komşuluk ilişkilerini zayıflattığını düşünüyor. Gecekondular hakkındaki olumsuz fikirleri ise çevre ve hava kirliliği ile ilişkili: "Gecekondularda yaşayan insanların kullandığı kaçak kömür hava ve çevre kirliliğe sebep olmaktadır bu nedenden de anlaşılabileceği gibi gecekondular çözülmesi gereken sorun aslında göç çözülmesi gereken sorun".

"Sitelerin ve gecekonduların yan yana olması toplumsal bir yarışmaya neden oluyor mu?" sorusuna evet cevabını veriyor. "Biz ve onlar diye yapılan, gözlemlenebilen bir ayrım var".

Bayan - 70 Yaşında - Lisans Mezunu - Etiler Mahallesi

Size göre oturduğunuz yerde bir problem var mı? Varsa oturduğunuz yerdeki en büyük problem nedir?

- Trafik.

"Hiç gecekonduda yaşadınız mı?" ve "Gecekondular hakkında neler düşünüyorsunuz?" sorularına verdiği cevap şöyle: "Evet daha önce yaşadım. Herkesin kendine ait bir bahçesi vardı. Gecekonduların da eskiden kendine göre bir düzeni vardı şimdi o da kalmadı. Gecekondu alanları çok kötü. Sitelere harcanan paraların çok azıyla o bölgeler Ankara'daki gibi güzelleştirilebilir. Ayrıca burada yaşayan insanların eğitim seviyeleri de düşük. Ülkenin siyasi yapısına da yön veriyorlar. Nüfus bakımından da fazlalar, git gide de bu sayı artıyor".

Siteleşmeye ve sitelere hakkında neler düşünüyorsunuz?

"Siteler toplumdan kendini ayırıyor bu nedenle de toplumum bütünleşebilmesi bence olmamalı için".

Siteler ve gecekondular da sizin oturduğunuz bölgelerde bir ayrışma var mıdır?

"Tabi ki de var. Kültürel bir ayrışmaya neden olmakta kendinden görmediği için toplumu bir bütün haline getirmek de zor".

Bayan - 21 - Lisans Öğrencisi - Etiler

Size göre oturduğunuz yerde bir problem var mı? Varsa oturduğunuz yerdeki en büyük problem nedir?

"Oturduğum yerde apartmanlar birbirine çok yakın. İstanbul'un en büyük sorunları trafiktir, göç ve göç ile gelen kalabalıktır".

Gecekondular ve siteler hakkındaki düşünceleri ise şöyle: "Gecekondulaşma bence engellenmeli gitgide çoğalıyorlar, büyüyorlar. Gecekondularda yaşayan insanlar ekonomik durumu iyileşse bile gecekondularda yaşamaya devam ediyor. Evlerinin üstüne kat atmaya çalışıyorlar. Bu durum da çarpık kentleşmeye neden oluyor.

Sitelerde ise bilinenin aksine komşuluk ilişkileri daha sıcak. Ortak kullanım alanları var havuz vs gibi. . "

Sitelerin ve gecekonduların yan yana olması toplumsal bir ayrışmaya yol açıyor mu?

"Evet bir ayrışma var ancak bu olumlu bir ayrışma. Bazı alanlarda ayrışma olmalı. Mesela bir alışveriş merkezinde üst gelir grubuna hitap ediyor fakat alt gelir grubundan da insanlar geliyor".

Sonuç

Kent yoksulluğu ile ilgili yaptığımız alan araştırmasında mülakatlardan elde edilen genel kanı, sitelerin etrafındaki güvenlik çemberinin mekânsal olarak ayrışma yaptığı yönündedir. Fakat bir dönem Küçük Armutlu Mahallesi denilince akla gelen olumsuz hatıraların ve orada yaşayan halkın potansiyel suçlu olarak görülmesine neden olan kanıların bugün değiştiği sonucuna varılmıştır. Gecekonduların görüntü kirliliğine yol açtığı konusunda bir düşünce birliği vardır; bunun yanı sıra gecekondulardaki kaçak kömür kullanımından dolayı hava kirliliğine yol açtıkları yönündeki söylemlerde konuşmacılardan elde ettiğimiz sonuçlar arasındadır. Ayrıca Etiler Mahallesi'nde oturan, eğitim ve ekonomik gelir bakımından daha yüksek standartlara sahip bireylerin, gecekonduda yaşayan insanlar için endişe duydukları anlaşılmıştır. Gecekondu halkının durumlarının iyileştirilmesinden yana olduklarını belirtmişlerdir. Birden fazla kişi bu durumun varlığını özellikle vurgulamıştır.

Sitelerde ev sahibi olan bireyler evlerini iyi bir yatırım aracı olarak gördüklerini belirtmişlerdir. Bu da daha önce yapılan araştırmalarda elde edilen, mülk değerini koruma kaygısının kapalı sitelerde karşılandığı yönündeki tespit ile örtüşmektedir. Fakat kapalı sitelerde yaşayanlar, sitede yaşamanın ekonomik açıdan daha zor olduğunu belirtmişlerdir. Siteleri tercih nedenlerinde ise genellikle güvenlik ve temizlik unsurlarına vurgu yapmışlardır. Sitelerdeki komşuluk ilişkilerinin, bilinenin aksine kötü olmadığını da eklemişlerdir. Buradan da sitelerde komşuluk ilişkilerinin sadece şekil değiştirdiği görülmektedir. Ev oturmaları ya da akşam gezmelerinin yerini ortak kullanım alanlarında ki birliktelikler (sitenin havuzunun başında, vb.) almıştır.

Genel olarak şehirde şikâyet edilen temel ve ortak nokta ulaşım problemidir. Sonrasında gecekondulaşma, siteleşme ve çevre gibi problemler boy göstermektedir. Mülakat yaptığımız bazı bireylerin şehirdeki en büyük problemin, gecekondulaşma değil de siteleşme olduğunu söylemeleri dikkat edilecek bir noktadır. Hem gecekondu da hem

de sitelerde yaşayanlar için ortak sorun alt yapı sorunudur. Ayrıca gecekondularda yaşayanları eğitim düzeyleri bakımından eleştirenlerde olmuştur. Çünkü bu durumun seçme özgürlüğü ile birlikte siyasi alana da yansıdığını düşünmektedirler. Böyle düşünenlere karşın, gecekondularda yaşayan halkın, sitelerde yaşayanlara kıyasla daha eğitimli ya da daha kültürlü olduğunu söylemenin yanlış olacağını vurgulayanlarda olmuştur. Bu düşüncede olanların sitelerde yaşıyor olması ve eğitim seviyelerinin de yüksek olması (üniversite) toplumda tarafsız bakış açılarının da mevcut olduğunun göstergesidir.

KAYNAKÇA

ACAR, Mustafa- Ömer Demir, *Sosyal Bilimler Sözlüğü*, Vadi Yay. , Ankara 1997.

AKKAYA, Taylan, *Göç ve Değişme*, Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul 1979.

AKTAN, C. C. -İ. Y. Vural, "Yoksulluk: Terminoloji, Temel Kavramlar ve Ölçüm Yöntemleri", *Yoksullukla Mücadele Stratejileri*, Hak - İş Konfederasyonu Yay. Ankara 2002.

ALVER, Köksal, Steril Hayatlar - Kentte Mekânsal Ayrışma ve Güvenlikli Siteler, Hece Yayınları, Ankara, 2007.

AYDIN, Tunay, Kentsel Yoksulluğun Aşılmasında Sürdürülebilir Mahalle Yenileştirmesi Yaklaşımı ve Küçükçekmece Örneği, T. C. Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü, Haziran 2005.

GÜLÜMSER, A. A. , *Kentleşmede Yeni Bir Eğilim: İstanbul'daki Korumalı Yerleşmeler*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Teknik Üniversitesi, İstanbul, 2005.

IŞIK, Oğuz-M. Melih Pınarcıoğlu, *Nöbetleşme Yoksulluk - Sultanbeyli Örneği,* İletişim Yayınları, İstanbul 2001.

İŞBİR, Eyüp G. , *Şehirleşme ve Meseleleri*, Ocak Yay. , Ankara 1986.

KONGAR, Emre, *Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1985.

NİRUN, Nihat, *Sosyal Dinamik ve Bünye Analizi*, Atatürk Kültür Merkezi Yay. , Ankara 1991.

OĞRAK, Abdülkadir, Göç, Sosyal Değişme ve Bütünleşme (Güneydoğu Anadolu'dan, İzmit'e Göç Eden Aileler Örneği), T. C. Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ağustos 1998.

ÖZGÜR, Ebru F. , Sosyal ve Mekansal Ayrışma Çerçevesinde Yeni Konutlaşma Eğilimleri: Kapalı Siteler, İstanbul, Çekmeköy Örneği, Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü, Aralık 2006.

TEZCAN, Mahmut, *Sosyal ve Kültürel Değişme*, Ankara Ün. Yay. , Ankara 1984.

SANAY, Eyüp, *Genel Sosyoloji Dersler*, Gazi Üniversitesi Yay. , Ankara 1987.

http://farm4. static. flickr. com/3141/3039686155_acd26a747d. jpg?v=0

http://medya. zaman. com. tr/2009/03/07/armutlu01. jpg

TÜRK HALK KÜLTÜRÜNDE GÖÇMEN KUŞLAR

The Migrant Birds in Turkish Folk Culture

Halil İbrahim ŞAHİN*

ÖZET

Türk halk kültüründe insanın hayvana bakış açısını yansıtan çok sayıda inanış ve uygulama vardır. Bunların büyük bir çoğunluğu kuşlarla, özellikle de göçmen kuşlarla ilgilidir. Belirli mevsimlerde göç eden bu kuşlarla ilgili olarak Türk halkı, kültürel değerler üretmiştir. Bazı göçmen kuşlar, haberci olarak nitelendirilirken bazıları ise bereket ve bolluk sembolü olarak görülmüştür. Bu kuşlar, türkü, mani, atasözü, bilmece, tekerleme, efsane ve halk hikâyesi gibi halk edebiyatı metinlerine girmiştir. Turna, gurbette kalmış âşığın evine selam götüren bir kuş iken, ördekler ise sevgiliye benzetilmiştir. Leylek "hacı" sıfatıyla kutsallaştırılmış, kırlangıçtan bereket umulmuştur. Türk halk kültüründe tabiat-insan, tabiat-kültür ve göç-kültür ilişkilerini de irdelemeyi hedefleyen bu bildiride asıl olarak Türk halkının göçmen kuşlara bakışı, göçmen kuşların halk kültüründeki yeri, göçmen kuşlarla ilgili inanışlar ve uygulamalar ele alınacaktır.

Anahtar Kelimeler: *Türk, Halk Kültürü, Göçmen Kuş.*

ABSTRACT

In Turkish folk culture, there are a big number of belief and practice which reflects the point of view of human beings to animals. Majority of them are on birds especially the emigrant birds. Turkish population has developed cultural merit on these birds that migrate in definite seasons. While some of them are described as messenger some has been considered as the symbol of abundance and latitude. These birds have penetrated into some folk texts such as ballad, "mani", proverb, riddle, tongue twister, legend and folk story. While the crane was a bird taking a hello to the darling that is in a foreign land, the duck was liken as beloved. The stork was became holly with the adjective "hadji", abundance was expected from the martin. In this work which aims to consider the relation ship between nature-human being, nature-culture and migration-culture, the perspective of the Turkish population to birds, the importance of the migrating birds in folk culture, the beliefs and applications about the migrating birds are investigated.

Key Words: *Turk, Folk Culture, Visitant.*

Giriş

İnsanoğlu ve tabiat arasındaki ilişkinin uzun bir geçmişi vardır. İnsanlık var olduğu günden bu yana tabiatı tanımaya ve sayede kendi hayatlarını kolaylaştırmaya gayret etmiştir. İnsanlığın bu tutumu doğal bir tavır olarak değerlendirilmelidir. Beslenmeye ve barınmaya ihtiyaç duyan insan, ister istemez kendini bitki ve hayvan dünyasının içinde bulmuştur. Avcılıkla uğraşan toplumlarda daha çok hayvanlarla ilgili bilgiler oluşurken, tarımı geliştirerek bitkilerin ıslah edilmesi ve yetiştirilmesiyle uğraşan

* Yrd. Doç.Dr., Balıkesir Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü Öğretim Üyesi, hsahin@balikesir. edu. tr.

toplumlar içinse bitkiler daha önemli hale gelmiştir. İnsan için tabiat ilk bakışta hayatın devamı için gerekli olan besin ve barınma kaynağı olmakla birlikte zamanla kültürü ve insanların dünyaya bakış açısını etkileyen bir alan haline de gelmiştir. Başka bir ifadeyle tabiat, insanın bu dünyada hem hayatta kalmasına hem de dünyayı algılamasına yardımcı olmuştur. Özellikle hayvanların tavır ve hareketlerinden insanlar, sonuçlar çıkarmaya, ulaşamadıkları ve bilgi sahibi olmadıkları yerleri tanımaya ve bu yerlerle bağlantı kurmaya çalışmışlardır. Hatta hayvanlar, renklerine, yapılarına ve yaşam alanlarına göre iyi ve kötü olarak tasnif edilmiş, bazı hayvanlar bereket, bazıları ise uğursuzluk sembolü olarak kabul edilmiştir. Hayvanların olacaklardan çok önceden haberdar olduğunu düşünen insanoğlu, hayvanların hareketlerinden ve seslerinden geleceğe dair tahminler de yapmaya çalışmıştır. Kısacası insanoğlu, geçmişten günümüze hayvanları günlük yaşamın önemli bir parçası haline getirmiş, onlara kendince çeşitli değer yargıları yüklemiş ve onlarla ilgili kültürel bir birikim oluşturmuştur.

Bu bildiri hayvanların bir bölümünü oluşturan kuşlar, özellikle de göçmen kuşlarla ilgilenmektedir. Kanatlı hayvanlar olarak da ifade edilen kuşların göç etme özelliklerine bağlı olarak Türk kültürü, birtakım değerler üretmiştir. Bazı göçmen kuşlar, haberci olarak nitelendirilirken bazıları ise bereket ve bolluk sembolü olarak görülmüştür. Bu kuşlar, türkü, mani, atasözü, bilmece, tekerleme, efsane ve halk hikâyesi gibi halk edebiyatı türlerine girmiştir. Turna, gurbette kalmış âşığın evine selam götüren bir kuş iken, ördekler ise sevgiliye benzetilmiştir. Leylek “hacı” sıfatıyla kutsallaştırılmış, kırlangıçtan bereket umulmuştur. Türk halk kültüründe tabiat-insan, tabiat-kültür ve göç-kültür ilişkilerini de irdelemeyi hedefleyen bu bildiride asıl olarak Türk halkının göçmen kuşlara bakışı, göçmen kuşların halk kültüründeki yeri, göçmen kuşlarla ilgili inanışlar ve uygulamalar ele alınmıştır.

TÜRK KÜLTÜRÜ VE KUŞLAR

Türkler, yaşam şarlarına ve inanışlarına bağlı olarak hayvanlarla ilgili çeşitli inanışlar ve kültürel değerler üretmişlerdir. Bazı hayvanlar kutsiyetleriyle, bazıları yırtıcı ve çevik olmalarıyla ön plana çıkarken, bir kısım hayvan ise güzel taraflarıyla dikkat çekmiştir. Diğer bir ifadeyle Türk kültüründe bütün hayvanlara benzer bir bakış açısı gelişmemiştir. Kutsalın, iyinin, bolluk ve bereketin sembolü veya habercisi olarak görülen hayvanların yanı sıra uğursuzluk ve kötülük getirdiğine inanılan hayvanlar da olmuştur. İyi özellikleriyle öne çıkan hayvanlar, saygı duyulan ve yüceltilen kutsal kişi ve güçlerle alakalı kabul edilirken uğursuz hayvanlar ise büyük oranda şer güçlerle veya mekânlarla birlikte düşünülmüştür. Bu kategoriye kuşlar da dâhildir. Kutsalın ve iyiliğin sembolü kuşlar olduğu gibi uğursuz kuşlar da vardır. Örneğin kaz ve kuğu Türkler için kut ve beylik sembolüdür. Kaşgarlı Mahmut da Divanü Lügati’t-Türk adlı eserinde kuşlardan beylik, kut ve talih simgesi olarak bahseder. Ayrıca Kaşgarlı’ya göre Kerkes gibi bazı kuşlar ise uğursuzluğa ve ölüme işaret eder (Çoruhlu 2006: 158, 159).

Türklerde kuşlara bakış açısını etkileyen, onlara kutsal veya lanetli gibi sıfatlar verilmesine neden olan bazı hususlar vardır. Bunların başında Türklerdeki ruh anlayışı gelmektedir. Türk kültüründe ruh ve kuş arasındaki ilişkiye işaret eden inanışlar da kuşlara bakış açısını etkilemiştir. Ruhun nasıl bir şey olduğunu tam olarak karşılayan tasavvurlar olmamakla birlikte ruhun kuş şeklinde olduğu yönünde inanışlar vardır. Başka tasavvura göre ise insanlar öldüklerinde ruhları kuş şeklinde gökyüzüne doğru

uçmaktadır. Bu yüzden eski Türklerde ölmeyi ifade etmek için "kuş olup uçtu" ifadesi yaygın bir şekilde kullanılmıştır (Roux 2005: 34). Jean Poul Roux'un ifadeleriyle:

"Hayvanın temel varlık olması ve hayvan biçimciliğinin (zoomorphisme) atıf yapılan ana şekil olması sebebiyle, ölüler uçtuklarından özellikle akdoğan haline keza sığırcık kuşu ve sinek şekline dönüşmektedirler. Birçok çağdaş öykü de tekrar doğmadan önce (geçişme, incarnation) ruhun gökte kuş şeklinde yaşamakta olduğunu anlattığından ve de bu olgunun oldukça yaygın şekilde düşünülür olması nedeniyle insan ruhunun kuş yapısında olması ihtimali çok yüksektir. " (Roux 1998: 128).

Türklerde ruh ve kuş arasında yakın ilişki vardır. Ruhun kuş olarak tasvir edildiği çok sayıda örneğe rastladığımız Türklerde hem İslamiyet öncesinde hem de sonrasında kuş şekline girmiş insanların, özellikle de sıra dışı özelliklere sahip tiplerin bulunması, kuş ve insan ilişkisinin gücüne işaret etmektedir (Roux 2005: 36-37). Ruh ve kuş arasındaki yakınlık nedeniyle pek çok velinin kuş şekline girdiğini görüyoruz. Örneğin Hacı Bektaş Veli etrafında oluşmuş menkıbelerde onun şahin ve güvercine dönüşerek uçtuğu ve Horasan erenlerinin turnaya dönüştüğü kaydedilmektedir (Ocak 219-220).

Türklerde kuşlara verilen değerin altında yatan önemli nedenlerden biri de kuşların gökyüzüyle yakın ilişki içinde olmalarıdır. Bilindiği gibi eski Türklerde Tanrı, gökyüzünde ikamet ederek oradan tüm dünyayı yöneten ve dilediğine kut dağıtan bir güçtür (Roux 2005: 42). Bu yüzden dini ayinlerin tümü gökyüzüne hitaben yapılırken göğe yakın mekânlar da kutsal yerler olarak görülmüştür. Göğe, Tanrı katına duyulan bu saygı, ister istemez gökyüzünde uçan kuşlara bakış açısını da şekillendirmiştir. Çünkü kuşlar yeryüzünden gökyüzüne yükselebilen yegâne canlılardır. Bu haliyle onlar, yeryüzü ve gökyüzüyle, başka bir ifadeyle Tanrı ve insan arasında aracılık yapmakta, Tanrı katından yeryüzüne inenleri ve yeryüzünden Tanrı katına çıkmak isteyenleri taşımaktadırlar(Roux 2005: 87). Roux'un ifadesiyle:

"Hayvanların özellikle de kuşların kozmosta görünür ya da görünmez olarak dolaşabilme yetenekleri başka bir temsil yaratmıştır; Gök-Tanrıya da öteki tanrılardan gelen hayvan biçimli haberciler temsilinin doğmasına neden olmuştur." (Roux 2005:144).

Kuşların gökyüzüyle ilintili olduğu çıkarımını ve gökyüzü ile yeryüzü arasında bağlantı sağladıklarını kurban törenlerinde kartal gibi bazı kuşların veya bu kuşlarla ilgili bazı sembollerin bulundurulmasından da yapabiliyoruz. Yakın dönemlere kadar Altay bölgesinde kurbanların kartal gibi bazı kuşların yardımıyla göğe, yani Tanrı'ya ulaştığına inanılmıştır (Çoruhlu 1995: 78). Ayrıca Türk mitolojisinde Tanrı ve kuş ilişkinin başka boyutlarını da takip edebiliyoruz. Verbistskiy'in derlediği Altay yaradılış mitinde tanrı Ülgen, kuş gibi uçsuz bucaksız denizin üzerinde uçmaktadır. Yakut yaradılış mitlerinde ise yeryüzünün oluşumunu hazırlayan toprağı sudan çıkaran bir ördektir (Çoruhlu 2006: 157-158).

Kuşların kutsiyetini ve ruhla ilişkisini Türk şamanlarının ayinlerinden de takip etmek mümkündür. Yakut, Altay, Kazak ve Kırgız Türklerinden tespit edildiği kadarıyla Şaman ayinlerinde kuşların, özellikle de kartalın önemli bir yeri vardır (İnan 2000: 118). Kuşlar, şamanların suretine büründükleri, yardım aldıkları ve koruyucu ruh olarak kabul ettikleri hayvanlar arasındadır. Kartal, kaz, kuğu gibi kuşlar, şamanların en çok suretine girdikleri kuş türleridir. Radloff'un tespitlerine göre Sibirya Türkleri arasında şaman ayine başladığında kendisine hizmet edecek ruhları yanına çağırır. Daha sonra ise kaz biçimli korkuluğa biner ve uçuyormuş gibi ellerin çırpar. Burada şaman adeta uçup gökyüzüne

yükselir (Roux 2005: 143). Diğer bir ifadeyle şaman, göğe yükselmek için kaza benzeyen ve içine ot doldurulmuş bir nesne kullanır. Bunun üzerine oturup kollarıyla göğe doğru uçtuğunu gösteren hareketler yapar. Kazla ilgili şiirler okur, kaz sesi çıkarır (Çoruhlu 2006: 157).

Şamanların ayinlerde kuş biçimli ruhları çağırdığı ve bunların arasında kartal cinsinden yırtıcı kuşların bulunduğunu görüyoruz. Şaman, ayin esnasında çağırdığı kuşlardan yardım ister. Özellikle kartal, şamanlar tarafından Gök Tanrı'nın temsilcisi olarak görülmüştür. Şamanların elbiseleri üzerinde kartal figürlerinin, kartal tüylerinin ve pençelerinin yer alması onların gökyüzüne seyahatleri sırasında kartal biçimine girebildiklerinin işaretidir. Kartalla ilgili bazı tasavvurlarda şamanların kartaldan türediği yönünde inanışlar vardır (Çoruhlu 1995: 74-75). Yakut şamanları arasında gezinen efsaneye göre ilk şaman, Tanrı'nın gönderdiği kartaldan doğmuştur (Bayat 2006: 100). Efsaneye göre şamanlar yeryüzüne bir kartal tarafından gönderilmişlerdir. Şaman olacak çocuğun ruhunu, doğumdan önce yiyen kartal; çam, gürgen veya kayın ağacının üzerinde yumurtlar ve bu yumurtadan şaman olacak çocuk çıkar. Yakut Türklerinin inanışına göre kartal yumurtasından çıkan bu şamanlar, hayatları boyunca kartal analarınca korunurlarmış (Ögel 1998: 595-596).

Şamanların kuş şeklinde koruyucu hayvan analarının olduğu yönünde inanışlar kayda geçmiştir. Yakut Türkleri arasında kuş şekline girip uçan şamanlardan bahis açılır (Bayat 2005: 124, 176). Hatta tamamıyla kuşa benzemeye çalışan, kuşların bütün uzuvlarını üzerinde taşımaya gayret eden ve kuşlar gibi ötüp tavır ve hareketlerini kuşlara benzetmeye çalışan şamanların varlığından haberdarız (Roux 2005: 237, 239). Ayrıca şamanların giydikleri başlıkların büyük çoğunluğu kuş başı şeklindedir. Bu başlığın etrafına kartal gibi yırtıcı kuşların tüyleri takıldığı gibi şamanın arkasında kuş kuyruğuna benzer bir kumaş parçası vardır (Bayat 2006: 183)

Kısacası kuş, şaman için gökyüzüne yükselme veya diğer âleme ulaşma için bir vasıtadır. Şaman adeta ruhunu kuşa dönüştürüp diğer dünyaya gitmektedir. Bunun için de özellikle yüksekten ve yalnız uçan kuşları tercih ettikleri görülmektedir. Şamanların kılığına girmeyi tercih ettiği kuşların başında kartal gelir. Pek çok şaman kedini kartal gibi kabul ederek başlığında veya elbisesinde kartalla ilgili işaretler taşıyarak kendisinin de kutsal bir yanının olduğu mesajını vermeye çalışmıştır. Şamanların dini ayinlerde kuşlara yer vermesi, bu kuşların sosyal hayattaki mevkilerini de etkilemiş, Tanrısal veya kutsal olduğuna inanılan bazı kuşlar devlet, boy ve hükümdar sembolü olarak kullanılmaya başlanmıştır. Göktürk ve Uygur devirlerinde kartal ve diğer yırtıcı kuşların, hükümdarların ve beylerin sembolleri olarak kullanılması bu durum için iyi bir örnektir. (Çoruhlu 1995: 77)

Kuşların boy sembolü olarak kullanıldığını özellikle Oğuz boylarında görüyoruz. Camiü't-tevarih ve Şecere-i Terâkime adlı eserlerde verilen Oğuz boylarının ongonları kartal ve yırtıcı kuşlardan oluşmaktadır. Kartal, şahin, sunkur, laçin, ala doğan, burket, hümay gibi kuşların Oğuz boylarının sembolü olarak kullanılması kuşların, özellikle de yırtıcı kuşların Oğuzlar arasındaki mevkiine dikkatleri çekmektedir (Togan1982: 50-52). Ongonun atalar kültüyle ilişkisini dikkate aldığımızda bu kuşların alelade semboller olmadığı, Oğuz boyları için derin anlamlara sahip olduğunu belirtmek gerekir (İnan 1998: 268-269). Öncelikle Oğuzların ongon olarak belirlediği hayvanların tümü kuş ailesinden ve yırtıcı özelliktedir. Böyle bir tercihin yapılmasında öncelikle Oğuzların da değişik

boylara ayrılmalarına rağmen aynı kökten geldiklerini vurgulama düşüncesi etkili olmuştur. Bununla birlikte Oğuz boylarının da tıpkı ongon olarak seçilen kuşlar gibi avcı, yırtıcı ve aktif bir yapıya sahip olduklarını belirtmek için de bu kuşların seçilmiş olduğunu söylemek gerekir.

Türk halk kültüründe kuşlarla ilgili çeşitli inanışların ve tasavvurların oluşumunda Türklerin yaşam şartlarının da etkisi vardır, çünkü bir toplumun avcılıkla veya hayvancılıkla geçiniyor olması, hayvanların onlar için önemli olduğu anlamına gelir. Avcı, hayvan avlayamazsa veya hayvan yetiştiricisi hayvan yetiştiremezse varlığını devam ettiremez. Bu yüzden her iki tipin de kaderi büyük oranda hayvanlara bağlıdır (Roux 2005: 15). Türklerin de uzun bir süre avcılık ve hayvancılık esasına dayalı bir yaşam sürdüğünü göz önüne aldığımızda kültürde hayvanların kendilerine yer bulmalarının normal olduğu görülecektir. Başka bir şekilde söylersek vahşi hayvanları avlayarak, evcilleştirdiklerini günlük hayatında kullanarak sosyal ve iktisadi bir hayat kurmaya çalışan Türkler, hayvanların hareketlerinden, fiziki özelliklerinden, beslenme şekillerinden, yaşam alanların hareketle onlara kültür değerleri yüklemişlerdir. Kuşlarda da durum benzerdir. Kuşların ötüşünden, uçuş ve avlanma şekillerinden, göç etme tarzları ve zamanlarından, renklerinden ve burada sayamadığımız başka özelliklerinden Türk insanı, bazı sonuçlar çıkararak tabiatla ilişkilerini düzenlemeye çalışmıştır.

HALK KÜLTÜRÜ VE GÖÇMEN KUŞLAR

Kuşların büyük bir bölümü göç etmektedir, ancak Türk halk kültüründe göçmen kuş olarak nitelendirilen ve bu alanda diğerlerine göre daha önde yer alan bazı kuşlar vardır. Diğer bir ifadeyle Türk insanı göç eden kuşların bir kısmına daha fazla ilgili göstermiştir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla leylek, turna ve kırlangıç, halk kültürünün en bilinen göçmen kuşlarıdır. Bu bakımdan çalışmanın bu bölümünde bu üç kuşun etrafında oluşmuş inanışlar ve uygulamalar ele alınmıştır.

LEYLEK

Türklerde leylekle ilgili ilk bilgileri Çin kaynaklarında rastlamaktayız. Bahaeddin Ögel'in Çin kaynaklarından naklettiği Göktürklerin kurttan türeyişini anlatan üçüncü rivayette, olağanüstü bir güce ve bazı özelliklere sahip olan, yağmurun yağmasını ve rüzgârın esmesini sağlayan İ-ci-Ni-su-tu'nun yaz ve kış tanrılarının kızları olarak nitelendirilen iki karısından söz edilir. Bu kadınlardan birisi (metinde hangi kız olduğundan söz edilmemekle birlikte bu kız, beyaz leylek nedeniyle "yaz tanrısı"nın kızı olmalıdır) dört çocuk doğurur ve bu çocuklardan birisi, beyaz leyleğe dönüşür (Ögel 1993: 27).

Söz konusu rivayetten de anlaşılacağı üzere leylek, insan soyludur ve sıcaklığı, baharı ve yeniden doğuşu simgelemesinden de anlaşılacağı üzere, yağmurun yağması ve rüzgârın esmesi hususunda emirler verebilen İ-ci-Ni-su-tu'nun eşlerinden "yaz tanrısının kızı"ndan dünyaya gelmiştir. İnsan soylu olması, "yağmurun yağması ve rüzgârın esmesi hususunda emirler verebilen" İ-ci-Ni-su-tu ile "yaz tanrısı"nın kızından doğmuş olması, leyleğin Türk inanç ve düşünce sisteminde yer alan kimi kutsal kuşlarla ilgili inanışlardan bütünüyle bağımsız olmadığını göstermektedir.

Leyleklerle ilgili kayıtlar arasında Hun döneminden kalma bilgiler de vardır. Hunların hükümdarı Attilâ, Akileya'yı kuşattığında yuvalarını şehrin çatılarında kurmuş leyleklerin, her zamankinin aksine yavrularını şehrin dışına götürdüklerini fark eder.

Attilâ, bu olayı şehrin düşeceğine bir işaret olarak algılar. Roux, bu konuda *"Aç kalmış veya korkmuş leyleklerin kuşatma altındaki şehri terk etmelerinin doğal olmasının pek önemi yoktur. Attilâ, ileride ne olacağını önceden kestirebilen leyleklerin, orduları engellemeseydi şehirlilerin davranacakları gibi davrandıklarını düşünür. Ama leyleklerin kaçarken şehrin mutluluğunu götürmelerinin şehrin düşmesine neden olacağını da düşünmüştür kuşkusuz. "* şeklinde bir yorum yaparak Atilla'nın tutumuna açılık getirir (Roux 2005: 80-81).

Pek çok toplumda olduğu gibi Türklerde de hayvanların davranışları iyiye veya kötüye yorulmuştur. Kırlangıçların çok alçaktan uçtuğu güz günlerinde kış mevsiminin çok çetin geçeceğine, köpeklerin uzun uzun ulumalarının deprem ya da başka bir doğal afetin habercisi olduğuna, evlerin çatısına tüneyen baykuşların ölüm getireceğine inanan Türkler, leyleklerin de davranış biçimlerini gözlemlemişler, bu davranışları iyi ya da kötüye yormuşlardır. Bu tür yorumlar, uzun dönemleri kapsayan gözlemlere dayanmakla birlikte, bazı hayvanların olabilecek şeyleri insanlardan çok daha önce sezdikleri ya da bildiklerine dair inançla da iç içedir. Nitekim Attilâ'nın gördüğü durum da hayvanların, özellikle de leyleklerin olacakları önceden bilmeleri ya da sezmeleriyle doğrudan bağlantılıdır. Attilâ'nın gözlemlediği leylekler, Roux'nun ifadesiyle, yaşadıkları şehri terk edip giderken şehrin mutluluğunu da yanlarında götürmüşlerdir. Bu durum da leyleklerin bolluk ve bereket olgusuyla olan doğrudan ilişkisini göstermesi bakımından son derece önemlidir.

Leyleğe dolaylı bir şekilde yer veren eski yazılı kaynaklardan birisi de Kaşgarlı Mahmud imzasını taşımaktadır. Kaşgarlı Mahmud'un meşhur eseri *Divanü Lügati't-Türk'*te yer alan Saka hükümdarı Şu ile ilgili aktarımlar arasında leylekten de söz edildiği görülmektedir. Söz konusu aktarımlarda Zülkarneyn'le mücadele eden Hakan Şu, geri çekilen Zülkarneyn'i takip ederek Balasagun'a kadar geri döner. Kendi adıyla "Şu" olarak adlandırılan bir şehir kurar ve oraya bir tılsım bağlanmasını emreder. Kaşgarlı, söz konusu aktarımda, kendi döneminde (11. yy.) bile leyleklerin bu şehrin karşısına kadar geldiğini fakat şehrin ötesine asla geçemediklerini ifade eder. Kaşgarlı'ya göre bu tılsım, o günden bugüne kadar kalmıştır (Kaşgarlı Mahmut 1999: 416). Kaşgarlı Mahmud tarafından aktarılan rivayette, Şu tarafından kurulan "Şu" adlı şehrim bir tılsım tarafından korunduğuna vurgu yapılmıştır. Şehri koruyan tılsımın gücü ve etkisinin ne olduğu, çeşitli engelleri aşarak bulundukları yerlerden çok uzaklara kadar uçabilen leylekler üzerinden gösterilmeye çalışılmıştır.

Anadolu sahasından tespit edilen inanışlar da leyleğin Türk insanı için oldukça önemli bir kuş olduğunu göstermektedir. Baharın gelişini müjdeleyen, havaların ısınacağını, yazın gelmek olduğunu işaret eden leylek çok çeşitli inanışlara konu olmuştur:

"Leylek, baharı müjdeler. Takvimde yüz yirmi olduğunda yuvaya dönerler. O zaman bahar gelmiş demektir. "

"Leyleği uçarken görürsen nasibin uçar. Yuvasında otururken görürsen nasibin toplu denir."

"Leyleği öldürmek iyi değildir. "

"Leylek sıcak topraklara gider. Bu yüzden ona Hacı baba denir. "

"Leyleği havada görürsen çok gezersin. Leyleği otururken görürsen "Hacı baba sen otur ben gezeyim" diyecekmişsin. Leyleği otururken görürsen evde otursun. Uçarken görürsen çok gezersin. "

"Leylek üç yavru yapar. Birini illaki düşürür. Birini kurban eder. "

"Leyleğin eşi ölürse çiftleşmezmiş. "

"Leyleğin evini bozmak felaket getirir. Burada bir adamın evinin üstüne leylek yuva yaptı, adam yıkmadı yuvasını. Kendi evi göçtü yine de leyleğin yuvasını bozmadı. " (Olgunsoy 2007: 136-138).

Leylek sıcak ülkelerden gelirken yanında o yılın nasıl geçeceğini gösteren bir şey getirirmiş. Eğer leylek, kanlı bir çaput getirirse o yıl savaş, kemik getirirse ölüm, buğday getirirse bolluk, kuru bir dal getirirse kıtlık olurmuş (Candan 1974: 6)

Baharın müjdecisi ya da getiricisi olarak algılanan leyleğin yuvasının bozulmaması gerektiğine dair inanç, kutlu bir kuş olarak kabul edilen leyleğin kutsal topraklara gidip geldiğine inanılmasının yanı sıra, evi ev ahalisiyle birlikte koruyan, bereket getirici bir "iye" olarak algılanmasıyla da doğrudan bağlantılıdır. Leyleğin çatıdaki yuvasının evi yangın ya da ateşten koruduğuna, yuvası bozulduğu takdirde leyleğin evi yangından korumayacağına dair inanç da çok iyi bilinmektedir. Evin kutuna, bolluk ve bereketine kaynaklık ettiğine inanılan hayvanların öldürülmesi ya da yuvalarının bozulması, evin kutunu, bolluk ve bereketini yitirmesi tehlikesiyle karşı karşıya gelmesi anlamına gelmektedir. Leylek yuvası için sergilenen hassasiyetin, Anadolu coğrafyasında evlerin temelinden çıkan yılan için de sergilendiği bilinen bir husustur.

Kazak mitolojisi üzerine *Argıkazak Mifologiyası* adlı bir çalışma yapan Kondıbay Serikbol, çalışmasının dördüncü cildinde uzun bacaklı kuşlardan balıkçıl (kutan), leylek ve turna üzerinde de durarak bu kuşların eski Kazak (başka bir deyişle eski Türk) mitolojisindeki anlam ve yerini tespit etmeye çalışmıştır. Nemli, rutubetli toprak ve verimlilikle bağlantılı "calğız ayağı men tuğran kus"ları (tek ayağı üzerinde duran kuşları), su ile yerin (gökle yer sularının) hükümdarı, verimlilik ve bereketin dişi soylu iyesi olarak nitelendiren Serikbol, söz konusu kuşların (leylek, turna, vd.) hayat veren âlem/dünya ağacıyla olan bağlantılarına da dikkat çekmiştir (Serikbol 2004: 229).

Serikbol'un tespitlerinden de anlaşılmaktadır ki, uzun bacaklılar kategorisine giren leylek, turna ile birlikte dişi ruh, doğurucu ananın sembolüdür. Hayat ağacı (âlem ağacı) ve leylek arasında doğrudan bir bağlantı vardır. Türk mitolojisinin ağaçtan doğan çocuklarıyla leyleğin getirdiği çocuklar, aynı algılamanın ürünleridirler.

Türk mitolojisinde bütün canlıların koruyucusu olan bu dişi ruh, kuş biçiminde tasavvur edilmiştir. Hakas şaman metinlerinde bir kuş olarak nitelendirilen "Imay", Kırgız Türklerinde de "Umay" adıyla bebekleri koruduğuna ve havada yuva yaptığına inanılan bir masal kuşu olarak tasvir edilmiştir (Abramzon 1949: 84). Yakutlar dişi ruh Ayısıt'ı kuğu ya da turna kuşu biçiminde tasavvur ederken Kumandı şamanları da Ubay-ene'yi ana-kuş olarak nitelendirmiştir (Satlayev 1974: 149-150).

Kuş ile bebeklerin ruhlarıyla özdeşleştirilen dişi ruh Umay'ın birleşmesi, Türkler ve Moğollar arasında "kuş-ruh" (başka bir ifadeyle "dış ruh") tasavvurunun ortaya çıkmasına neden olmuştur. Ruhun bir kuş biçiminde tasavvur edilmesi, Türkler arasında, bir yandan henüz bir bedene bürünerek dünyaya gelmemiş olan insanların ruhlarının bir

kuş biçiminde hayat ağacının dallarında beklediği inancını doğururken, diğer yandan da ölen insanların ruhlarının bedeni bir kuş biçimine bürünerek terk ettiği inancını ortaya çıkarmıştır.

Türk lehçelerinde kullanılan "bala" kelimesi, kuş ile bebek/çocuk arasındaki ilişkiyi ortaya koyması bakımından önemlidir. Hem kuş hem de insan yavrusu (bebek) için kullanılan "bala"nın ilk anlamı "kuş yavrusu"dur. İlerleyen dönemlerde bebekler için de kullanılmaya başlamıştır.

Yukarıdaki tespitlerden de anlaşılacağı üzere Türk mitik tasavvuru, bebeklerin doğumuna refakat eden, doğumu zorlaştırmaya ya da engellemeye kalkışabilecek kötü ruhlara karşı mücadele eden, çocukları koruyan dişi ruh Umay'ı kuş biçiminde tasavvur etmiştir. Aynı mitik tasavvurda insan ruhu da kuş biçiminde algılamıştır. Daha çok güney ve kuzey Sibirya sahalarında karşımıza çıkan bu mitik tasavvur, Türklük coğrafyasının batı ve güney bölgelerinde, kendisine kutsallık atfedilen leylek ön plana çıkarılarak sürdürülmüştür. Umay'ın yerine Fatma (Fadime) Ana'yı ikame eden Anadolu Türkleri, çocukların dünyaya gelmesini sağlayan ve onları koruyan Umay'ı temsil eden kutsal kuşların yerine de "hacı" leyleği geçirmiştir.

Baharın müjdecisi ya da getiricisi olan leylek, hem Avrupa toplumları hem de Anadolu Türkleri açısından tabiatın yeniden dirilişiyle bebeklerin dünyaya gelişini simgelemiştir. Anadolu Türklerinin leyleğe atfettikleri kutsallığın, özellikle de leylekler ile çocukların dünyaya gelişi arasında kurdukları bağın köklerini, Türk mitolojisindeki dişi ruh Umay, kuşlar, insan ruhu ve doğumla ilgili tasavvurlarda aramak gerekmektedir. Kuzey ve Güney Sibirya sahasında çok daha belirgin bir şekilde karşımıza çıkan kuş biçiminde tasavvur edilen dişi ruh Umay ile yine kuş biçiminde tasvir edilen insan (bebek) ruhu ile ilgili algılamalar, batı bölgelerinde devreye leylek sokularak güncellenmiştir. Başka bir deyişle Kuzey ve Güney Sibirya başta olmak üzere, Türk topluluklarının yaşadığı coğrafyalarda yaygın olan kuş biçiminde tasavvur edilen dişi hami ruh "Umay" ile bebek ruhları arasındaki ilişki, Anadolu coğrafyasında leylek ile bebek arasındaki ilişkiye dönüşmüştür.

TURNA

Turna da Türk halk kültüründe kendine geniş yer bulmuş göçmen kuşlardandır. Özelikle halk şiirinde turnanın ayrı bir yeri vardır. "Turnayı gözünden vurmak", "turna katarı bağlamak", "eşinden ayrılmış turnaya dönmek", "turna donuna girmek" gibi deyimlerle birlikte "hey durnalar durnalar otuz daha katıldı, iki de sizdiniz, bir de ben, etti kaç turna" gibi bilmeceler, turnanın kültürümüzdeki güçlü imajına delildir (Elçin 1997: 64).

Ögel'in verdiği bilgiye göre, Yakut kabilelerinin kutsal ataları olan hayvanlar arasında turna da yer almaktadır (1998: 34). Ayrıca Yakut Türklerinde üçüncü gökte tanrının, göçmen kuşları toplayıp kendine bir topluluk oluşturduğu, yedi genç kadın ve kızları, insan olmak ve çocuk doğurmak için turna şeklinde dünyaya indirdiği yönünde inanışlar bulunmaktadır. Başkurtların turnaya taptığını İbn Fadlan haber veriyor (Roux 2005: 336-337, 131). Altın Köl yazıtında ise turna, zenginlik, servet ve refah simgesidir (Çoruhlu 2006: 159).

Şükrü Elçin, turnayla ilgili olarak "Su kuşu turnanın, Türklerde Gök Tanrı tasavvuru dışındaki ilahlardan biri olarak hikmet sahibi ruhu temsil ettiği kabul

edilmektedir. Prof. W. Eberhard, milattan önce iki bin yıllarında yaşamış, Proto-Türk olmaları ihtimal dâhilinde bulunan Chon'larda su kuşu motifi içinde hâkim ruhun timsali turnanın yaşadığına işaret etmektedir. Masao Mori, Türklerin ataları sayılan Tie-le'ler vasıtası ile Ting-ling'lere atfedilen geyikli alp abidelerinde turnanın yer aldığını söyler. Aynı motif Gök Türk abidelerinde devam eder. Henüz Müslüman olmamış Kırgızlar arasında seyahat eden İbn Fadlan, onuncu asırda turnanın Gök Tanrı dışındaki ilahlardan biri olduğunu kaydeder. " der.

Türk halk kültüründe turnalara bazı değerlerin yüklendiğini görüyoruz. Bunlardan ilki turnanın haberci olarak kabul edilmesidir. İnsanlar arasında haber taşıdıklarına inanıldığı gibi turnalar, bazen de Tanrının elçisi gibi görülmüşlerdir (Ögel 1995: 553). Halk şiirinde ve halk hikâyelerinde de turna büyük oranda "haberci" olarak yer alır. Özellikle âşık edebiyatında turnaya haber getirip götürme görevi verilmiştir. Elçin'in ifadesiyle "Türk halk şâirlerinin hayal dahi olsa faydalandığı bu vasıtalardan biri de geleneğin getirdiği inançlar içinden gelen ve belli mevsimlerde göç eden turnadır. Halk şâirlerinden bazıları, kendi hayatlarını memleketimize ilkbaharda gelip sonbaharda sıcak ülkelere dönen göçmen turna kuşununkine benzetmekte ve onunla uzun ve yorucu seyahatlerinde dertleşmektedir. " (Elçin 1997: 67)

Turna, Anadolu'da aynı zamanda "kız-güzellik" sembolüdür. Anadolu'dan derlenen inanışlarda turnanın genellikle kadınlarla özdeş hale geldiğini takip edebiliyoruz (Elçin 1997: 66). Turnanın fiziki yapısının ve renginin yanında teli de süs ve uğur alametidir. Halk şiirine ve anlatılarına da girmiş olan turna teli Türkiye'de uğur ve bereket için kullanılmıştır. Sivas'ta düğünlerde kullanılan bayrak direğine evlilik bereketli olsun diye turna teli takıldığı ve turnanın konduğu tarlanın bereketli olacağı yönünde inanış ve uygulamalar derlenmiştir (Elçin 1997: 67).

Turna halk kültüründe aynı zamanda sadakat sembolüdür. Balıkesir'den derlenen inanışa göre turna, eşi vurulduğunda yıllarca eşinin vurulduğu yere gelerek yas tutan ve başka bir kuşla da çiftleşmeyen bir kuştur (Olgunsoy 2007: 145). Bu yönüyle de turna, saygı duyulan ve sevilen bir kuş haline gelmiştir.

Turnaya büyük bir sevgi besleyen Türk insanı onların uçuş şeklini bozmaktan yollarını şaşırmalarına sebep olmaktan çekinmiştir. Örneğin belli bir düzen ve sıra içinde uçan turnaların, "taş oyunu"nda yerdeki taşlar karıştırılınca, şapka ters giyildiğinde, ayakkabılar ters çevrildiğinde yollarını şaşırdıklarına, bu yüzden boş yere havada dolanıp durduklarına ve buna sebep olanın da günah işlediğine inanılmıştır. Günah hususuyla bağlantı olarak ifade etmek gerekir ki turna öldürmek de büyük günahtır. Turnayı öldüren kişinin evine bir felaket veya ölüm musallat olur. Halk arasında turna öldürmek isterken veya öldürdükten sonra başına felaket gelen avcıların hikâyeleri oldukça yaygındır (Elçin 1997: 66)

Alevi-Bektaşi kültüründe önemli bir yere sahip olan turna, Ahmet Yesevi'nin de donuna girebileceği bir kuştur. Alevi-Bektaşi kültüründe turna, canları, turna katarı da cemi sembolize eder. Turna sesini Hz. Ali'den almıştır. Nefeslerde turnalardan Hz. Ali'nin haberi sorulur ve bu kuşun Hz. Hüseyin için feryat ettiği söylenir. Diğer bir husus ise turnanın Alevi-Bektaşi semah kültüründe de kendine yer bulmuş olmasıdır. Bazı semahlara turna semahı dendiği gibi, semah esnasında okunan bazı nefesler de "turna semahı" olarak adlandırılır. (Elçin 1997: 72-74). Ali Selçuk'un verdiği bilgilere göre de Tahtacılar arasında en çok sevilen ve saygı duyulan kuşların başında turna gelir: "Onlar,

Ali'nin sesini turnaya verdiğine inanırlar ve turnanın ötüşünü Ali'nin sesi olarak kabul ederler. Bu durumu; *Şah-ı Merdan'ın avazı/ Turna denen kuştadır* diyerek ifade ederler. Turna sürüsü geçerken *turnaların aşkına* diyerek tavuklara yem atılır. Tahtacılar ayrıca turnayı öldürmenin günah olduğuna da inanırlar. "(Selçuk 2004: 244)

KIRLANGIÇ

Halk arasında sevilen, sayılan ve korunan diğer bir göçmen kuş ise kırlangıçtır. Çoğunlukla bereket ve bolluk sembolü olarak kabul edilen kırlangıçla ilgili halk arasında çeşitli rivayetler bulunmaktadır. Bunlardan ilkinde Hz. Âdem ve Hz. Havva cennetten çıkarılıp dünyaya gönderildiklerinde kendilerini Serendip ve Cidde gibi birbirine uzak yerlerde bulurlar. Onların haberleşmesini ve buluşmasını kırlangıç sağlar. Bunun karşılığı olarak ise yavrularını yılanlardan koruyabilmesi için insanların evinde yuva yapma iznini almışlardır. Diğer bir anlatıya göre Hz. Âdem ve Havva, dünyaya gönderildiklerinde yalnızlıktan şikâyet edince Allah, onlar sıkılmasın diye yanlarına kırlangıcı gönderir (Ceylan 2007: 168)

Türk halk kültüründe kırlangıçla efsanelere bakıldığında bunların büyük bir kısmının onun fiziki özelliğiyle ilgili olduğu görülür. Özellikle kırlangıcın kuyruğunun çatal olması, bu konuda pek çok efsanenin oluşmasını sağlamıştır. Bu efsanelerin birisi şöyledir:

"Nuh'un gemisi delinmiş. Deliği yılan tıkamış, tortop olarak. Buna karşılık da istediği yaratığın etinden yeme izni dilemiş. En lezzetli eti arama işi arıya verilmiş. Arı, bütün yaratıkları tattıktan sonra gelmiş: "En lezzetli et insan eti" diyecekmiş ama insanları koruma gayretiyle kırlangıç arının dilini ısırmış. Yılan da kızmış, kırlangıcın kuyruğunu yırtmış. " (Boratav 1994: 61).

Türkiye'den derlenen efsanelerde ise kırlangıcın kuyruğu, yılan yüzünden Çallıdır. Rivayete göre peygamberi yılan sokmak üzere iken kırlangıç kendini yılanın önüne atar. Bu sırada yılan kırlangıcın kuyruğunu ısırır. Bu şekilde kırlangıçların kuyrukları hep çatallı kalır (Olgunsoy 2007: 142). Azerbaycan Türklerinde de kırlangıcın kuyruğunun çatallı oluşunu açıklayan efsanelere rastlanmıştır (Ergun 1997: 428). "Karlıgaç" ya da "karlıgaş" diye adlandırılan "kırlangıç"la ilgili efsanelere Başkurt, Kazak ve Tatar Türkleri arasında da rastlamak mümkündür (Gıylecitdinov 2000: 246-247; Söleymenov 1997: 45).

Türkiye'den derlenen halk inanışlarında kırlangıcın bereket ve iyilik sembolü bir kuş olarak geçtiğini görüyoruz. Onu öldürmenin veya yuvasını bozmanın felaket getireceğine, kırlangıcın yuva yaptığı evlerin bolluğa kavuşacağına inanılmıştır. Leylekler gibi kırlangıçların görülmeye başlaması baharın gelişine yorulmuştur (Olgunsoy 2007: 142). Kısacası kırlangıç, Türk halk kültüründe bolluk, bereket ve bahar müjdecisi olarak kabul edilmiş bir göçmen kuştur.

SONUÇ

Kuşların belirli mevsimlerde göç etmeleri Türk halk kültüründe bazı inanış ve uygulamalara konu olmuştur. Kışın bitmesi ve havaların ısınmaya yüz tutmasıyla görünmeye başlayan göçmen kuşlar, bahar habercisi, bolluk ve bereket sembolü olarak kabul edilmişlerdir. Halk takviminin şekillenmesinde de önemli katkıları olan göçmen kuşların öldürülmeleri, yuvalarının dağıtılması yasaklanmış, bunları yapanların felakete uğrayacağı yaygın bir kanaat haline gelmiştir. Leylek, turna ve kırlangıç gibi göçmen

kuşlara karşı halk arasında güçlü bir sevgi ve saygının oluşumunda bu kuşlar etrafında anlatılan efsanelerin rolü büyüktür. Göçmen kuşların fiziki özelliklerinin ve karakterlerinin oluşumunu anlatan bu efsaneler, göçmen kuşlara koruyucu bir kalkan oluşturmuştur.

Göçmen kuşların bahar aylarında ortaya çıkmaları da onların iyilik habercisi kuşlar olmasına olumlu katkılar yapmıştır. Bilindiği gibi bahar, hayatın yeniden başladığı, insanların ve hayvanların dışarıya çıktığı, hayatın kışa göre daha kolay hale geldiği ve en önemlisi üretimin başladığı bir dönemdir. Böyle bir zamanda insanların yaşam alanlarına girmeye başlayan göçmen kuşlar, doğal olarak yeni, canlı, bolluk ve bereket içinde bir dönemin simgeleri haline gelmişlerdir.

Göçmen kuşlarla ilgili inanışların büyük çoğunluğu onları İslamiyet çerçevesinde konumlandırsa da aslında bu kuşlarla ilgili tasavvurlar İslamiyet öncesi Türk inanışlarıyla yakından alakalıdır. Kuşların Gök Tanrı'nın elçileri olarak kabul edilmeleri, Şamanların göğe yükselmek için kuş kılığına bürünerek kuşlar gibi tavır ve hareketler sergilemesi Türklerde kuşların kutsala yakın veya kutsalla temas halinde hayvanlar olduğunu göstermektedir. Bu bakımdan kuşlarla ilgili inanışların mutlaka Türk mitolojisi bağlamında düşünülmesi ve yorumlanması gerektiği kanaatindeyiz.

KAYNAKÇA

ABRAMZON, S. M. , (1949), "Rojdeniye i Destsvo Kirgizskogo Rebenka", *Soveta Muzeya Antropologii i Etnografii*, c. 12. , Leningrad, s. 3-90.

AÇA, Mehmet (1999), "Tufan'ın Kuşları ve Kozı Körpeş-Bayan Sulu Destanındaki Bazı Kuşlar", *Milli Folklor*, 6(42), Yaz, 53-57.

AKALIN, L. Sami (1993), *Türk Folklorunda Kuşlar*, Ankara: Kültür Bakanlığı Halk Kültürlerini Araştırma ve Geliştirme Genel Müdürlüğü Yayınları.

BAYAT, Fuzuli (2006), *Ana Hatlarıyla Türk Şamanlığı*, İstanbul: Ötüken Neşriyat A. Ş.

BAYAT, Fuzuli (2005), *Türk Şaman Metinleri (Efsaneler ve Memoratlar)*, Ankara: Üç Ok Yayınları.

BORATAV, Pertev Naili (1994), Türk Halk Bilimi II 100 Soruda Türk Folkloru (İnanışlar, Töre ve Törenler, Oyunlar), İstanbul: Gerçek Yayınevi.

CANDAN, Hüseyin (1974), "Suşehri Folkloru İnanışlar", *Sivas Folkloru*, 16, Mayıs, 5-6.

CEYLAN, Ömür (2007), *Kuşlar Divanı Osmanlı Şiir Kuşları*, İstanbul: Kapı Yayınları.

ÇORUHLU, Yaşar (2006), *Türk Mitolojisinin Anahatları*, İstanbul 2006: Kabalcı Yayınevi.

ÇORUHLU, Yaşar (1995), Kozmik, Mitolojik, Astrolojik, Dini ve Edebi Tasavvurlara Göre Türk Sanatında Hayvan Sembolizmi-I (Proto-Türk Devrinden, M. S. 14. Yüzyıla Kadar Efsanevi ve Yırtıcı Hayvanların Sembolizmi Üzerine Bir Deneme), İstanbul: Seyran Kitap.

ELÇİN,Şükrü (1997), "Türk Halk Edebiyatında Turna Motifi", *Halk Edebiyatı Araştırmaları I*, Ankara: Akçağ Yayınları, 63-75.

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

ERGİN, Muharrem, (2001), *Orhun Abideleri*, 27. b. , Boğaziçi Yayınları, Ankara.

ERGUN, Metin (1997), *Türk Dünyası Efsanelerinde Değişme Motifi I-II*, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

GIYLECİTDİNOVA, Selim (2000), Tatar Halık Rivayetleri Hem Legendaları, Kazan.

GRAVES, Robert-Raphael Patai, (2009), *İbrani Mitleri Tekvin-Yaratılış Kitabı*, (çev. Uğur Akpur), Say Yayınları, İstanbul.

İNAN, Abdülkadir (2000), *Tarihte ve Bugün Şamanizm Materyaller ve Araştırmalar*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

İNAN, Abdülkadir (1998), "Ongon ve Tös Kelimeleri Hakkında", *Makaleler ve İncelemeler*, I. Cilt, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 268-273.

İUSİUMBELİ, İrinça, (2005), "Gagauz Türklerinin Mitolojisi Üzerine Bir Deneme", *Millî Folklor*, 9 (68), s. 208-221.

Kaşgarlı Mahmut, (1999), *Divanü Lûgati-it-Türk Tercümesi III*, (Çev. Besim Atalatay), 4. b. , Türk Dili Kurumu Yayınları, Ankara.

OCAK, Ahmet Yaşar (2000), Alevî ve Bektaşî İnançlarının İslâm Öncesi Temelleri Bektaşî Menâkıbnâmelerinde İslâm Öncesi İnanç Motifleri, İstanbul: İletişim Yayınları.

OLGUNSOY, Berna (2007), "Balıkesir Yöresinden Derlenmiş Bitki ve Hayvanlarla İlgili İnanış ve Uygulamalar Üzerine Bir Değerlendirme", Balıkesir (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi).

ÖGEL, Bahaeddin (1998), *Türk Mitolojisi (Kaynakları ve Açıklamaları ile Destanlar)*, I. Cilt, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

ÖGEL, Bahaeddin (1995), *Türk Mitolojisi (Kaynakları ve Açıklamaları ile Destanlar)*, II. Cilt, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

RADLOFF, W. (1994). *Sibirya'dan III.* çev. : Ahmet Temir, İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.

ROUX, Jean Paul (2005), *Orta Asya'da Kutsal Bitki ve Hayvanlar*, İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

ROUX, Jean Paul (1998), *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*, İstanbul: İşaret Yayınları.

SATLAYEV, F. A. , (1974), Kumandintsi: İstoriko-Etnografiçeskiy Oçerk, Gorno-Altays.

SELÇUK, Ali (2004), Tahtacılar Mersin Tahtacıları Üzerine Bir Araştırma, İstanbul: Yeditepe Yayınevi.

SERİKBOL, Kondıbay, (2004), *Arğıkazak Mifologiyası*, 4. c. , Almatı.

SÖLEYMENOV, Ehmet ve vd. (1997), *Baskort Halık İcadı, Rivayetter-Legendalar*, 2. C, Öfö.

TOGAN, A. Zeki Velidi (1982), *Oğuz Destanı Reşideddin Oğuznâmesi, Tercüme ve Tahlili*, İstanbul: Enderun Yayınları.

MODERN AŞAMADA EDEBİYATIN GELİŞMESİNDE ETKEN OLARAK ÖYKÜ "GÖÇÜ"

Migration of Story in Development of Literature in the Modern Stage

Şerifova SALİDA*

"Göçebe" ("yolculuk eden") öykü olayı, edebiyatın gelişmesini oldukça etkilemiştir. "Yolculuk eden" öykülerin mevcutluğu aşağıdakilerin objektif özelliklerinden kaynaklanmıştır:

- Varlığın, ki onun sanatsal idraki sanat eserlerinde bulunmaktadır;

- Toplumsal iletişimin gelişmesinin modeli (aynı zamanda sözel iletişim), ki bunlar kültürlerin ardıcıllığını, aynı zamanda da kültürlerin iç içe geçmesini inkâr etmemektedirler.

Sonuç olarak, belli bir kültürde oluşan öyküler, başka bir kültür ortamında rağbet görmüştür. "Göçebe" öyküler, mitolojik düşüncenin egemenliği döneminden bilinmektedirler. Onların başkalarından alınması en aktif şekilde büyük göçler döneminde ve büyük imparatorluklar zamanında olmuştur. Örneğin, İslam'ın ve hilafetin büyük alanlarda yayılması, göçebe sufi öykülerinin yayılmasına yol açmıştır. Bu şekilde sufi öyküleri, Türk yazarı olan Ahmet Fakih'e ("Kaderler kitabı") ait sanat eserlerinde, farsdilli şair olan Celaleddin Rumi'nin, Hisam Katib'in ("Cumcuma sultan") vs. eserlerinde mevcuttur. Sufi öyküleri birçok meşhur Arap, Türk ve Farsdilli yazarların sanat eserlerinde geniş şekilde kullanılmıştır. Örnek olarak, aynı zamanda, çerçevelenmiş Hindistan öyküsü olan "Brihatkatha"nın ("Büyük öykü") Avrupa`ya dahil olması gösterilebilir, bu öykü batı Avrupa edebiyatı tarafından hem öykülerin, hem de janrların alınmasına neden olmuştur. Avrupa'ya "Brihatkatkha"nın ve Doğu'nun diğer sanat eserlerinin dahil olması, Orta Doğu mücadelesi döneminde kültürel karşılıklı etkileşimin faal hale gelmesinin bir parçası olmuştur.

Edebiyat teorisinde "göçebe" öykülerin öğrenilmesinin gelecek vaat etmediği pozisyonu oluşmuştur. Antti Aarne masal konuları ile ilgili, onun öyküsünün aynı anda farklı kültürlerde ve farklı ülkelerde oluştuğunu iddia etmiştir. A. Aarne, Fin okulunun kurucularından biridir. "Göçebe" öykü hakkında Fin folklor okulunun karamsar vargıları metodolojik olarak yanlıştırlar. Antti Aarne ve onun taraftarları, "göçebe" öykü ve "sabit" öykü arasında belirli bir sınır çizmemişler.

"Göçebe" öyküler ve dramaturg J. Polti tarafından sınıflandırılması ileri sürülmüş "sabit" (esas) öykülerin ayırt edilmesi gerekir. Bütün öyküleri 36 öykü tipine ayırarak, osanat eserlerin öyküleri için sadecetipik esaslar oluşturmuştur. Fakat sonradan araştırmacılar "göçebe" ve "sabit" öykü anlayışlarını özdeş olarak kullanmaya başladılar ve bu metodolojik olarak esassızdı. "Sabit" öyküler sistemi belli bir öyküyü "daimi"

* Doç.Dr., Azerbaycan Milli Bilimler Akademisi Nızami Adına Edebıyat Enstıtüsü; Rusya Bilimler Akademisi M. Qorki adına Ulusal Edebiyat Enstıtüsü. *salidasharifova@yahoo.com*; *sharifovasalida@rambler.ru*

edebiyat sorular açısından sınıflandırmaktadır, “göçebe” öykü olayı ise belli bir öykünün farklı kültür ortamlarında uyarlanmasını göstermektedir. Bu anlamda bütün öykü çok şekilliğini dört öyküye bölen Jorge Luis Borges tarafından öykülerin sınıflandırılması dikkate değerdir:

- güçlendirilmiş şehre hücum ve onun korunması hakkında;
- uzun süreli geri dönüş hakkında;
- arayış hakkında;
- tanrının intiharı hakkında;

J. L. Borges “Dört dönem” çalışmasında yazmaktadır: “Toplam dört hikaye vardır. Ne kadar zamanımız kalmış ise, biz onları bu veya diğer şekilde anlayacağız".

“Göçebe” öykülerin ve “sabit” öykülerin kesin ayrımı “göçebe” öyküler hakkında düşüncelerin oluşmasında etken olan, fakat analoji metodunun kullanımı ile ilgili yanlış kullanım sonucunda itibarını kaybetmiş ve bu nedenle batı edebiyatının Doğu'dan alınması konusunda hipertrofik düşünceler ortaya çıkarmış, karşılaştırma-tarihsel yaklaşımını yeniden canlandırma imkânı sunmaktadır.

“Göçebe” öyküler aynı zamanda “daimi suret”lerden ayırt edilmelidirler. “Göçebe” öykünün formalistlerin teorisinde içerik olarak, idealist konseptinde “daimi suret”in geldiği anlama geldiği yaklaşımı yanlış ve esassızdır. Edebiyatçılar arasında, bu iki edebiyat olayının karışması durumunda, sık-sık metodolojik yanlış yapılmaktadır. Aynı zamanda farklı milletlerin ve çağların edebiyatında “daimi suretler”in varlığı, öykülerin başkalarından alınması olarak değerlendirilmektedir (yani, “göçebe” öykünün bir parçası olarak). Bu veya diğer “daimi suret”in oluşması A. V. Şlegel’in “daimi sembolleştirmesi” ile ilgili olsa da, yine de belli bir tarihi dönemin belli bir bölgesel (milli) edebiyatıile ilgilidir. “Daimi suretler” tarih dışında sonradan başka bir edebiyat ortamında “oluşturulma” sonucunda kalmaktadırlar. “Daimi suret” sanatsal bilinçte oluşturulmuş arkaik bir türdür. Geçen yüzyılın 20. -30. yıllarında Sovyet edebiyatına, M. Bodkin ve N. Fray tarafından yeni “edebi arkaik tür” dahil edilmiştir, bu “daimi suret” anlayışının eşanlamlısı olarak kullanılabilir. Mahiyet olarak, her iki anlayış aynı olayları kapsamaktadırlar.

“Daimi suretler”, “göçebe” öyküler gibi zaman ve mekânda “seyahat” edebilirler. Fakat “daimi suretler” genelde milli (bölgesel) edebiyatlar tarafından, yabancı edebiyat ile etkileşimden bağımsız olarak oluşurlar, bu da topluluğun bilinçaltının sanatsal bilincinin derin katmanlarının özellikleri ile belirtilmiştir. Bu "daimi suretler"in "seyahat” etmesini, “göçebe” öykülerin başkalarından alınmasını ayırt etmektedir.

Öykülerin ve suretlerin başkalarından alınmasının sonuçları, edebiyat süreci için farklıdır. “Göçebe” öyküler, milli (bölgesel) edebiyat ve üslup özellikleri, kronotopun ve fabulanın oluşturulması özellikleri nedeniyle dahil edilmesi janr sisteminin transformasyonu ile ilgilidir. “Göçebe" öyküler çoğu zaman var olan janrların yenileri ile “değiştirilmesi”nin katalizatörü olmaktadır, bu yenilere ise “göçebe” öykü ile dahil edilmiş janrın özellikleri eklenmektedir. Örnek olarak, 14. -15. asırlarda Osmanlı Türkiye`de mesnevi janrının yayılması gösterilebilir. O dönemin romantik mesnevileri epik şiir eselerleriydi. Çoğu mesnevinin öykü esasını Nizami Gencevi`nin - 12. asır Azerbaycan düşünürünün Hamsesinin(“Beşlikler”) konuları oluşturmaktaydı. En meşhur

mesnevi Yusuf Sinan Şeyhinin (1371-1431) “Hosrov ve Şirin” mesnevisidir. Başka bir örnek Avrupa`da modern romanın oluşması süreçleri ile ilgilidir, bu roman “çerçevelenmiş” öykünün bir çok özelliklerini içine almıştır, bu öykü Sanskrit edebiyatından “göçebe” öyküler ile birlikte Avrupa edebiyatına dahil edilmiştir.

"Daimi suret” anlayışı içerik orantısına göre moskova-tartus semiotik okulunun kurucusu Yuriy Mihayloviç Lotman tarafından kullanılan “üst tür” ile uygun gelmektedir. Örneğin, Don Kişot hem “daimi” surettir, hem de "üst tür”dür. Y. M. Lotman “üst tür”ü toplumsal-psikolojik genelleme özelliğini taşıyan suret olarak tanımlamaktadır. Fakat Lotmanovskiy “üst tür”ü belli bir tarihi dönemin edebiyatı ile ilgilidir, “daimi” suretler ise “tarih dışı” özelliğine sahiptirler. Bunu da vurgulamak gerekir ki, “daimi" suret edebiyatın bu veya diğer gelişim dönemlerinde “üst tür”ün özelliklerine sahip olabilir. Bu şekilde Köroğlu sureti aynı zamanda hem “daimi suret”tir, hem de ortaçağ Türk edebiyatı için “üst tür”dür. Avrupa edebiyatında hem “daimi suret”, hem de “üst tür”e örnek olarak Faust gösterilebilir. Bu surete 18. asırda Gothold Efraim Lessing, Fridrih Müller, Fridrih Maksimilian Klinger vs. gibi yazarlar başvurmuştur.

İnsanların gelişmesinin modern aşaması globalleşme ve bilgileşme gibi iki olay ile nitelendirilmektedir. Bu iki olay bizi çevreleyen varlığı transforme etmekte ve toplumsal iletişimin özellikleri ile nitelendirilmektedirler, bu da sanatsal bilincin değişmesine neden olmaktadır. Sonuç olarak, “göçebe” öykü olayı da transformasyona uğramaktadır.

Globalleşme toplumsal varlığın eşleşmesine, insanın birleşmiş, kapalı toplumsal sistem olmasına neden olmaktadır. Globalleşme göç süreçlerini faal hale getirmektedir, buna dahil olarak kültürel etkileşimi de. Globalleşme toplumsal grupların ve ayrı bireylerin kendilerini tanımlamasının şekillerini değiştirmektedir. Başlıca, milli-dini kimliğin faaliyetinin azalması görülmektedir. Bundan başka, geniş şekilde yayılma, toplumsal grup ve bireyler kendilerini aynı zamanda bir kaç özelliğe göre kendilerini tanımladıkları zaman, çok kimliliğe sahip olmaktadır. Sonuç - kimliğin ve bilincin herhangi milli-dini şekillerinin kararsızlığı, çelişkisi ve türbülansı, ki bu da kimliğin kozmopolitik şekillerinin oluşmasına neden olmaktadır.

Birleştirilmişdoğruların ve etik değerlerin düzensizliği ve kararsızlığı ile belirlenen global kültürolojik ortam oluşmaktadır. Bu da global edebiyatın oluşması için ortam oluşturmaktadır. Rastlantı değildir ki, modern yazarın başarısı veya başarısızlığı, eserlerinin yurtdışında ne kadar popüler olduğuna göre değerlendirilmektedir. Maalesef bu yaklaşım daha eski dönemlerin edebiyatının araştırılması konusunda da kullanılmaktadır.

Bilişimleştirilmenin rolü global kültür alanın varlığı için teknik desteğin sağlanmasıdır, buna dahil olarak edebiyat konusunda da. Bilişimleştirilme iletişim alanında, toplumsal ve bilgi akımının hacmini büyüterek ve hızlandırarak devrimci yenilikler oluşturmaktadır. Bilgi değişiminin hızının ve hacminin artması “göçebe” öykülerin başka taraftan alınmasının da artmasına neden olmaktadır.

Fakat paradoksal durum oluşmaktadır, global edebiyat milli (bölgesel) edebiyatların toplam sonucu olmamaktadır ve global edebiyat süreci ayrı ülkelerin süreçlerinin toplamıdeğildir. Bir biri ile kesişen, fakat aynı olmayan iki seviyeli edebiyat oluşmaktadır.

Bunu dikkate alarak oluşmuş ortamda “göçebe” öykü olayını hem global edebiyat açısından, hem de milli (bölgesel) edebiyat açısından incelenmelidir. “Göçebe”

öykünün gerçekleşmesi mekanizmi, her iki edebiyat seviyesi için aynı olmasına rağmen, "göçebe" öykünün işlevsel ağırlığı global ve milli edebiyat için farklıdır. Bu yüzden öykünün "göçmesi" her bir seviyede kendi özelliklerine sahiptir.

Modern global edebiyat için "göçebe" öykü edebiyat kültür alanın birleştirilmesi için bir alettir, Buna dahil olarak ticarileştirme çerçevesinde de. Birleşme eserin milli-dini anlamsal yükün "sterilleşmesine" neden olmaktadır. Örnek olarak Harry Şteyngartın 2006 yılında yazılmış olan romanı"Absurdistan" gösterilebilir, bu romanda Servantes öyküsü kullanılmıştır (Don Kişotun "göçebe" öyküsü). Yazar eski Sovyet ülkelerinde goteskşekillerini almakta olan demokrasinin hipertrofileştirilmiş idealleri ile alay etmektedir. Servantes sanatsal olarak bütün Avrupaya ait olan Rönesans humanizm krizinin derinliğini aktarmıştır, aynı zamanda onun yeni oluşmakta olan toplum ve bu toplumda insana ayrılmış yer hakkında düşüncelerini aktarmıştır. H. Şteyngarta Servantes öyküsünü globalleştirilmiş toplumda humanizm krizinin derinliğini aktarmak için kullanmıştır. "Absurdistan"ın baş kahramanı Mişa Vaynbergdir. O Don Kişota benzemiyor, fakat onun gibi "parlak" bir hayali vardır. Mişanın "parlak" hayali - demokrasinin veçokkültürlüğün idealleri esasında kurulmuş bir toplumdur. Fakat Mişa onun ideallerini iten, "ayık" ve passif bir ortam ile karşılaşmaktadır. Bu da Mişa Vaynberg ile Don Kişot arasındaki benzerliği göstermektedir.

Ticari potansiyel kültürel etkileşiminin süreçlerinin başlıca etkeni olmaya başlamaktadır, buna dahil olarak "göçebe" öykülerin alınmasının da. Çoğu kütlevi yayımlar, bu veya diğer janr şekillerine has "birleştirilmiş" öyküler içermektedirler. Daha belirgin olarak bu kütlevi detektif, fantezi edebiyatında, aynı zamanda New Age ve fantezi tarzı edebiyatında kendini göstermektedir. Rastlantı değildir ki, adı geçen janrların farklı ülkelerde yayımları, yabancı edebiyatında "analog"lara sahiptirler. Bu eserler genel olarak farklı ülkelerde yaşayan yazarlar tarafından oluşturulmasına rağmen, onlar öyküleri ile bir birine benzemektedirler. Farklılıklar genelde yan mevzu çizgilerinde görülmektedirler, bu da belli bir fabuler çeşitlilik oluşturmaktadır. Fakat bu gibi eserler için bir kaç "tipik", "birleşik" öykü mevcuttur. Bunda gariplik yoktur. Bu gibi "göçebe" öyküler, belli siyasi amaçlara ulaşmak için sanatsal bilinci kullanan aynı siyasi teknolojilerin eseridirler.

Bu durum telif haklarının ihlali olarak değerlendirilebilir, fakat aynı zamanda "göçebe" öykü açısından da anlaşılabilir. Örnek olarak 1976 yılında National Book Award ödülünü, 1977 yılında Puliserov ödülünü almış, Alek Heylinin "Korni" romanı gösterilebilir. Fakat 1977 yılında Margaret Waker ve Garolda Kurlander yazara karşı dava açtılar. Bu durumda, ilk dava reddedildiyse de, ikinci dava ile ilgili A. Heyli barışı kabul ederek ceza ödemek zorunda kaldı. Telif haklarının ihlali ile ilgili davalar Adrian Jacobsun varisleri tarafından "Harry Potter ve Ateş Kupası" romanının yazarı Joane Roulinge karşı açılmıştır. "Da Vinçi Kodu" romanının yazarı Dan Browna karşı da bunun gibi dava açılmıştır. Genel olarak bu gibi davalar reddedilmektedirler, bu da bizim düşüncemize göre bu eserlerde "göçebe" öykülerin varlığı ile ilgilidir. Son olaylardan Strugatskiylerin "Öğle dünyası" romanlar dizisi ile James Cameroon tarafından yazılmış ve popüler olmuş "Avatar" filminin senaryosunun benzerliği gösterilebilir. Bunu da vurgulamak gerekir ki, James Cameroon film senaryosu esasında aynı isimli roman yazmayı planlamaktadır. Bunun yanında B. Strugatskiy "Avatar"ın yazarını edebiyat hırsızlığı ile suçlamadığını söyledi. Bizim görüşümüze göre, bütün bu durumlarda konu edebiyat hırsızlığı değil,

yazarların birleşik öykü yapılarına başvurmaları ile ilgilidir, ki bu yapılar belirtilmiş olan janrlar ve sanatsal tarzlara özgüdür. Belarus sosyopolitik yazarı Valentin Pepelyayev "Hiçbir yere giden yol" makalesinde, modern edebiyatın baskılarında, kütlevi kültürde "göçebe" öykülere başvurma eğilimini vurgulamaktadır. "Evet, kütlevi kültür amansızca fikirler basmaktadır. Fakat bence gerçek yazar bireyselliğini çalmak oldukça zordur. Daha doğrusu, başkasının fikri kullanıldığı zaman, saf olarak edebiyat büyüsü kaybolmaktadır. Çoğunun eşi ihanet etmiştir, fakat edebiyat tarihinde sadece Anna Karenina kalmıştır. Bence, sanatçı vicdanını dinlemelidir".

Modern edebiyat için "göçebe" öykünün rolü ve anlamı açıklandığı zaman, janr sisteminin birleştirilmesi konusuna değinmek lazım. Global edebiyatın oluşmasından önce farklı milli (bölgesel) edebiyatların janr sistemlerinin birleşmesi oluşmaktadır. "Göçebe" öykü - birleştirme sürecinin etkenlerinden biridir. Globalleşme ve bilişimleştirilme ortamında "göçebe" öykülere başvuruların artması, bundan sonra milli (bölgesel) edebiyatların janr sisteminin birleşmesini derinleştirmektedir. Bu da not edilmelidir ki, birleştirmeye ait ilk eğilimler 19. asırda başlamıştır. Bu dönemde Türkiye tarihinde Tanzimat olmuştur - toplumsal ekonomik ilişkilerin reformlaştırma tedbirlerinin kompleksi, ki bunun dolayı sonuçları kültür alanında toplumsal ilişkilerin transformasyonunu da etkilemiştir. Tanzimat döneminde önce Osmanlı kültürünün arap-fars mirasından temizlenmesi işi başlatılmıştır. Fakat türk kültürünün avrupalaştırma çabası 1908 yılında Jön-Türk ikilabı ile tam anlamıyla açılmıştır. "Yenilikçiler" türk edebiyatının sadece konu ve dil olarak yenilenmesi değil, aynı zamanda geleneksel janr şekillerinin reddi ve Avrupa edebiyat janrlarının kabulu pozisyonunu savunmakta idiler. En parlak şekilde bu ortaçağ şiir sanatının reddi ile kendini göstermiştir. Sonuç olarak 20. asrın ortalarında türk edebiyatının janr sistemi, Avrupa milletlerinin janr sistemini kopyalamakta idi. Buna benzer süreçler 19. asrın aydınlanma harekatı çerçevelerinde edebiyatın Avrupa janr şekillerine eğilimi görüldüğü zaman, Azerbaycan edebiyatında da görülmüştür. Sosyalist hakimiyetinin kuruluşu kendi düzeltmelerini ekledi: Başlıca, kuzey Azerbaycan edebiyatı ve güney Azerbaycan edebiyatının gelişim eğilimleri farklanmaktadır; bundan başka kuzey Azerbaycanda milli edebiyat gelenekleri 20. asrın 60. yıllarına kadar, yani "Hruşyov ısınması" dönemine kadar unutulmuştur. Sonuç:Kuzey Azerbaycan edebiyatının janr sistemi Avrupa janr sistemini kopyalamaktadır, edebiyat gelenekleri ise eserlerin sadece tarz seviyesinde, kısmen konu, hipermetinsel konusunda korunmuştur. Güney Azerbaycan edebiyatı geleneksel janr geleneklerine daha bağlı kalmaktadır, bu da kendini şiirde göstermektedir. Globalleşme kendi düzeltmelerini yapmıştır - hem Türk, hem de Azerbaycan edebiyatı yeni janr yapılarını oluşturmamaktadır. Bunu söylemek gerekir ki, janr şekilleri genel olarak batı-hristyan medeniyeti tarafından oluşturulmaktadır. Diğer kültürler bu yeni janrları sadece onlardan almaktadırlar.

Globalleşmiş edebiyata aynı zamanda "kvazigöçebe" öykülere başvurmak da özgün hale gelmiştir. Özellikler, bu gibi öykü yapılarının kullanılması, globalleşmiş edebiyatda tarihi ve belgelenmesi uydurulmuş olan sanatsal romanlar için gereklidir. "Kvazigöçebe" öykü bu gibi eserlerin "sterilliği"ni kamufle etme aletlerinden biridir. Orhan Pamuk'un en meşhur romanı "Beyaz Kale" tarihsel roman adına adaydır. Romandaki olaylar Osmanlı dönemi hakimiyeti konusunda bahsetmektedirler. Yazar eserde güçlü belgelenmiş tarihsel başlangıç olduğunu iddia etmektedir ki, bu güya ki eserde "göçebe" öykü olarak kendini göstermektedir. "Beyaz Kale" romanı yazarın 2006 yılında Nobel ödülü almasına neden olan başlıca eserlerden biridir. O. Pamuğun Nobel

ödülü alması ile ilgili cümle de dikkate değerdir - “kültürlerin birleşmesi ve iç içe girmesi ile ilgili yeni semboller” bulduğundan dolayı. Bu cümle rastlantısal değildir. “Beyaz kale” romanında yazarın amacı medeniyetler arası parçalanmanın sanatsal değerlendirilmesine yöneliktir. Yapmacık belgelenirme müslüman Asya ve hrıstiyan Avrupanın kültürlerinin karşı karşıya gelmesinin belirsizliğine esaslanmaktadır.

Globalleşmiş edebiyat “kvazigöçebe" öyküleri sanat eserinin batı kültürü ile ilişkisini, milli-dini köklerden kopmasını gizletmek için kullanmaktadır. Bu nedenle, bu tür eserler yanlışlıkla milli (bölgesel) kültür geleneklerinin gelişimi olarak algılanmaktadırlar.

Milli (bölgesel) edebiyat için “göçebe” öykülere başvuru, hem global varlığının aksettirilmesi, hem de onun ilgili refleksiyon çabasını göstermektedir. Global ve milli (bölgesel) edebiyat seviyesinde sanatsal anlayışın farklarını öyle eserler ile örnek göstermek mümkün ki, bu eserlerin esasını hem globalleşmekte olan varlık, hem de (hikâyeler, romanlar) globalleşme sonucu ile ilgili refleksiyon olarak.

Ilk alt grubu farklılaştıran özellik “göçebe” öykülerin modernizm sanat eserlerinde ve postmodernizm sanat eserlerinde kullanımı, aynı zamanda onların adapte edilmesinden sonra kısaltılmış şekillerinde görülmektedir.

Örnek olarak “göçebe” öykü esasında yazılmış olan, Fransız yazarı Tournier Michelin1970 yılında yazılmış olan “Le Rui des aulnes”(“Orman Kralı”) modernistik romanı gösterilebilir. Bu romanın öyküsü Orman kralı - çocuk hırsızı ve katili, hakkındaki eski alman efsanelerine dayanmaktadır. Bunu da belirtelim ki, sık sık I. Göte de “Orman kralı”nı (Almanca orijinalde “Kızılağaç kralı”) yazdığı zaman başvurmuştur.

“Göçebe” öykünün kısaltılmış şekillerinin kullanımı ise - “göçebe” öykünün modern toplumsal-siyasi gerçeklere uygun şekilde transformasyonudur. Bu durumda “göçebe” öykü belli bir motif grupları olarak kendini göstermektedir. Külkedisi’ni, “göçebe” öyküsünün kullanımına örnek göstermek mümkün. Bir çok ülkenin modern edebiyatında, kaderi meşakkatli olan bir kız esasında kurulmuş ve parası bol olan bir insan içeren bir çok eser mevcuttur. Bu eserlerin öyküleri yükselmekte ve olaylar mutlu son ile bitmektedirler.

“Göçebe” öykü refleksiyonun bir parçası olarak kendini tanımlama olayıdır ve tarihi mirasa, geleneklere başvurmaktadır. “Göçebe” öykü kendini anlama mekanizmi olarak kendini göstermektedir. Bu anlamda “göçebe” öykü globalleşme aleti olarak görülmektedir.

Türk dünyası için bu gibi refleksiyon olarak tengrilik ve eski türk tarihine başvuru görülmektedir: tarihi motifler “göçebe” öykülere dönüşmektedirler. Türk areolunun farklı kısımlarında türk tarihinin islam öncesi dönemini kapsayan eserler oluşturulmaktadırlar. 1991 yılında Başkir yazarı Bulat Rafikov`un “Yüce türkler” hikayesi, 2004 yılında Rus yazarı Anatoliy Sorokin`in “Mavi ordu tayfasız savaşçı” romanı, 2005 yılında Azerbaycan yazarı Sabir Rüstemhanlı`nın “Gök Tanrı” romanı, Uygur Ahmecan Aşirov`un “Indikut” romanı vs.

Sonuç olarak şunu vurgulamak gerekir ki, modern edebiyat “göçebe” öyküsüne az dikkat ayırmamaktadır. Bir çok tez ve program önerisi oluşturulmuştur. Fakat bugüne kadar tek yaklaşım oluşturulamamıştır, buna da büyük oranda bilimsel prensiplerin milli-dini tercihler ile değiştirilmesi neden olmuştur. Bu kendini özellikle bu veya diğer "göçebe" öykünün "ilk halini" esaslandırmak çabasında göstermiştir.

XX. YÜZYILIN BAŞLARINDA MUHACİR VE YÖRÜKLER ARASINDA YAŞANAN PROBLEMLER: ALAÇAM ÖRNEĞİ

Controversies Between Incomers and Nomads in the Beginning of the 20th century: The Alaçam Case

Nahide ŞİMŞİR*

ÖZET

Tebliğimizde Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nde XX. yüzyılın başlarına tarihlenen, günümüzde Balıkesir'in Dursunbey ilçesi sınırları içinde bulunan Alaçam köyü'nün XX. yüzyılın başlarında Bulgaristan'dan göç eden 12 hanenin yerleştirildiği Refahiye köyü olduğu ve esasen burasının Yağcı Bedir Aşiretinin yaylağı bulunması hasebiyle ortaya çıkan anlaşmazlık üzerine gelişen olaylar, hem Yağcı Bedir Yörüklerinin hem de Bulgaristan göçmenlerinin durumu belgeler ışığında irdelenecektir. Ayrıca bölgenin orman bölgesi olması nedeniyle, o tarihlerde yapılan araştırmalar neticesinde ortaya çıkan bölgenin ağaç dokusu, gerek Yörüklerin,gerek Bulgaristan göçmenlerinin gerekse de civar köylerin ormana zarar verip vermediği ve netice olarak iskânın nasıl gerçekleştiği değerlendirilip,yorumlanacaktır.

Bu belge kümesi ve devletin muhtelif organlarının yürüttüğü çalışmalar, XX. yüzyıl başlarında Osmanlı Devleti'nin kaybettiği topraklardan elinde kalan topraklara göç eden insanlara karşı uygulamış olduğu politikayı gözler önüne serdiği gibi, göç etmek zorunda kalanların, eskiden beri Anadolu'da yaşayanlarla bir şekilde menfaat çatışmasına düştüklerinde izlemiş olduğu siyasete açıklık getirmesi açısından da mühimdir.

Anahtar Kelimeler: *Muhacir, Yörük, Alaçam, Balıkesir*

SUMMARY

This paper suggests that the Alaçam village, (dated at the beginning of the 20th century accordig to the Ottoman documents) which is in the Dursunbey country of Balıkesir today, was originally the Refahiye village in which 12 households from Bulgaria were settled in the beginning of the 20th century. That area was the mountain pasture (yaylak) of Yağcı Bedir tribe so some disagreements came up. It's been examined events originated this disagreements in the light of documents. Also it's been examined how settlement was consequently accomplished.

This type of documents and studies by various state organizations expose that the politics of state towards the people who migrated to lands of the Ottoman State from lands the Ottoman State had lost. Also it exposes that the way incomers hold when they had a disagreement or conflict of interests with Anatolian natives.

Key Words: *Emimgrant, nomad, Alaçam, Balikesir.*

* Yrd. Doç. Dr. , Balıkesir Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü Çağış Yerleşkesi Balıkesir, nsimsir@balikesir.edu.tr.

Giriş

Tebliğimizde Başbakanlık Osmanlı Arşivi'nde Şura-yı Devlet Kataloğunda MLK. MRF 1623 numaralı tasnifte bulunan, Balıkesir Sancağının Balat Nahiye'sinin Alaçam Dağları üzerinde bulunan, Mürselli yaylasında Muhacirler ve Yörükler arasındaki toprak anlaşmazlığını konu alan,1910-1914 yıllarına tarihlenen, İçişleri Bakanlığından, Şurâ-yı Devlete[1], Maliye, Orman, Ticaret ve Ziraat gibi Bakanlıklara, Karesi Mutasarıflığı … v.b. kurum ve kuruluşlara hitaben veya bu kurumlarca gönderilen yazışma ve fermanları içeren 22 farklı yazışma ve 33 adet belgeyi kapsayan vesika kümesi değerlendirilecektir (***ŞD MLK. MRF 1623/2, 6-2,*** 17 Eylül 1913 tarihli liste)

Alaçam Dağları Batı Anadolu'da Ege Bölgesinin İç Ege kısmında Balıkesir'in güneydoğusu ile Kütahya'nın kuzeybatısını kapsayan dağlardır. En yüksek tepesi 1615 metre ile Alaçam tepesidir.

Tebliğimizde sırasıyla Yağcı Bedir Yörüklerinin ve Muhacirlerin Alaçam Devlet Ormanı ile ilgileri anlatılacak, daha sonra da yaşanmış olan anlaşmazlıklar ile sebepleri üzerinde durulacak ve yetkililerce meselenin nasıl halledilmiş olduğu özetlenmeye çalışılacaktır.

Yağcı Bedir Yörükleri ve Alaçam Devlet Ormanı İle İlgileri

Tarih boyuncaTürk hayatı mevsime bağlı olarak yaylak ve kışlak arasında geçmiştir. Osmanlı Devleti devrinde geçimini ağırlıklı olarak hayvancılık , hayvancılığa dayalı üretim ve küçük çaplı ziraat ile sağlayan gruplara, orta ve doğu Anadolu'da "Türkmen", batı bölgelerde yaşayanlara da "Yörük", "Yürük"adı verilmiş, hayat tarzlarından dolayı da"Göçer", "Konar-göçer", "Göçer-evli", "Göçebe"gibi tabirler ile isimlendirilmişlerdir (Sümer, 1952, 518 -19; Egawa - Şahin, 2007, 28; Şahin, 2006, 197-200).

Yağcı Bedir Aşireti'nin adı Yörük grubunun içinde ok ve yayı çok iyi kullanan Bedir isimli bir beyden dolayı "Yaycı Bedir" diye anılmıştır. Yağcı Bedir Yörükleri ile ilgili ilk kayıtlara, 1530 tarihinde rastlanmaktadır (Egawa - Şahin, 2007, 28). XVII. Yüzyıldaki kayıtlarda ise, hem Yağcı Bedir hem de Yaycı Bedir olarak geçmektedir (Egawa - Şahin, 2007, 29).

Hikari Egawa ve İlhan Şahin'in, Bir Yörük Grubu ve Hayat Tarzı Yağcı Bedir Yörükleri adlı eserde; XVI. Yüzyılda Manisa-Balıkesir sınır bölgesinde yaşayan Yağcı Bedir Yörüklerinin, XVIII. Yüzyılın ilk çeyreğinde Manisa'ya bağlı Gördek (Kırkağaç) ve Gördes'in kuzey sınırını teşkil eden Balıkesir merkez kazası ile Sındırgı ve Bergama taraflarında gözükmeye başladıkları yazılıdır [2].

Yukarıda sözünü ettiğimiz belge kümesi içerisinde yer alan 25/IB numaralı vesikada ise, Mürselli Yaylasının, Yağcı Bedir Aşiretine 1688/89 tarihli ferman ile yaylak

---

[1] Şûrâ-yı Devlet, 1868'de Meclis-i Vâlâ-yı Ahkâm-ı Adliye'nin lağvedilmesinden sonra, Dîvân-ı Ahkâm-ı Adliye ile birlikte kurulmuştur. Kuruluş amacı mülkî işleri görüşmek olup, zaman içinde bazı değişimler geçirmekle birlikte, sadece günümüzdeki Danıştay gibi idari bir mahkeme olmayıp, Meclis-i Vâlâ'nın en önemli görevi kanun yapmakla da görevli idi. Başbakanlık Osmanlı Arşivi Katalogları Rehberi, Ankara: Osmanlı Arşivleri Daire Başkanlığı yayın nu: 26, 1995, 227.

[2] Egawa, Hikari – Şahin, İlhan, a. g. e. , 33 sayfada Balıkesir çevresinde görünüşleri XVIII. Yüzyıl olarak belirtilmiştir. Ancak ŞD MLK . MRF 1623/2, 25/IB, 22 Ağustos 1911 belgede Balıkesir çevresindeki yaylakların Büyük Hakan tarafından kendilerine verilmesi 1688/89 olarak kayıtlıdır.

olarak verilmiş olduğu yazılıdır. Bu ferman1809/1810 tarihine kadar aralıklar ile 11 kez de yenilenmiştir. Bu fermanlara göre Yağcı Bedir Yörükleri, yıllık 2. 000 guruş yaylak resmi karşılığında, Karesi Sancağı Balat nahiyesi içindeki Alaçam-ı Mirî ormanı içindeki yaylalarda hayvanlarını otlatıp, kendileri haymenişin (göçebe, çadırda oturan) olarak yaşamlarını sürdürmüşlerdir. 1863/64 tarihli nüfus sayımında, o sıradaki müfettiş Ahmed Vefik Paşa vasıtasıyla, iskânları emr edilmiş ve kışlak yeri olarak gösterilen Kebsûd nahiyesinin Bağtepesi, Ovacık, Sarıçayır, Kal'akaşı, Dombayderesi, Tilkicik, Karaağaç, Gürleyen ve Alfatlıalan[3] denilen yerleşim birimlerine 9 köy teşkil edecek şekilde yerleştirilmişlerdir. İşte bu zorunlu iskân Yağcı Bedir Aşireti'nin problemlerinin başlamasına sebep olmuştur. Çünkü Yağcı Bedir Yörükleri, ziraatle uğraşan halk olmadıklarıiçin, kendilerine yerleşik hayata geçmeleri emredildiğinde, iskân yerlerinin ziraate elverişli olup olmadığını göz önünde bulundurmadan, sadece kışın barınmak için siper olan dere içleri ve tepe arkalarını seçerek yerleşmişlerdir. Oysa bu mevkiler taşlık arazi olması sebebiyle, ziraat yapmaları mümkün olmamıştır. Bu sebeple de, 9 farklı köyde, 300'ü aşkın hane ve 1.500'ü aşkın nüfus ile apar topar yerleştikleri için geçinemez hale geldikleri gibi, evvelce hayvanlarını otlatıkları Alaçam Ormanındaki yaylaklarından da mahrum kalmışlardır (ŞD MLK. MRF 1623/2, 25/IB, 22 Ağustos 1911.) Yağcı Bedir aşireti muhtelif mağduriyetlerine rağmen, 1980'lere kadar da bir şekilde yaylaya gidip gelmeyi sürdürmüşlerdir.

Muhacirler ve Alaçam Devlet Ormanı İle İlişkileri

Muhacir kelimesi Peygamberimizin Medine'ye hicretinde, onu takip edenlere verilen isimdir. Günümüzde ise muhacir tabiri ile başka dindeki insanlar tarafından istilâ edilen eski Osmanlı topraklarından, Türkiye'ye göç eden Müslüman ahâli kastedilmektedir. XVIII. Ve XIX. Yy'larda Rusların eline geçen topraklar ile Balkan Savaşları öncesi ve sonrasında göçmek zorunda kalanlar, hep muhâcir olarak isimlendirilmişlerdir. (Wensinck, basım yılı yok, 452)

Balıkesir'in Balat (Dursunbey) nahiyesine bağlı Alaçam Devlet Ormanı içerisinde Muhacir Dairesinin bilgisi dahilinde, 1905/6 tarihinde Hüdavendigâr vilâyetinden gelen emir ve izin ile 12 hane olarak Refahiye[4] Muhacir Köyü kurulmuştur (*ŞD MLK. MRF 1623/2, 9,*15 Eylül 1913).

Refahiye köyü halkı Bulgaristan'daTatarpazarcığı Kazası'nın Kotan köyü'nden göç edip gelen Türklerdir. Köye ilk yerleşimden sonra, Kotan'da kalan akrabaları da Refahiye köyüne yerleşebilmek için Muhacir İdaresine başvurmuşlardır (*ŞD MLK . MRF 1623/2, 10/1*, 30 Mart1913).

Bilindiği üzere Osmanlı Devleti'nin XIX. Yüzyıl boyunca kaybetmiş olduğu topraklardan, elinde kalan topraklara doğru, kaybedilen toprakların yeni sahiplerinin uygulamış olduğu acımasız, sert ve gayrı insanî politikalar sebebiyle topraklarını terk

---

[3] Egawa, Hikari – Şahin, İlhan, a. g. e. , 253'de Kepsut'taki Yağcı Bedir Yörüklerine ait köyler arasında Karaağaç, Ovacık, Kalekaşı/Dedekaşı, Tilkicik, Sarıçayır, Ahmetölen ve Danahisar'ın isimleri sayılmaktadır.

[4] Refahiye Köyü'nün adı Alaçam olarak değiştirilmiştir. Alaçam köyü'nün doğusunda Osmaniye, batısında Meyvalı, kuzeyinde Meyvalı'ya bağlı Kulak mahallesi, güneyinde Güğü ve Çelikler köyleri bulunmakta olup, geçimini tarım, hayvancılık ve ormana dayalı olarak sağlayan, 164 haneli (2009) nüfusu bulunmaktadır. http://dursunbey. gov. tr/haberler/306/ALAÇAM. html

etmeye zorlanan insanların mecbûri göçü başlamıştır. Osmanlı Devleti'ne yapılan göçler o kadar süratli olmuştur ki, analar, babalar, çocuklar ve akrabalar birbirlerini kaybedip, ayrı göç kafileleri ile farklı bölgelere sevkedilmişlerdir. Parçalanmış aileler ciddi bir sosyal mesele oluşturduğu için de gazetelerde kayıp göçmenler ile ilgili tam sayfa ilânlar yayımlanmıştır (Önder - Kırlı, 2005:410)

Anadolu'ya çok sayıda insanın göçmek zorunda olduğu yerlerden biri de Bulgaristan toprakları, Osmanlılar devrinde Türklerin yoğun bir şekilde yaşadığı bir bölge olup (İnbaşı, 2005: 171-187), XIX. Yy'ın ikinci yarısında Bulgaristan'da bağımsızlık hareketi büyük bir artış göstermiş, 1878 tarihinde Berlin Antlaşması ile Bulgaristan Prensliği kurulmuştur(Önder - Kırlı, 2005:410)

Bulgaristan Osmanlı Devleti'nden ayrılmadan önce Türklere karşı var olan baskılar, bağımsızlıktan sonra Türklerin asimilasyonuna, asimile olmayanların da siyasî, iktisadî, dinî baskılarla göç ettirilmesine dönük politikalar izlenmesine başlanmıştır.

Vesikâlardan anlaşıldığına göre Refahiye Köyü'ne 1905/1906'dan 1913'e kadar gelenlerin sayısı her geçen gün daha da artmış, 12 hane 25 haneye çıkmıştır. Çünkü Bulgaristan'dan kaçıp gelenler, daha önce gelen akrabalarının veya köylülerinin iskân edildiği yere yerleşmek istemişlerdir. Tebliğimizin konusu olan Yörük - Muhacir anlaşmazlıkları da işte bu noktada başlamıştır.

Yörük - Muhacir Anlaşmazlıklarının Sebepleri

Yörükler ile Muhacirler arasındaki anlaşmazlıkları aşağıdaki gibi kısaca özetlememiz mümkündür:

1. Alaçam Dağlarında bulunan Üçbaş, Mürselli gibi yaylaların, Yağcı Bedir Yörüklerinin yaylakları olması, (*ŞD MLK . MRF 1623/2, 25/IB*, 22 Ağustos 1911)

2. Bulgaristan muhacirlerinin bir kısmının bu yaylalara iskânı (*ŞD MLK . MRF 1623/2, 25/IB*, 22 Ağustos 1911; *ŞD MLK . MRF 1623/2, 1,2, 3* 15 Eylül 1913; *ŞD MLK. MRF 1623/2, 16,* 1 Ocak 1910; *ŞD MLK . MRF 1623/2, 24*, 8 Ocak 1910).

3. Refahiye köyünün 12 haneden 25 haneye çıkmasının yayladaki açık alanın yetmemesine, orman yakılarak ve kesilerek yeni topraklar açılmasına sebep olması. Orman ürünlerinden istifade eden Yörükleri zarara uğratması (*ŞD MLK. MRF 1623/2, 25/IB*, 22 Ağustos 1911; *ŞD MLK . MRF 1623/2, 1,2, 3* 15 Eylül 1913; *ŞD MLK . MRF 1623/2, 16*, 1 Ocak 1910; *ŞD MLK . MRF 1623/2, 24,* 8 Ocak 1910).

Bu durum bölgedeki yayla ve ormandan yararlanan ve aynı zamanda ormanı korumakla görevli Yörüklerin şikâyetlerini de beraberinde getirmiştir. Kısaca Muhacir ve Yörükler arasında çıkan anlaşmazlık Alaçam Dağlarındaki yaylalarının bir kısmının muhacirlere devlet tarafından köy kurulmak üzere verilmesidir. Kendileri de zorla yerleşik hayata geçirilmiş bulunmasına rağmen Yörükler, bu yaylalarla irtibatlarını kesmedikleri için de mağdur olmuşlardır.

Alaçam Dağlarını tarım arazisi açmak için yakan ve tahrip eden sadece yeni kurulan muhacir köyleri olmadığını, civardaki diğer köylerinde bu işle meşgul olduklarını vesikalardan öğreniyoruz. Bu hal Yağcı Bedirlerin Muhacirler dışındaki eskiden beri yerleşik hayata geçmiş köylerle menfaat çatışması yaşadığını göstermektedir.

Yağcı Bedir ve Diğer Yerleşik Köyler Arasındaki Anlaşmazlıklar

Yağcı Bedir Yörükleri'nin Alaçam Devlet Orman'ındaki yaylalarına sadece gelen muhacirler değil, diğer köyler de zarar vermişlerdir. Dervişler[5], Güğü ve Şehidler köyleri halklarının yaylalarına tecavüz ederek, ormanı yakıp, Yağcı Bedir Yörüklerinin faydalandığı yerleri tarumar etmişlerdir (*ŞD MLK . MRF 1623/2, 25/IB*, 22 Ağustos 1911; ŞD. MLK 1623/2, 12 A, 29 Ocak 1913)

Geçimi büyük oranda hayvancılığa ve ormana bağlı, aynı zamanda henüz yerleşik hayatı tam olarak yaşayamayan, bir topluluk olarak, Yağcı Bedirlerin, hem muhacirler ile hem de eskiden beri yerleşik hayata geçmiş olanlar ile menfaat çatışmasının sonucu ve belki de başka sosyal ve psikolojik sebepler ile karşı karşıya gelmiş olmaları ihtimal dahilindedir. Ve araştırılması gerekmektedir.

Olayların Gelişimi: Yağcı Bedir Aşireti'nin Alaçam Ormanına Olan Muhacir İskânı ve Yangınlardan Mağdur Olması

Orman idaresinin yaptığı araştırma sonucu, ormanın kasten yakıldığı tespit edilmiştir. Ormanı yakanlara 387. 000 guruş para cezası verilmiş olmasına rağmen, 3. 500 dönüm orman daha yakılıp, tahrip edilmiştir.

Yağcı Bedir Yörüklerinin ilgili birimlere müracaat ve şikayeti üzerine yetkililer (Karesi İdare Meclisinden Kara Polid Efendi, Balat Nahiye Müdürü, Bigadiç'ten bir aza, Kepsut Orman Süvari memuru) Mürselli yaylasına kadar gelerek durumu görmüşler," Alaçam Ormanının Osmanlı Devletinde benzeri olmadığını, 1,5 metre kalınlığında milyonlarca ağaç olduğunu belirtip, tahribat karşısında Yağcı Bedir Aşireti'ni haklı bulmuşlar" ve 21 Ağustos 1909 tarihinde 1571 numaralı ve 23 Mayıs 1910 tarih ve 530 numaralı karar ile bundan böyle bu tür tahribata mahal ve imkân verilmemesi için Bigadiç ve Balat müdürlerine tebligat yapılmıştır. Maalesef bütün bu girişimler de semeresiz kalmış, adı geçen muhacir ile 6 saat mesafeden tarla açmak için gelen Dervişler köyü halkı Yağcı Bedirler Aşireti'nin yaylaya çıkmalarını engellemişler, hayvanlarını kesmek gibi çeşit çeşit zulümlerde bulunmuşlar, Karesi Mutasarrıflığına yapılan bunca şikayet bir fayda vermemiş, mecburen yaylanın bir kısmını terk etmişlerdir. Bu engellemeler sebebiyle de 1000'i aşkın keçi ve bir miktar sığırları, açlıktan telef olmuş, kendileri de mağdur ve perişan edilmişlerdir (*ŞD MLK . MRF 1623/2, 25/IB*, 22 Ağustos 1911).

Yağcı Bedir Yörükleri bütün bu gelişmeler üzerine ümitsizliğe kapılmışlar ve eğer meşrutiyet ilân edilmemiş olsaydı, kimsenin "haklarını korumak için" bir girişimde bulunmayacağından yakınarak, "şu mukaddes Meşrutiyet devrinde herkes meşru hakkını koruma ve talepte hür olduğunu, uğramış oldukları bu felâkette zerre kadar insafı olanlar inanmış iken, bazı devlet görevlilerinin ikna olmadıkları ve 1. 100 kişilik nüfusun feryat ve figan içinde bırakılmış, huzura vardıkça kovulmuş, yalvarmalarının ise bir tesiri olmamış, son şikayetleri üzerine (Orman Fen memuru Bahaeddin Efendi ile Balat Müdürü ve Kebsud Orman süvari memuru) tekrar tahkikat yapılmıştır. Bahaeddin Efendi Mürselli yaylasına kadar gelmiş, 12 hane zann olunan muhacirlerin 20 haneye çıktığını görmüş, fakat müdür ile Orman memurunun görüş ve düşüncesini kabuletmeyerek,

[5] Günümüzde Bigadiç'e bağlı Meyvalı Köyü.

düzenleyip, Karesi Mutasarrıflığına sunduğu raporda sınırlarının belirlenmesi kaydıyla muhacirlerin bölgede kalmasına izin vermiş, diğer memurların raporunu temyizden kaçınmış, araştırmaya bile gerek görmemiştir. Olay bu şekliyle 20 Mayıs 1911 tarih ve 76 numaralı yazışma ile bakanlığa bildirilmiştir (*ŞD MLK . MRF 1623/2, 25/IB*, 22 Ağustos 1911).

İlgili memurca, muhacirlerin kayrıldığını düşünen Yağcı Bedir Aşireti, Osmanlı Devleti'nin bütün vatandaşlarının eşit olduğu düşüncesiyle ormandaki tahribatı anlayacak ve harcırahı Devlet tarafından karşılanacak tecrübeli bir memur gönderilerek, çaresiz Yağcı Bedir Aşireti'ni "Devlet ve hürriyet nurundan hissedar buyurmalarını, adalete sığınarak ağlayarak rica ettiklerini belirten" dilekçelerini yazmışlardır (*ŞD MLK. MRF 1623/2, 25/IB*, 22 Ağustos 1911).

21 Haziran 1911'de Kadri Ali oğlu Öksüz İbrahim ve beş arkadaşı yazmış oldukları dilekçede 29 Mayıs 1911'de 752 numaralı tezkere ile önceden Mürselli yaylasına Refahiye adlı köye yerleştirilen muhacirlerin başka bir yere nakledilmesini istemişlerdir (*ŞD MLK . MRF 1623/2, 26 A,* 21 Haziran 1911).

Yağcı Bedir Yörüklerinin muhtelif defalar şikâyetçi olması üzerine Mürselli Yaylasına bir keşif heyeti gönderilmiş ve bölgenin sınırları ile mevcut arazi ve ormandan açılan arazi miktarı tespit edilmiştir.

Ormana Verilen ZararınTespiti

Ormana verilen ilk zararlar ile ilgili araştırmalar neticesinde 12 haneden 25 haneye çıkan Refahiye köyünün vermiş olduğu zarar %15, ormandan büyük oranda tarla açanların ise Güğü ve Şehidler köyleri halkları olduğu ve Refahiye köy halkının yerlerinin değiştirilmesine gerek olmadığı belirtilmiştir. (ŞD MLK 1623/2,12 A, 29 Ocak 1913)

29 Temmuz 1913 tarihli Orman Müdürü Hakkı Bey'in de bulunduğu görüşmelere göre hazırlanan, belgede muhacirlerin burada kalmaları halinde gelecekte ormana zarar verme riskleri bulunduğu ev başına 2'şer bin guruş verilerek 50.000 guruşluk havalename Liva Meclisinin kararı ile Ticaret ve Ziraat Bakanlığı'na arzedilerek, 3'er 5'er hane olarak civar köylere dağıtılması kararlaştırılmıştır. (ŞD MLK 1623/2,11/3, 29 Temmuz 1913; ŞD MLK 1623/2,9, 15 Eylül 1913)

Yetkililer işe bölgenin sınırlarını belirlemek ile başlamışlardır. Şikâyete konu olan Alaçam ormanının içindeki Mürselli yaylasının doğusunda Kocayar ve batısında Bektaş Gediği alanları vardır. Muhacir haneleri Mürselli yaylasının güneydoğusunda ve beş dakika mesafededir. Muhacirlerin Mürselli yaylasının doğusundaki Kocayar'dan mevkiine tecavüz ve 15 dönüm tarla açtığı anlaşılmıştır. Mürselli yaylasının şubelerinden olan yaylaların açıklık olan mevkilerine Bektaş gediği mevkiine tecavüz edilerek açılan tarla miktarı şöyledir:

Yayla Adı	Açıklık yeri (eski dönüm)	Ormandan açılankısım(eski dönüm)	Yekûn (eski dönüm)
Tütünlük	204	81	285
Eşeköldüren	41	25	66
Pendicek	255		255[6]
Büyükafaklı	132	104	236
Küçükafaklı	024		024
Akçaalan[7]	486	73	1425

Tablo : I

Yukarıdaki tablodan Mürselli yaylasının eklerinden olan yaylaların 1142 dönüm açıklığı ve 283 dönüm ormana tecavüzle açılmış ve kısmen çayır kısmen de tarla halinde istifade ediliyor olan toplam 1425 (eski) dönüm arazi mevcuttur. (*ŞD MLK. MRF 1623/2, 11/1-2,* 12 Mart 1914)

Bektaş Gediği adlı ormanın eklerinden Arpa Tepesine adı geçen muhacirler 47,5 cerîb toprak açmışlar, krokide gösterildiği üzere halk arasında Arpaderesi adıyla bilinen derenin 116 eski dönüm özelliğindeki açıklık mevkiden istifade etmektedirler. Ormandan arazi açmasalar da 12 haneden 25 haneye çıkan ve 168 kişiyi bulan bu nüfusa yeterli toprak bulunduğu halde bununla yetinmeyerek tarla açmışlar, bu şekilde toprağa düşen yapraklardan oluşan toprağın 3 sene yeteceği, sonra tekrar arazi açmağa teşebbüs edecekleri şüphesizdir denilmiş, Mürselli ve çevresinin Yağcı Bedir aşiretinin senelik 2. 000 guruş yaylak resmi ödedikleri yaylakları olduğu, Güğü ve Gökçepınar köyleri muhtarları huzurunda keşif yapılmış ve gösterilen fermanda arazinin sınırlarını gösteren bir açıklama bulunmamasına rağmen, Mürselli ve çevresindeki yaylaların muhacirlerin sakin oldukları ve ziraat ettikleri yerler olduğu, eski köyler Alaçam Ormanının 1 - 1,5 mesafesinde olduğu, muhacirlerden başka köy ve eski köylerden Güğü ve Çeliklerhalkı 7,5 cerib ve muhacirler iskândan beri 70 cerib ormanı tarla açmak maksadıyla tahrip ettikleri Balat Nahiyesi Müdürü, Karesi Orman Müfetişi ve Bölge İdare-i Liva Azası tarafından 12 Mart 1914'te rapor edilmiştir (*ŞD MLK . MRF 1623/2, 11/1-2***,** 12 Mart 1914)

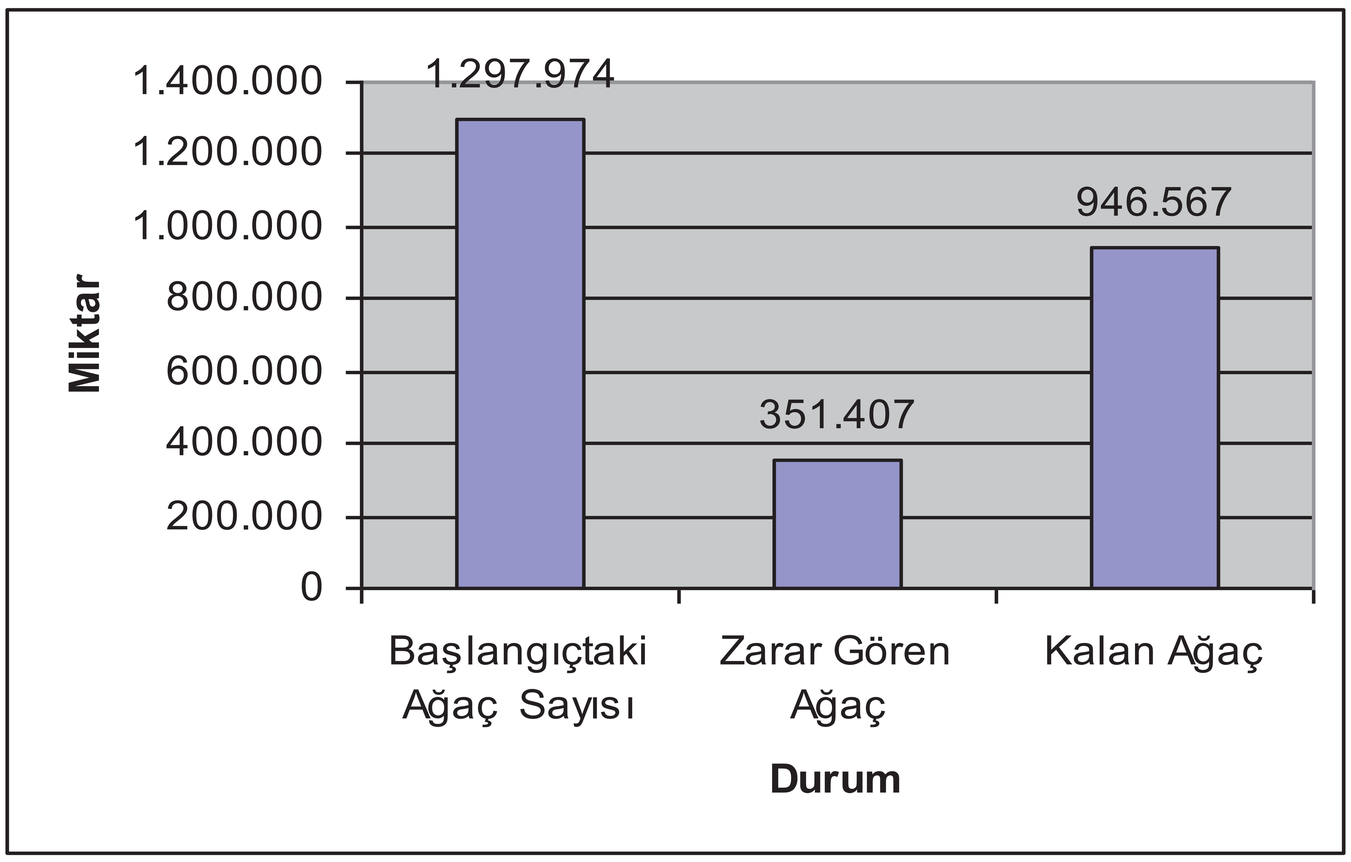
8 Mart 1913 tarihinde Orman Bakanlığı'ndan gönderilen bölgedeki ağaç tür ve varlığını gösteren evraktaki kesilen ve kalan ağaç miktarı aşağıdaki tablodaki gibidir (*ŞD MLK. MRF 1623/2, 20/1,2,3,* 8 Mart 1913)

[6] Bunun 145 dönümü ahali-i kadimeden Dervişler köyünündür.

[7] Adı geçen yayladan Güğü ve Çelikler köyleri halkı yararlandığı ve ormandan açılan arazi vaktiyle bunlar tarafından açıldığı araştırmalar sonucunda öğrenilmiştir.

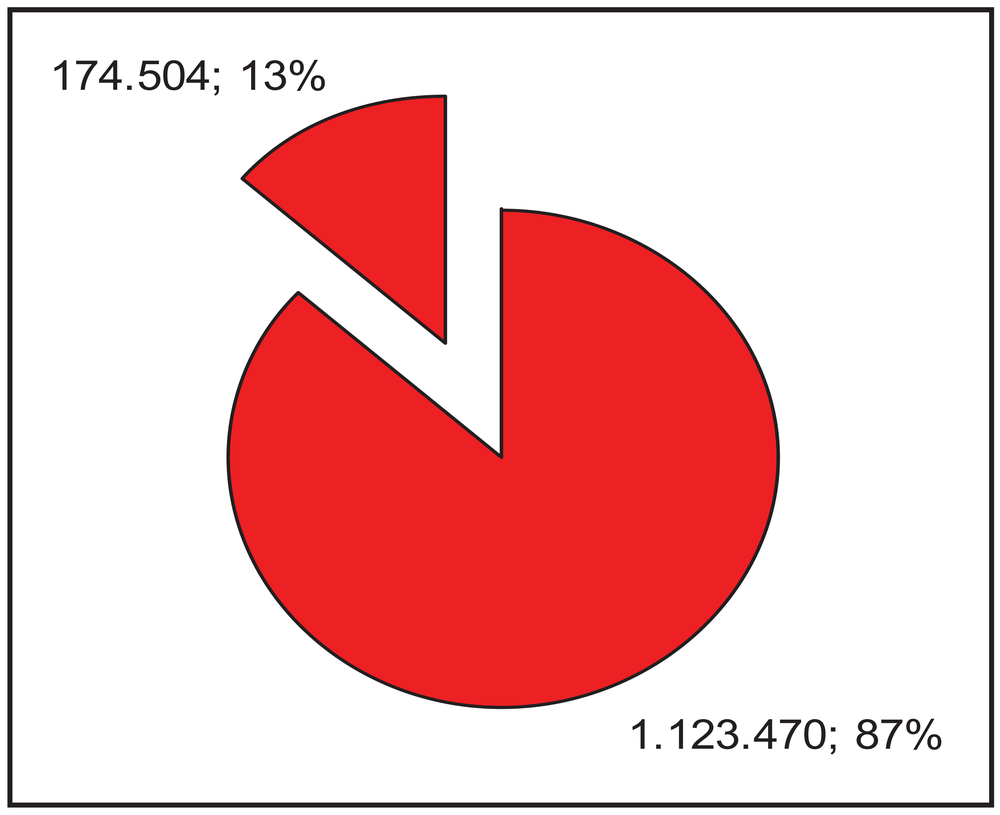
Mevkii	Ağaç Türü	Baş. Ağaç Adedi	Kesilen Ağaç Adedi	Kalan Ağaç Adedi
Yarba?alan	Meşe	23. 837	3. 208	20.629
Kocagu?	Gürgen	11. 231	1. 288	9. 943
Arıcak	Meşe	25. 268	2. 300	32. 691
Taşkesiği	Meşe	55. 471	13. 447	42. 024
Alacabayır	Meşe	47. 387	18. 121	29. 266
Çanacık	Meşe	62. 571	411	62. 160
Batak	Meşe	47. 080	18. 938	29. 142
Şamlı	Meşe	33. 590	-	33. 590
Şamlı	Gürgen	55. 918	15. 658	40.260
Aşıkpınarı	Gürgen	27. 097	941	62. 156
Taşyalak	Meşe	254. 827	85. 275	129. 552
Kurtderesi	Meşe	81. 994	69. 108	12. 886
Kolas?	Meşe	68. 064	-	68. 064
Kolas?	Gürgen	80.258	-	80.258
Kamçıllu	Meşe	241. 720	60.044	154. 676
Hisaralanı	Meşe	52. 317	30.500	21. 817
Yağcılar	Meşe	41. 132	11. 491	29. 241
Reşadiye	Meşe	88. 212	-	88. 212

Tablo II



Grafik I

Grafik I'de gösterildiği üzere söz konusu bölgede başlangıçtaki ağaç miktarı 1. 297. 974 iken, zarar görenler 351. 407 geriye kalan ağaç miktarı ise 946. 567'dir.



Grafik II

	Meşe	Gürgen	Toplam
Ağaç Adedi	1. 123. 470	174. 504	1. 297. 974
Yüzde	87%	13%	100%

Tablo III

Grafik II ve Tablo III'de genel olarak bölgede olan ormanların ağaç türlerinin tespitinden yola çıkılarak, ağaç türleri ile ilgili bilgi edinmek de mümkündür. Bilhassa XIX. Yy'da Batı Anadolu ormanlarında bulunan meşe ağaçlarından elde edilen meşe palamutu İzmir Liman'ından yurt dışına gönderilen ürünler arasında dikkat çekici bir yer işgal etmekte idi. Yağcı Bedir Yörükleri'nin geçimlerini sağlamalarında şüphesiz etkili ürünler arasında gelmekteydi. Ormanın herhangi bir zarara uğramaması için göstermiş oldukları titizliğin sebeplerinden biri de bu olmalıdır.

Sonuç

1905/6 yıllarında Dursunbey Alaçam Devlet Ormanı Mürselli yaylasına iskân edilen Bulgaristan göçmenleri, Mürselli yaylasının içerisinde bulunduğu bölgenin Yağcı Bedir Yörüklerinin yaylağı olması sebebiyle 1910 -1914 yılları arasında dile getirmiş oldukları şikâyetleri Yörüklerin lehine sonuçlanmıştır. Yörükler yerleşik hayata geçmiş olmalarına rağmen geçimlerini hayvancılık ve toplayıcılık esaslı sağlamaları sebebiyle 1980'lere kadar bu yaylaları kullanmaya devam etmişlerdir.

Aslında Osmanlı Devleti'nin fizikî küçülmesinin ardından, göçler neticesi uygulanan iskân politikasının başarılı olmadığı sonucunu bu belge kümesinden çıkarmak mümkündür. Ancak yerleşik hayatı teşvik, Osmanlı Devleti'nin ilk zamanlardan beri uyguladığı bir politika olmasına rağmen, mevsime bağlı Türk hayatının yaylak ile kışlak arasında geçmesi keyfiyeti, 1863/64'te Hüdavendigar vilâyetindeki zorunlu yerleşim politikası Yağcı Bedir Aşireti'nin de dillendirdiği gibi, hiç bir tetkikât yapılmadan, bulunduğu yerde zorunlu iskân şeklinde gerçekleşmiştir ki, sonradan pek çok mağduriyetler yaşanmasına ve köy boşalmalarına yol açmıştır. Mevsimlik hayat da her şeye rağmen devam etmiştir.

Belgelerde sözü edilen muhacirler mağdur eden gibi gözükmesine rağmen, onların mağduriyeti de kelimeler ile ifade edilemeyecek kadar fazladır. Bulgaristan'da kendi köylerini terketmek zorunda kalmışlar, kendilerine gösterilen iskân alanında bir takım yetersizlikler ile boğuşmuşlar, Yörüklerin yaylaklarında menfaat kavgasına düşmüşler, ve nihayetinde sosyolojik araştırmalara konu oluşturacak kendi vatanlarında muhacir-göçmen olarak isimlendirilerek, dışlanmışlardır. Bu hadise hem iktisadî hemde sosyolojik açıdan incelenmesi gerekli bir konudur.

KAYNAKÇA

1. Arşiv Belgeleri

ŞD MLK . MRF 1623/2, 6-2, 17 Eylül 1913 tarihliliste.

ŞD MLK . MRF 1623/2, 9,15 Eylül 1913: Karesi Mutasarrıflığı'nın 36. 964 numara ile Şûrâ-yı Devlet'e gönderilen tahriratına cevap olanbelge.

ŞD MLK . MRF 1623/2, 10/1, 30 Mart1913: Karesi Mutasarrıflığına Muhacirin İdaresi'nin 24 numara ile gönderdiği 30 Mart 1913 tarihinde belge.

ŞD MLK . MRF 1623/2, 25/IB, 22 Ağustos 1911.

ŞD MLK . MRF 1623/2, 1,2, 3 15 Eylül 1913

ŞD MLK . MRF 1623/2, 16, 1 Ocak 1910

ŞD MLK . MRF 1623/2, 24, 8 Ocak 1910.

ŞD MLK . MRF 1623/2, 25/IB, 22 Ağustos 1911.

ŞD MLK . MRF 1623/2, 26 A, 21 Haziran 1911.

ŞD MLK . MRF 1623/2, 11/1-2, 12 Mart 1914.

ŞD MLK . MRF 1623/2, 20/1,2,3, 8 Mart 1913.

2. Araştırma - İnceleme Eserleri

Başbakanlık Osmanlı Arşivi Katalogları Rehberi, Ankara: Osmanlı Arşivleri Daire Başkanlığı yayın nu: 26, 1995.

EGAWA, Hikari - İlhan Şahin, 2007, *Bir Yörük Grubu ve Hayat Tarzı Yağcı Bedir Yörükleri*, İstanbul: ErenYay. .

İNBAŞI, Mehmet, 2005, "XVI. -XVII. Yüzyıllarda Bulgaristan'daki Yörük Yerleşmeleri", *Uluslar arası Osmanlı ve Cumhuriyet Dönemi Türk -Bulgar İlişkileri Sempozyumu 11 -13 Mayıs 2005,* Eskişehir.

ÖNDER, Selahattin-Engin Kırlı, 2005, "Osmanlı Arşivleri Işığında Eskişehir ve Çevresine Yerleştirilen Bulgaristanlı Göçmenler" *Uluslararası Osmanlı ve Cumhuriyet Dönemi Türk -Bulgar İlişkileri Sempozyumu 11 -13 Mayıs 2005*, Eskişehir.

SÜMER, Faruk,1952, "XVI. Asır Anadolu, Suriye ve Irak'da Yaşayan Türk Aşiretlerine Umumî Bir Bakış", *İktisat Fakültesi Mecmuası,* XI/1-4, s. 518 - 519.

ŞAHİN, İlhan, 2006, *Osmanlı Döneminde Konar-Göçerler*, İstanbul: Eren Yay., 2006, s.197- 200.

WENSİNCK, A. J. , "Muhâcirûn", *İ. A.* , Ankara Yay. Tarihi yok, M. E. B. yay. , s. 451- 452.

http://dursunbey. gov. tr/haberler/306/ALAÇAM. html

TÜRKİSTAN'DAN TÜRKİYE'YE KAZAK GÖÇÜ (1949-1952) GELİŞİMİ VE NETİCELERİ ÜZERİNE TESPİTLER

Evaluations about the Course and Results of Kazakh Migration from Turkestan to Turkey

Sebahattin ŞİMŞİR*

ÖZET

1930'lu yıllardan itibaren istiklal mücadelesinin hız kazandığı Doğu Türkistan bölgesinin, kahraman ve çilekeş insanlarının verdiği mücadele, bir taraftan Çin, diğer taraftan da Rusya tarafından hep şiddet yolu ile ortadan kaldırılmıştır. En sonunda bu mücadelenin içinde olanlar ölmek yada ülkelerini terk etmek şeklinde ifade edeceğimiz iki şık ile karşı karşıya kalmışlardır. Öncelikle yakın coğrafyaya doğru başlayan bu göç hareketi daha sonra, batıya ve özellikle de Türkiye'ye yönelmiştir.

Biz de bu çalışmamızda bu göç hareketinin içinde bulunan, İsa Yusuf Alptekin, Mehmet Emin Buğra, Hızırbek Gayretullah v. d. hatıraları ışında değerlendirmeye çalışacağız. Meseleye sadece Türkiye'ye gelindi, bitti şeklinde değil birde orada kalanların başlarına gelen ve çektikleri çileleri de değerlendirmeye çalışacağız.

Anahtar Kelimler: *Göç, Kazak göçü, Türkistan, Türkiye,*

ABSTRACT

The political struggle for the independence of brave and long-suffering peoples in Eastern Turkestan have been violently suppressed by China and Russia in the 1930s. These people faced with two choices in terms of death and migration. Although this migration movement was directed to near abroad in the initial phases, later it was headed for westwards, especially Turkey.

In this work, we are going to investigate in the memoirs of prominent people, such as Yusuf Alptekin, Mehmet Emin Buğra, Hızırbek Gayretullah, who led this migration movement. Our focus is not only limited with the people migrating Turkey. We will attempt to depict the narratives of people staying there and suffering greatly.

Key Words: *Migration, Kazakh migration, Turkestan, Turkey*

Bugün Doğu Türkistan olarak adlandırdığımız coğrafyada 20. yüzyılın başlarından itibaren, Asya ve Avrupa'daki gelişmelere paralel önce, burada yaşayan Türklerde istiklâl mücadelesi vermişlerdir. İlk olarak 1933 yılında Türkistan İslâm Cumhuriyeti'ni, daha sonra da 1944 tarihinde Doğu Türkistan Cumhuriyeti ve 1947 yılında da Türkistan Mahallî Hükümeti'ni kurmuşlardır. Ancak, bu teşebbüslerin tamamı sert bir şekilde bastırılmıştır. (Kurban, 1992; Adıbelli, 2008)

Doğu Türkistan Türklerinin mücadeleden vazgeçmemelerinde bu dönemde kendi içlerinden çıkan önderlerin rolü büyüktür. Nitekim 1940'lı yıllara damgasını vuran halk önderli olmuş ve bunların başında dikkat çeken isimlerden biri de Osman Batur

* Doç. Dr. Balıkesir Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü Çağış 10145 BALIKESİR

(Bkz. Çandarlıoğlu, 2006; Gayretullah, 2003) olup, o idam edilinceye kadar Oraz Beğ, Mesut Sabri Bey ve Davut Kadı gibi liderlerde yakalanıp idam edilmişlerdir. Ama, Kızıl Çin Osman Batur'u sadece idam etmekle kalmamış, gazete ve radyo vasıtası ile de, "*Amerikan emperyalizminin uşağı, Çan Kay Şek'in casusu ve halkımızın en şiddetli düşmanı olan Osman Batur*" gibi cümlelerle aşağılamaya devam edilmiştir. (Alptekin, 1992, 262) Bu olumsuz gelişmeler ve katliamlar neticesinde de, göç kararı alınmıştır.

Şüphesiz göç kararı kolay alınmamıştır. İleri gelenlerin yaptığı toplantılarda bazıları, "Mademki kendi kuvvetimiz kendimize kâfi gelmiyor, o halde, Doğu Türkistan'ın güney sınırından Hindistan veya Pakistan'a gidelim. Yahut onlardan sonra hür bir memlekete gidelim. Yurdumuz ve milletimizi dışarıda savunalım ya da dış yardım gücü ile kurtarmaya çalışalım" demişlerdir. Bazıları da, "Mümkün olduğu kadar yurdumuzdan kolayca ayrılmayalım. Dağlara çıkıp Kazak kardeşlerimizle işbirliği yapıp çete harbi başlatalım. Eğer Çin komünistleri ile Ruslar bize hücum edip yenerlerse, tedrici halde çekilip başka memleketlere geçerek ikinci çareye başvuralım" demişlerdir. (Taşçı, 1985, 537.)

Doğu Türkistan davasının önemli isimleri bu tarihten sonra, oluşan yeni durum ve mücadele edecek şartları sağlayamamaları sonucu Doğu Türkistan'da kalamayacaklarını anlamışlardır. Nitekim 20 Eylül 1949 tarihi itibarı ile ayrılmaya başlarlar ve bazen günlerce olumsuz şartlarda süren yolculuk sonucu Keşmir'in merkezi Srinagar'a ulaşmayı başarmışlardır. Buradaki temaslar devam ederken Delhi'de Milliyetçi Çin Hükümeti sefiri Lo Calun'un kendilerine yardımcı olacaklarını belirten mektubundan ve daha sonra acilen İsa Yusuf Alptekin ile görüşme temennisini taşıyan telgrafından sonra, Muhammet Kasım ve Dr. Abdurrauf Beyle birlikte 14 Ocak 1950 tarihinde Delhi'ye hareket etmişlerdir. (Kul, 2007, 8)

Sefir ile yapılan görüşmelerde, Hindistan ve Pakistan başta olmak üzere çeşitli ülkelerde çok sayıda muhacir Türkistanlı bulunduğu bunların çok zor şartlar altında yaşadıklarını ve bu durumun sorumlusunun da Milliyetçi Çin hükümeti olduğunu, bundan dolayı yardım etmesi gerektiği hususunda görüş birliğine varmışlardır. (Kul, 2007, 9) Bu görüşmeden sonra ikinci görüşmeyi 28 Ocak 1950 tarihinde Türkiye'nin Hindistan Büyükelçisi Ali Türkgeldi Bey'e yapmışlardır. Bu görüşmede Türkiye'den taleplerini şu şekilde belirtmişlerdir;

Mümkün olduğu takdirde bize yapmış oldukları yardımlar ve iyilikler için Hindistan ve Keşmir Hükümetine lütfen teşekkür edilmesini ve muhacirlere yapılacak yardımın arttırılması için tavsiyede bulunmasını,

Türkiye hükümetinin Keşmir'e iltica eden muhacirleri iskânlı göçmen olarak kabul etmesini,

Türkiye hükümetinin muhacir çocuklardan bir kısmını okutmasını ve muhacirlere maddi yardımda bulunmasını. (Kul, 2007, 14)

Memleketlerini terk eden Doğu Türkistan Türklerinden bir başka grup da, Peşaver şehrinde bulundukları esnada, 2 Ocak 1950 tarihinde Türkiyeli olup, motosikletle gezmeye gelen gazeteci Mehmet İrfan Bey ile tanışmışlardır. Kendisine, Türkiye'ye gitmek istediklerini ve yardımcı olmasını rica etmişlerdir. O da yakında Türkiye'nin Karaçi Büyükelçisinin Lahor'a geleceğini o zaman kendisinin de Lahor'da bulunacağını, bir liste hazırlayarak Lahor'a gelmelerini söylemiştir. Akaşe Hoca, Ateyhan Bilgin ve Halifi Altay Lahor'a gitmişler ve İrfan Beyin aracılığı ile 14 Şubat 1951 tarihinde

Türkiye Büyükelçisi Nebil Batu ile görüşmüşler, listeyi takdim ederek, Türkiye'ye gitmek istediklerini arz etmişlerdir. (Altay, 1988, 410)

Daha sonra gerek Hindistan hükümet yetkilileri ve gerekse buradaki diğer ülke temsilcileri ile yapılan görüşmeler sonucunda, Hindistan Dışişleri Bakanlığı yetkililerinin kendilerini Kızıl Çin'e iade edecekleri şeklinde bir görüşün ağırlık kazanması üzerine, Alptekin ve arkadaşları bunun olması halinde hepsinin kurşuna dizileceğini belirtmeleri üzerine Hindistanlı yetkililer,*Biz bu meseleyi tekrar gözden geçirdikten sonra, transit vize verebiliriz. Siz de bunları kabul edecek ülke arayın* demişlerdir. Bu gelişmeler üzerine Göçmenlerin iskanı ile ilgili Birleşmiş Milletler Teşkilatı başta olmak üzere, Suudi Arabistan, Mısır, Amerika Birleşik Devletleri, Milliyetçi Çin (Formoza'ya) ve Türkiye'ye gitmek veya Keşmir'de kalmak gibi hususları netleştirmek için temaslarda bulunmak üzere harekete geçmişlerdir. (Kul, 2007, 27; Gayretullah, 1977, 113; Bakır, 2005, 98)

Bu tür faaliyetlerin teşkilatsız hedefe ulaşamayacağına inanmış olmalılar ki, 17 Ekim 1951 tarihinde Pakistan'ın Peşaver şehrinde, Doğu Türkistanlı Kazak Muhacirler Derneğini kurmuşlardır. Yönetime ise şu isimler seçilmiştir: Osman Taşdan, Hamza İnan, Ateyhan Bilgin, Kayu molla, İyimolla, Abdulkebir Akyol, Kali Cadik ve Halife Altay. Derneğin hedef ve gayeleri ise şu şekilde tespit edilmiştir:

Türkiye'ye göç etme hususunda T. C. Karaşi büyükelçiliği ile ilişki kurarak ciddiyetle temasta bulunmak, gerekirse Türkiye'ye temsilci göndermek suretiyle Türkiye Cumhuriyeti Hükümetinin makamlarına meseleyi doğrudan doğruya arz etmek.

Ülkesinde bulunduğumuz Pakistan hükümeti ile iyi münasebet kurarak Pakistan hükümetini ilgilendiren meselelerin halline çalışmak.

Kızıl Çin elçiliğinin her türlü girişimlerine karşı ciddi bir şekilde savunma mücadelesini sürdürmek.

Türkistan'daki soydaşlarımız gerek fert olarak ve gerekse gruplar halinde göç ederek Pakistan veya Hindistan'a ulaştıkları takdirde elden geldiği kadar yardımda bulunmak. (Altay, 1998, 413)

Heyet ilk olarak 5 Eylül 1951 tarihinde Suudi Arabistan'a gelmiştir. Burada muhtelif temaslardan sonra, 29 Eylül 1951 tarihinde Kral Melik Abdülaziz bin Suud ile görüşmüşlerdir. Burada daha önce Suudi Arabistan'ın kabul ettiği Türkistanlılardan dolayı teşekkür ettikten sonra, hala Hindistan'da sınırda bekletilen 100 Kazak Türkünün de kabulünü talep etmişlerdir. Bu talebe Kral'da olumlu cevap vererek ellerinden geleni yapacaklarını bildirmiştir. (Kul, 2007, 40)

İkinci durak olarak, 25 Ekim 1951 günü Mısır'a gitmişlerdir. Burada da benzer talepler dışında, Komünistlerle diplomatik ilişki kuran Müslüman ülkelerin münasebetlerini kesmelerinin sağlanması konusunda da destek istenmiştir. (Kul, 2007, 50)

Üçüncü durak ise, 6 Ocak 1952 tarihinde geldikleri Türkiye olmuştur. Burada gerçekleştirdikleri temasları şu şekilde sıralayabiliriz;

Hükûmet yetkililerini, Parti ve Cemiyet liderlerini, gazeteci ve bazı Türk büyüklerini ziyaret etmişlerdir.

Türkiye'den 1850 Türkistanlı mültecinin Türkiye'ye muhacir olarak kabulünü ve 200 öğrencinin devlet tarafından okutulmasını talep etmişlerdir. (Kul, 2007, 57)

18 Ocak 1952 tarihinde Dışişleri Bakanı Prof. Fuat Köprülü ile görüşmelerinde de bu talepleri bildirmişlerdir. Köprülü bu konuda Amerika ile temaslarının olup olmadığını sormuştur. Kendisine cevaben; "*Amerika'nın Hindistan elçisi ile görüştüklerini, Amerikan Hükûmetinin Doğu Türkistan'ın Kızıl Çin ve Rus komünistlerinin işgalinden kurtulma mücadelesine yardımcı olmalarını talep ettiklerini, elçinin de talebi hükûmete bildireceğini vaat etmesine rağmen şimdiye kadar açık ve net bir cevap verilmediğini*" belirtmeleri üzerine, Köprülü, "*Amerikalıların bugün bu meseleye karşı bir şey diyemeyeceğini, yani bu hususta bu hususta bir şey demek için vaktin erken olduğunu, bununla birlikte Amerikalılarla yakın bir alaka tesis etmek için çalışmamızı, çünkü hepsine yardım edecek tek ülkenin Amerika*" olduğunu söylemiştir. (Kul, 2007, 63)

Ankara'da bakanlar nezdinde yapılan çalışmalar neticesinde, 13. 3. 1952 tarihinde Bakanlar Kurulu kararı ile 1850 Doğu Türkistanlının Türkiye'ye iskânlı göçmen olarak kabul edilmişlerdir. Bu kanun 1936 yılında çıkarılan ve daha önce Bulgaristan'dan kabul edilen Türklere uygulandığı şekilde Doğu Türkistanlılara da uygulanacaktır. Yani, bir miktar arazi, düşük faizle 5. 000 TL kredi ve Türkiye'deki hayata intikal edebilmesi için maddî ve manevî yardımlar yapılacaktır.

İskânın nasıl gerçekleşeceği ve uyulacak kurallarla ilgili olarak çalışmaları yürüten Dışişleri Bakanlığı 2. Daire 2. Bölme Müdürü İsmail Soysal'ın, Doğu Türkistan önderlerinin yazılı müracaatına gönderdiği cevabi yazı şöyledir;

> Ankara, 20 Haziran 1952.
>
> Muhterem Buğra Beyefendi
>
> Çin Türkistanlı göçmenler işine ait bakanlığımızın talimatları 17 Haziran'da Karaçi ve Yeni Delhi Büyükelçiliğimizle Cidde elçiliğimize gönderilmiş bulunmaktadır. Ayrıca Kahire Büyükelçiliğimizi de keyfiyetten haberdar ettik. Bu vesile ile size ve sizin vasıtanızla Sayın Alptekin'e aşağıdaki kısa malumatı arz ediyorum:
>
> Maalesef gelecek göçmenlerin hududumuza kadar masrafları meselesini arzunuza uygun bir şekilde halletmeye kanuni imkan bulunamadı. Göçmenler kendi paralarıyla hudutlarımıza kadar kendi paraları ile gelmek mecburiyetindedirler. Şu kadar ki, İstanbul'da göçmen misafirhaneleri bulunması sebebi ile, göçmenlerin tercihen İstanbul'a gelmelerini tavsiye ediyoruz. Mamafih, İzmir, Antalya ve İskenderun gibi diğer limanlarımıza da deniz yoluyla gelebilecekleri gibi, karadan da güneydoğu hududumuza yani Nusaybin, Akçakale veya İslahiye hudut kapılarından Türkiye'ye giriş yapmaları mümkündür.
>
> Pakistan, Hindistan ve Suudi Arabistan'dan gelecek göçmenlerin miktarlarını ayrı ayrı bilmeye şimdiden imkân olmadığından buradaki Elçilerimize verdiğimiz talimatta 31 Temmuz tarihine kadar vuku bulacak müracaatların o tarihte telgrafla bakanlığımıza bildirilmesini ve Ankara'dan verilecek yeni bir talimat üzerine müracaat sahiplerine Türkiye'ye göçmen kabulü vesikası itâ etmelerini bildirdik. Bittabi o zaman müracaat miktarı 1850'yi geçiyor ise, aynı talimatımızda ifade edilen esaslar dairesinde bir tercih yapılması lazım gelecektir. Diğer taraftan Mısır'da bulunması muhtemel Çin Türkistanlı mültecilerin Cidde elçiliğine müracaat süresiyle gelmeleri zaruridir. Çünkü kararnamede Mısır zikredilmemiştir. Oradaki Türklerin Kahire Büyükelçiliği'mize müracaat ve oradan yardım almak suretiyle Cidde'ye taleplerini iletmeleri mümkündür.
>
> Gelecek göçmenlerin mutlaka Türk ırkından ve Çin Türkistan'ı menşeli olup, iltica etmiş kimseler meyanında bulunması, kararnâmenin icaplarındandır. Bu

bakımdan gerek sizin ve gerek Alptekin'in mezkûr elçiliklerimizle ve icabında Bakanlığımızla şifahen veya tahriren temasları bizim için çok faydalı olabilir. Bu lüzumu esasen elçiliklerimize bildirmiş bulunuyoruz. Her halde gelmek isteyenlerin listelerini sizin de görmeniz ve içlerinde şayet başka menşeli veya muzir kimseler varsa onları bize haber vermeniz çok faydalı olacaktır.

Bir fikir edinmeniz için gelecek göçmenlere verilecek ve pasaport yerine geçecek vesika ile izâhnamesini, göçmenlerin beraberinde getirecekleri mallar için doldurmaları, lazım gelen mal beyanname örneklerinden size takdim ediyoruz. Bunlardan birer suretini sayın Alptekin'e gönderirseniz göçmenleri tenvir etmesi bakımından faydalı olur. Göçmen kabul vesikası gelecek göçmenlerin şahsı veya aile efradı varsa heyeti umumiyeti için tanzim edilecektir. Bundan hiçbir harç alınmayacaktır. Şayet gelecek göçmenin başka bir devletten alınmış pasaportu veya buna benzer bir vesikası varsa onu da muhafaza etmekle beraber bu vesikaya da mutlaka hâmil olacaktır. Çünkü hudutta ancak bu sayede kabul edilebilecektir. Şayet mahalli makamlar ilgililerin hudutlarından çıkabilmeleri için kendilerine verilmiş pasaportlar üzerine Türk vizesinin bulunmasını isterlerse o zaman mezkûr elçiliklerimizin konsolosluk şubesince mevzubahs vesika o pasaporta bağlanacak veya bu vesikadan başka o pasaport üzerine vesikanın tarih ve numarasını taşıyan bir göçmen vizesi konulacaktır.

Alakadar göçmenler Türkiye'ye geldikleri zaman makamlarımız nezdindeki muameleleri için 8 ila 10 kadar resimlerini (eğer aile efradı ile birlikte iseler müçtemi resimlerini) hazır bulundurmaları şayanı tavsiyedir.

Göçmenlerin getirecekleri hemen hemen bütün gümrük resminden muaf olduğundan, mümkün mertebe eşyalarını getirmeye çalışmalarını tavsiye edebilirsiniz.

Yukarıda esaslarını kısaca arzu ettiğim bu işe müteallik hususlar hakkında icabında bakanlığımızdan veya elçiliklerimizden malumat sorabilirsiniz. Bittabi mezkûr müracaat tarihi 1850'den aşağı olursa müteakip aylarda vuku bulacak müracaatlarla umumi miktar 1850'ye çıkarılacaktır. (Kul, 2007, 85-7)

Keşmir'e dönerek kendisini sabırsızlıkla bekleyen halka gelişmeleri anlatan Alptekin, herkesin kendi kararını vermesini istemiştir. Ancak bir gün sonra yanına gelen bazı Kazak ileri gelenleri bir karara varamadıklarını belirtince, Alptekin onlara, Türkiye'de uzağı gören bazı Türkistanlı dostlarımın Keşmir'de kalmamızı arzu ettiklerini, bunları hesaba katmalarını, yurdumuz için de bunun iyi olabileceğini, ama böyle mühim bir meselede kesin bir şey söyleyemem demiştir. Bir kısım Kazak ileri geleni ise, Milliyetçi Çin hükümetine mektup yazarak, "İsa ve M. Emin Beyler bizi Türkiye'ye götürmek istiyorlar, hâlbuki biz oraya gitmek istemiyoruz, Keşmir'de kalmak istiyoruz şeklinde şikâyet edenler bile olmuştur. (Kul, 2007, 79)

Diğer taraftan Pakistan'da faaliyet gösteren Doğu Türkistanlı Kazak Muhacirleri Derneği yetkilileri, Haziran (Ay doğru olmayabilir S. Ş. ?) 1952 de Hamza İnan ve Atey Han Bilgin'i, zamanın Karaçi Büyükelçisi Yahya Kemal Beyatlı ile görüşerek, Türkiye'ye göç etmek konusunda resmen müracatta bulunarak, listeyi kendilerine arz etmişlerdir. (Altay, 1988, 416)

Peşaver'deki derneği, 20 Mart 1952 tarihinde Mehmet Emin Buğra tarafından gönderilen mektupta şöyle denilmektedir; Yapılan müracaatlar neticesinde hemşehrilerimizin Türkiye'ye gelerek iskânlı göçmen sıfatı ile yerleştirilmesi Bakanlar Kurulunca resmen karara bağlanmıştır. İskânlı göçmenler, elçilikten verilecek olan

göçmen belgeleriyle Türkiye toprağına ayak bastıktan sonra bütün masraflar hükümete ait olmak üzere hazırlanmış olan özel misafirhanelerde kalma hakkına sahip olan kişilerdir. Misafirhanelerde kaldıkları müddetçe yemek verilecek, daha sonra köylere yerleştirilecek ve hane başına ev, nüfus başına ekilecek arazi verilmekle beraber araba, tohum ve diğer tarım işlerine gereken araç gereç de verilecektir. Ayrıca sermaye ve müstahsil gelinceye kadar iaşe parası ödenecektir…" (Altay, 1988, 420)

Bu mektuptan sonra, 30 Mart 1952 tarihinde dernek adına Karaçi'deki Türkiye Büyükelçiliğinden gelen resmî yazıda müracaatımızın Türk hükümetince resmen kabul edildiğini ve bu itibarla daha önce elçilik aracılığı ile Ankara'ya gönderilen listenin haricinde kalan varsa en kısa zamanda elçiliğe müracaat etmelerini ve liste Ankara'dan tasdik edilip geldikten sonra Türkiye'ye girebilmek için göçmen belgesi verileceği bildirilmiştir. (Altay, 1988, 421)

Peşaver'de bulunan ekip evraklarının gelip gelmediğini öğrenmek maksadı ile, 25 Ağustos 1953 tarihinde Hamza İnan Bey ile Halife Altay Bey 31 Ağustos tarihinde elçiliğe gelmişlerdir. Büyük elçi Selahaddin Erbel Bey henüz evrakların gelmediğini, ama beklediklerini söylemiş ve Karaçi'de bulunuşlarının üçüncü günü Konsolosluk kâtibi Hamit Özgören Bey, kendilerine müjdeli haberi vermiştir. Bundan sonra gidilecek güzergâhı da, Karaçi'den deniz yolu ile Basra körfezi ve oradan da tren yolu ile Türkiye'ye gidecekleri şekilde belirlemişlerdir. Bu çalışmalardan sonra 12. 9. 1953 tarihinde 29 kişiden oluşan ilk kafile ve 26. 12. 1953 tarihinde 57 kişiden oluşan son kafile ile toplamda 1379 kişi, 430 aile Pakistan'dan Türkiye'ye göç etmiştir. (Altay, 1988, 424-427)

Bu arada, bir kısım Kazak'ta çok zor şartlarda bulunmaları dolayısı ile bir faydası dokunur düşüncesi ile Delhi Amerikan elçiliğine Alibek Hakim imzası ile bir mektup yazarak yardım talebinde bulunmuşlardır. 20. 11. 1952 tarihinde daha sonra Dışişleri Bakanı yardımcısı Chester Bowlea imzası ile verilen cevapta, National Christian Council Comittee (Dünya Kiliseler Birliği) tarafından yardım edileceği cevabın vermiştir. Nitekim önce temel ihtiyaçlar yağ, et, şeker, çay ve süt yardımından sonra keçe yapmaları konusunda da finansman sağlamışlardır. (Oraltay, 1976, 271)

İki Doğu Türkistan Türk'ünün, yani Mehmet Emin Buğra ve İsa Yusuf Alptekin'in müracaat ve mücadeleleri sonucunda, Toprak veİskân İşleri Genel Müdürlüğü tarafından şu şekilde iskan edilmişlerdir.

Kafile 201 kişiden meydana gelen 59 aile Aksaray Sultanhanı'na yerleştirilmiştir.

Kafile 468 kişiden meydana gelen 146 aile Manisa Salihli'ye yerleştirilmişlerdi.

Grup 344 kişiden meydana gelen 104 aile Kayseri Develi ilçesine bağlı Sindelhöyük ve Karacaviran köyleri ile Yahyalı ilçesi Kopça ve Hocahacılı köylerine yerleştirilmiştir.

Grup Niğde ili Ulukışla ilçesi Altay köyüne 545 kişiden oluşan 160 aile iskân edilmiştir.

Grup Konya merkez köylerinden olan İsmil köyüne 238 kişiden meydana gelen 90 aile yerleştirilmiştir.

Grup Konya ili Ereğli ilçesine 35 kişiden meydana gelen 11 aile yerleştirilmiştir.

Grup 10 kişiden meydana gelen 2 aile Adapazarı'na yerleştirilmiştir. (Bakır, 2005, 108)

Nihayet kararlar verilmiş, gideceklerin listesi oluşturulmuş ve 26 Ekim 1952 tarihi itibarı ile Türkiye'ye hareket edilmeye başlanmış ve bu işlem 1953 yılı sonuna kadar da tamamlanmıştır. Gelen göçmenlere Türk Kızılay'ı Sirkeci, Tuzla, Zeytinburnu göçmenhanelerinde onları bir yere yerleşinceye kadar misafir edilmişlerdir. Yetkililerin yaptıkları çalışmalar sonucu göçmenler Niğde Altayköy, Konya İsmelköy, Aksaray Sultanhan, Kayseri Develi ve Manisa Salihli'ye yerleştirilmesi işlemi karşılıklı mutabakat halinde yapılmıştır. Gelenlere ev ve tarla verilmiştir. (Çandalıoğlu, 2006, 203.)

Sonuç olarak, bir kısmı memleketinden sürüldükten onbeş yıl sonra da olsa rahat etmiş olan bu Türkler, o günün iktisadi sıkıntıları içinde bile olsa Türkiye'nin açacağı kucağı dört gözle beklemişlerdir. Tüm olumsuz ve imkânsızlıklara rağmen ortaya konan bu tabloda ele alınan hususlara baktığımızda, Türkiye hududundan girdikten sonra bütün masraflarının devlet tarafından karşılanmaları, yerleşecekleri köye kadar hiçbir sıkıntı ile karşılaşmamaları için verilen çaba takdire şayandır. Bundan dolayı, Türkiye çok partili siyasi hayata geçişinin ilk yıllarında yaşanan bu göç hadisesini başarı ile gerçekleştirmiştir.

KAYNAKÇA

ADIBELLİ, Barış, (2008), *Doğu Türkistan*, İstanbul.

ALPTEKİN, İsa Yusuf, (1992) *Doğu Türkistan Davası*, İstanbul.

ALTAY, Halife, (1988), *Anayurttan Anadolu'ya*, Ankara.

BAKIR,Abdullah, (2005), Doğu Türkistan Milli İstiklal Hareketi ve Mehmet Emin Buğra, İstanbul.

ÇANDARLIOĞLU, Gülçin, (2006), Özgürlük Yolunda Nurgocay Batur'un Anılarıyla Osman Batur,İstanbul.

GAYRETULLAH, Hızır Bek, (1977), *Altaylarda Kanlı Günler*, İstanbul.

GAYRETULLAH,Hızırbek, (2003), Şehadetinin 52. yılında Altay Kartalı Osman Batur, İstanbul.

KUL, Ömer (Hazırlayan), (2007), *İsa Yusuf Alptekin'in Mücadele Hatıraları*, Ankara.

KURBAN, İklil, (1992), *Şarki Türkistan Cumhuriyeti*, Ankara.

ORALTAY, Hasan, (1976), *Kazak Türkleri*, İstanbul.

TAŞÇI, M. Ali, (1985), Esir Doğu Türkistan İçin İsa Yusuf Alptekin'in Mücadele Hatıraları, İstanbul.

"İŞ GÜCÜ GÖÇÜ" İLE AVRUPA'YA TAŞINAN ÂŞIKLIK: YENİ İCRA ORTAMLARI, GELENEĞİN MALİ YÖNÜNDE DEĞİŞİM

With "Labor Migration" Minstrelsy Transferred To Europe: A New Performance Environments, Financial Aspects Of Change

M. Mete TAŞLIOVA*

ÖZET

Avrupa'ya göç 1960'lı yıllarda başladı. Göçün çok önemli sonuçları oldu. Dili ve dini farklı ülkeler yeni vatan oldu. Sanat ve ekonomik konular önem taşımaktadır. Birbiriyle ilişkisi çoğu zaman belirleyici olmaktadır. Çünkü kazanılan para geleneği yok olmaktan kurtarmıştır. Dinleyicinin talepleri doğrultusunda yeni konular geleneğe girmiştir. Bu konular arasında gurbet, memleket hasreti, çalışma şartları, kültür şoku, para kazanmak, milli duygular, gelenekleri ve dini değerleri korumak… Türklerin evleri, Türk kahvehaneleri, cemiyetler, dernekler, çeşitli diğer kuruluşlar gibi yeni icra ortamları (program yerleri) ortaya çıkmıştır. Çalışmada bu yeni ortamlar ele alınmıştır. Elektronik ortamlar da bu sayede gelişmiştir;televizyon programları, radyo programları, teyp kasetleri ve CD gibi.

***Anahtar Kelimeler**: Avrupa'ya Göç, gelenekte değişim, uluslararasılık, yeni kültürel mekânlar, âşıklık geleneği ve dünya*

ABSTRACT

Migration to Europe began in the 1960s. Was very important consequences of migration. Language and religion of different countries became the new homeland. Art and economic issues are important. Relationship to each other is often the determining. The tradition gained currency because it has saved from extinction. Demands of the audience new issues came into tradition. Among these issues homesickness, homesick country, working conditions, culture shock, make money, national sentiments, preserve the traditions and religious values…Such as the new environments (the program places) has emerged; Turkish houses, Turkish coffeehouses, societies, associations, various other organizations. In the study discussed in this new environment. Electronic media are also developed in this way; as television programs, radio programs, tape cassettes and CD.

***Key Words:** Migration to Europe, change of tradition, internationalization, new cultural venues, the tradition of minstrelsy and the world.*

Tebliğde geçen "yurt dışı" ifadesi; Almanya başta olmak üzere Fransa, İngiltere, Hollanda, İsviçre, Avusturya ve Danimarka gibi ülkeleri kapsamaktadır. Bu ülkelerde âşıklığın icrası ve yeni temsilcilerin yetişmesi noktasında başta Karslı ve Erzurumlu gelenek temsilcileriyle beraber Anadolu genelini temsil eden âşık icracılar ele alınacaktır. Bunun yanında Türkiye dışında çalışmış ve hâlihazırda çalışmakta olan Türklerden de; Karslı ve Erzurumlu işçilerle beraber, Orta Anadolu'dan Avrupa'ya gidenler üzerinde

* Yrd. Doç. Dr. , Hitit Ünv. Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, metetasliova@hitit.du.tr

durulacaktır. Çalışmada kullandığımız bilgiler, gözlemlerimizle birlikte, işçiler ve âşıklarla yaptığımız "yüz yüze görüşme" yöntemi ile derlenmiştir.

Özellikle, 1960'lar öncesi ve yetmişe kadarki dönemde, Anadolu'nun farklı bölgelerinde âşıklık geleneğinin, belli sayıda temsilci ile yaşamasının yanında "süreklilik bağlamında" yoğun bir ilgi gördüğünü söylemek mümkün değildir. Diğer bir ifade ile yurt dışına göçün başladığı dönemde, geleneğin Anadolu kültürünün mütemmim cüzü olarak bilinmesine rağmen icra ortamları ve icracı çeşitliliği yönüyle "canlılık" dönemi yaşadığı söylenemez.

İlk kuşağın yaşadığı kültür şokunu, üçüncü kuşak Türkler, "yurt tutma"ve "yeni yurtta tutunma" gayretiyle aşmaya çalışmıştır. Bu kuşak, artık işçi olmanın ötesinde; işadamı, sanatçı, sporcu ve siyasetçi kimliğini kazınmaya başlamıştır. Ancak, Avrupa'da Türk âşıkları için varlık nedeni oluşturanlar birinci ve ikinci kuşak Türklerdir. Kısa veya uzun süreli programlar için Avrupa'ya taşınanlarla birlikte, orada yaşayan <çalışan> ve usta âşık olma iddiasından uzak bir hâlde kendince geleneği sürdüren icracılar için, üçüncü kuşak Türk işçileriyle beraber gerileme süreci başlamıştır. Daha açık bir ifade ile birinci ve ikinci kuşak Türk işçileri için âşıklar olmazsa olmaz durumdayken, üçüncü kuşağın Avrupalılaşmasıyla <entegrasyon-asimilasyon> birlikte gelenek temsilcileri de gördükleri ilgiyi kaybetmeye başlamıştır. Üçüncü kuşağın ön plana çıktığı yıllar aynı zamanda birinci kuşağın emekli olduğu veya Türkiye'ye dönmeğe başladığı yıllardır.

ÂŞIKLARIN YURT DIŞINA ÇIKIŞI

Âşıkların yurt dışına çıkışı; Türk işçilerinin 'davet'i ile şahsî, işçilere moral verilmesi amacıyla resmi görevlendirme ve yurt dışının keşfedilmesinden itibaren de aldıkları "turist vizesi" ile yaptıkları seyahat biçiminde gerçekleşmiştir. Gidiş nedenlerine 1990'lardan itibaren TV ve radyo programlarıyla beraber "uluslararası" yapıdaki "hikâye festivalleri" eklenmiştir. Şahsî davetler; düğün, nişan, sünnet, özel toplantı günleri, dernek ve benzeri faaliyetlere bağlı biçimde gerçekleşmiştir. Özel programlar için yapılan yurt dışı seyahatleri, zaman olarak, 3 aylık vizeyle uzun süreli olduğu gibi, birkaç gün veya bir hafta kadar sürebilmektedir.

Âşıkların Avrupa programlarını, hazırlanışı itibariyle ikiye ayırabiliriz:

1. Türklerin hazırladığı ve katılımcıların da hem icracı hem de dinleyici olarak Türklerden oluştuğu programlar.

2. Türkiye'den Başbakanlık, Bakanlık veya Yerel Yönetimlerce hazırlanan turne veya konser ile gidilen ülkedeki resmi kurum-kuruluşların hazırladığı; icracıların ve dinleyicilerin az sayıda da olsa Türklerle birlikte yabancıların oluşturduğu programlar biçiminde ikiye ayırabiliriz.

Birinci grup içinde, bir dernek veya şahsî girişimlerle veya özel düğün-nişan-sünnet gibi günlerle ilgili programlar azalarak da olsa hâlen yapılmaktadır.

İkinci grupta ise genelde yurt dışında kültür sanat faaliyetleri kapsamında, bir kurum-kuruluş gibi "resmi niteliği" olan özel veya tüzel kişiliklerin hazırladığı programlar bulunmaktadır. Türkiye'den yapılan resmi görevlendirmelerle beraber, Almanya'dan resmi yapıda gerçekleşen davetler de söz konusudur. Doksanlarla beraber, bilinen bir iki ismin uluslararası yapıdaki "hikâye anlatım festivalleri"ne davet edilmesinden önce, 1987 yılında, Almanya'nın Marl belediyesi Murat Çobanoğlu ve Şeref Taşlıova'yı, resmi

bir program için davet etmiştir. Bu programda âşıklar Türk ve Almanlardan oluşan dinleyici kitlesine hitap etmişlerdir.

MALİ YÖN

"Dayanışma" işlevine bağlı olarak kurulan dernek-lokal-cemiyet gibi oluşumlar, birinci ve ikinci kuşak işçilerin hayatına, ilerleyen yıllarda girmiştir. Bu mekânlar, elbette ki seksenli yıllara gelene kadarki dönemde yurt dışına giden âşıkların, fasıl-icra yaptığı ana mekânlar değildir. Bu nedenle, âşıkların yurt dışına ayak bastığı andan itibaren, evsahipliğini yapan ve âşıkları ağırlayan "gurbetçi evsahiplerinin" önemini vurgulamak gerekmektedir.

Gurbetçiler, âşıklara evsahipliği yaparak, onları, toplu bulunulan hür türlü mekâna taşımış; ev icralarında hemşerilerin, komşuların veya işyerinden kişilerin toplanmasıyla, âşıklar para kazanma imkânı hazırlamışlardır.

Bu kazanç, âşıklar için Türkiye'de görmedikleri oranda ilgi ve gelir sağladığı için birkaç yönden önem taşımaktadır. Kazanılan para ve görülen itibar, âşıklara Türkiye içinde yapmaya çalıştıkları icralarda büyük bir özgüven vermiştir. Bu özgüven, âşıklıktan başka bir iş yapmayan ancak ülkesinde yeterli kazancı elde edemeyen temsilcilerin, başka bir işe girmeden de geleneği sürdürmelerini sağlamıştır. Zira âşıkların yurt dışına gidişi, bu mali katkıya dayalı olarak, günümüzde azalmış da olsa devam etmektedir.

Mali konuda asıl söylenmesi gereken şudur; Anadolu âşıklığına büyük hizmeti olan başta Çobanoğlu Âşıklar Kahvesi olmak üzere, sahibinin veya çalıştırıcısının âşıklardan oluştuğu kahvehanelerin açılması, özellikle 1970'lerden itibaren, yurt dışında kazanılan paralarla mümkün olmuştur.

Bunun yanında yurt dışı icraların hayatî seviyedeki katkılarından birisi de hitap edilen kitlenin genişlemiş olmasıdır. Radyo yayınları ile ülke çapında sadece "ses"i duyulan âşık için mali katkıyı ve dinleyici yapısındaki "genişlemeği" bir arada düşündüğümüzde, Avrupa'da başlayan yeni yapılanmanın, Türkiye âşıklığını ne kadar geniş bir çerçeve içinde ayakta tutmayı sağladığını daha açık şekilde görmekteyiz.

YURT DIŞINDA İCRA BİÇİMİ VE İŞLENEN KONULAR

Türkiye'den Batı Avrupa'ya giden âşıklar, geleneği aynen Türkiye'deki gibi sürdürüyorlar (Nasrattınoğlu 1997:151) demek, pek mümkün değildir. Gelenek Avrupa şartlarında değişime uğramıştır. Çoğunlukla iki, kimi zaman da üç veya nadiren dört âşıkla gidilen yurt dışı programlarında, icranın şekillenmesindeki temel etken, Türk işçilerin talepleri olmuştur. "Vatandan haberler"in yanında, âşıklar, ilerleyen yıllarda da Neonazilerin, pankçıların, dazlakların saldırılarını dile getirmişlerdir. Son on beş yıl içinde de asimile edilen nesiller, dağılan yuvalar, yasa dışı yollara sapan Türk çocuklarının durumu, işten çıkarmalar, sendikal hakların verilmemesi gibi sosyal hayattan konular üzerine yoğunlaşan söyleyişler görülmüştür.

Bu durum, yazılı kültür ortamı destancılığının yanında sözlü icra ortamlarında destanlaştırılmış şiir metinleriyle birlikte "kısa haber" özelliğindeki şiirlerle de ifade edilmiştir. Avrupa'da çalışan Türklerin hayatına dair, âşıkların mısralarında yer bulan konular, genellikle karşılaşılan olumsuz durumlara dairdir.

Nevzat Gözaydın (1996:469-475) Almanya merkezli icralara katılanları ikiye ayırmaktadır. Birinci gruba girenler, Türkiye'de tanınan, saz çalabilen, usta-çırak ilişkisi

içerisinde yetişenlerden oluşmaktadır. İkinci gruptakiler, bu özellikleri pek de taşımayan, genellikle orada şairliğe soyunmuş ve tanınmaya başlamış kişilerdir.

Türkiye'den usta âşıkları çağırmak esas amaç olmakla birlikte; bazen iki usta âşık, bazen de bir usta âşık ile yanında daha genç bir âşık davet edilmiştir[1].

Avrupa icralarında, âşıklar her ne kadar geleneği Türkiye'deki yapı içinde sunmaya çalışsalar da, icraları şekillendiren ve belirleyici olan işçilerin talepleri olmuştur. Bir yandan da genellikle Cuma ve Cumartesi akşamları yapılan programlarda, zamanın darlığı hesaba katıldığında, âşıklar için para kazanma amacıyla gidilen programlar, dinleyicilerin şekillendirmesiyle bugüne ulaşmıştır.

YURT DIŞI PROGRAMLARI: TÜRKLERİN EVLERİ

Evlerde yapılan icralarda dinleyici sayısı sınırlıdır. İcranın yapılacağı eve gelenlerin içinde, öncelikle civarda oturan komşu Türkler ile ev sahibinin hemşerileri, akrabaları ve yakın arkadaşları bulunmaktadır.

Ev ortamının diğer icra mekânlarından farkı; evde dinleyenler ile âşık arasında bir "hasbihal" havasının oluşmasıdır. Dinleyenler de, isteklerini âşığa söyletmekte, bunun karşılığında da âşığı sazına taktıkları paralarla taltif etmektedirler.

Bir iki saatten, gecenin ilerleyen vaktine kadar süren bu icralarda, âşık veya âşıklar, destan ve isteğe bağlı konulu deyişler söylemektedir. Dinleyici sayısının az olması ve hem icranın, hem de âşığı ağırlamanın <misafir etme> bir arada gerçekleştiriliyor olması, ev icralarında hikâye anlatımını gereksiz kılmaktadır. Ancak, bazı kısa türkülü hikâye örnekleri veya hikâyelerde geçen deyiş-türkü dörtlüklerinden örnekler icra edilmektedir.

TÜRK KAHVEHANELERİ, CEMİYETLER, LOKALLER

Türkiye'de yapılan fasıllara benzemesi bakımından ön plana çıkan mekânların başında Avrupa'nın farklı ülkelerinde açılmış olan Türk kahvehaneleri <kahve> gelmektedir. Bu kahvelerin önemli bir kısmının işletmeciliği, işçi emeklisi olanlardan birinin veya çalışmakta olan işçinin akrabası üzerine açılarak yapılmıştır.

Türkiye'de olduğu gibi (Sami 2010: 167) ikinci kuşak Türklerle öne çıkan kahvelerin esas dinleyici kitlesini erkekler oluşturmaktadır. Bulunduğu sokak, cadde, bina yapısı, iç tefrişatı gibi birçok yönden Anadolu'daki kahvelerden farklı olan bu mekânlar, yer aldığı ülkelerde sürekli olarak denetim altında tutulmuştur.

Yapı olarak, kahveler ile benzerlik gösteren Cemiyetler ve Lokaller, âşık icralarının olmadığı zamanlarda, işletme bakımından ve oraya gelenlerin profili itibariyle farklıdır. Özellikle "hemşericilik" düşüncesinin Avrupa'daki yansıması ve/veya aynı iş kolunda çalışanların daha çok bir araya gelme yeri olan Cemiyet ve Lokal oluşumu, kahvelere göre daha kısıtlı bir kitleye hitap etmiştir.

Sinema, düğün salonları ile kapalı spor salonları da âşıkların programları için kullanılan yerler arasındadır. Kahveler, Cemiyetler ve Lokaller, genellikle, Cuma ve Cumartesi günlerinde ve akşamlarında fasıl <icra> mekânlarına dönüşmekteydi.

---

[1] Almanya başta olmak üzere, Avrupa geneline yayılan âşıklar içinde Karslı âşıklardan en çok bilinenleri Murat Çobanoğlu (A. O. Öztürk 2001b:48-49), Şeref Taşlıova, Rüstem Alyansoğlu, İlhami Demir, Sabri Şimşekoğlu, Maksut Koca, Bayram Denizoğlu, İsmail Azeri sayılabilir.

FEDERASYONLAR, BİRLİKLER

Federasyonlar ve Birlikler, özellikle üçüncü kuşak Türklerin, Avrupa arenasında varlıklarını farklı mecralarda göstermeye başladıkları dönemde, 1990'lı yıllardan sonra, ön plana çıkmaya başlamıştır.

Resmi niteliği ile tüzel kişilik taşıyan bu kuruluşlar, esas itibariyle, yılın belli bir tarihinde ve çoğu zaman da bir kez yapılan "şölen" ve "festival" gibi farklı içeriklerde program düzenlemişlerdir. Bu tür programlar âşıklar için yapıldığı gibi farklı konu veya amaçla hazırlanan örneklerinde de âşıklara yer vermiştir. Bunlar büyük düğün salonları veya kapalı spor salonu gibi mekânlarda yapılan programlardır. Âşıklar, gösterinin esas ve tek icracıları değildir. Program kapsamında başka sanat icraları veya konser mahiyetindeki ilave gösteriler de mevcuttur.

ELEKTRONİK İCRA ORTAMLARI

Teknolojik gelişmelerle yeniden tanımlanan icra yapısı; icracıyı, dinleyiciyi ve metni de elbette etkilemektedir. Kültürü aktarmanın ötesinde, iletişim araçları aynı zamanda aşılama gücüne de sahip olmakla, günümüz toplum hayatında, vazgeçilmez bir yere oturmuştur (Aytaç 2002: 127-128; Demirkıran-Manavcıoğlu 2004: 757-758; Ong 1995: 160-161). İletişim teknolojilerinin, dolayısıyla iletişim araçlarındaki gelişmelerin bir çok açıdan küreselleşmeyi kolaylaştırdığı bir gerçektir (Bauman 2000: 49-50; Künüçen 2001: 291-282). Özkul Çobanoğlu, elektronik kültür ortamını ve bu ortamdaki icra yapısını şu şekilde tanımlamaktadır:

"Elektronik kültür ortamının âşığı, dinleyicisinin kendisini yüz yüze bir ilişki içinde tanımadığı bir kişidir. Elektronik kültür ortamında âşık, dinleyicisinin çoğu zaman posterinden veya kasetinin kapağına basılan resminden plağa, kasete ve başka bir elektronik malzemeye kaydedilmiş icrasıyla karşısındadır. Burada âşık tamamen aradan çekilmiş ve dinleyiciyi icrasıyla âşık ticari bir ilişki bağlamında baş başa bırakmıştır." (Çobanoğlu 1999: 249).

Yeni bir icra ortamı olarak, yurt dışı fasıllarda üzerinde durulması gereken konulardan birisi de âşıkların gerek Türklere ait gerekse gidilen ülkeye ait Radyo ve Televizyon kanallarında yaptıkları programlardır (M. Taşlıova 2006: 89-112). Gelenek temsilcileri İngiltere'de BBC televizyonu ve radyosunda, Almanya'da ATT, ZDF, WDR televizyon ve radyolarında programlara katılmışlardır. Bu programlar da yapı olarak, bazı örneklerinde âşıklarla yapılan "söyleşi" biçimindedir. Bir kısmı ise, süresi sınırlı olan programlarda geleneğe dair örneklerin sunulması biçimindedir.

TELEVİZYON PROGRAMLARI

İlk yıllarında âşıklar gibi halkın da 'geleneğin baş düşmanı' ilan ettiği televizyon, gelenek açısından, yapması gerekenden çok, yapmaması gerekenler ile öne çıkmıştır.

Kendisine mahsus teknik kuralları olan televizyon programlarında, âşıklığı hep cemiyet önünde sazı ve sesi ile yerine getirmeğe çalışan kişiler, artık, 'sanatçı' rolünü oynamaya diğer bir ifade ile üstlenmeğe başlamışlardır.

Âşıkların televizyonda (stüdyo bulunduğu ve-veya televizyon kanalının yönetildiği bina) ve televizyon (dış mekân çekimleri ve geleneğin icra ortamlarını kaydetme) için yaptıkları programları, katılım durumuna göre üçe ayırabiliriz:

Âşığın veya âşıkların hazırlayıp sunduğu programlar

Âşıkların sadece konuk olarak katıldığı programlar

Âşıklık geleneğini konu alan belgesel nitelikli programlar

Asıl konumuz olmadığı için ayrıntısına girmeyeceğimiz televizyon programları, âşıkları kendi "yayın ve teknik" sınırları içine hapsetmiştir. Televizyon ile âşıklık "yalın" hâlde sunulamamıştır. Bunun yerine, âşıklar televizyon tekniğine uygun yapı içinde kendi icralarını şekillendirmek durumunda kalmışlardır. Doğal ortam icralarında, rahat ve yerel dil özelliklerini de kullanmakla birlikte, televizyon kayıtları sırasında İstanbul ağzını kullanma gayreti ön plana çıkmıştır.

RADYO PROGRAMLARI

TRT radyolarının resmi yapısı içinde yılda birkaç kez âşıkların konuk olduğu programlar, çok önemli işlevler üstelenebileceği yerde, ne yazık ki böyle bir fonksiyondan uzak kalmıştır veya kaçınmıştır. Ancak, özel radyoların yayına başladığı 1990'lı yıllarla birlikte, âşıklar önce yerel radyolarda ilerleyen yıllarda ise ülke geneline yayın yapan radyolarda kendilerine yer bulmuştur.

Ankara ve İstanbul'da bu tür radyo programı hazırlayan ve sunan âşıkların tamamı, esas olarak, "âşıksever" diye tanımladıkları kitlenin talebini karşılamak, bu yolla kasetlerinin satılmasını sağlamak ve dolayısıyla da daha çok tanınma imkânı elde etmek gibi amaçlarla radyoculuk yapmışlardır. TRT Erzurum Radyosu başta olmak üzere Kars ve Ankara Radyosu bu açıdan önemlidir. Ancak, sınırlı sayıdaki programlarda geleneğe ait birkaç deyiş-türkü söylenebilmiş, ayrıca bilinen bazı türkülerin "oluşumu" ve "türkünün yakılma amacı" gibi bir yaklaşım esas alınarak, hikâyeli türkülerin sunulduğu görülmüştür. Âşıklar yurt dışındaki Türk veya yabancı radyolarda, Türkiye'dekine benzer icra örnekleri sunmuşlardır.

TEYP KASETLERİ VE CD

Âşıkların, yurt dışına çıkmasının en önemli sonuçlarından birisi de, teyp kaseti yapma imkânına, Türkiye'den daha kolay şekilde kavuşmuş olmalarıdır. Sahibinin veya ortağının Türklerden oluştuğu Minareci Kaset (sahibi Tahir Minareci), Türküola (sahibi Yılmaz Asöcal), Uzelli, Güneş Kasetçilik, Yüksel Export (sahibi Vedat Yüksel), Netfon Kasetçilik, Akbaş Kasetçilik (sahibi Ali Paşa Akbaş) gibi firmalar; deyiş, türkü, atışma-karşılaşma, hikâyeli türkü gibi içeriği tek tip veya çeşitlilik gösteren kasetler hazırlamışlardır. Avrupa'da yapılmış kasetler, bazı âşıklar için daha başarılı satış rakamlarına ulaşmıştır. Zira Anadolu'da şehirli orta sınıfın âşıkları dinliyor olmasının yanında daha çok ilçe ve köylerde yaşayanlar âşıkların "daimi" takipçisidir. Bu nedenle, piyasaya çıkan her bir âşık kasetinden birer ikişer almak, Anadolu şartlarında çok da mümkün olan bir durum değildir. Avrupa'daki firmalar, çıkardıkları her bir kaseti, Türk işçilerin kaldığı bekâr evi olarak kullanılan "haym"lere getirip, birebir pazarlama yöntemiyle satış yapıyorlardı. O nedenle, sadece icralarda kazanılan para değil, yapılan kasetlerden temin edilen mali gelir de âşıklar için oldukça anlamlı olmuştur.

Bu kasetlerde, usta malı türküler ve hikâyeler de yer almakla birlikte (Çobanoğlu 2000: 153) kaset ölçeğine sığdırılan hikâyelerde kimi değişiklikler yapılmıştır. Bu değişiklik içinde, kasetlerin bir kısmında bir hikâye, o kasetin iki yüzünü de dolduracak şekilde anlatılmıştır. Bu kasetlerin bir kısmında, baştan sona hikâye anlatılmamaktadır. Kasette, deyiş-türküler yer almakta olup, kasetin diğer yarısında da kısa bir hikâye anlatılmakta veya kısaltabilmenin kolay olduğu bir hikâye seçilmektedir. Halkın,

çıkarılması planlanan kasete de talep göstermesi için, hikâyenin diğer kısmı, bir sonraki kasete bırakılmıştır. Ancak, bu tür kasetler ne yazık ki çoğu zaman yarım kalmıştır.

Avrupa şartlarında, usta-çırak sistemi içinde âşıklığı yaşatmak veya bu okul içinde yetişmek mümkün olmadığı için, başta Avrupa'da çıkanlar olmak üzere, Türkiye'den de temin edilen kasetleri dinleyerek, âşık tarzına uygun deyiş ve türkü öğrenerek kendisini geliştirmek, bu kasetlerle mümkün olmuştur. Ali Osman Öztürk'ün (2001a: 2-3) de söylediği gibi, Almanya'da Türk göçmen edebiyatının henüz zayıf olduğu dönemlerde bu edebiyatın ulaşmadığı kitleler düşünülünce, sözlü ürünlerin yüklendiği işlev daha da önem kazanmaktadır.

SONUÇ

Anadolu âşıklarının yurt dışına açılması, geleneğin güçlü döneminde değil, dönemin Türkiye şartları düşünüldüğünde, ortalamanın da altında bulunduğu yıllara denk gelmiştir. Diğer bir ifade ile eğer "iş gücü göçü" ile Avrupa'ya Türk işçiler gitmemiş olsaydı, Türk âşıkların Avrupa ülkelerine gidişi, Türkiye'de tanınan birkaç isimle sınırlı kalacaktı. Ve bu birkaç isim de, bugün Avrupa ve Amerika başta olmak üzere bazı Asya ülkelerinde de örneğini gördüğümüz "Ulusal veya Uluslararası Hikâye Anlatım Festivalleri"ne (National-International Storytelling Festival) katılım biçiminde olabilecekti. Bu şekilde yurt dışına açılma, ancak ve ancak, çok kanallı televizyon ve Internetin yaygınlaştığı döneme bağlı olarak, ancak 1990'lardan itibaren başlayabilirdi. Bu nedenle, iş gücü göçü, beraberinde Anadolu sahası âşıklığı için yeni icra ortamları, geleneğin yeni beslenme kanalı ve yurt dışında da yeni temsilcilerin yetişmesi noktasında son derece önemli olmuştur.

Yurt dışı icralarda, âşıklar, birçok yeni insanla tanışmaktadır. Bu yeni tanışmalar, âşıkların orada kazandıkları parayı da birebir etkilemektedir. Yurt dışı icraların, âşıklık geleneğini mali yönden desteklemesinin tek cephesi, âşıkların orada kazandıkları Mark veya son yıllarda Euro ile sınırlı değildir elbette ki. Bu nedenle, âşıkların yurt dışında icra yaptıkları ortamlarda gösterdikleri başarı ve tanıştıkları insanlar ile genişleyen çevreleri onlara Türkiye'de çeşitlenen "program"lar ve mali yönden destek sağlamıştır. Şöyle ki; yurt dışında çalıştığı için artık oraya yerleşen Türklerin önemli bir kısmı hâlen düğünlerini, sünnetlerini, nişanlarını Türkiye'de yapmaktadır. Her ne kadar, artık "Avrupa'daki aileler arasında" evlilikler daha yoğun olarak gerçekleşmekte ve bu nedenle düğünler de orada yapılmakta ise de, yakın geçmişte bunun tersi söz konusu idi. Avrupa'dan izne gelen Türklerin yoğun olarak düğün nişan sünnet yaptığı aylar haziran ve eylül arasındaki dönemdi. Yurt dışında işçilerin dünyasına seslenen ve bir yönüyle onlara manevi destek sunan âşıklar, Türkiye'ye izne gelen işçilerin yaptığı düğün nişan ve sünnetlerde aranan isimleriydi.

Üçüncü kuşak Türkler, artık çifte vatandaşlık hakkını kazanmış, içinde yaşadığı kültürü de özümsemeye başlamış veya buna mecbur kalmıştır. Genç kuşağın, âşıklara ilgi göstermesi bir yana, Türk kültürüne ve müziğine olan mesafeleri, Avrupa'nın onlar üzerinde oluşturduğu etkiyi açıkça göstermektedir. Bu kuşak, Almanca ve İngilizceyi çok iyi bilen, batı kültür unsurlarını (eğlence ve eğitim) daha çok tercih eden bir yapının çizdiği çerçeve içindedir. Doğal olarak bu durum da, âşıklara, Avrupa icralarının kapılarını da kapatmıştır. Bugün ancak "hemşehri derneği" yapısında faaliyet gösteren oluşumlarla birkaç güne sığdırılmış "davet programlar" yapılabilmektedir.

İnancımız odur ki Anadolu âşıklığını mali olarak günümüze ulaştıran en önemli kaynak yurt dışındaki icralar olmuştur. Âşıkların hem mali yönden hem yurt dışını

görerek kendilerini geliştirmeleri hem de Türk âşık tarzını Batılı dinleyiciyle tanıştırmak bakımından, yurt dışı icralar önemli işlevler üstlenmiştir.

KAYNAKÇA

AYTAÇ, Gürsel. *Edebiyat ve Medya (Kitaptan Ekrana Edebiyat)*, Kültür Bakanlığı, Genç Ofset, Ankara, 2002. (X+226 S.)

BAUMAN, Richard. "Folklor", (*Bauman, Richard. 1992. 'Folklore' Folklore, Cultural Performances and Popular Entertainments*. (ed. R. Bauman), s. 29-40, Oxford: Oxford University Press), Çev: Özkul Çobanoğlu, *Folklor/Edebiyat Dergisi*, Cilt VI, Sayı XXIV, Ankara, 2002/4, 2000:43-51.

ÇOBANOĞLU, Özkul. "Elektronik Kültür Ortamında Âşık Tarzı Şiir Geleneği Bağlamında Çukurova Âşıkları Üzerine Tespitler", *III. Uluslar Arası Çukurova Halk Kültürü Bilgi Şöleni (Sempozyumu) Bildiriler, (30 Kasım-02 Aralık 1998-Adana)*, Adana Valiliği Yayını, Adana Ofset, Adana, 1999: 246-253.

ÇOBANOĞLU, Özkul. *Âşık Tarzı Kültür Geleneği ve Destan Türü*, Akçağ Yayını, Başer Matbaası, Ankara, 2000. (XI+386 S.)

DEMİRKIRAN, Cenk; Korhan Manavcıoğlu. "Kitle İletişim Araçlarında Türkçe'nin Kullanımı, Mevcut Uygulamalar ve Fransa Örneği. ", *V. Uluslararası Türk Dili Kurultayı Bildirileri I, (20-26 Eylül 2004-Ankara)*, Türk Dil Kurumu Yayını, Sistem Ofset, Ankara, 2004:757-766.

GÖZAYDIN, Nevzat. "Almanya'daki Saz Şairlerinin Dili Üzerine. ", *Uluslararası Türk Dili Kongresi, (26 Eylül-01 Ekim 1992-Ankara)*, Türk Dil Kurumu Yayını, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1996:467-481.

KÜNÜÇEN, Hale. "Geleneksel Kültür Değerlerimizin Çağdaş Medya Teknikleriyle Tanıtımı", *Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, Yıl 7, Sayı 18, Nisan-Mayıs-Haziran, Ankara, 2001:291-299.

NASRATTINOĞLU, İrfan Ünver. "Batı Avrupa'da Yaşayan Türk Âşıklık Geleneği.", *V. Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi, Halk Edebiyatı Seksiyon Bildirileri II,* Kültür Bakanlığı Yayını, Ankara, 1997:151-171.

ONG, Walter J. *Sözlü ve Yazılı Kültür-Sözün Teknolojileşmesi*, Metis Yayınları,Yaylacık Matbaası, İstanbul, 1995. (230 S.)

ÖZTÜRK, Ali Osman. *Alamanya Türküleri-Türk Göçmen Edebiyatının Sözlü/Öncü Kolu,* Kültür Bakanlığı Yayını, Cantekin Matbaası, Ankara, 2001a. (XVII+302 S.)

ÖZTÜRK, Ali Osman. "Âşıkların Türk Göçmen Edebiyatına Katkısı", *2. Folklor ve Halk Edebiyatı Kongresi*, (27-28 Ekim 2000-Konya), Konya Büyükşehir Belediyesi Yayını, Yeni Nazımbey Ofset, Konya, 2001b:47-60.

SAMİ, Kamuran. "Halk Kültürü Bağlamında Kahvehanelerin Toplumsal ve Mekânsal Dönüşümleri Diyarbakır Kent Örneği", *Millî Folklor Dergisi*, Cilt 11,Yıl 22,Sayı85, Bahar, Ankara, 2010. 159-172.

TAŞLIOVA, Mete. "Elektronik Cönk Kavramı ve Türk Halkbiliminin Değeri Bilinmeyen Kaynakları", *Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi*, Güz, Sayı 5, Ankara, 2006:89-112.

BALIKESİR ÇEPNİLERİNDE GÖÇEBELİK VE İSKÂN İZLERİ

Traces of Nomadism and Inhabitat in Cepnis of Balikesir

Zeynep ŞİMŞEK UMAÇ*

ÖZET

Balıkesir ve çevresinde yaygın olarak yaşayan Çepniler, göçebe yaşam tarzını XIX. yüzyılın ikinci yarısında terk etmişlerdir. Dönemin Bursa Mutasarrıfı Ahmet Vefik Paşa'nın göçebe Yörük ve Türkmenlere karşı uyguladığı sert iskân siyaseti, Çepniler üzerinde de derin izler bırakmıştır. Bu izler birer anekdot olarak bugün de genellikle orta yaşın üzerindeki kişilerin hafızalarında yaşamaktadır. Bu iskân hareketinden önce göçebe yaşam tarzına sahip olunduğu, çadırlarda yaşam sürüldüğü ise Çepniler arasında bilinen bir konudur.

Bu bildiride Balıkesir ve çevresinde gerçekleşen Çepni iskânı ile ilgili bilgi verildikten sonra; Çepnilerden derlenmiş metinlerde yer alan göçebelik ve iskân konularındaki anekdotlara ve ifadelere yer verilecektir. Böylece göçebe yaşam tarzının ve iskân hareketinin günümüzde kişilerin hafızalarında ne şekilde yaşadığı işlenmeye çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: *Balıkesir, Çepni, göçebelik, iskân.*

ABSTRACT

Cepnis who live widely around Balikesir and around has left the migratory life style at the second half of the XIX. century. The strict housing strategy that has been applied to the Cepnis by Bursa governor of the day Ahmet Vefik Paşa has left deep impact on them. These impacts today lives on the peoples' mind that are over middle-aged. Before this migration event its is well known by Cepnis that they had migratory life style and were living in the tents.

In this work after giving information about the Cepni housing which took place in and around Balikesir, the migratory and housing stories that have been derlenmek by Cepnis will be discussed. In this way the topic how the migratory life style and housing issue has made a place on peoples mind today will be discussed.

Key Words: *Balikesir, Cepni, nomadism, inhabitat*

Giriş

Bu bildiride; Osmanlı'nın göçebeliğe bakışına, iskân politikasına ve bu politikayı hazırlayan nedenlere, Çepnilerin kim olduğuna ve Çepnilerin iskân edilişinin tarihi yönüne kısaca değinildikten sonra Balıkesir Çepnilerinden yapılan derlemelerden yola çıkılarak Çepnilerin hatıralarında göçebelik ve iskânın ne şekilde yaşamakta olduğu incelenmiştir.

* Araştırma Görevlisi. Balıkesir Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü. zeynep_simsek_umac@hotmail. com.

Bildirimize Çepniler; XIX. yüzyılın ilk yarısında yerleşik yaşama geçmiş olmalarına rağmen, boy kimliklerini tanımlarken geçmişteki göçebeliklerini halen daha hatırlamaları nedeniyle konu olmuşlardır.

Bildirimize konu olan Çepnilerin geçmişteki hayat tarzlarından bahsederken göçebe yerine resmi kayıt ve kanunnamelerdeki konar-göçer tabirini kullanmanın daha uygun olacağı görüşündeyiz.

Osmanlı Devleti'nde Konar-Göçerler

Osmanlı toplumunu oluşturan unsurlardan birisi de konar-göçer halktır. Merkeziyetçi bir idare tarzını benimseyen ve idaresi altındaki halkı denetim altında tutmak isteyen Osmanlı Devleti, bünyesinde konar-göçer toplulukların bulunmasına yüzyıllarca müsaade etmiştir.

Yaylak ve kışlak hayatı süren bu toplulukların yerleşik yaşayan halktan ayrıldığı önemli bir nokta da sabit imar edilmiş bir evlerinin bulunmamasıydı. Hayatlarını yurt veya ev dedikleri, çabuk kurulup çabuk kaldırılabilen koyun veya keçi kılından dokunmuş keçeden yapılan çadırlarda geçirmekteydiler. (Orhonlu, 1987: 13)

Osmanlı'nın konar-göçerlere hareket serbestisi tanıması konar-göçerliği bir sosyal olgu olarak kabul etmesiyle ve hayvancılığa özellikle de at yetiştiriciliğine duyulan ihtiyaçla yakından ilgilidir. Konar-göçerlerin vergi muafiyeti karşılığında yapmakla yükümlü olduğu işler ise; mirî malı nakletmek, maden ocaklarında çalışmak, yol ve köprülerin güvenliğini sağlamak, kasaplık hayvan temin etmek olarak sıralanabilir. (Saydam, 2000: 218)

Konar-göçer halk aynı zamanda vergi mükellefiydi yani raiyetti. Üzerinde yaşadıkları toprakların ayrıldığı şekle göre tımar, zeamet ve has-reâyası olarak bulunuyorlardı. (Orhonlu, 1987: 16)

Konar-göçerler geniş sürülere sahip olduklarından temel iktisadi faaliyetleri hayvancılıktı. Süt ve et üretimi için küçükbaş ve büyükbaş hayvan sürülerine sahip olmalarının yanında, ordunun at ihtiyacını karşılamakta bazı konar-göçer aşiretlerin vazifesi kabul edilmişti. Osmanlı'da nakliyeciliğin at ve develerle yapıldığı göz önüne alınırsa deve yetiştiriciliğinin ve deve yetiştiren konar-göçer oymakların ne kadar önemli olduğu ortaya çıkar. (Orhonlu, 1987: 21)

Konar-göçerler, sahip oldukları at, koyun, keçi, sığır, deve sürülerine uygun otlaklar bulmak için yer değiştirmek zorundaydılar. Konar hale geçtiklerinde çadırlarının köyler ve kasabalar civarına kurarlar ve konar durumda bulundukları bu yerlerde kısıtlı da olsa ziraatle uğraşırlardı. (Orhonlu, 1987: 12)

Osmanlı'nın konar-göçerlerin varlığına müsaade etmesinin bir nedeni; konar-göçer halkın ekonomik faaliyetlerinin yerleşik halkın ekonomik faaliyetleriyle bir bütünlük göstermesi, böylece Osmanlı ekonomisi içerisinde bir düzen oluşturmasıydı. Bir başka neden de yerleşik hayata geçmemiş konar-göçerlerin Rumeli'nin ve yeni fethedilen yerlerin Türkleştirilmesi'nde kolaylıkla yeni yerlere iskân edilebilen, dinamik unsurlar olmasıdır. (Halaçoğlu, 1991: 15)

Osmanlı tarafından konar-göçerler kanunnamelerde "Yörük konar-göçer taifedir, karada ikametleri yoktur" şeklinde tanımlanmışlardır. Aslında belli bir yaşayış disiplinine sahip bu toplulukların yaylak ve kışlakları arasındaki yolculukları esnasında

yerleşik halkın ekinlerine zarar vermesi bu toplulukların "başıboş" kabul edilmesine ve çeşitli şikayetlerle karşılaşmalarına neden olmuştur. (Halaçoğlu, 1991: 14)

Osmanlı Devleti'nde İskân Politikası ve İskânı Gerekli Kılan Durumlar

Osmanlı'da halk sadece hükümet baskısıyla yerleşmemiştir. Yerleşik hayatın cazip gelmesi ve ekonomik imkanların yerleşik hayatta daha geniş olması, bazı konar-göçer kitlelerin zaman içinde yaylak veya kışlakları olan mekanlarda çevrede buldukları; saz, ağaç, toprak, taş gibi malzemelerden ev yapmalarına ve ziraate başlamalarına neden olmuştur. (Orhonlu, 1987: 35) Buna rağmen kimi konar-göçer aşiretler biraz da iklimin etkisiyle yerleşik hayata geçtikten sonra da yaylak-kışlak hayatına devam etmişlerdir. (Orhonlu, 1987: 36)

Osmanlı Devleti XVII. yüzyıldan itibaren konar-göçer kitlelerin iskânı işi ile ciddiyetle ilgilenmeye başlamıştır.

Konar-göçerlerin, yaylak ve kışlakları arasında gidip gelirken oluşturduğu zararlar ve bunlara bağlı gerginlikler; Celâli isyanları, toplumsal buhranlar ve bunlara bağlı olarak yerleşik halkın topraklarını terk etmesi ve buraların yeniden imar edilmesi yani "şenlendirilmesi" gereğinin ortaya çıkması; geçit ve kervan yollarının güvenliğiyle ilgili sorunlar yaşanmaması için buralara konar-göçerlerin yerleştirilmesinin amaçlanması iskânın gerekçeleri olmuştur. (Orhonlu, 1987: 48)

Osmanlı'da kuruluş ve genişleme döneminde yeni fethedilen yerlere konar-göçerlerin yerleştirilmesi fethedilen bölgelerin Türkleştirilmesini kolaylaştırmıştı. XVIII. yüzyıla gelindiğinde ise kaybedilen topraklardan tersine bir göç olmuş, kaybedilen topraklardan baskılara dayanamayarak Osmanlı topraklarına gelen kitleleri yerleştirme meselesi doğmuştur. (Halaçoğlu, 1991: 41)

Osmanlı'nın getirmek istediği düzen, gelenekleri çerçevesinde bir yönetimi benimseyen aşiret beylerinin çıkarlarını zedelemekte, bu da aşiretlerle devletin çatışma içine girmesine neden olmaktaydı. Osmanlı tarihinde bu tür çatışmaların doğurduğu pek çok isyan görülmesi bundan kaynaklanmaktadır. (Saydam, 2000: 219)

Özellikle XIX. yüzyılda Tanzimat düşüncesinin geleneksel yaşantısını sürdüren konar-göçer hayatı hoşgörüyle karşılaması beklenemezdi. (Saydam, 2000: 220)

Bu yüzyılda da ordunun asker ihtiyacının karşılanması vergi toplanması ve asayişin sağlanabilmesi amaçlarıyla iskân siyasetine devam edilmiştir. Ayrıca 1839 yılında kabul edilen Tanzimat Fermanı vergi adaleti sağlamayı, yeni bir ordu oluşturmayı amaçladığından konar-göçer toplulukların kontrol altında tutulması daha büyük önem taşır hale gelmiştir.

Doğru askerlik ve vergi politikaları geliştirebilmek için yapılan nüfus sayımında konar-göçer oymakların yer değiştirmeleri sağlıklı verilerin elde edilmesini engellemiş, bu durum hem ordunun asker ihtiyacının karşılanmasını hem de vergi gelirlerinin toplanmasını sekteye uğratmıştır. (Saydam, 2000: 220)

Ayrıca asayişi bozan hareketleri yerli halkı zaman zaman çaresiz bırakmış ve yerli halkın da ekonomik faaliyetlerine zarar vermiştir. (Saydam, 2000: 223)

Bu gereklilikler altında XIX. yüzyılın özellikle ilk yarısında başarılı bir iskân siyaseti uygulanmıştır.

Bu iskânlar esnasında aşiret beylerinin olumsuz etkilerinin ortadan kaldırılması, yerleşik hayata geçenlerden başta düşük vergiler alınması gibi uygulamalar faydalı olmuştur. (Saydam, 2000: 227)

Yüzyılın ilk yarısında ciddiyetle takip edilen iskân meselesine yüzyılın ikinci yarısından itibaren yaklaşan Kırım savaşının da etkisiyle gereken önem verilmemeye başlanmıştır. (Saydam, 2000: 228)

Osmanlı Devleti'nde konar göçerlerin durumuna ve hangi gereklilikler karşısında iskân edildiklerine değindikten sonra bu konar-göçer topluluklardan olan Çepniler hakkında da kısaca bilgi vermeyi uygun gördük.

Çepniler ve Çepnilerin İskânı

Çepni adına ilk olarak Divanû Lügâti't-Türk'te rastlarız. Oğuz maddesinde, Oğuzlar'ın yirmi iki bölük olduğu bilgisi verildikten sonra, bu boyların neler olduğu ve belgeleri yani damgaları sırayla verilmiştir. Çepni boyu bu boylar arasında yirmi birinci sırada sayılmıştır. (Atalay, 1998: 58)

Çepni adı ile ilgili daha ayrıntılı bilgiyi ise XVI. yüzyılda Reşideddin tarafından yazılmış olan Camiüt-tevārih'te buluruz. Burada Çepni'nin Oğuz Han'ın altı oğlundan birisi olan Gök Han'ın dört oğlundan biri olduğu, toy ve şölenlerdeki payının koyunun "sol karı yağrın" olduğu bilgileri verilmiştir. Divanû Lügâti't-Türk'te olduğu gibi Camiüt-tevārih'te de boyun damgası gösterilmiştir. (Sümer, 1992: 7-8) Aynı zamanda Reşideddin, Çepni adının anlamını açıklarken "nerede yağı görse savaşır" ifadesini kullanmıştır. (Sümer, 1992: 7)

Çepniler'in Anadolu'da varlıklarını gösteren ilk olay Çepniler'in Trabzon Rum İmparatoru Giorgi'yi 1277'de Sinop'ta yenilgiye uğratmalarıdır. Moğollar'ın desteği ile Selçuklu idaresinin elinde bulunduran Muiniddin'in, Moğollar'a ihaneti sonucu öldürülmesi, Karamanoğlu Mehmet Bey'in ayaklanarak Konya'yı ele geçirmesi gibi olaylar Anadolu'da büyük bir otorite boşluğu doğurmuştur. Bu boşluktan yararlanan Trabzon Rum imparatoru Giorgi, denizden saldırmıştır. Bu saldırı gemilere binerek Rum ordusunu denizde karşılayan Çepniler tarafından püskürtülmüştür. Böyle bir başarı elde etmiş olmaları, daha o zaman Çepniler'in kalabalık ve teşkilatlı bir topluluk olduklarının işaretidir. (Sümer, 1992: 13)

Bu Çepniler'in Sinop'a yerleşmiş olduklarına dair herhangi bir kanıt yoktur. Doğu'ya doğru ilerleyerek Ordu ve Giresun yörelerine gitmiş olmaları ve burada Bayram Bey idaresinde Hacıemiroğulları Beyliği'ni kurmuş olmaları muhtemeldir. (Sümer, 1992: 13)

XIV. Yüzyılda Çepnilerin Doğu Karadeniz'deki varlığı çeşitli Bizans kaynaklarıyla da desteklenmektedir. (Sümer, 1992: 15)

XV. , XVI. ve XVII. yüzyıllarda Anadolu'nun çeşitli yerlerinde yaşayan yerleşik ve göçebe Çepni topluluklarının bulunduğu tahrir defterlerinden anlaşılmaktadır. [1]

XV. ve XVI. yüzyıllarda Karesi Sancağı'nda Giresun kazasına bağlı öbür ismi "Ağaç" şeklinde okunabilen Çepni adlı bir köyün varlığına rastlanmaktadır. (Sümer, 1992: 120) Hüdavendigâr Sancağı'nda da Çepni adını taşıyan yedi köy bulunmaktadır. Bu

[1] Bu konuda ayrıntılı bilgi için bkz. BOSTAN, Hanefi. (2002). "Anadolu'da Çepni İskanı", Türkler, C.6, 299-311.

köylerin Osmanlı'nın fetih hareketlerine katılan ve sonra buralarda kalmış bulunan Çepniler tarafından oluşturulmuş olması muhtemeldir.

XV. ve XVI. yüzyıllarda Hüdavendigâr, Saruhan ve Aydın sancaklarında Çepni adlı bir oymağa rastlanmamaktadır. XVII. yüzyıldan sonra buralarda görülmeye başlanan Çepni oymakları buralara doğudan göç ederek gelmişlerdir. (Sümer, 1992: 121) Bu oymaklar Halep Türkmenleri ve Boz Ulus'a bağlı idiler. (Sümer, 1992: 19)

Şu anda Balıkesir, Bergama, Manisa ve Aydın yörelerinde yaşamakta olan Çepniler Başım Kızdılu Çepnisi ve Kantemir Çepnisi'nin torunlarıdır.

Başım Kızdılu Çepnileri, Halep Türkmenleri arasında yaşayan Çepnilerin bir koludur. Bu Çepnilerin bir kolu Antep'in Rumkale yöresinde yerleşik hayata geçmiş oturak Çepnilerdi. Bir kol Antakya'nın kuzeyinde Gündüzlü'de yaşıyordu. Bu kol ikiye ayrılmış ve bir grubu "Başım Kızdılu Çepnisi" adını almıştır. Bu grubun Batı Anadolu'ya ne zaman ve hangi yolla geldiği bilinmemektedir. Halep Türkmenleri içerisinde nüfusu en az olan bir kol da doğuda Boz Ulus Türkmenleri arasında yaşamaktaydı. (Sümer, 1992: 121)

1691 yılında Arap oymaklarının Urfa, Mardin ve Halep'deki köy ve kervanlara saldırılarını önlemek için buralara yerleştirilen Rakka'da iskân edilen Çepni adlı bir oymağın bulunduğu görülmektedir. Rakka'da iskân edilen oymaklar iskân yerlerinden kaçtıkları belirtilmektedir. 1728 tarihli bir hükümde bu durumdan bahsedilmekte ve "Kantemir Çepnisi" ifadesi kullanılarak buoymağın Bergama'ya kaçtığı ifade edilmektedir. (Sümer, 1992: 123)

Balıkesir ili Bigadiç ilçesine bağlı Elyapan köyünde yaşayan Kamil Ağazade Hasan Çavuş'un elinde bulunan 1786 tarihli berat bunların Kantemir Çepnisi'nin torunları olduğunu ispatlar niteliktedir. (Sümer, 1992: 123)

Balıkesir yöresinde konar-göçer Çepni topluluklarının varlığına ilk olarak 1724 tarihli sicil kayıtlarında rastlanmaktadır. Bu kayıt, yerli halkın bağ ve bahçelerine zarar verdiği belirtilen Çepni cemaatinin suçluları cezalandırıldıktan sonra bütün cemaatin Rakka'ya sürülmelerini emreden bir belgedir. (Sümer, 1992: 128)

Bu örnekte göstermektedir ki bu yörede bulunan Çepniler'in konar-göçer yaşayış tarzları yerleşik hayatla çatışmış ve bu da Çepnilerin iskânını gerekli kılmıştır.

Yine de bu konar-göçer yaşam tarzı hemen son bulmamıştır.

Karesi ve yöresinde ilk iskân teşebbüsü 1830'lu yılların sonlarında Dilaver Paşa tarafından gerçekleştirilmiştir. (Akkuş, 2001: 133)

Balıkesir Çepnilerinin iskânında adı geçen ve aldığı sert tedbirler dolayısıyla "Çadır Yırtan Paşa" lakabını alan Ahmet Vefik Paşa'nın, 1863-1864 yılları arasında Bursa'da Anadolu Sağ Kol Müfettişliği görevinde bulunduğunu ve bu kısa memuriyetinde daha ziyade ihmaller ve büyük zelzele yüzünden harap olmuş Bursa şehrinin imarı işi ile uğraştığını görüyoruz. (Akün, 1989: 146)

Ahmet Vefik Paşa'nın, Balıkesir ve yöresindeki konar-göçerlerin iskânı ile yakından ilgilenebileceği dönem Bursa valiliği yaptığı 1879-1882 yılları arasındaki dönemdir.

Bu dönem iskân faaliyetlerinin neredeysebaşarıyla tamamlandığı dönemlere denk gelmektedir. Oysa Balıkesir Çepnileri tarafından Ahmet Vefik Paşa, bu iskânın planlayıcısı ve yürütücüsü gibi görülmektedir. Nakledilegelen bilginin bu şekilde olmasını Ahmet Vefik Paşa'nın iskânın devamlılığına yönelik sert tedbirlerine ve iskânı neticelendiren yönetici olmasına bağlamak doğru olacaktır.

Cengiz Orhonlu, Bursa ve Balıkesir havalisindeki aşiretlerin İskânı başlığı altında "1858-1864 yıları arasında Balıkesir bölgesinde -Edremit, Bergama- yaşayan aşiretler kırka yakın yerde köy haline gelmek üzere olan iskân mahalleri kurmuşlardır" demektedir. Yine aynı başlık altında Karesi bölgesindeki aşiretlerin en önde gelenleri olarak; Akçakoyunlu, Burhanlı, Caferli, Çepni, Hardallı, Karakeçili, Kılaz, Kubaş, Söğütlü ve Yaycı (Yağcı) Bedir aşiretlerini saymaktadır. Kubaş aşiretinin yirmi sekiz, Karakeçili aşiretinin on dört, Yaycı Bedir aşiretinin on beş, Çepni aşiretinin otuz altı ve Akçakoyunlu aşiretinin on bir parça halinde köyler civarında veya yaylak mahallerinde bulunduğu ve bir zaman sonra buralara yerleşmiş oldukları belirtilmektedir. Karesi ve Hüdavendigâr'daki iskânı Ahmet Vefik Paşa'nın idare ettiği de burada belirtilmektedir. (Orhonlu, 1987: 118)

Tacettin Akkuş'un 1840 tarihli temettuat defterlerine ve 1845 tarihli nüfus sayımı kayıtlarına göre meydana getirdiği Tanzimat Başlarında Balıkesir Kazası adlı çalışmasında 1845 nüfus sayımında tespit edilen bazı köylerin Çepni cemaatinin yerleşmesiyle oluştuğu görülmektedir. Bu köyleri ve köyleri oluşturan cemaatleri şöyle sıralayabiliriz. Bu köyler; Çınarlıdere Köyü, Elyapan Köyü, Güvem Köyü, İnkaya Köyü, Karakavak Köyü, Karamanlar Köyü, Ortamandıra Köyü, Türkali Köyü, Yeşilyurt (Çoraklık) Köyü olarak sıralanmış ve hangi cemaatten kaç hane bulunduğu da belirtilmiştir. (Akkuş, 2001: 93-128)

Balıkesir Çepnilerinde Göçebelik ve İskân İzleri

Doktora tezimiz olan "Çepni Ağzı" ile ilgili derleme çalışması yaparken Balıkesir merkez ve ilçelerine bağlı köylerde yaşayan Çepnilere köylerinin tarihi ve kuruluşuyla ilgili sorular sorduğumuzda bazılarının eski konar-göçerlik ve iskân günlerine dayanan cevaplar vermesi ilgimizi çekmiştir. Bunun yanında Halil İbrahim Şahin'in Balıkesir Çepni Kültürü adlı yüksek lisans tezinde ve Hüseyin Kahraman Mutlu'nun Balıkesir'deki Çepni Ağızlarını ayrı bir grup olarak kabul edip ele aldığı Balıkesir İli Ağızları adlı doktora tezinde de bu gibi anlatmalara rastlanmaktadır. Bunların büyük bir bölümünü sonradan edinilmiş kitabi bilgiler oluşturmaktadır. Çepnilerin Anadolu'ya Horasan'dan geldiği oradan Karadeniz'e geldiği, Buradaki Çepnilerin buraya Karadeniz'den geldiği gibi bilgiler kitabi bilgilerin kulaktan kulağa dolaşmasıyla edinilmiş bilgilerdir. Bunun yanında kendi büyüklerinden duydukları veya son zamanlarına şahit oldukları bazı yaşantı örnekleri de konar-göçer hayatın izlerini taşımaktadır. Çadır yaşantısından sonra yerleşik hayata geçişin ilk aşamasında yaşanan derme çatma saz evler pek çok yaşlı Çepni'nin hafızasında yaşamaktadır. Bunlara ait olarak derlenen malzemeden bazı örnekler verilecektir.

Bigadiç'e bağlı Akyar Köyü'nden 1927 doğumlu Kamil Ayhan, muskanın kişinin inancıyla ilgili olduğuna dair bir hikaye anlatmakta ve bu hikayede zamanı tanımlarken "eskiden çadır zamanında" ifadesini kullanmaktadır. Hikaye devesi yavrusunu yani dorumunu almayan bir adamın çaresizliğini ve muskacılara başvurmasını anlatmaktadır. Görüldüğü bu hikaye konar-göçerlerin deve yetiştiriciliği faaliyetine dair de bir örnek teşkil etmektedir.

Bigadiç'e bağlı Kozpınar Köyü'nden 1923 doğumlu Hüseyin Özdemir'in anlattıklarının bir kısmı duyulmuş kitabi bilgiye bir kısmı da büyüklerinden duyduklarına dayanmaktadır.

"O zamandan bu zamana kadar Orta Asya'dan buraya sürgün geldik. Karadeniz tarafından Osmanlılar o zamanın devrinde bu Sünniler bizi süre süre bu Kafkas

Dağları'ndan Aydın tarafından Çanakkale'ye kadar gelmişiz biz. Benim daha dedemin yaptırdığı ev burada duruyor. Şurda bayırda çadırda geçinirdik sırf göçebe. Bizim göçebeler buradan büyüklerimiz anlatıyordu Balıkesir'in Gazi Osman Paşa denen yere çadır kurmuşlar oturmuşlar. Balıkesir'in halkı demiş ki onlara da adam lazımmış belediyeden filan gidelim bu adamları buraya yerleştirelim demişler. Onlar zamanında çok darbe yediğinden gece kaçmışlar sonra sonra buralara gelmişiz. "

İvrindi'ye bağlı Soğanbükü Köyü'nden 1932 doğumlu Ahmet Gürbüz'ün verdiği bilgiler tarihi bilgilerle örtüşmeyen değişmiş kitabi bilgilerdir. Orta Asya'dan gelip Söğüt'te toplanıldığını, Alevilerin oradan dağıldığını, göçebe olarak develeri ve hayvanlarıyla kabile kabile dağılıp, şimdi bulundukları yerlere gelmiş olduklarını söylemektedir. Yakın tarihle ilgili olarak vermiş olduğu bir bilgi ilgi çekicidir. Kaynak şahsımız köyün aslında ilk kurulduğunda yol üzerinde bulunduğunu Yunan işgali sırasında Yunan askerlerinin yolu üzerinde bulunmanın kendilerine zarar getirdiğinden daha yüksekte olan ve daha ağaçlık olan şimdiki yerlerine kaçtıklarını söylemektedir.

Yerleşik hayata ilk geçildiğinde yaşanan sazdan derme çatma evleri ise hatırladığını ifade etmektedir.

Halil İbrahim Şahin'in Balıkesir Çepni Kültürü adlı yüksek lisans tezinde karşılaştığımız şu ifadeler konar-göçer hayat ve iskân ile ilgilidir.

Bigadiç'e bağlı Güvemçetmi Köyü'nden 1933 doğumlu Hasan Gergin'in anlattıkları iskân ile ilgilidir.

"Bu köyü kuran Bursa valisi Ahmet Refik Paşa'dır. Dedemlere buraya yerleşmelerini söylemiş. Dedem Sarı Hüseyin'e "Buradan ayrılmayacaksınız" demiş. O zaman burası kurulmuş. Köyün kuruluş tarihi 1876'dır. Burası Bursa'ya bağlı olduğu için Ahmet Refik Paşa da Bursa valisi olduğu için iskân ettirmiş. Yerleşmeden önce bizim halkımız, atalarımız çadırda yaşıyorlarmış. Bizim aslımız Horasan'dan gelmedir. "

Sındırgı'ya bağlı Çukurhüseyin Köyü'den 1927 doğumlu Cüneyt Demirkan Ahmet Vefik Paşa ile ilgili bildiklerini "Bir paşa varmış, Ahmet Rafık diye bizi buraya o yerleştirmiş, buradan başka yere kıpırdamayacaksınız, demiş. Biz onu 'çadır yırtan' diye biliriz. O bizlere çok zulüm yapmış, bizi çamur içindeki yerlere yerleştirdi, çadırlarımızı yaktırdı, onu dinlemeyenleri dövdürdü. "diyerek ifade etmiştir.

Güvemçetmi Köyü'nden 1937 doğumlu Haydar Uçar, "Daha önceleri, hayvan çoktu, bir yayladan bir yaylaya giderdik, hayvanlara bakma dert değildi, ama Ahmet Rafık bizi yerimizden kıpırdatmayınca hayvanlara bakamadık. Ondan hayvancılığı bıraktık. " demiştir.

Hüseyin Kahraman Mutlu'nun Balıkesir İli Ağızları adlı doktora tezinde yer alan,konar-göçerlik ve iskân ile ilgili bilgiler içeren malzeme içerisinde ilgi çekici anlatılar da mevcuttur.

Kepsut'a bağlı Armutlu Köyü'nden 1941 doğumlu Naim Işık çadır içinde bir yaşam sürdüğünü, çadırda geçen hatıralarını anlatsa da, bu yaşantının kendi ailesine özel bir sürgün durumu olduğunu düşünmek yanlış olmaz. Yine de bu örnek; çadır yaşantısının az da olsa 1950'li yıllara kadar canlı olarak hatırlandığını, tek tük de olsa göç etmek zorunda kalan ailelerin bu şekilde bir yaşantı sürdüğünü göstermesi bakımından ilginçtir. Işık'ın anlattıklarından şu cümleler ilgi çekicidir: "… benim anavatanım Adana. Hatta benim dedelerim dedemin babası tapulu yeri de var bu Adana Ceyhan'da

alamadık. Anavatanımız orası. O memleketten sürgün gelip hayvancılıkla devecilikle bu memlekete buraya gelmişler. ”

Balya’ya bağlı Kocabük Köyü’nden 1938 doğumlu Süleyman Gökçe, bazı kitabi bilgilere sahiptir. Yavuz ile Şah İsmail’in Karadeniz’de savaştığını ve Şah İsmail’i tutan Alevilerin bir kısmının Yavuz korkusuyla buralara kaçtığını anlattıktan sonra eski yaşantıyla ilgili şunları söylemektedir.

“… hatta daha evel arkadaşın dediği gibi develerle, çadırlarla nerede su başı var, nerede bir ova var nerede bayır var oralarda gezerlermiş. ekili dikili ovası şunu bunu yokmuş tarlası. o zamanda hayvancılık çadırlarla develerle gezerlermiş. ”

Bunun ardından Ahmet Vefik Paşa’nın çadırda olan Yörük ve Alevileri iskan ettiğini, bu iskân esnasında çadırları gezip denetlediğini anlattıktan sonra Ahmet Refik Paşa’yla bir Yörük Beyi’nin karşılaşmasının hikayesini anlatıyor.

Bu hikayeye göre Ahmet Vefik Paşa’nın Kazdağı’ndaki Yörükleri iskan etme çalışmalarına bir Yörük Beyi karşı çıkar ve iskân olmaz. Daha sonra bu Yörük Beyi ve Ahmet Vefik Paşa İstanbul’da karşılaşırlar. Yörük Beyi Paşa’ya “sen -āmad ırafıḳ değil misin diye sorar. Paşa’da ben onun dayısıyım der. O da sen filanca yerdeki Yörük Beyi değil misin diye sorar. Bunun üzerine Yörük Beyi “sen -āmad ırafıḳ’ın dayısıysan ben de Kazdağı’nın ayısıyım” cevabını verir.

Bu kaynak şahsımız bu hikayeyi anlattıktan sonra “Hani diyeceğim böyle işde çadırlarda geçmişler. Sonra Ahmet Vefik -kaynak şahıslarımız tarafından hemen hemen her zaman Ahmet Refik olarak biliniyor- iskan ediyor. Bu Ahmet Vefik iskânı kış gününe denk gelmiş yaz gününde olsa biz illa su başında bulunurduk iyi bir yerde. Yazın su başına koştururlarmış. Kış gününde vermiş ki biz hep dağdayız” demektedir.

Manyas’a bağlı Çalköy’den 1337 (M:1919) doğumlu Bektaş Fil’de çadırlarda yaşadıklarını hayvancılıkla geçindiklerini, çadırlardan çıkınca da göl kenarındaki sazlardan evler yaptıklarını anlatmaktadır. Çadırda kaldıkları zamanlarda keçi koyun yetiştirdiklerini anlatmakta, çadırda kaldıkları yeri tarif etmektedir. Saz evleri ve sazdan hayvan sayaları olduğunu belirtmektedir.

Merkeze bağlı Karamanlar Köyü’nden 1940 doğumlu Ali Rıza Demir köyün kuruluşunu ve ailesinin bu yöreye gelişini bir hikaye şeklinde anlatmıştır. Dedesinin ve babasının yüz beş yaşlarında öldüğünü söyleyen Ali Rıza Demir’in kendi soyuyla da ilgili olan hikayesi şu şekildedir.

Aydın’dan Hekimoğlu adlı bir kişi çadırını hayvanlarını develerini toplayıp Manisa’ya göç eder. Kendilerinden habersiz birinin geldiğini öğrene Manisa’daki Yörük Beyleri Hekimoğlu’na saldırır, mallarını yağmalarlar, adamlarını öldürürler, çadırını yıkarlar. Hekimoğlu bir kızıyla kalır. Bunun üzerine Bursa’da bulunan Bozgedik adlı güçlü kuvvetli dostuna haber gönderir. Bozgedik haberi aldığı gibi Manisa’ya gelir ve Yörük Beyleri’ne haber gönderir, bu beyleri cezalandırır. Hekimoğlu böylece ne kadar malı varsa geri alır. Daha sonra Bozgedik ile Hekimoğlu Manisa’da duramayacaklarına karar verip şu anda köyün bulunduğu bölgeye gelirler. Burada Hekimoğlu Bozgedik’e kızını verir ve akraba olurlar. Bozgedik ve Hekimoğlu’nun kızının dört oğlu olur. Bunlardan birisi Kara İsmail’dir. Kaynak şahsımız Kara İsmail’in dedesinin babası olduğunu söylemektedir. Kara İsmail ve üç kardeşi “herkes bulunduğu yere yerleşecek” emrinden sonra şu anda köyün olduğu yere yerleşmiştir ve köy bu şekilde çoğalmıştır.

Karamanlar Köyü'nden 1955 doğumlu Sabahattin Deniz'in Ahmet Vefik Paşa ve iskân ile ilgili söylediği şu söz ilgi çekicidir.

"Allah yine razı olsun Ahmet Paşa'dan. Herkes şu yerinde iskân olsun yerinde kalsın demiş. O adam Atatürk'ten önce, o adam yerleştiriyor. "

Sonuç

Balıkesir Çepnilerinin hatıralarında çadırda bir hayat sürüldüğü ve hayvancılık yapıldığı olsa da bu hayatın ayrıntıları tamamen unutulmuş durumdadır. Çadır yaşantısından yerleşik hayata geçişin ilk aşamasında kurulan ilkel saz evler ise pek çok kişinin halen daha hatırasında yaşamaktadır. Bu evlerin tamamen terke dilip betonarme evlere geçilmesi süreci pek çok kişi tarafından hatırlanmaktadır. Çadır hayatını sona erdiren iskân olayı ise hatıralarda daha canlı olarak yaşamaktadır. Balıkesir ve Bursa havalisindeki konar-göçer hayatın sonlandırılması işinin son aşamalarında bölgede görevli olan ve denetim faaliyetleriyle halkın arasına girmiş bulunan Ahmet Vefik Paşa iskânla özdeşleştirilmiştir. Halk arasında kendisinden Ahmet Refik veya kendi diyalektlerine göre āmad; ırafıḳ diye bahsetmektedirler. Yaylak-kışlak hayatının sona ermesi, değişen hayat koşulları ve ekonomik koşullar bu kişileri zamanında sancılı geçen iskân sürecinden günümüzde memnun hale getirmiştir. Buna bir örnek olarak hatırlanan pek çok olumsuz olaya rağmen Ahmet Vefik Paşa'nın olumlu anıldığı yerlerin var olmasını gösterebiliriz.

KAYNAKÇA

AKKUŞ Tacettin (2001). Tanzimat Başlarında Balıkesir Kazası (1840-1845), Balıkesir: Zağnos Kültür ve Eğitim Vakfı.

AKÜN Ömer Faruk (1989), "Ahmet Vefik Paşa Maddesi", İslam Ansiklopedisi, C: II, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s. 143-157.

ATALAY Besim (1998). *Divanü Lûgat-it Tercümesi I. Cilt,* Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

BOSTAN M. Hanifi (2002). "Anadolu'da Çepni İskânı", *Türkler,* C: VI, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, s. 299-311.

HALAÇOĞLU Yusuf (1991). XVIII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorlu'nun İskân Siyaseti ve Aşiretlerin Yerleştirilmesi, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

MUTLU Hüseyin Kahraman (2008), Balıkesir İli Ağızları, Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi.

ORHONLU Cengiz (1987). Osmanlı İmparatorluğu'nda Aşiretlerin İskânı, İstanbul: Eren Yayıncılık.

SAYDAM Abdullah (2000). "XIX. Yüzyılın İlk Yarısında Aşiretlerin İskânına Dair Gözlemler", Anadolu'da ve Rumeli'de Yörükler ve Türkmenler Sempozyumu Bildirileri, Ankara: Yör-türk Vakfı.

SÜMER Faruk (1992). Çepniler Anadolu'nun Türk Yurdu Haline Gelmesinde Önemli Rol Oynayan Oğuz Boyu, İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı.

ŞAHİN Halil İbrahim (2004), *Balıkesir Çepni Kültürü,* Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi.

ANADOLUDA GÖÇERLİĞİN MÜZİK VE KİMLİĞE YANSIMASI ÜZERİNE PANORAMİK BAKIŞ: AFYON / ÇATKUYU VE BİLECİK / SÖĞÜT YÖRÜK ŞENLİKLERİ

A Panoramıc Look on Reflectıon of Nomadic Culture on Musıc and Identity in Anatolia: Afyon / Çatkuyu And Bilecik / Söğüt Yoruk Festivities

Özlem DOĞUŞ VARLI*

ÖZET

Çalışma içerisinde Türkmen ve Yörük geleneklerini halen sürdürmekte olan yerleşik, göçebe, yarı göçebe Türkmen ve Yörük topluluklarını panoramik bakış açısıyla değerlendirmenin yanı sıra, asıl olarak müzik ve kimlikte göçün oluşturduğu yansımalar analiz edilecektir. Türkmenlik ve Yörüklük tanımlaması, tarihsel süreçle paralel bir şekilde sunulmaya çalışılacaktır. Günümüzdeki yaşam biçimleri, müziğin toplumsal yaşantıları içinde kullanımı, müziğin kimliğe etkisi ve işlevi, alan araştırmalarındaki veriler ışığında incelenmiştir.

İlk olarak Afyon-Çatkuyu köyü yörüklerinin her yıl düzenledikleri şenlikte, diğer illerden gelen Yörükler de katılmışlar ve geleneksel dans ve müziklerini sergilemişlerdir. Diğer araştırma alanımız olan Bilecik- Söğüt Yörük şenliği ise diğer illerden gelen Yörük ve Türkmenlerin katılımı açısından daha geniş kapsamlı olup, aynı zamanda karakeçili aşiretinin yerleştiği yerlerden biridir.

Her iki alandaki veriler ses ve fotoğraf kayıtları ile sunulacaktır.

Anahtar Kelimeler: *Göçerler, Türkmen-yörük, Sözlü Kültür, Maddi Kültür Öğeleri.*

ABSTRACT

In the study, the reflections of migration on music and culture will be analysed primarily, as well as evaluation in a panoramic perspective of the settled, nomadic and semi-nomadic Turkmen and Yoruk societies that still continue their Turkmen and Yoruk traditions. The definition of being Turkmen and Yoruk will be presented parallel to the historical process. Their current lifestyle, use of music in their social life, music's effect on identity and its function are examined in the light of the data gathered from field research.

First, in Afyon-Çatkuyu village yearly festivities; Yoruks from other provinces also attended the festivites and performed their traditional dances and music. Our other research area, Bilecik-Söğüt Yoruk festival is larger with regards to the attendance of Yoruks and Turkmens coming from other provinces, and is also one of the locations that karakeçili tribe is settled in.

Data from both fields will be presented with voice and photograph records.

Key Words: *Nomads, Turkmen-Yoruk, Oral culture, Material Culture Elements*

* Yrd. Doç. Dr. , Karadeniz Teknik Üniversitesi Devlet Konservatuarı, ozlemdogus@hotmail. com

Giriş

Anadolu tarihinde önemli yerleri olan göçerlere tarihsel bakış açısının yanı sıra, göç psikolojisi bağlamında kültürel unsurları incelemek çalışmamın önemli bölümünü oluşturmaktadır. Öyle ki zorunlu veya zorunlu olmayan göçlerin yaşam biçimlerine nüfuzu sırasında oluşan yaşam algıları, her türlü kültürel üretim biçimine yansımaktadır. Çalışma konusu olan Türkmen ve Yörükler ise hem zorunlu, hem de geleneksel yaşama biçimi olarak göç olayını yaşamış olan topluluklardır. Her iki biçim de söz konusu toplulukların geleneksel yaşamlarını biçimlendirmiştir. Yerleşik hayata geçiş süreci ise geçmişten bugüne edinilen kültürel dokunun tekrarı ve korunması şeklindeki topluluk refleksini oluşturmuştur. Yörük- Türkmen şenlikleri ile incelediğimiz bu topluluk refleksine ek olarak yerleşik hayata geçmeden önceki dönemlere panoramik bakış açısıyla bakılmış ve geleneksel yaşamları ile ilgili olarak sözlü tarih öğelerinden faydalanılmıştır.

Araştırmanın alanı Afyon-Çatkuyu Yörük Köyü Festivali ve Bilecik- Söğüt Yörük şenlikleridir.

Araştırmada kullanılan yöntemler ise sözlü tarih ve alan araştırması yöntemlerinden katılımcı gözlem yöntemidir.

Anadolu Göçerlerinin Tarihsel Sürecine Panoramik Bakış

Orta Asya'dan Anadolu'ya göç yollarında uzun bir tarihi sürece sahip olan Türkmen- Yörük göçerlerinin tarihçiler tarafından yapılmış olan tanımlamalara yer verdiğimizde, ilk Türkmen-Yörük nitelendirmesini ortak olarak kullanmamda etkili olan Eröz'ün değerlendirmesine yer vermek gerekir. Eröz, *Yörükler* adlı kitabında "Yörük" kelimesini şu şekilde tanımlamaktadır;"Yörük (yörümek) fiilinden yapılma, Anadolu'ya gelip yurt tutan göçebe Oğuz boylarını (türkmen) ifade eden bir kelimedir",der. Aynı zamanda (yörük) kelimesini isim, (yürük) kelimesini de sıfat halinde kullanmak gerekliliğinden bahseden Eröz, "yürümek" kelimesinin ikinci harfi konumunda olan (ü) harfinin Anadolu'nun çoğu bölgesinde daha yuvarlaklaştırıldığını ve (ö) halini aldığını belirtmektedir. Böylelikle (yörük) ve (yürük) kelimelerinin arasında sadece söyleyiş farklılığı olduğu kanısındayız" şeklinde açıklamaktadır. (Eröz 1991: 20) Ayrıca kültürel olarak aynı kategoride ele almanın doğru olacağı kanısındayım.

Tarihçilerin Türkmen ve Yörük isimlerinin epistemolojik ve tarihsel açıklamalarında ilk olarak Gerdizi'nin Türkmen kelimesini kullandığını belirtmek gerekir. İlk olarak Oğuzlar'a "Türkmen" demiş ve daha sonra Gazne yapıtlarında Türkmen ibaresi kullanılmıştır. (bkz. Avcıoğlu 1978: 1424) Bu noktada Oğuzlar'a Türkmen denilmesi üzerine de farklı görüşler mevcuttur. Kum, bu tabirleri ayrı ayrı kullanmak zorunda olduğumuzu ve Türkmenler'in Oğuz Türklerinin ta kendisi olduğunu söyler. (Kum 1949: 90) Avcıoğlu ise kesin olanın Oğuzlar'ın İslamlaşmasıyla birlikte Türkmen adını aldıklarını ve bu görüşün yaygınlaştığını belirtir (Avcıoğlu 1978: 1426) Sümer ise Oğuzlar'dan müslümanlığı benimseyen zümrelere, onları müslüman olmayan kardeşlerinden ayırt etmek için Maveraünnehir müslümanlarınca Türkmen adı verildiğini belirtmiştir. Daha sonra Orta Asya'da ilk defa müslümanlığı kabul eden Türk kavmi Balasagun ile Mirki arasındaki Türkmenler olduğundandır ki, Türkmen deyimi Maveraünnehir müslümanları arasında "Müslüman Türk" biçiminde özel bir anlam kazanmıştır ve Gazneli tarihçiler Oğuzlar'ı Türkmen (müslüman Türk) adı ile anmışlardır. Çünkü Oğuzlar kendilerine Türkmen demiyorlardı. Bu adı uzun süre benimsemediler. "Oğuz" sözcüğünü atalarının

adı olarak da olsa uzun zaman unutmadılar. 13. y. y. başlarından itibaren artık her yerde Türkmen adı Oğuz adının yerini almıştır" diye yazmıştır. (Sümer 1972: 52)

Ne'meth, M. th. Houstma'ya dayanarak Türkmenler'in eski adları Oğuz yerine Türkmen ismini aldıklarını, bir aralık 12. asır başlarında, Oğuz ve Türkmen adını müştereken kullandıklarını beyan etmektedir. (Ceyhun 1995:25)

Yörüklerle ilgili olarak yapılan tanımlamalar ise şu şekildedir;

Öncelikle "Yörük" kelimesi Türkçe ve yabancı sözlüklerde göçebe Türkmen ise de Türkistan lehçelerinde ve Osmanlı'da güçlü, atılgan manasına gelir. Horasan'da Makedonya'lı İskender ordusuna karşı tek başına geldiği için SALURLAR'a "Yörük" adı verildiği ve Salurlar'ın bu adı Anadolu'ya getirdikleri söyleniyor. Anadolu'da çoğu zaman "cesurüelli ayağı çabuk" anlamlarında kullanılır (a. g. e.)

Gökalp ise Yörükler'in Celaleddin Harizmşah ile gelmiş olan Türkmenler olduklarını söyler. Örnek olarak da Çavdurlar, Yamut, Karamanlar, Karapapaklar, Karakeçililer, Karglılar, Sarılar, Tekeler, İlbeğliler, Göklenler, Salurlar'ı vermiştir (Gökalp 1991: 18) Kum ise yörükler için yürüyüp gezen, göçebe demektir der ve her yörüğün Türkmen olduğunu, fakat her Türkmen'in yörük olmadığını belirtir. Yörükler'i ise şöyle anlatır; "Türkmen aşiret hayatının münhasıran davar sürüleri otlatmakla geçiren ve daha iptidai bir hayat şekli güdenleridir. Esasen (yörük) tabirini yalnız Anadolu halkı söyler. Cenup'ta yani Çukurova'da yürük tabiri kullanmazlar. Bunlara alelumun (Aydınlı) veya Türkmen der geçerler" demiştir (Kum 1949: 91) Ünlü halkbilimci Macar'lı Bela Bartok ise yörükleri, sadece Toros dağlarının eteklerinde, ama aynı zamanda, güney ve batı Türkiye'nin kışın çok soğumayan deniz kıyılarına ulaşabildikleri benzeri başka yerlerde yazlığa çıkan göçebe halk diye tanımlıyor. Lakin yörüklerin Anadolu'da ilk geldikleri yer Toroslar olmakla beraber Toroslar'ı aşıp Anadolu'nun birçok yerine yerleşmişlerdir. (Bartok 1991: 68) Tsakyroğlou göre göçebenin yürükle aynı manada olmakla beraber, 2. kelimenin daha ziyade hareket halinde ve yerlerini değiştirdikleri esnada nomad kabilelere verilen bir ad bulunduğunu, Türkmen sözünün ise daha dar bir manadaki yörük grupları, İzmit havalisinde, Dinar ile Konya arasında, Sivas'ta yaşayan yörükler için kullanıldığını iddia etmiştir (Ceyhun 1995: 23).

Göçer, yarı göçer veya yerleşik hayata geçmiş eski göçerlerin, Anadolu'da varlık bulmaları uzun bir tarihi süreci kapsamıştır. Ancak Türkmen veya Yörük göçebe kültürün taşıyıcıları olan boylar, aşiretler, boy adının yerini köy isimlerinin aldığı köylerin gündelik yaşamları, göçerlerin kültürel yapılarının göstergeleri ile doludur. Araştırmamızın konusu olan Afyon ve Bilecik'in eski göçerlerinin geleneksel öğeleri ne şekilde anımsadığı ve yaşattıkları incelememde her iki alanında ortak köklerinin tarihsel sürecine kısaca değinecek olup, gündelik yaşama dair maddi kültür öğeleri ve müzikal öğelerde göçebeliğin yansıması üzerinde durulmuştur.

Bilecik - Söğüt Yörük şenliklerinde araştırma fırsatı bulduğumuz Karakeçili Yörüklerinin tarihsel süreçlerine değinecek olursak, ilk olarak Karakeçili aşiretinin, Osmanlı Devleti'ni kuran Kayı boyuna mensup olduğunu belirtmek gerekir. Ancak Osmanlı Devleti'nin Kayı aşireti tarafından kurulmuş olduğu fikri üzerine de çeşitli savlara tanık olunur. Paul Wittek'ten, Köprülü'ye, H. A. Gibbson, J. Marguardt ile Zeki Velidi Togan'a kadar konu ile ilgili olarak fikirler ortaya koyan tarihçi-araştırmacıların başında gelirler. Çalışma içinde ise Köprülü'nün kabulü üzerinden, Osmanlı Devleti'ni kuran Kayı boyu olduğunu temel alarak ilk olarak Karakeçililer incelenmiştir (bkz. Köprülü 2003: 58).

Anadolu'ya girişten sonra ilk aşamada göçebe yaşamlarını sürdürmelerine rağmen, kendi seçimlerinin yanı sıra Osmanlı devleti'nin iskân kanunları dâhilinde göçe zorlanan ve Anadolu'nun dört bir yanında varlık gösteren Karakeçililer'in, yaşadıkları kültürel yapıya göre birbirinden farklı özelliklere sahip olduklarını söylemek mümkündür. İlk olarak Bilecik Pazaryeri Günyurdu köyünde yerleşik hayata geçen Karakeçili Yörükleri'ni Bilecik-Söğüt Ertuğrul Gazi'yi anma ve Yörük Şenliği'nde geleneksel unsurlarını günlük yaşamlarında sürdürmelerinin yanı sıra sembolik olarak da anımsadıkları görülür. Şenliğin tarihçesine baktığımızda ise Karakeçililer'in geçmişte Ertuğrul Gazi Türbesi'ni her yıl Nevruz gününde ziyaret ettiklerini okuruz. Anma niteliğinde olan şenlik, daha sonraları eylül ayının birinci veya ikinci haftasında düzenlemeye başlamıştır. Eski şenliklerde "Karakeçililer görkemli törenler yaparlardı. Bu esnada cirit oyunları ve güreş müsabakaları da yapılırdı. Bu ziyaret ve şenlikler II. Abdülhamid zamanında resmileştirilmiştir (Su 1938: 40; Özçelik 2009: 3).

İlk olarak 1997 tarihinde Ertuğrul Gazi'yi anma ve Yörük-Türkmen şenliğinde tespit ettiğimiz Karakeçililer, Eskişehir-İnönü-Tutluca Köyü, Sakarya, Kırıkkale, Bozuyük-Günyurdu Köyü, Gaziantep-Alibayram Köyü ve Kütahya-Domaniç bölgelerinden şenliğe katılmışlardır.

Diğer araştırma alanımız olan Afyon-Çatkuyu Yörük köyü ve köyde her yıl Afyon Yörükler Sosyal Yardımlaşma Derneği'nin düzenlediği Çatkuyu Yörük Festivali alanıdır. Bölgede hangi Yörük aşiretinin bulunduğunu açıklamadan önce Afyon ilinde de yoğun bir Yörük-Türkmen nüfusunun varlığından söz etmek mümkündür.

Çeşitli kaynaklardan elde edilen bilgilere göre Afyon - Kütahya arasında 30.000 hanelik (çadırlık) göçebe Yörük yaşamaktadır. Bu durumun bir göstergesi olarak 16. yüzyıl kayıtlarına göre Afyonkarahisar'da Oğuz boylarına ait yer adları ise şunlardır:

Kayı Boyu (Köy) : Barçınlı Kazasında, Sandıklı, Çay.
Boyat Boyu (Köy) : Karahisar-ı Sahib, Barçını Ulu, Sıçanlı, Şuhut.
Yazır Boyu (Ekinlik) : Bolvadin
Döğer (Nahiye) : Karahisar-ı Sahib
Todurga (Köy) : Sandıklı, Ulu - Sıçanlı (Dodurga)
Avşar (Köy) : Bolvadin, Çay
Çayır - Afşar (Ekinlik) : Hula, Dinar
Yaka - Kızık (Köy) : Sanduklu
Kızık (Köy) : Sanduklu
Ulu - Karkın (Köy) : Şuhut
Kiçi - Karkın (Köy) : Şuhut
Sivri - Karkın (Köy) : Barçınlu
Karkun: Sanduklu
Yassı - Karkun: Bolvadin
Karkın : Karahisar, Bedirlü
Bayındır : Sanduklu, Barçınlı, Elmalı
Çepni : Sandıklı, Bolvadin
Salur : Salar

Eymür : Sanduklu, Karahisar

Alayundklu : Barçınlı

Yüreğir : Sandıklı, Barçınlu

İğdir : Sandıklı, Barçınlu

Kınık : Şehir - Abad, Sandıklı, Hula, Gezevid. (Mecmua: 1997/18)

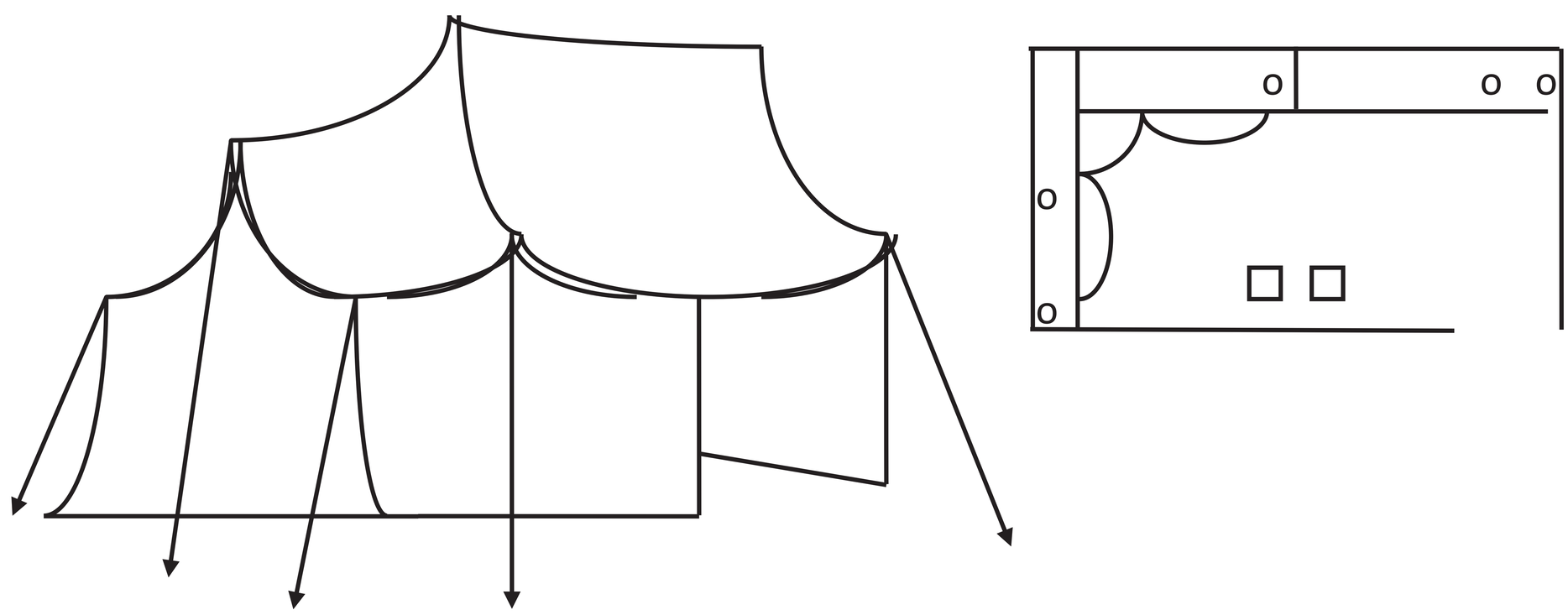
Afyon sakinleri arasında Yukarı Yörük Köyü diye adlandırılan Çatkuyu köyünün yanısıra aynı kültürü paylaştıkları Aşağı Yörük Köyü denilen İğdeli köyü Türkmenler'i (yörük) 1820 - 1850 yılları arasında İzmir Torbalı kazası Aslanlar köyünde ikamet ederken zamanla Afyon yakınlarına göç ederler. Yayla zamanı obabaşı hacı Alikahya Afyon-Kütahya arasındaki yaylayı çok beğenir. Bu yaylayı Afyon eşrafından Mollaoğullarından satın alır. Böylece bundan sonraki yaşamlarını bu bölgede sürdürmeye başlarlar.

Hangi Yörük aşiretinden geldiklerini araştırdığımızda ise öncelikle kendi ifadelerinden Akkoyunlu'nun kalıntısı olan Bozulus kolundan geldiklerini öğrenmiş bulunuyoruz. Ayrıca tarihsel verilere göre Erzincan'dan otlak darlığı nedeniyle Orta Anadolu'ya, Antalya civarına ve Batı Anadolu'ya göçmüşlerdir. (Mecmua: 1997/12)

Alan araştırmamıza dâhil olan Yörük-Türkmenlerin müzikal özellikleri ve sözlü kültürleri ile ilgili verileri değerlendirmeden önce, Yörüklerin gündelik yaşamlarına özgü maddi kültür öğelerinden kısaca bahsetmek gerekir.

Gündelik Yaşamın Maddi Kültür Öğeleri

Yörük-Türkmenlerin yaşam alanları içinde geçmişten bugüne önemli bir yer tutan çadır kültürüne değinmek gerekir. Yerleşik hayata geçilse dahi sıklıkla anımsanan özellikte yer almasında çadırın göçebe hayatın en önemli unsurlarından biri olmasının etkisi büyüktür. Çünkü "çadır çok (kutlu)dur, (saygılı)dır, (dualı)dır. Çadır için (ataların duası) vardır. Bu sarsılmaz inanışı (ocak ve ata'lar kültünün devamı) olarak tavsif edebiliriz". (Eröz 1991:111) Bunun yanında çadır içinde yaşamak onları özgür kılmıştır. Yeni evlenenlere çadır açıldığında kurban kesilmeden çadıra girilmemesi gibi görenekler de çadırın önemini vurgulayan göstergelerdir. Çadır içinde her parçanın da ayrı ayrı isimleri mevcuttur.



Şekil 1: Çadırın iç ve dış yapısının şematik görünümü

Böğür Bağı
Pinti Bağı
Ön Bağı
Art Bağı
Siyek Kolanı
Böğür Kolanı
Orta Kolanı
Siyek, Siyeç
Çanak
Bakara
Sitil Çöpü
Kazık veya Söğen
Dolama Hasır
Bağlar kıldan mamuldür.
Kapak
Ön Sitili
Art Sitili: Bir adet.
Yüklük, Yataklağ
Giyesi yükü veya Geysi Yükü
Azıklağ, Azıkyüzü
Ocak (Kapının yanında ön bağına yakındır)
Kazan harası
Kaplık, Eşik
Misafir Yeri
Ev sahibinin yeri (Eröz 1991: 99)

Şekil 2: Bilecik-Söğüt Yörük Şenliği'nde ön kapakları açılmış kıl çadır örneği

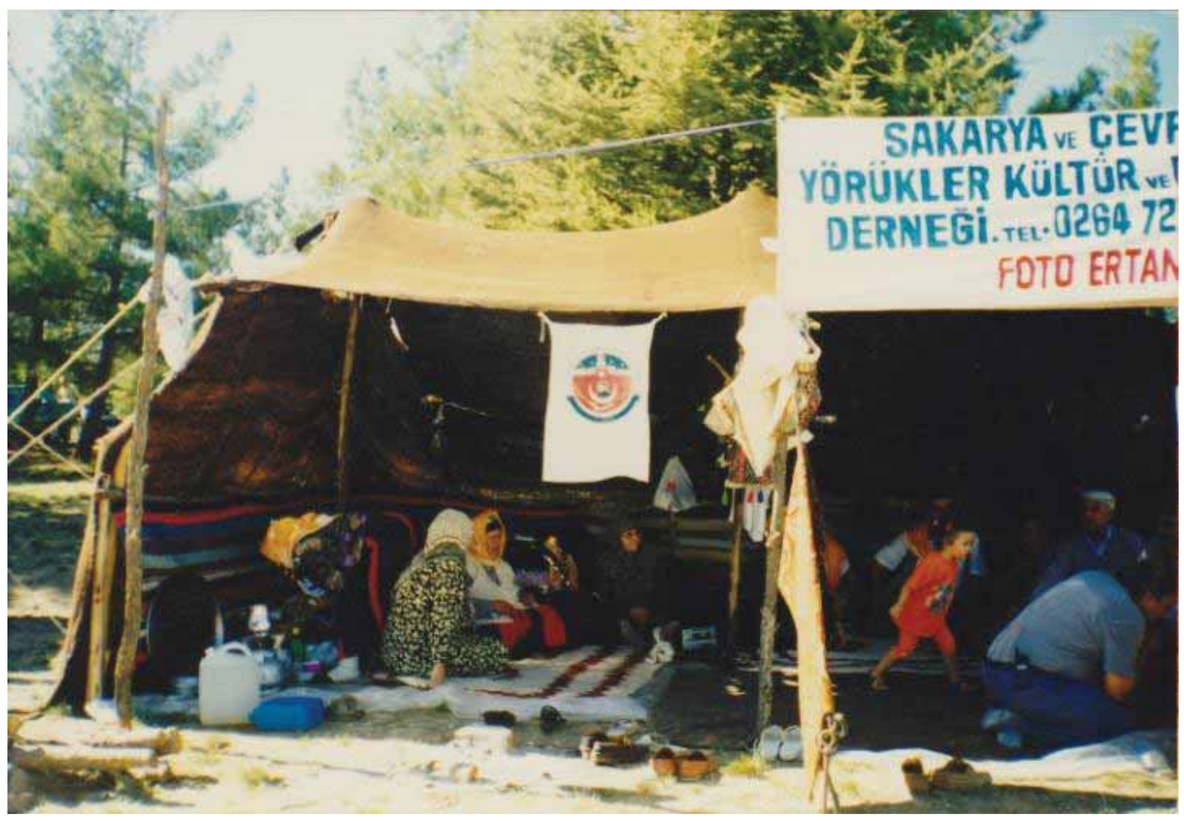
Birçok yerleşik hayata geçmiş olanlar için sembolik, anımsatıcı unsur olan çadırların yöreye ve eldeki malzemeye göre birkaç çeşidiyle karşılaşmak mümkündür.

Kara Çadır (Kıl Çadır, Çul Çadır da denir.)

Keçe Ev (Bazı yerlerde Alaçık, Alıcık da diyorlar.)

Topağ Ev (Topak ev, Bekdik çadırı, Derim ev de deniyor.)

Keçi kılından meydana gelen kıl çadırlarla ilgili olarak, Söğüt Yörük şenliğine gelen; başta Karakeçili olmak üzere, Karatekeli, Kaya Beyi aşiretlerine mensup Türkmen-Yörüklerle konuştuğumuzda, "kıl çadır"larından büyük bir gururla bahsettiklerini gördük. Kıl dokumaları ayakta tutan direklerini (çağ) yıllardır kullandıklarını söylüyorlardı. Fakat kurulan kıl çadırların genelde yazlık olduğunu, gündüz ön ve iki yanın kapaklarının tamamen açık tutulduğunu gördük.



Şekil 3: Kıl (kara, çul)çadır -yazlık

Bir diğer çadır tipi ise keçeden yapılandır. Koyun beslemenin yerini keçinin almasından dolayı, keçe çadırlar kıl çadırlar kadar yaygın değildir. Yalgın bu şekilden "Alaçı" diye söz etmektedir. Yaptığımız incelemelerde genelde alacık dendiğini tespit etmiş bulunuyoruz. Şekil itibariyle tünele benzer. Yapımı ise şöyledir; "Birbirine sırım ile bağlanmış birçok değneklerden meydana gelir. Bu değneklerin 3-4 tanesi bir araya bağlanarak kanat yapılır; üç dört kanat bir çadır kurar. Bu kanatlarla sıkıştırılan değnekler gerildikleri zaman baş dörtgenler meydana getirir; böylelikle iskelet meydana geldikten sonra üzerine keçe örtülerek çadır bir tünel gibi kurulmuş olunur (Yalgın 1958:419) "Mersin, Anamur havalisinde kışlayıp, Baran Balgusan yaylalarında (Ermenek) yaylıyan Bahşiş, Keşefli, Beyazıtlı, Muratlı, Kösereli, Işıklı aşiretlerinin çadırıdır. (Eröz 1991: 114)

Diğer çadır şekli olan topağ ev ("derim ev" ve "bekdik çadırı")'in yapımı ise şöyledir; "Alaçı gibi değneklerden ve kanallardan yuvarlak olarak kurulur. Topak evin yarısından fazlası küre halindedir. Ailenin kalabalıklığına göre kanat sayısı artar, azalır. Kanatların üzerinde yine değnekleşen yapılmış bir daire vardır ki buna tepelik denir. Tepeliğin tam merkezinde çadırın ortasına gelecek direğin odundan yapılmış bir yatağı vardır. Yatağın iç tarafı oyuntulu, dış tarafı uzaktan görülecek gibi bir tuğ ile süslenmiştir. Bu tuğ bir öküzün kuyruğudur. Tepeliğin merkezinden kaidesine doğru olan kısım

yukardan aşağı olmak üzere 18-24 adet yine dokunmuş kolonlarla sağlamlaştırılır ve süslenir. (Yalgın: 1958: 419)

Şekil 4: Topağ çadır(ev) örneği(Bilecik-Günyurdu yörükleri)

Yaptığımız incelemelerde Karakeçili aşireti mensuplarından Bozuyük-Gündoğdu köyü, Kütahya-Domaniç gibi topluluklar topağ ev örneğini gösteren yerlerdir. Fakat daha çok hasırla, el dokuması halılar kullanmışlardır (Kütahya-Domaniç hariç). Bazıları da çadırın alt kesimleri tahta ile toprağa temas etmektedir. Topağ çadır örneğine Maraş, Konya Ereğlisi, Emirdağ Türkmenlerinde rastlamak mümkündür.

Şekil 5: Topağ çadır(ev) iç görüntüsü(Kütahya-Domaniç Yörükleri)

Türkmen-Yörüklerin çadır içlerini ise zevkli bir biçimde düzenledikleri görülür. Çadır içi düzen onlar için çok önemlidir. Elde dokudukları keçe ve kilimler ayrı bir önem taşımaktadır. Yaptığımız incelemelerde Eskişehirli bir Karakeçili yörük kadını keçeyi yaparken çok zahmet çektiklerini anlatırken, keçe kullanmaktan vazgeçemeyeceğini de belirtir.

Şekil 6: Eskişehir'li yörük kadınının eliyle dokumuş olduğu keçe örneği

Çadır içinde keçe, kilimin dışında çeşitli yemek pişirme araç-gereçleri görmek mümkündür.

Şekil 7: Kahve çekirdeklerini kavurmak için kullanılan kavurma tavası.

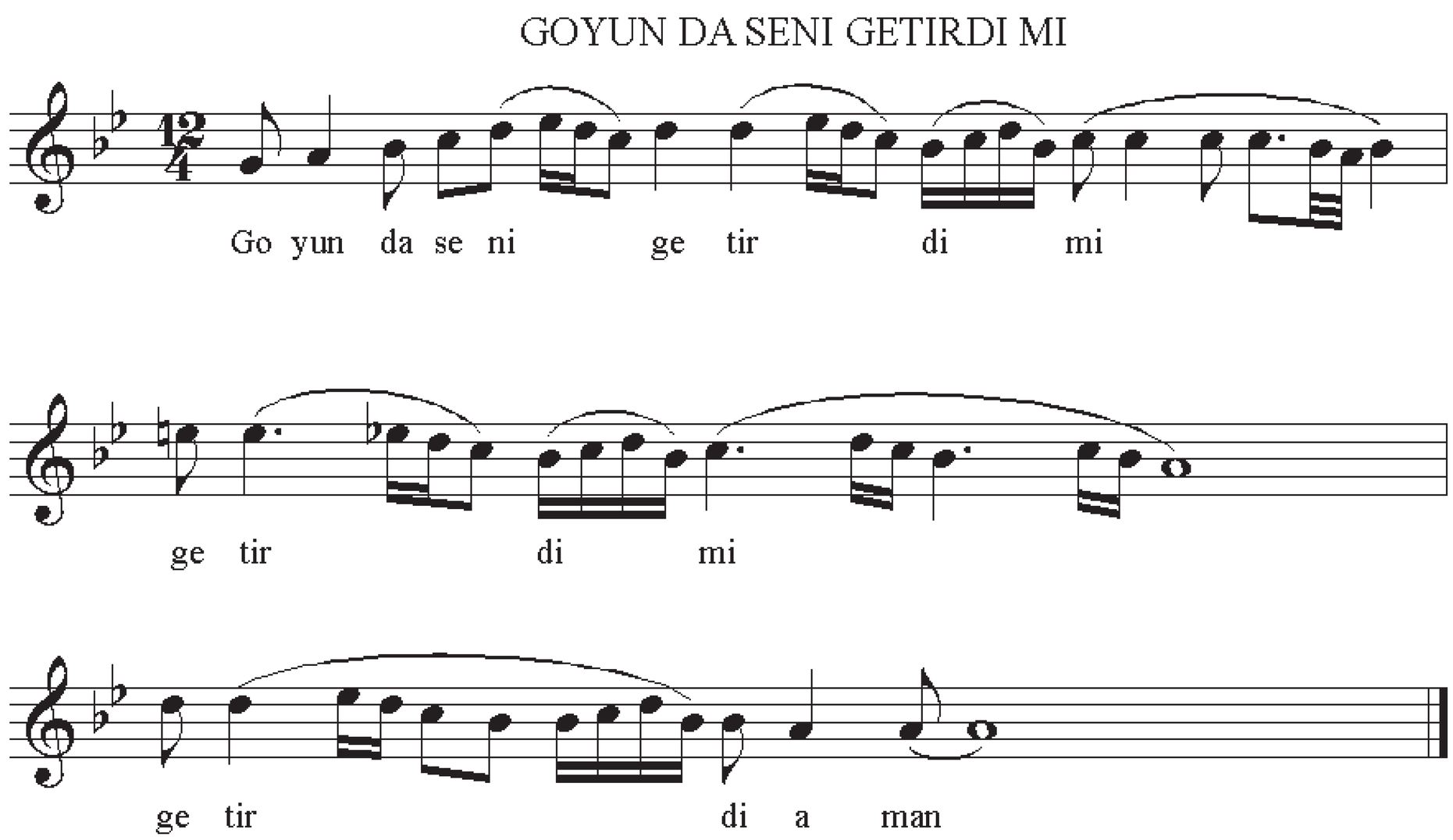
Ayrıca çadır içlerinde dışı dokuma içi yün veya kılla doldurulmuş minderler, sırtın yaslandığı, içi saman dolu yastıklarla doludur.

Müzikal Ve Sözlü Kültür Öğelerindeki Göçebe Kültürün Yansıması

Türkmen-Yörük yaşamında müziğin yeri, müzikal öğelerde göçebe kimliğin yansıması noktasına gelindiğinde, yerleşilen bölgeye uyumun yanı sıra bölgenin müzikal yapısını belirlemiş olma durumu söz konusudur. Bilecik-Söğüt Yörük Şenliği ve Afyon-çatkuyu yörük şenlikleri'ndeki gözlemlerimizde, her iki yörenin Yörüklerine ait müzikal örneklerin yanı sıra şenliğe diğer bölgelerden katılan Yörüklerin ezgilerini de işitmek mümkün olmuştur. Oyun havaları ve düğün-kına ilişkili ezgiler en çok icra edilen türlerdir. Aynı zamanda kendi anlatımlarıyla *şalvar, karalı(nohudulu)-başörtüsü-, basma, türkülü bağ, kava kuşak, yağlık*'dan oluşan geleneksel kıyafetleriyle şenliğe katılan Bilecik-günyurdu köyü Türkmen-Yörük kadınlarından kayıt aldığımız ezgi bir *kına yas'*ıdır.

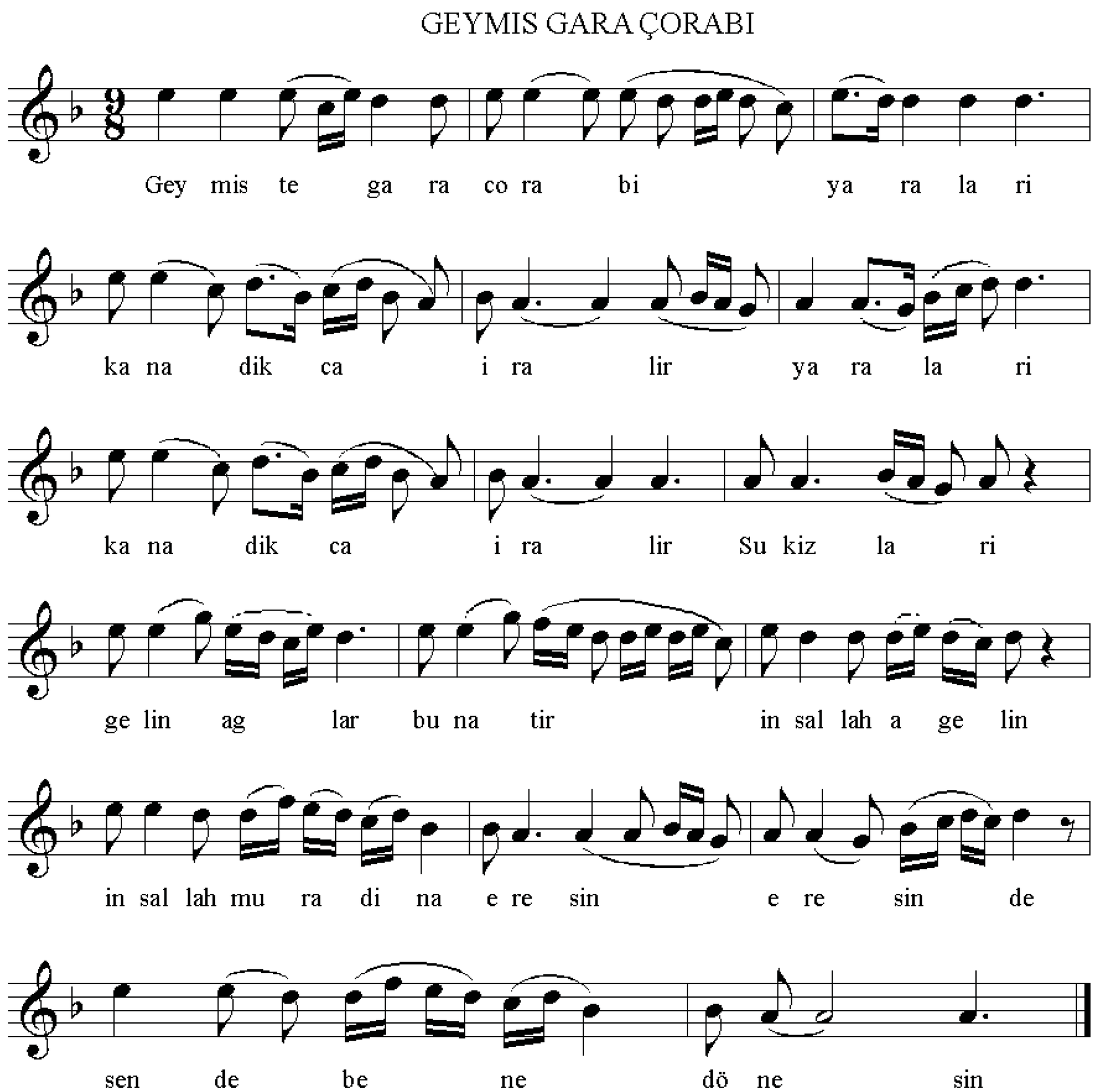
Şekil 8: Bilecik-Günyurdu Yörük kadınları geleneksel kıyafetleriyle şenlik yürüyüşünde

Söz itibariyle gelin ve koyun(kurban) özdeşleştirmesi dikkat çekicidir. Kurban olarak genelde koyun kullanan Yörükler, kurban etme öncesi koyuna yakılan kına ile gelinin anne evinden ayrılışı öncesi baş ve ellerine yakılan kınayı ilişkilendirerek mecazi bir anlam bağı kurmaktadırlar. Aşağıda yer alan ezgi kadınlar tarafından topluca söylenirken vokal stili açısından dikkat çekici bir icra sergilemektedirler. Nasal sesin yanı sıra, sesin yüksek çıkmasını sağlayan ağzın sürekli olarak ünlü - ünsüz sesler fark etmeksizin açık tutulmasıdır. Dudaklar kapalı olması gereken hecelerde dahi tam olarak birleşmez. İşitsel olarak nasal özellikte ve diksiyon açısından zor anlaşılır bir söyleyiş stili olmaktadır.



Şekil 9: Bilecik-Günyurdu Yörüklerinden Ayşe Cengiz'den alınan kına yası

Diğer müzikal örneğimizdeki söyleyiş tarzı da bir önceki örnekteki teknik ile icra edilmiştir. Eşlik olarak tef yerini darbukanın aldığı müzikal örnek gelin övme olarak adlandırılmaktadır. İyi dileklerle uğurlanan gelinin, yanı sıra güvey'e (damat) "yiğitler yiğidi oğlan, bey atına binesin" şeklinde övgüler yapılmaktadır. Bey atı ile kastedilen Yörükler için önemli olan Yörük beyliği ve beyin atıdır. Bu iki önemli unsurun müzikal örnekteki yansıması aşağıda görülmektedir.



Şekil 10. Bilecik- Söğüt'ten alınan gelin övmesi

Geymiş de kara çorabı, Yaraları kanadıkça, Kanadıkça ıralır, Yaraları kanadıkça ıralır, Şu gızları gelin ağlar, bunaltı, İnşallah a gelin, İnşallah muradına eresin, Erersin de sende bene dönesin, Yiğitler yiğidi oğlan, Bey atına binesin

Türkmen-Yörüklerin oyun havaları da kına merasimleri kadar önemlidir. Afyon Çatkuyu şenliğinde rastladığımız Silifke Yörüklerinden kaydettiğimiz uyun havaları yöreye özgü karakterdedir. Öncelikle hangi Türkmen-Yörükcaşiretinden olduklarını incelediğimizde konu ile ilgili olarak Yörük Beyi İsa Kocabıyık (Köseağa) ve köylüleri kendilerinin "Köseağa

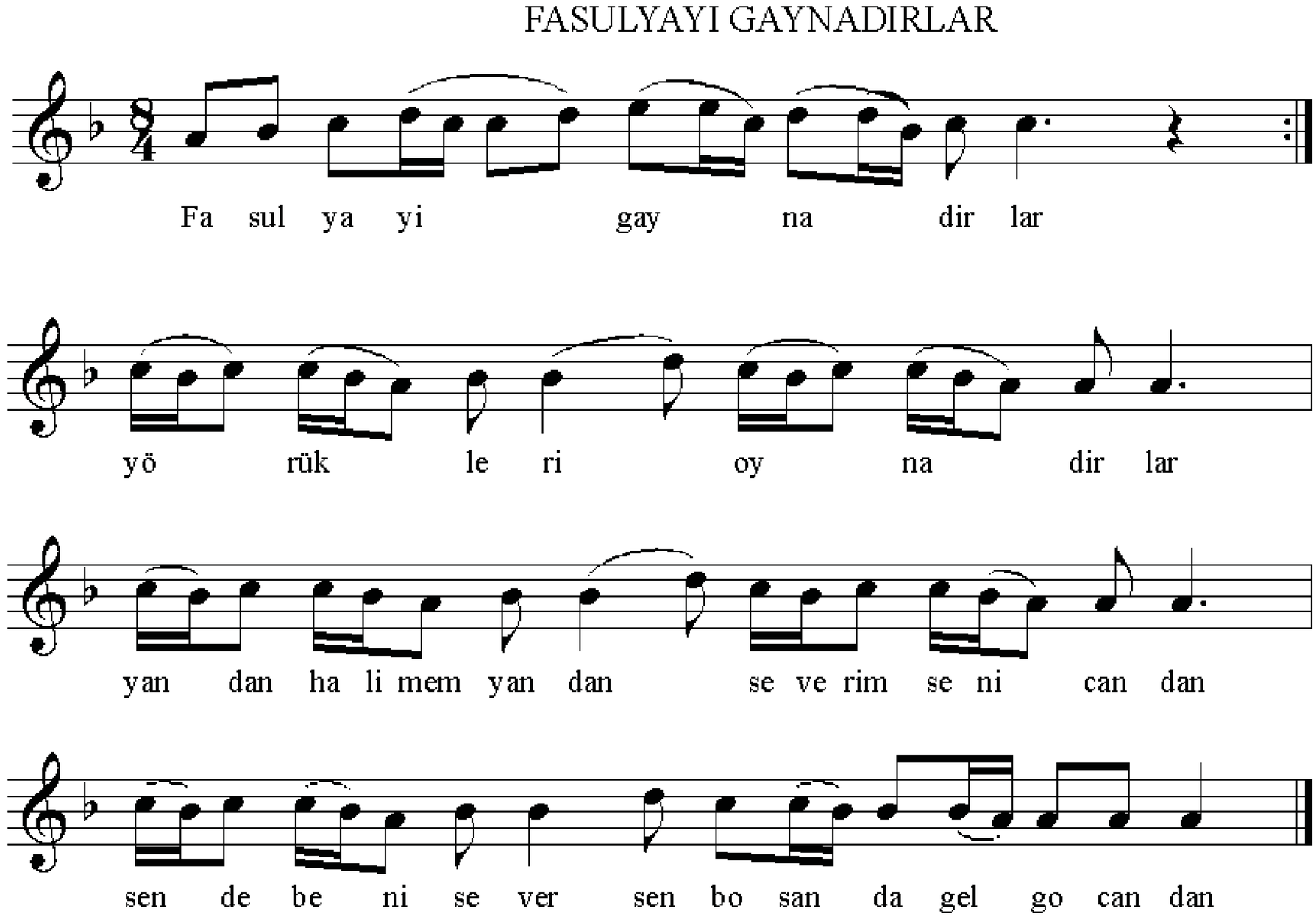
Yörükleri”nden gelme olduklarını söylemişlerdir. Köylerinin ismi “Kabasakallı"dır. Kabasakallı adının nerden geldiğini “Köseağa” şöyle anlatır ; “Adana’da oturuymuş bizim atalar. Zaman gelmiş galgıvamuşlar yerlerinden ve Silifke’ye gonmuşlar. Boralara gelene gadar sakalları büyümüş. Bundan kerri “Kabasakal” olmuş buranın adı. ” şeklinde anlatır. Köseağa’nın ikinci eşi Hatice Kocabıyık göç hazırlıklarını ise şu şekilde anlatır: “Develerimiz, eşşeklerimiz, goyunlarımız, davarlarımız vardır. Mal dölletmeye çıkarız gırların başına. Eşeğin, devenin sırtına atarız su gabağını, çocukları doldururuz heybeye, günümüzü gün eder, çalar oynarız. Biz yörüğüz. ”

Şekil 11: Köseağa eşi Hatice Kabasakallı'nın tef ile çalıp söylediği oyun havası ile oynarken

Oyuna çok düşkün olan Silifke Türkmenleri eğlencelerinde tefçi kadın eşliğinde oynamalarının yanı sıra, gırnata(klarnet), keman, el davulu eşliğinde oynadıkları da olur. Kimi zaman erkek kadın ayrı, kimi zaman ise karma biçimde oynayan yörüklerin oyun merakını Köseağa kendince “Kapu varusa salla gıcırdasın. Biz ole gine oynarız. ” şeklinde ifade etmektedir.

Şekil 12: Silifke yörüklerinin gırnata, keman, el davulundan oluşan topluluğu

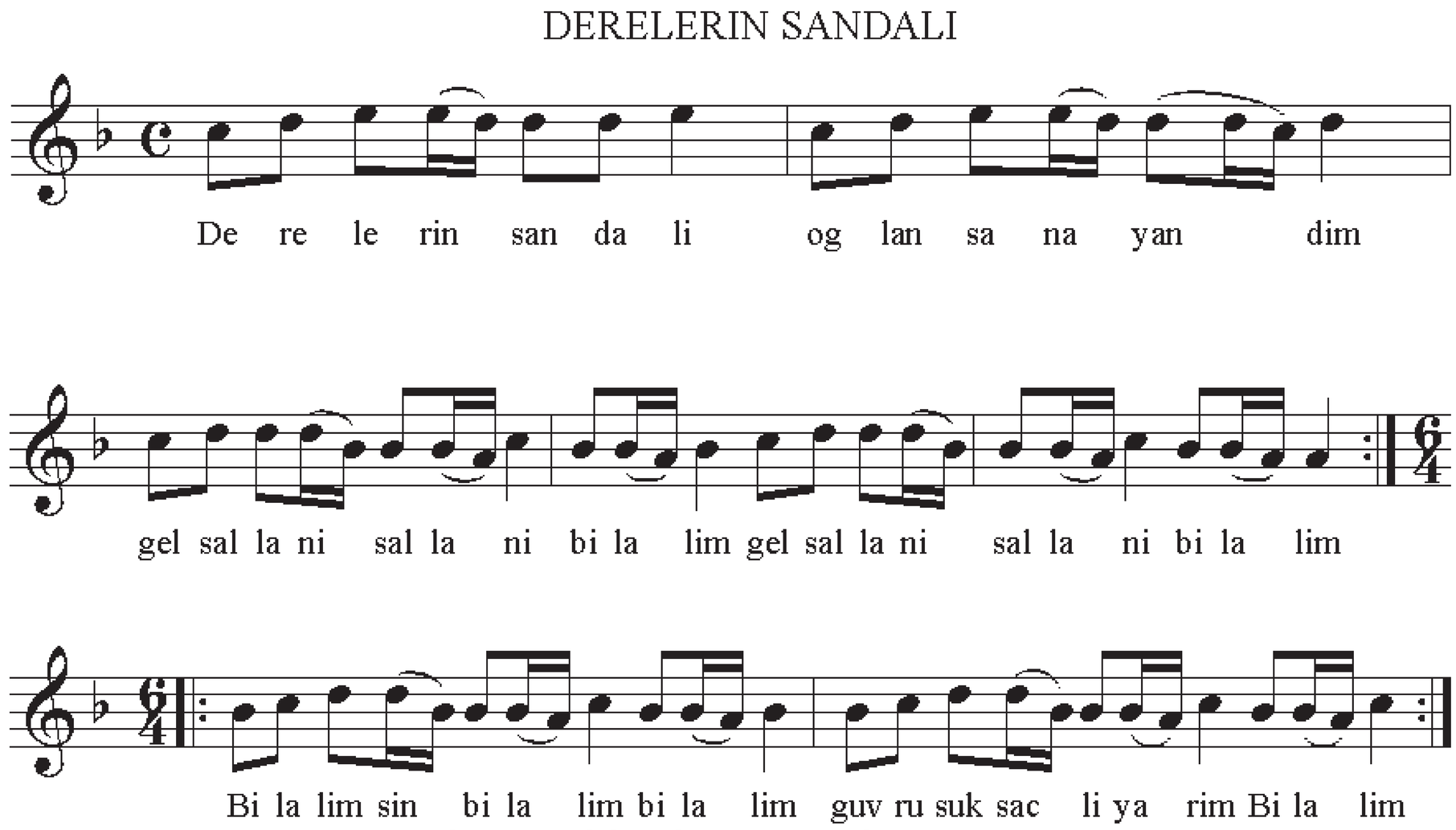
Köseağa yörüklerinden dinlediğimiz türkülerden bazıları ise şunlardır: “Elifim, Gece geçtim Silifke’nin yolundan, Çek deveci, Bilalım, Yeşilim, Halimem”



Fasulyayi gaynadirlar Yörükleri ovnadirlar
Yandan Halime'm yandan Severim seni candan
Sende beni seversen Bosanda gel gocandan
Her gün her gün fasulya mi yenir
Senin gibi tipsize efendi mi denir
Yandan Halime'm yandan severim seni candan
Sen de beni seversen bosanda gel gocandan
Fasulyanin ardida bulgur
içine de yesil sogan domatesi doldur
Yandan Halime'm yandan severim seni candan
Sende beni seversen bosanda gel gocandan

Şekil 11: Silifke Yörüklerinden kayıt ettiğimiz oyun havası-Hatice kabasakallı

Aynı kaynak kişiden aldığımız diğer bir örnek de Silifke Yörüklerinin sıklıkla seslendirip oynadıkları Bilalım türküsüdür. Kendi tabirleriyle oyunu çok sevdiklerini, Yörüklerin oynamadan duramadıklarını belirtmeleri de Yörüklerin yaşamında müzik ve dansın önemli bir yer teşkil ettiğini ortaya koymaktadır.



Derelerin Sandali oglan sana yandim
Gel sallani sallani Bila'lim Gel sallani sallani Bilal'im
Bilal'imsin Bila'im Bilal'im
Guvrusuk sacli yarim Bilal'im
Ipek entari giymis oglan sana yandim
Enini ben ekledim Bila'im Enini ben ekledim Bilal'im
Bilal'imsin Bilal'im Bilal'im
Guvrusuk saçli yarim Bilal'im
Silifke'nin yolunda oglan sana yandim
Ben seni çok bekledim Bilal'im Ben seni çok bekledim Bilal'im
Bilal'imsin Bilal'im Bilal'im
Guvrusuk saçli yarim Bilal'im

Şekil 11: Silifke Yörüklerinden alınan oyun havası-Hatice Kabasakallı

Sonuç

Zengin bir geleneğe ve uzun tarihi geçmişe sahip olan Türkmen-Yörükler, göçebe kültürün temsilcileri olarak, yerleşik hayata geçmiş olsalar dahi gündelik maddi kültür öğelerini ve müzikal-sözlü kültür öğelerini sürdürmektedirler. Günümüzde yerleşik hayata geçmemiş olan Mersin-Gülnar'daki Sarıkeçililer gibi, yarı göçebe diğer bir deyişle kış aylarında yerleşik, yaz aylarında yaylacılık yapan yörüklerin yanı sıra tamamıyla göçebe kültür öğelerini hayatlarından çıkarmış olan yörükler de vardır. İkinci ve üçüncü grupta olanlar için şenlikler, kimliklerine ait olan kültürel öğeleri hatırlamaktan ibaret olup ilk grup için olağan ve seyirci değil, oyuncu-izlenilen olma biçimindedir. Sosyolojide "grup şuuru bilinci" olarak adlandırılan ve yörük şenlikleri alanlarının ise bu bilincin meydana getirildiği özel alanlar olduğunu belirtmek gerekir.

KAYNAKÇA

AVCIOĞLU, Doğan. 1978. *Türklerin Tarihi,* 3. c. , İstanbul.

BARTOK, Bela. 1991. *Küçük Asya'da Türk Halk Musıkîsi.* Pan Press: İstanbul.

CEYHUN, Demirtaş. 1997. *Ah Şu Biz Karabıyıklı Türkler*. İstanbul: Cem Press.

Çatkuyu Yörük ve Ayran Şenliği Mecmuası. 1997. s. 1-18.

ERÖZ, Mehmet. 1991. *Yörükler.* İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı.

GÖKALP, Ziya. 1991. *Türk Uygarlığı Tarihi.* İstanbul.

KUM, Naci. 1949. "Türkmen, Yörük Ve Tahtacılar Arasında Tetkikler ve Görüşler-I", *Türk Folklor Araştırmaları*, C. 1, S. 5, Aralık.

KÖPRÜLÜ, M. Fuad. 2003. *Osmanlı Devleti'nin Kuruluşu*. Akçağ Yayınları: Ankara.

SÜMER, Faruk. 1972. *Oğuzlar (Oguzs).* Ankara.

YALGIN, Ali Rıza Yalgın. 1977/1998. *Cenup'ta Türkmen Oymakları I-II*, Kültür Bakanlığı Yayınları: Ankara.

AZERBAYCAN TESEVVÜF EDEBİYYATINDA "KÖÇ" ARXETİPLERİ

Migration Archetypes in Azerbaijan Sufi Literature

Serxan XAVERİ*

ÖZET

Azerbaycan Tasavvıf Edebiyatında Göç Temelleri arkaik ritüele ve eski halk geleneksel inançlarına kadar uzanan "Göç"ün edebiyatda da çeşitli yansımları ve anlamları izlenilmektedir. Böyle gerçeklikle biz Azerbaycan Tasavvıf şiirinde karşılaşmaktayız. Temelini "Vehdeti-vücut" felsefesi oluşturan tasavvıf şiiri "Göç" düşüncesini de çok çeşitli yönlerden yansıtmaktadır. Burada "Göç" hakka kovuşmak uğruna özen gösteren sufinin yaşantılarını ifade eden motif olarak karşımıza çıkmaktadır. Onun ifade şekilleri ve anlamları şiirlere göre yeni yeni boyutlar kazanarak farklı sanat güzellikleri oluşturmaktadır.

Anahtar Kelimeler: *Azerbaycan tasavvuf edebiyatı, göç, arketip*

"Xalq medeniyyetinde köç" beynelxalq simpoziumunda - dünyanın bir çox xalqlarının, o cümleden türk xalqlarının etnik yaşam terzinin esas formasını teşkil eden «köç»ün müxtelif apektlerden, sosial-ictimai ve medeni-menevi ve s. baxımdan tedqiqine hesr olunmuş, son neticede babalarımızın ortaq medeni deyerlerinin öyrenilmei ile türk xalqlarının medeni baxımdan ortaqlaşmasına yönelmiş bele bir möhteşem tedbirde iştirak etmeyimize şerait yaratdığına göre tedbirin teşkilatçılarına öz derin teşekkürümü bildirirem. Tedbirin keçirilmesinin esas teşkilatçıları Türkiye Cümhuriyyetinin Kültür Bakanlığı, «Motiv» Veqfi ve Balıkesir Universitetidir. Mehz bu qurumların teşkilatçılığı ile dünya türk xalqlarının elmi elitası burada bir araya toplaşmış, yalnız kök mövzusu ile bağlı deyil, türk humanitar gerçekliyinin qloballaşan dünyada mövqeyini müeyyenleşdirmek istiqametinde fikir ve mülahizelerini bir-biri ile bölüşürler.

Hem vetendaxili (vertikal), hem de vetenxarici(horizontal) köçeriliyi tarix boyu özüne heyat terzi olaraq seçmiş türklük etnik medeni-menevi potensia olaraq hem sosial-siyasi, hem de medeni-menevi baxımdan daim açıq sistem xarakteri daşımış, köç prosesinde kontaktda olduğu medeniyyet ve sivilizasiyalarla münasibetde mütereqqi deyerleri qebula meyilli olduğu kimi, özünden mütereqqi deyerleri digerlerine vermeye de sexavetli olubdur. Bu tarixi enene bu gün de qorunur.

Heç şübhesiz köçerilik sosial aspektden ilk növbede etnik bir yaşamterzidir. Lakin bu etnik yaşam terzi etnosun bütün mentalitetini, düşünce terzini, felsefi dünyagörüşünü, etnik-menevi deyerler sistemini, sosial teşkilatlanmasının müxtelif aspektlerini şertlendiren esas amildir. Bu simpoziumda bütün bu aspektlerle bağlı kifayet qeder maraqlı meruzeler dinledik. Bizim mövzumuz köçeri heyat terzine bağlı olan düşünce terzinin Azerbaycan tesevvüf edebiyyatında erxetip statusunda iştirakı

* Yrd. Doç. Dr. , Azerbaycan Milli Bilimler Akademisi.

xüsusiyyetleriniincelemekdir. Azerbaycan tesevvüf edebiyyatında türk köçebe heyat terzi ve deyerler sistemi kontekstinde arxetipleriniaşağıdakı kimi müeyyenleşdirmek olar:

- sosial arxetiper;
- psixoloji arxetipler;
- menevi arxetipler.

Ekser tedqiqatçılar yekdillikle qeyd edirler ki, türk tesevvüfedebiyyatında etnik-pixoloji arxetipler iştirak edir ve bu xüsusiyyet türk tesevvüf edebiyyatını ereb ve fars tesevvüf edebiyyatından esaslı olaraq ferqlendirir. Bu arxetipler içerisinde türk etnosunun köçeri heyat terzinden qaynaqlanan arxetipler xüsusile üstünlük teşkil edir. Bu da ilk növbede tesevvüf telimininfelsefi easının köç heyat terzinin doğurduğu düşünce terzi ile uyğunluğundan qaynaqlanır. Bu uyğunluqlar hansı aspektlerde üze çıxır?

Vaxtın imkan verdiyi hüdudlarda bu aspektlere diqqet çekmeye çalışacağıq. İlk növbede teevvüfün inkişaf modeli ve köç arasında anologiya haqqında.

Tesevvüfde inkişaf modeli ve köç

Tesevvüfün teqdim etdiyi modele göre, inkişaf dairevi trayektoriya boyunca vahidden parçalanmaya (nüzül ve ya involyusiya) ve yeniden parçalanmadan vahide (upuc ve ya evolyusiya) marşrutu üzre gedir. Zaman ilkinliyinde vahid olanı parçalanmaya doğru qovduqca ferqlendirici xüsusiyyetler üze çıxarır. Bu ferqli xüsusiyyetler ilkin ümumi başlanığıcdan uzaqlaşmanın ele bir heddine çatıp ki, artıq onlap arasında ümumilik görünmez olur. Ve bu nöqteden evolyusiya başlayır...Evolyusiya merhelesine ferqlerin tedrici azalması, ümumiliyin ise artması xasdır.

İlkin ümumilik menevi başlanğıcdır. İnvolyusiyadan evolyusiyaya keçid ise menevi başlanığıcdan uzaqlığın kulminasiya heddi olmaq etibarı ile en qatı materiallıq momentidir. Ona göre de, evolyusiya merhelesinde kesretden vehdete doğru geden yol dünyevilikden meneviye doğru da geden yoldur. Tesevvüf ruhun zamanda evvele doğru tedrici tekamülünü böyük bir sıçrayışla ireliye doğru aparmaq cehdinden yaranmış ve özüneqederki eyni meqsedli cehdlerin (Hind-buddizm sisteminin mütleq reallıq haqqında kardinal tezisi, neoplatonizmin emanasiya nezeriyyesi, ilkin xristianlığın asketizmi ve s.) daha kamil, sistemli bir forması kimi meydana çıxmışdır. Göründüyü kimi, tesevvüfün ümumi felsefi esasına bir dinamizm xasdır.

Bu felsefeyegöre insan da bu dünyaya ruhi dünyadan köç etmişdir. Köç edilen yer, ilkin başlanğıc - veten, bu dünya ise qürbetdir. İnsan yeniden öz ebedi veteni olan ilahi meqama köç etmelidir. Bu düşünce hem xalq tesevvüf edebiyyatında, hem de divan edebiyyatında «qalu bela» motivi ile eks olunmuşdur. Bu motiv ister nezeri-elmi, isterse de poetik-bedii sufi edebiyyatlarının hamısından qırmızı bir xetle keçir. Bir-birinden ferqli müxtelif sufi interpretasiyaları olan bu anlayışla bağlı Qurani-Kerimde bele bir hadise neql olunur: Allah ruhları yaradıb onları yer üzüne göndermemişden evvel hamısını bir yere toplayıb onlardan soruşur: «Men sizin Rebbinizemmi?» Onlar hamısı cavab verirler ki, beli, Rebbimizsen. Bu ilahi meqam sufiler terefinden İnsanın dünyaya köçü kimi modelleşdirilir. Eger İnsan bu dünyada öz ehdini unutmayıb yeniden köç etdiyi ilkin vetenine doğru can atırsa, demeli, o, sedaqetlidir. Yox, eger insan ehdini unudub dünya gözelliklerine aldanırsa, demek, o, xeyanetkardır. Sufilerin anlamında en böyük fedakar ibadetler en böyük sedaqetin nümunesidir. «Qalu bela» motivi Azerbaycan tesevvüf

edebiyyatından da qırmızı bir xetle keçir. Meselen, 16 yüzilin aşığı Qurbani insanın ruhi köçünü «qallu bela» motivi ile aşağıdakı kimi teqdim edir:

Lamekan şehrinden geldim cana men,
Canlar ehli bir canana yetişdim.
Elden-ele, qabdan-qaba süzüldüm,
Qetre idim, bir ümmane yetişdim.

Bir gözelin eleyinden elendim,
Beli dedim, belasına belendim.
Yeri, Göyü yaradandan dilendim,
Cöheri axtardım, kana yetişdim.

Qurbani der: göz gözledim, göz aldım,
Semağ oldum, ağlım menden söz aldım,
Düz terpendim, merufumu tez aldım,
Edeb götdüm, yol-erkane yetişdim.

Burada Qurbani öz biliyinin sakral-ilahi menbeyini açıqlayarken ruhunun ilahi alemden material sisteme köçürülmesini poetik-simvolik bir şekilde tesvir edir ve «Bir gözelin eleyinden elendim, Beli dedim, belasına bülendim»- deyerek ehdi-peyman meqamını xatırlayır.

Eyni ruhi köç motivi Şah İsmayıl Xetaide ise aşağıdakı kimi tesvir edilir:

İqrar verdim, dönmen Elest bezminden,
Verdiyim iqrarı imandan aldım.
Başqa seyran gördüm kendi özümde,
Bu mehebbeti men Merdandan aldım.

...Bildiyim unutdum, eylerem feryad,
Derdim budur, dil yox isteyem imdad.
Tekrar yene telim etdi bir ustad,
Dersimi mektebi-ürfandan aldım.

İlahi menşeden, ezeli başlanğıcdan, ruhi vetenden ayrılığı, hesreti, köçü ifade eden "bildiyimi unutdum, eylerem feryad" hem nezeri konsepsiya, hem de daxilen yaşanmış duyğu, hesret seviyyesinde teqdim edilir.

Tesevvüfde menevi-exlaqi tekamül ve vertikal türk köç heyat terzi

Türk köçeriliyinin esas özel cehetlerinden biri onun hereket trayektoriyası baxımından vertikal - aşağıdan yuxarıya doğru istiqametlenmiş bir hereket olmasıdır. Bu cehetle de türk köçeriliyi ile teevvüfün daxili-menevi kamilleşme konsepsiyası arasında bir yaxınlıq meydana gelir. Şerq-müselman dünyasında tesevvüf telimi mehz dinin şeriet esasında teqdim etdiyi menevi-exlaqi tekamülün nezeri-mistik dünyagörüşün ve praktiki yaşam doktirinalarının vehdetinden ibaret modelidir. Tesevvüfün ayrı-ayrı teriqetleri arasında ferqler ne qeder qabarıq olsa da, onların hamısını birdeşdiren universal cehet

bütün bu telimlerin hamısının ideya esasında insanın menevi-exlaqi tekamülünün, kamilleşmesinin, Allaha qovuşmasının dayanmasıdır. Keşid-keşid teriqetler içerisinde bu menevi-exlaqi kamilleşme yollarından daha çox aşağıdakılar İslam medeniyyeti kontekstinde normativleşmiş ve universallaşmışdır.

I. İnsanın menevi-exlaqi kamilleşmesinin dine münasibetine esaslanan inkişaf modeli:

Şeriet;

Teriqet;

Merifet;

Heqiqet.

II. İnsanın menevi-exlaqi kamilleşmesinin ilahi universumla münasibetlerine esaslanan inkişaf modeli:

Fena fiş-şeyx - şeyxde yox olma;

Fena fir-resul - peyğemberde yox olma;

Fena fil-lah - Allahda yox olma;

Beqa-billah - Allahdaebedileşme.

III. İnsanın menevi-exlaqi kamilleşmesinin öz zekası ile münasibetlerine esaslanan inkişaf modeli:

Elm el-yeqin;

Eyn el-yeqin;

Heqq el-yeqin ve s.

Bütün bu menevi-exlaqi tekamül modelleri müxtelif anlayışlara münasibetde bir-birinden ferqlense de, vahid bir ana ideyada ümumilikteşkil edir. Bu ümumilik menevi-exlaqi tekamülün inkişaf trayektoriyasının vertikal xett üzre olmasıdır. Tekamül bütün hallarda aşağıdan yuxarıya, nefsden ruha, materiallıqdan ilahiliye, yerden göye doğrudur. Menevi-exlaqi tekamülün bu hereket trayektoriyası ile türk köçeriliyinin esas xüsusiyyeti hesab olunan vertikallıq arasında ciddibir uyğunluq vardır. Türk köçeriliyi üzerinde tedqiqat aparan ekser tedqiqatçılar bele bir fiikirde yekdildiler ki, diger xalqların, meselen ereblerin köçeriliyinden ferqli olaraq, türk köçeriliyi vertikal istiqametlidir. Heyat terzindeki bu vertikallıq - aşağıdan yuxarıya doğru hereket daim, en azı her mövsümde tekrarlanan bir heyat terzi olduğundan etnik psixologiyada özünemexsus bir iz buraxır. Hetta etnik tehtelşurda derin köç salaraqetnik mentalitetin esas arxetiplerinden birine çevrilmişdir. Kollektiv etnik şüurda etnosun aşağıdan yuxarıya, arandan yaylağa, düzenlikden dağa hereketi normativleşdiyinden insanın daxili-menevi tekamülünde menevi yolçuluqda yuxarıya doğru olan hereket, şerietden heqiqete, elm-el yeqinden heqq-el yeqine olan kamilleşme yoluasanlıqla qebul edir.

Tesevvüfde kamil «Men»e aparan yol son derece mürekkeb, keşmekeşli tesvir edilmişdir. Bu yolun çoxsaylı merheleleri, merhelelerin mertebeleri, mertebelerin meqamları, meqamların halları ve s. mövcuddur. Bütün bu merheleler nefsle mübarizeden doğan çetinliklerle müşahide olunur. Bu menevi yolçuluğun menev ve fiziki çetinlikleri ile türk vertikal köçündekiçetinlikler arasında bir ümumilik vardır. Köçebelik çetinliklerle, tebietin her an gözlenilmez sürprizleri ile müşahide edilir. Bu yolçuluq yolçudan dözüm, irade, mübarizlik, ağılve sebr teleb edir. Eral Göka yazır: «Köçebe heyat terzi ve deyerler

sistemi topluma dinamizim, dinçilik, dayanıqlılıq, beraberlik ve mübarize ruhu qatır». Tesevvüfde de menevi yolçuluq, bu tipli çetinliklerle müşahide olunur.

Köçeri düşünce terzinde ve teevvüfde zaman ve mekan

Köçerinin zaman ve mekan haqqındakı tesevvürleri ile oturaq heyat terzi keçiren etnosuntesevvürleri arasında jiddi keyfiyyet ferqi vardır. Erol Göka bu barede yazır ki, köçeri üçün divar yoxdur, onun mekan haqqındakı tesevvürleri serhedsizdir, sınırsızdır. Köçeri üçn bütün dünya veten, göy ise çadırdır!

Zamana münasibetde ise o, üstündür. Zamanın obyektiv ritmi ile onun heyat terzinin ritmi arasında ferq vardır. Zaman ve mekana türk köçeri etnosunun bele ferqli münasibeti etnik psixologiyada ele möhkem köç salır ki, onun maddi ve menevi medeniyyetinde özellikle özünü biruze verir. Maraq doğurar jehet ondan ibaretdir ki, bu etnik psixologiya türk-Azerbaycan tesevvüf edebiyyatında da özünü bariz şekilde göterir. Tesevvüf müselman sivilizasiyası üçün universal telim olsa da, sufi şairin etnik şüur arxetipleri de burada özünü gösterir. Biz bunun nümunesini Azerbaycan tesevvüf şairi Nesiminin poeziyasında görürük. Bizim qeti qenaetimize göre felsefi esasında hürufilik telimi, vehdeti-vüjuddayanan Nesimi poeziyası hem de xeyli derejede etnik türk mentaliteti ile de şertlenir.

Hesimi poeziyasında İnsan konsepsiyası iki obraz ve onların qarşılıqlı münasibetleri timsalında ümumileşir: kamil aşiq "Men", meşuqe "Sen".

Mende sığar iki cahan, men bu cahana sığmazam,
Gövheri-lamekan menem, kövnü mekana sığmazam.

misraları şairin heyat kredosunu ve felsefi meramını ifade etmek baxımından onun bütün yaradıcılığına epiqraf seçile bilep. Bu misralar öz empirik varlığını mehv edib zaman ve mekan fövqüne qalxan "Men"in hayqırtısıdır. İki cahanı özünde birleşdirib cahana sığmayan "Men" Allahla vehdete qovuşan substansional mahiyyetdir. Zeman, mekan, forma, çeki, ölçü ve s. kateqoriyalar materiyanın mövcudluq formaları kimi Allah terefinden yaradılıb ve demeli, zati-mütleq bütün bunları ehtiva edir. Sufi tefekkürünün bele bir serhedsizliyi, mekana münasibetde miqyassızlığı köç psixologiyasının zaman ve mekan tesevvürlerine dayanır. Yaxud fikirimizi bele de ifade ede bilerik ki, tesevvüfün, vehdeti-vücudun qebuluna qeder türk etnik tefekküründe köçeri heyat terzinden ireli gelerek zaman ve mekan haqqında tesevvür miqyassız olduğundan Nesiminin timsalında heç bir ereb ve fars tesevvüf şairinin yaradıjılığında tesevvür etmediyimiz seviyyede hem poetik intonasiyası, hem de nezeri-felsefi yönü ile mükemmel bir seviyyede tezahür edir. Köçerinin hereket trayektoriyasında, daimi hereketinde bir sığmamazlıq, mövjud olan mühit sınırları ile mehdudlaşmamaq, hereketle zamana qalib gelmek vardır.

Özünü derk etmiş kamil aşiq "Men" öz mahiyyetindeki ruhu vasitesile Allahla birbaşa (Xaliqi mexluqda göpkemle yox!) kontakta girir. Mehz bu anda "Men" iki cahanı ehtiva edir, lakin özü cahana sığmır.

Ve yaxud:

Menem ol tilsimi-pünhan ki, bu gün cahane geldim,
Ezeli nişansız idim, ebedi nişane geldim.
Bu tilsimi çünki açdım, zülmata nur saçdım,
Bu neçe mekanı keçdim ki, bu cismü cane geldim.

Bu beytler ise ruhun ilahi dergahdan material sisteme endirilmesini tesvip edip. "Men" cahana endirilmiş "tilsimi-pünhanın" özüdür. Lakin material sistemde xüsusi fopma (nişan) almış "Men" sirr olmaqdan çıxır, öz-özünü derk etmiş Allaha çevrilir.

İnsan bütün yaradılmışlar içerisinde yegane mexluqdup ki, onun mahiyyeti Allaha mexsus cövherden - ruhdan ibaretdir. Ruh öz tebieti etibarile azadlıqseverdir. Onun azadlığı ise zaman ve mekanın buxovladığı cahanın fövqündedir.

Ey bülbüli-qüdsi, ne giriftari-qefessen,
Sındır qefesi, taze gülüstan teleb eyle.

Fenafillah ve köçebelikde ümid

Köçde itki, depresiya, hesret varsa da, bütün bunlarla yanaşı geleceyin arzu olunan mükemmel obrazı da vardır. Bu obraz, ümid o qeder güclüdür ki, mehz ona qovuşmaq arzusu, hesreti, bütün bu çetinliklere qalib gelmeye yardım edir. Köçeri sonsuz bir hesretle bu ümide doğru gedir. Bu xüsusda Erol Göka «Türklerin psixolojisi» eserinde yazır: «Köçün getirdiyi deyişiklik neyise itirmekden daha çox, ümidi ve qurtuluşu temil etmekdir». Köçerilikde yalnız köçeri tebietin içerisinden keçmir, hem de tebiet köçerinin içerisinden keçir. O tebieti öz içerisinden keçirerek onun bütün gözellikleri ile daxilen zenginleşir, onunla bütövleşir, harmoniya teşkil edir. Sufinin fenafillaha geden yolu da daxili zenginleşme yolu ile son ümide doğrudur. Her iki yolun, köçün son menzili işıqla, harmoniya ile qovuşuqdur.

EDEBIYYAT

GÖKA, Erol. Türklerin Psikolojisi. Tarihin Ruhumuzda Bıraktığı İzler, Timaş Yayınları, İstanbul 2008.

Şah İsmayıl Xetai. Eserleri, I c. , Azerneşr, Bakı 1975.

HESIMI, İ. *Seçilmiş Eserleri*, Azerneşr, Bakı 1973.

Azerbaycan Aşiqlari ve El Şairleri, I c. , Elm, Bakı 1983.

XIII-XVI Esrler Azerbaycan Şeiri, III c. , Elm, Bakı 1984.

EMİRDAĞ TÜRKMENLERİNDE YAYLA GELENEĞİ VE EDEBİYATIMIZA YANSIMALARI

Upland Tradition in Emirdag Turkmens and It's Reflections on Our Literature

Ömer Faruk YALDIZKAYA*

ÖZET

Konar-göçer Türkmen oymaklarının yerleştiği Emirdağ'da Mayıs ayının biri ile on beşi arasında başlayan yayla mevsimi, Temmuz ayının on beşine kadar devam eder. Yaylacılık geleneğini sürdüren her sülalenin Emirdağlarındaki yaylalarda bir otlağı ve yerleşeceği bir yer vardır. Yaylalara Türkmen çadırı Topakevi'ni veya Alayçığını kuran Türkmenlerin bu yaşantısı, otlar kuruyuncaya ve ekinlerin işleneceği zamana kadar yaklaşık iki ay devam eder. Yaylaya göç, sevdalı gençler için de mecburi bir ayrılıktır. Yaylaya göçüp, sevdiğinden belli bir zaman ayrı kalan ve bu süre içinde sevdiğinin başkasına verilmesinden endişe eden delikanlı bu endişesini şöyle dile getirir: Yaylaya gidiyom elim boş değil, Yar poşu sallama gönlüm hoş değil, Anan seni bir kötüye veriyor, Allah da biliyor sana eş değil. Bildirimizde; Emirdağ yöresini kısaca tanıtacak, daha sonra Emirdağlarında yaylacılık geleneği hakkında bilgi verip, bu gelenek çerçevesinde; yaylaya çıkma zamanı, yayla göçüne katılanların kimlerden oluştuğu, yaylaya göç ve kalış süresi, yaylada yapılan işleri anlatacak ve ayrıca yöre halk edebiyatımızın çeşitli türlerine yayla göçü ve yaylacılıkla ilgili unsurların yansımalarını da ayrıntılı olarak değerlendirileceğim.

Anahtar Kelimeler: *Emirdağ Türkmenleri, yayla geleneği, Türk edebiyatı*

ABSTRACT

"Summer Pasture" and "Winter quarters" are the names of residences that are used for a long time for the living sites in Turkish culture. One of them is used totally for military settlement; on the other hand "upland" is used for defining rural settlement. "Upland" and the way to upland, "immigration", specify the change of residence and represent the living style basics of Turkish culture but change regionally. Upland and immigration are ancient concepts in Turkish culture. In this paper, after explaining the determined usage of "upland" word for all times, we would try to introduce and discuss how the upland life style was in Emirdag, and how the living factors are represented in folk literature.

Key Words: *Emirdag Turkmens, upland tradition, Turkish literature*

Türk kültür hayatında önemli bir yeri olan mekan uzun süre "Yaylak" ve "Kışlak" kelimeleriyle ifâde edilen yerleşim birimlerinin adı olmuştur. Bunlardan biri tamamen askerî hayatımızınönemli bir mekan adı olarak kullanılırken,diğeri yani yayla,kırsal üretim ve hayat tarzını ifâde etmede kullanılmıştır. Bölgelere göre değişmekle birlikte ,temelde var olanTürk kültürünün belli bir hayat tarzınıifâde eden "Yayla", yaylaya gidiş "Göç" adı verilen ve belli bir dönemde yapılan yerleşim birimi değiştirmeyi ifâde etmiştir.

* Araştırmacı Yazar-İZMİR.

"Yayla" ve "Göç" kavramları Türk kültüründe en eski kavramlar olup ,biz bu bildiride yayla kelimesinin eskiden beri tesbit edebildiğimiz kullanımlarını kısaca tanıttıktan sonra, yayla hayatınınEmirdağ yöresinde nasıl olduğunu ve bu hayata ait unsurların halk edebiyatımızın çeşitli türlerine nasıl taşınıp,yansıtıldığını tanıtmayave tartışmaya çalışacağız.

Türkçe sözlükte; "Akarsularla derin bir şekilde yarılmış, parçalanmış, üzerinde düzlüklerin belirgin olarak bulunduğu, deniz yüzeyinden yüksek yeryüzü parçası, plato ile dağlık, yüksek bölgelerde kışın hayat şartları güç olduğu için boş bırakılan, yazınsa havası iyi ve serin olan, hayvan otlatma veya dinlenme yeri"olarak tanımlanan "Yayla"; (Türkçe Sözlük II 1989: 1610) Azerbaycan Türkçesinde "Yayla", Başkurt Türkçesinde "Yäyläv", Kazak Türkçesinde "Javlav", Kırgız Türkçesinde "Caylō", Özbek Türkçesinde "Yäylàv" ,Tatar Türkçesinde "Cäyläv", Türkmen Türkçesinde "Yāyla", Uygur Türkçesinde "Yaylak", Rusça'da "Yayla, letneye pastbişe"(Karşılaştırmalı Türk Lehçeleri Sözlüğü I 1991: 979) kelimeleriyle adlandırılmaktadır.

Kelimenin kökeni ile ilgili olarak Kaşgarlı Mahmud, Divanü Lûgat-it-Türk'de; "Yaylağ sözü, yaz demek olan yay sözünden alınmıştır" (Atalay I 998: 13) ve "Yaylağ: Yayla, Yazlanılan yer" (Atalay III 1998: 47) demektir derken, kelimeyi "Ol koyın yaylağda yazlattı (O, koyununu yaylada yaylattı)" (Atalay II 1998: 355) ve "Ol yaylağda küzedi (O yaylada güzledi)"(Atalay II 1998: 265) cümleleriyle örneklendirir.

Ege bölgesinin İç Batı Anadolu bölümünde yer alan Emirdağ, Afyonkarahisar iline bağlı bir ilçedir. İlçenin doğusunda Konya'nın Yunak, güneyinde Afyonkarahisar'ın Bolvadin, kuzeyinde Eskişehir'in Çifteler ve Sivrihisar ilçeleri, batısında ise, Afyonkarahisar'ın Bayat ilçesi yer almaktadır.

Adaçal Tepesinin (1.259 m.) eteğinde ve çukur bir alanda kurulan ilçenin yüzölçümü 2. 213 km², deniz seviyesinden yüksekliği 920 m. dir.

Emirdağ'ın ilk adı yöreye yerleşen Muslucalu Türkmenlerinden dolayı "Muslucalu" dur. 1886'da devrin hükümdarı Abdülaziz'den dolayı "Aziziye"adı verilen ilçe,1932 yılında güneyinde yükselen Emirdağlarına atfen "Emirdağ" adını almıştır. (Yaldızkaya 1986: 9-10)

Osmanlı devleti aşiretleri kontrol altına almak ve idari otoriteyi sağlamak amacıyla, konar-göçer aşiretleri zorunlu iskâna tabi tutmuş, bununla ilgili fermanlar yayınlamıştır.

Osmanlıların bu iskân politikasına uygun olarak padişah III. Ahmed (1703-1730)döneminde, 1729'da (Recep ortası,1142) yayınlanan bir fermanla (Aşiretleri İskân Defteri, Maliye Defteri No:701) "Musacalı cemaatinden ÇİLLİ, ÖŞİLİ, KAÇARLI, İNCİLİ, HACI FAKILI, CABERLİ... kabileleri" Emirdağ'a yerleştirildiler. (Yaldızkaya 1986:24)

Ancak; yerleşik hayata geçen Türkmenler, hayvanlarını daha ekonomik ve doğal şartlarda otlatmak, kışlık tereyağı, peynir gibi yiyeceklerini hazırlamak için, konar-göçer hayatlarını Emirdağlarında bulunan ve aşağıda adlarını verdiğimiz yaylalara çıkarak devam ettirmişlerdir. Emirdağlarında her sülâlenin bir yaylası vardır. Yaylalara varlıklı olanlar Topakev, fazla varlıklı olmayanlar ise Alayçıklarını kurarlar. Bu iki farklı çadır tipi aynı zamanda sosyal statü ifade eder ve bununla ilgili olarak şu mani söylenir.

Alayçığ'ı çoğumuş,
Topakev'i yoğumuş,
Şu Gedik Yaylanın,
Başbileni yoğumuş.

Ayrıca, sahip olunan maddi ve manevi varlığı bir maceraya atılmak için bırakanlara söylenen şu atasözü oldukça anlamlıdır.

Elin Topakevi'ne bakıp da Alayçığ'ını yıkma. (Yaldızkaya 1999:173)

Yaylaya çıkış Mayıs ayının 1'i ile 15'i arasında, yayladan iniş ise, Temmuz ayının 15'indedir ve yayla hayatı yaklaşık iki ay sürer. "Yaylaya göç yaparken doğanlara göçü, yaylada doğanlara Yayla, çardakta doğanlara Çardak adı verilirdi. " (Urfalı 2006:127) Yaylaya daha erken çıkılmaz. Bununla ilgili yörede şöyle bir olay anlatılılır: "1920'li yıllarda; Lökler'in Gede Veli (Gürbüz), Mart ayının 15-16'sında hayvanlarıyla Alıçlı Yaylasına gelip, Alayçığını kurar. Nisan'ın 6'sında ise yaylaya yoğun kar yağar. Alayçığın içinde kalıp üşümemek için, karşı yayla olan Küçük Darı Sekisi'ndeki Gocaçarığın Halil'in ağıla gitmek için yola çıkan Gede Veli, yoğun kar ve tipiden yolunu şaşırarak, karın örttüğü bir yara düşüp, çıkamaz ve buyarak (donarak) ölür. Mezarı bugün Alıçlı Yaylasındadır. Yörede;Nisan'ın ilk haftasında kar yağıp, soğuk olursa"Gede Veli kışı gibi oldu" denilir. (Ali Osman Yaldızkaya, 12. 05. 1995, Alıçlı Yaylası)

YAYLA ADI: KONAN SÜLALE :

Dona Arzığızılar
Gedik Yayla Şükrü Yüce
Oluklu Küçük Aliler (Kerman)
Büyük Oluklu Molla Yusuf'un Hafız (Mola)
Küçük Oluklu Güdüller
Tekne Çukuru Karaoğlanlar (Urfalı)
Seki Yayla Seyitler (Yaldızkaya)
Aşağı Seki Yayla Bilâloğlu (Bilâl)
Alıçlı Alat'ın Emin ve Lökler (Gürbüz)
Göğüs YaylaTingilliler (Erenoğlu)
Gölcük Gazveliler (Keskin)
Küçük Gölcük Latifler (Koyuncu)
Keçi Gölcüğü Karaağaçlı VahitÇavuş
Aşağı Yağlıpınar Bıdığoğlu (Korkmazer)
Yukarı Yağlıpınar Mahaplar (Gürkan)
Kartalpınarı Karaağaçlı Gerali
Arapali Cığallar (Aktaş)
Kütüklü Tabaklarlı Kücenoğlu (Gücenmez)
Karaçamuru Gurucalı Goca Osmanlar (Torun)
Ağıllıkaya Galemirler (Sezer)
Seğilli Su Sefi Ali Osman (Koyuncu)

Büyük Darı Sekisi Keçilili Kör Ali
Küçük Darı Sekisi Gocaçarığ'ın Halil (Önaçan)
Cücükölen Kekilliler (Sağlam)
Zibetli T. Akörenliler (Evşililer)
KoruT. Akörenli Setterler (Çolaker)
Kirazlı T. Akörenli Gıcır Aliler
SarıkayaT. Akörenli Kötü Abdil
Eğrikale Gırışıkoğlu Mehmet (Dağcı)
Pancarlı Karacörenli Çökük Ramazan
Göğguyu YusufBey'in Abdil (Türkmen)
Yassıyurt Suvermezliler
Çiçekli Bademlililer (Karabağlılar)
(Seydi Yüceer,26. 03. 1993, Emirdağ; Ali Aktaş, 26. 03. 1993, Emirdağ)

Yaylaya göç, sevdalı gençler için de mecburi bir ayrılıktır. Yaylaya göçüp, sevdiğinden belli bir süre ayrı kalan ve bu süre içinde sevdiğinin başkalarına verilmesinden endişe eden delikanlı bu endişesini şöyle dile getirir:

Yaylaya gidiyom elim boş değil,
Yâr poşu sallama gönlüm hoş değil,
Anan seni bir kötüye veriyor,
Allah'da biliyor sana eş değil. (Yaldızkaya 1995: 164)

Sevdiğini başkasına verseler de, "gelin ata binene kadar" umudunu yitirmez ve "sözünde durmasını" söyler.

Basmam yaylanıza bir daha basmam,
Nereden geliyon gül yüzlü yasmam,
Ata binmeyince umudum kesmem,
Sözüyün üstünde dur allı gelin. (Yaldızkaya2006: 44)

Sevdiği okumakta, kendisi yaylada olan genç kız, "O'nu okul bitene kadar bekleyeceğini söyler" ve kendisine sevdalanmak isteyen çobana şöyle karşılık verir.

Yayladan gelirken yorulur muyum?
Varır da kötüye sarılır mıyım?
Benim yârim mektebinde okurken,
Ben koyun güdene vurulur muyum? (Urfalı 2006: 144)

Öyle bir sevdadır ki,"nazlı yârini dünya malına bile" değişmez.

Bizim konduğumuz Çiğilli Pınar,
Dünyada ayrılık olmasa ne var?

Dünyanın malını verseler bana,
İstemem malını ille nâzlı yâr. (Yaldızkaya 1986: 82)

Sevdalı gençlerin en büyük korkusu, "dedikodu sonucu "birbirlerinden ayrılmalarıdır.

Yayladan gelmişde hamur yoğurur,
Çıkmış merdivene golcak gıvırır,
Elin sözü ile darılma bana,
Düşmanlarım seni benden ayırır. (Seydi Yüceer,26. 03. 1993,Emirdağ)

Isıtma'ya suya vardım yalınız,
Yaylaya gelmiyor gâvur oğlunuz,
Korkuyorum mahallenin dilinden,
Bizi ayıracak sizin diliniz. (Urfalı2006:145)
Bazen sevdiğine karşı"umursamaz" bir tavır aldığı olur.
Yaylalar içinde ünlü Isıtma,
Yüzüğün yadigâr beni unutma,
Senden âlâsını bulurum yârim,
Sende hiç ağzını havaya tutma. (Yaldızkaya1986:82)

Ailesi tarafından sevdiğine verilmeyen genç kızın sevdiğine kaçması, ailesi ile genç kız arasında uzun süren kırgınlığa sebep olmaktadır. Bu bakımdan; genç kıza evlendiğinde verilmek üzere hazırlanan çeyiz, sevdiğine kaçarak evlendiği için verilmez ve bir türküde şöyle dile getirilir:

Bizim yaylalarda taş sıra sıra,
Yâr gelin oluyom galma kusura,
Yârim nerde görse "kaçalım"diyor,
Anam gurban eder yırtık hasıra. (Seydi Yüceer,26. 03. 1993,Emirdağ)

Yurtdışına, özellikle de Belçika'ya yoğun işçi göçünün yaşandığı bir yöre olan Emirdağ'da yurtdışına çalışmaya gitme, "gâvura gitme" olarak adlandırılır. Yurtdışına çalışmaya giden delikanlı, yayladaki sevdiğine ,"oradan kazanacağı parayla iyi bir düğün yapacağını" söyler.

Yayladan geliyor elinde güğüm,
Saçını eylemiş yâr düğüm düğüm,
Sağ olurda ben gâvurdan gelirsem,
Sana yapacağım şerefli düğün. (Seydi Yüceer, 26. 03. 1993, Emirdağ)

Edebiyatımızın en tesirli unsurlarından birisi olan ağıtlarımızda, yayla hayatından söz edilir.

Kâzım Ağa'nın ağıdında,

Şarapnel yemiş de ağam sılacı,
Doktorlarda verememiş ilâcı,
Yaylada yayılır yozu öveci,
Dön gel babamoğlu döngel evine,
Gayri dayanamam senin derdine. (Yaldızkaya 1992: 40)

Emir Ağa'nın ağıdında,
Yassıyurt Yaylaya evimi tuttum,
Dayanı dayanı yurda el ettim,
Ben Şahan geline emanet ettim,
Şahan gelin hanı netin dayını. (Yaldızkaya 1992: 49)

Mırtıoğlu Sülüğ'ün ağıdında,
Yaz gelince yaylalara göçerdi,
Yozuyunan sağmalını seçerdi,
Gelene geçene sofra açardı,
Haydi kahpe felek dediğin olsun,
Götür babamı da gediğin dolsun. (Yaldızkaya 1992:62)

Cerci'nin ağıdında,
Hasan'ın gonduğu Büyük Oluklu,
Garısının ardı erbi belikli,
Sorarsan Hasan'ı ağa gılıklı,
Gurbanlar olurum babamoğluna. (Yaldızkaya 1992: 74)

Tahir Efe'nin ağıdında,
Duman duman yaylaların goyağı,
Kimselere benzemezdi boyağı,
Ardiyede galmış kibar ayağı,
Gurbanlar olurum zabit gardaşım. (Rüştü Yüce, 03. 05. 2010, İnt.)

Ceylan ve Emir Urfalı'nın ağıdında,
Baban gızım yaylalara göçmüyo,
Koyununu kuzusunu seçmiyo,
Ne deyim Zülbüye'm lafım geçmiyo,
Gurbanlar olurum çifte guzuma,
Ben ne deyim evlat gara yazıma. (Akkız Urfalı,26. 03. 1993,Emirdağ)

Büyük Türkmen ozanları Dadaloğlu ve Karacoğlan'nın şiirlerine gördüğümüz "yayla hayatına özlem", yöremizden yetişen Türkmen şâir ve âşıklarının sözünde ve sazında da dile gelmiştir. Başta; âşıkların er meydanı Konya Âşıklar Bayramı olmak üzere, yurdumuzun değişik yörelerinde yapılan şölenlerde ödüller almış olan Emirdağlı Âşık Yoksul Derviş "Yayla Destanı" şiirinde;

Herkes yurduna konardı, Bu yaylada kaldı arzum,
Küçük büyüğü dinlerdi, Sizlere hatıra sözüm,

Bir zaman çalar oynardı, Hep gelip geçende özüm,
Kızlar Çomaklı düzünde. Sızlar Çomaklı düzünde. (Kubat 1999: 252)

"Gölcük Yaylası ve Destanı" şiirinde ise,

Güzelleri oymak oymak, Su yolunda bölük bölük,
Türkülerle yayık yaymak, Sallanıyor ince belik,
Yoğurt çalar, sütten kaymak, Görenlerin bağrı delik,
Döker Gölcük Yaylasında. Yanar Gölcük Yaylasında. (Kubat1999: 254)

Diğer âşığımız Âşık Yaşar'da "Yaylalar"adlı şiirinde;

Söylüyor yaylamın aşkına sazım,
Soğuktur suları içilir yazın,
Meleşir koyunu, kuzusu güzün,
Mis kokar her yeri yazın yaylalar.

Topakevler kurmuş yeşil düzüne,
Hayret ettim gelinine, kızına,
Yavaş yavaş dokunayım sazıma,
Âşık Yaşar ne de güzel yaylalar. (Akın Y. Y. Yok:184)

Emirdağ'dan yetişmiş şâirler şiirlerinde, yaylalar ve yayla hayatından şöyle söz etmişlerdir. Emirdağ üstüne ilk şiir yazanlardan birisi olan şâir Muharrem Kubat "Emirdağ'ı" şiirinde;

Yaylalara gurup gurup çıkılır,
Yayıklar yayılır sütler dökülür,
Çoban kaval çalar sürü sökülür,
Koyağıyol olur Emirdağ'ının.

Alayçıklar sıra sıra kurulur,
Keklikler ötüşür, şahin vurulur,
Demet demet sarıçiğdem derilir,
Sümbülü dal olur Emirdağ'ının. (Yaldızkaya 1986: 94)

Sait Yaldızkaya'nın "Emirdağları" şiirinde,

Yaz gelince başlar sular akmağa,
Tepelerden beyaz karlar kalkmağa,
Halkı başlar yaylalara çıkmağa,
Güzeller yatağı Emirdağları.

Emirdağlarına çıkar bakarım,
Kuşlar narasından kulak tıkarım,
Yayladan yaylaya türkü yakarım,

Huriler yatağı Emirdağları. (Yaldızkaya 1986: 96-97)

Şâir Ahmet Urfalı "Yayla Zamanı" şiirinde,

Denkler hazırlandı, sürü düzüldü.
Göç kervanı sıra sıra dizildi,
Bütün beyler boz atlarda süzüldü,
Yaylaya çıkmaya yokuşu vardır.

Alayçık, Topakev Göğüs düzünde,
Çiçeklenir bahar yârin yüzünde,
Pınarlar fışkırır yayla özünde,
Sevdalı sevdalı akışı vardır.

Kuzu ağılda da koyun arkaçta,
Sağılmaz sütleri durur bakraçta,
Eğlenmez gönüller şimdi kıraçta,
Yayladan yaylaya göçüşü vardır. (Yaldızkaya 1986: 97-98)

Halil Erenoğlu "Emirdağlarına Selâm" şiirinde,

Sarıkaya Evşili'nin yaylası, Yağlıpınar Bıdoğlu'nun yaylası,
Ne ilvanı kalmış, ne de havası, Gazveloğlu'ndadır davarın hası,
Bir kuytulukta asılı durur, Annı çil altınlı dulukbastılı,
Gırbızoğulların pilav tavası. Gelinler var canlar gurban olası.

Çürükkaya çürüdükçe çürümüş, Göğüs Yayla Tingilli'nin öreni,
Çeğelli Suyu'nu yosun bürümüş, Ne arıyanı var ne de soranı,
Çopur Çavuşlar'ın Göğüs Yaylası, Ezel millet yayla yolu gözlerdi,
Eskilerde bir sefalı yerimiş, Hepsini bitirdi Münih treni.

Tekneçukur Bozahmetli'nin yurdu, Gedik Yayla Bilâloğlu'nun yurdu,
Önü Coplandere, sazlıktır ardı, Davar yörüdü mü görünmez ardı
Garoğlan hay vermiş, köpekler sarmış, O yıllardan bu yıllara söylenir,
Geçiyi yemeden yıkmışlar kurdu. Çıkadayı, Cerci Yusuf'u vurdu.

Çıka'nın konduğu Büyük Oluklu,
Kimi kuzu keser, kimi de toklu,
Yumuş buyruldu mu darpadan kalkar,
El evinden gelin olan yavuklu. (Erenoğlu 2010: 325-326)

Sonuç olarak; günümüzde yaylaya göç azalmış ve hatta hiç kalmamışsa bile, göçü Emirdağ'dan Avrupa'ya gerçekleştiren Emirdağlılar her zaman kültürel miras ve kimliklerinde var olan yayla hayatını tamamen unutmamış, en azından bu hayatın izlerini yukarıda örneklerini verdiğimiz halk edebiyatı türlerinde ve yöresel sanatçıların dillerinden aktarmayı sürdürmüşlerdir.

Endüstri toplumu haline gelen ülkemizde pek çok kültür unsurunun bu şekilde bir özlem halinde kalması doğru değildir. En azından genç nesillere o hayatın izlerini aktaracak; özellikle yurtdışından yoğun izne gelmelerin olduğu Temmuz-Ağustos aylarında, yaylalarda"Geleneksel Türkmen Şenlikleri " düzenlenmeli, İzmir-Kemalpaşa

Kazak Vadisi'ndeki"Alaş Kımız Çiftliği"ne benzer kalıcı projeler hazırlanmalı ve hayata geçirilmelidir. Bu da duyarlı yöneticiler ve mahalli idarecilerin kültür merkezli düşünmeleri ile mümkündür.

KAYNAKÇA:

AKIN, Metin. *Dünden Bugüne Emirdağ*, Yayın yeri ve yılı yok.

Aktaş, Ali (Seydi oğlu). 1937 Emirdağ doğumlu, okur-yazar, çocuğu yok, Cığallar sülâlesinden, inşaat ustası ve marangoz, 26. 03. 1993 tarihinde yapılan görüşmede alınan bilgiler.

ATALAY, Besim (Çev.). *Divanü Lûgat-it Türk Tercümesi*, C. I-II-III, 4. b. , Türk Dil Kurumu Yayını, Ankara 1998.

ERENOĞLU, Halil. *Emirdağ Yazıları*, SBL Yayıncılık, Eskişehir 2010.

Karşılaştırmalı Türk Lehçeleri Sözlüğü I. , 2. b. , Kültür Bakanlığı Yayını, Ankara1991.

Kubat, Şemsettin (Âşık Yoksul Derviş). *Duygularla Nefeslerle Evrensel Şiirlerimiz*, Afyon Valiliği Yayınları, Afyon 1999.

URFALI, Ahmet. *Türkmen Destanı Emirdağ*, Emirdağ Belediyesi Yayını, Ankara 2006.

Urfalı, Akkız. 1907 Emirdağ doğumlu, okur-yazar değil, 5 çocuklu, Sazlılar sülâlesinden, ev kadını, 26. 03. 1993 tarihinde yapılan görüşmede derlenmiştir.

Yaldızkaya, Ali Osman. 1944 Emirdağ doğumlu, okur-yazar, 5 çocuklu, Seyitler sülâlesinden, hayvancılıkla uğraşır, yaylacı Türkmendir. 12. 05. 1995 tarihinde Alıçlı Yaylasında yapılan görüşmede alınan bilgiler.

YALDIZKAYA, Ömer Faruk. *Her Yönüyle Emirdağ,* Aslımlar Matbaası, Ankara 1986.

YALDIZKAYA, Ömer Faruk. "Emirdağ Türküleri", *IV. Afyonkarahisar Araştırmaları Sempozyumu Bildirileri, 29-30 Eylül 1995*, Afyon Belediyesi Yayınları, Afyon 1995.

YALDIZKAYA, Ömer Faruk. "Türk Halk Edebiyatı ve Folklorunda Türkmen Çadırı Topakev", *I. Balıkesir Araştırmaları Sempozyumu Bildirileri,01-02 Haziran 1998,* Balıkesir Ün. Fen-Edb. Fak. Yayınları, Balıkesir 1999.

YALDIZKAYA, Ömer Faruk. *Emirdağ Yöresi Türkmen Ağıtları*, Bayraklı Matbaası, İzmir 1992.

YALDIZKAYA, Ömer Faruk. *Emirdağ Türküleri*, 2. b. , Analiz Matbaası, İzmir 2006.

Yüce, Rüştü. 1969 Emirdağ doğumlu, Çekbeşerler sülâlesinden, 2 çocuklu, asker, 03. 05. 2010 tarihinde yapılan görüşmede kendisinden alınmıştır.

Yüceer, Seydi. 1336 (Rumî) Emirdağ doğumlu, okur-yazar, 7 çocuklu, hayvancılıkla uğraşır, yaylacı Türkmendir. 26. 03. 1993 tarihinde yapılan görüşmede alınan bilgiler.

AĞIT VE TÜRKÜLERİMİZDE BU DÜNYADAN ÖTE DÜNYAYA GÖÇ

Migration from This World to Hereafter in Our Folk Songs and Elegies

Mehmet YARDIMCI* - Demet GÜLÇİÇEK**

ÖZET

Bütün toplumları etkileyen göç, insanlık tarihiyle ilgili bir olgudur. Bazı göçler, savaşların sonuçlarını vurgularken kişisel göçler göçün insani boyutunu sergiler. Göçün en önemli yollarından birisi, gerçek hayattan diğer gerçek hayata göçtür.

Göçün sosyal boyutu, edebiyatımızda farklı yönlerle ortaya çıkar. Batı Trakya'daki büyük göçler, Bulgaristan'dan göç edip gelenler ile Almanya'ya işçi olarak göç edenlerein sorunları Roman ve hikâyelerde konu olarak işlenir. Göçün sosyal yönüne Bekir Yıldız'ın "Türkler Almanya'da" ve "İlhan Tekeli'nin "Göç ve Ötesi"nde temas edilir.

Göçün sosyal yönü, dua ve şarkılarda ise gerçek dünyadan öteki dünyaya göç olarak anlatılır. Göç edilirken iki yer vardır. Bunlardan ilki terk edilen, diğeri ise gidilecek ya da varılacak olan yerdir. Ölüm, bu dünyadan öteki dünyaya göç anlamına gelmektedir.

Anahtar Kelimeler: *Göç, türkü, ağıt, ölüm, öteki dünya*

ABSTRACT

Migration, affecting all societies, is a phenomenon associated with human being history. While some migrations which are constived with the reason of wars are emphasizing, personal migrations display the extent of personality of migration. One of the most important ways of migration is migration from real life to other real life.

The social extent of migration is dealt with different ways in our literature. Migration, the great migrations in West Trakya the matter of workers who goes to Germany with people migrating Bulgaria become issue to the novels and stories. The social extent of migration is dealt in Bekir Yıldız's "Turkish in Germany" and İlhan Tekeli's "Migration and More".

Also the social extent of migration is retold in prays and songs as migration from real world to other world. While migrating, there are two places one of it, is left place and the other one which will be gone. Death is also a migration being from this real world to other world. From Yunus Emre's times to these days, many poets

"Bu dünyaya gelen göçer
Gelen göçer konan göçer"

see "the death issue" as "migration", like in these ways above, and often retell. In our elegy,people migration from this world to other world have been remembered and their hysterics have been retold. In this implication:

"Ben gelende bizim eller yaz idi
Ettiğimiz cilve ile naz idi
Cehiz düzemedim ömrüm az idi
Göçtüm gömlek ile şallarım yoktur" (Kağızmanlı Hıfsı-Ağıt)

---

*Yrd. Doc. Dr. DEÜ Buca Eğitim Fak. Türkçe Eğitimi Bölüm Başkanı ,mehmet. yardimci@deu. edu. tr
** DEÜ Eğitim Bilimleri Enstitüsü Yük. Lis. , demetgulcicek@hotmail. com

Folk songs, in these ways as in the examples above, the issue of migration from this world to other world will be issue with different aspects.

Key Words: *Migration, folk songs, elegy, death, hereafter*

GİRİŞ

Göç, tüm toplulukları etkileyen, insanlık tarihiyle özdeş bir olgudur. Doğal afetler, ekonomik sıkıntılar, savaşlara bağlı olarak can güvenliği nedeniyle oluşan göçler göçün toplumsal boyutunu vurgularken, iyi bir yaşam beklentisi vb. nedenlerle oluşturulan göçler, göçün bireysel boyutunu sergiler. Göçün bireysel boyutunun en önemli yanı ise, fani dünyadan gerçek dünyaya göçtür.

Göçün toplumsal boyutu edebiyatımızda çeşitli biçimlerde işlenmiştir. Destanlarda göçler köklerinden koparılma olarak oldukça işlevli bir biçimde ele alınmıştır. Acılı anılarla yaşanan muhaceret, Batı Trakya'da 93 Harbi denilen Abdülhamit dönemindeki büyük göçler, 1980'li yıllardaki Bulgaristan'dan yapılan toplu göçler ve Almanya'ya giden işçilerin durumları roman ve öykülere konu olmuştur. Bekir Yıldız'ın Türkler Almanya'da, İlhan Tekeli'nin Göç ve Ötesi gibi kimi eserlerde göçün toplumsal boyutu işlenmiştir.

Toplumun en önemli parçası olan, geleceği kuracak çocukları, göçün nasıl etkilediği çocuk edebiyatı yazarlarınca konu edilmiştir. Gülten Dayıoğlu'nun Geriye Dönenler, Geride Kalanlar gibi eserlerinde Almanya'ya yapılan toplu göçlerin çocuklar üzerindeki sancıları dile getirilmiştir.

Göç olgusunun bireysel boyutu ise, bu dünyadan öte dünyaya göç olarak, ağıt ve türkülerde özgün söyleyişlerle ifade edilmiştir. Göç, bir yerden başka bir yere temelli yerleşmektir. Göç ederken geride bırakılan, terk edilen bir yer ve yeni gidilecek bir başka yer vardır. Tıpkı ölüm olgusunda olduğu gibi. Ölüm de, geçici olan bu dünyayı terk edip, öteki dünyaya göç etmektir.

"Bu dünyaya gelen göçer
Gelen göçer konan göçer" (Yardımcı, 2009:31)
"Yalancı dünyaya konup göçenler
Ne söylerler ne bir haber verirler
Üzerinde türlü otlar bitenler
Ne söylerler ne bir haber verirler"(Tansuğ,1991:216)

diyerek bu dünyadan göçü en doğal ve içten söyleyişlerle anlatan Yunus Emre'den, "Sarayname" adlı eserinde dünyayı bir kervansaraya benzetip konanın göçtüğünü söyleyen Kaygusuz Abdal'a;

"İsmi âzam duasıdır
Hergiz usanılmaz imiş
Uçtu bülbül kafesinden
Göçen canlar dönmez imiş" (Yardımcı, 2009:129)

dörtlüğü ile başlayan, Yunus Emre'ye yaptığı naziresiyle Pir Sultan Abdal'dan;

"Karacaoğlan der ki konup göçersin
Ecel şerbetini bir gün içersin
Sırat köprüsünü elbet geçersin
Amelin eline verilir bir gün. "(Yardımcı, 2009:200)

diyen Karacaoğlan'a ve

"Can kafeste durmaz uçar
Dünya bir han konan göçer
Ay dolanır yıllar geçer
Dostlar beni hatırlasın" (Öztelli, 1983: 237)

diyerek gönlümüze seslenen Aşık Veysel'e kadar pek çok aşığımız, ölüm olgusunu göç etmek olarak görmüş, bunu özgün söyleyişlerle dile getirmiştir.

Türk Dil Kurumu Sözlüğü'nde göç etmenin bir anlamı olarak da, ölmek sözcüğü verilmiştir. Sözlükte kavramı açıklamak için verilen Bedri Rahmi'nin *"En güzel halk türküleri çok sevilen bir insanın ansızın göçüp gitmesiyle kopan bir feryattır. "* deyişi, hem göç olgusunun ölmek sözcüğünün karşılığı olarak dilimizde yaygın kullanıldığının göstergesi olmuş; hem de türkülerimize, ağıtlarımıza kaynaklık eden ana duygulardan birinin, bu dünyadan öte dünyaya göç olduğunu ortaya koymuştur.

Pınarbaşı'nın Karamanlı köyünden, dört bacının bir erkek kardeşi olan Yusuf 'u rüyasında iki kara yılan sokar. Bu sırada uyanır ki susuzluktan yanmış. Karısına der ki: "Kalk anamgilden bana biraz su getir!" Kadın utanır ve gitmez. Yusuf: "Karı, etme eyleme! Hiç olmazsa anamı babamı çağır." diye yalvarır. Anası ile babası gelirler ki oğlan ölmüş. Yusuf'un anası bu acıyla oğluna ağıt yakmış ve ölümünü göç etmek olarak dile getirmiştir.

"Gutnu döşşekgutnu yorgan
Beledim guzum beledim
Sabahanan er göçürdüm
Meledim guzum meledim"(Görkem, 2001: 270)

Anadolu'nun sevdaları dillere destandır. Nice halk hikâyesine, şiirlere kaynaklık etmiştir. Aynı şekilde, sevdaların kaybedilmesiyle oluşan yürek yangını türkülerde, ağıtlarda, hikâyelerde dile getirilmiştir. Bir genç, nişanlısının ölüm haberini alınca şu acılı sözlerle ağıt yakar:

"Çekmem gasevet gavili
Sürmedim dünya demini
Hatice deyin çağırdım
Vermedin hatın sesini"
…. .
"Hatice evinden göçmüş
Anası bohçasın açmış
Şunu dayım alsın demiş
Bohçasın derbeder" (Şimşek, 1993: 169-170)

Ölüm şiirlerimizde her zaman göç etmek olarak ele alınmamış, bazen de göç sözcüğünü karşılayan; *gitmek, terk etmek, yolcu etmek* sözleriyle ifade edilmiştir. Ölümle bir yere gittiğine inanılarak, gidenin geri dönmesi için yalvarılmıştır.

"Mızıka çalındı düğün mü sandın
Al beyaz bayrağı gelin mi sandın
Yemen'e gideni gelir mi sandın
Dön gel ağam dön gel dayanamiram
Uyku gaflet basmış uyanamiram
Ağam öldüğüne inanamiram" (Elçin, 1990: 63)

Göç etmek, bir daha geri gelemeyecek kadar uzaklara gitmek olarak görüldüğü için, bazı ağıtlarımızda göç ediyorum, ölüyorum demek yerine gidiyorum, gelmem geri denmiştir.

"Al yaprak örttü ölümü
Dünyadan kesti ömrümü
Gidiyorum gelmem geri
Çok yaşasın kalan geri"(Bali, 1997: 67)

Eceli biten bu dünyadan elini eteğini çeker ve öbür dünyaya gider. Bu gidiş bazen de Tanrı tarafından alınıp götürülmek olarak ifade edilmiştir.

"Çalılar çiçek açmış dallar götürmez
Yollar pıtırak olmuş kervan götürmez
Gadir Mevla'm alup gittiğini getirmez
Yavrum yavrum yavrum yavrum" (Elçin, 1990:123)

Bir adam hanımının ölümü üzerine ağıt yakarak ona şöyle seslenir:

"Bunu bana niye yaptın
Kocanı evini terk ettin
Sen sözünde duruyon da
Ben onnara teslim ettim"(Şimşek,1993: 93)

Ağıdı yakan kişi annesinin hastalanması üzerine dört bacısıyla beraber 15'er gün sırayla annelerine bakarlar. Annesinin yanında 15 gün kaldıktan sonra evine dönen şahıs, bir gün annesinin ölüm haberini alır ve annesinin göç ettiğini düşünerek onu yolcu ettiğini söyler.

"Üç oğlu var beş de gızı
Yetim goydun hepimizi
Gedin Haydar'ı getirin
Yolcu etsin hocanın gızı" (Şimşek, 1993:133)

Yine ölümü göç olarak gören Ahmet Şentürk, annesinin ölümünden duyduğu üzüntüyü Anaya Ağıt'ında dile getirirken, bu göçü ifade etmek için şunları söyler:

"Bir hayalet gibi, korkunç ve sessiz
Yürüyen kim, kimin titrek adımlar?
Gelimli-gidimli dünya çaresiz
Mezarlık yolunda kalabalıklar…(Şentürk, 1996: 9)

Mezarlar ve mezar taşları döneminin inancını, adet ve sanat anlayışını gösteren unsurlardandır. " Mezar taşı sözü geleneğinin ne zaman ortaya çıktı bilinmemektedir. Ancak 8. yüzyıldan kalma Orhun ve Yenisey mezar taşlarındaki kalıplaşmış sözlere bakarak, bu geleneğin adı geçen tarihten çok daha önce başladığı anlaşılmaktadır. "(Boyraz: 2003)

Bahsedilen bu dönemlerden günümüze kadar, pek çok mezar taşı sözü, ölüm olayının göç olduğunu dile getirmiştir. Mezar taşlarının gerek yazınsal özellikleri, gerekse üzerindeki yazıları zengin iç dünyamızın, hayat, talih, kader anlayışımızın aynalarıdır. Mezar taşları, bu dünyadan öte dünyaya göçün, bu dünyada kalan kanıtlarıdır.

Yaşlıların taşlarında kişilikleri, hizmetleri, özverileri; gençlerinkinde yaşamaya doymamışlığı ve özlemleri vardır. Kimisi ecelinden, kimisi umulmadık bir olaydan göçüp gitmiştir.

"Bir kuştum uçtum yuvadan
Bir an ecel şerbeti içtim
Bir anda kervan idim
Göçtüm yuvadan" (1984)
"Gel mezarıma unutma beni
Dünyaya her gelen göç eder
Allah'a emanet eyledim seni"(1965) (Boyraz, 2003: 148-151-161)

"Dünyaya doyamadım
Bir nefes alamadım
Göçtüm gittim dünyadan
Yaşasın çocuklarım"(1955)

"Bu dünyadan göçer olduk
Kalanlara selam olsun
Ahret hakkını helal edip
Diyenlere selam olsun"(1994)
"Ey fani
Dünyadan göçtüm diye
Yas edip ağlamak niye
Rabbime kavuşmuş canlar
Hep bir olur Fatiha diye"(2001) (Boyraz, 2003:177-179)

Okuyanı derin üzüntüye sürükleyen mezar taşları sözlerinde, örneklerimizde olduğu gibi, kişinin bu dünyadan göç etmesi sonucunda, zaman zaman geride kalanlardan dua beklendiği dile getirilmiş, zaman zaman da onlar için uzun ömür dilenmiştir.

"Beni ölü gören ve ağlayan dostlarıma
Sakın beni gerçekten ölmüş sanma
Sanmayınız ölüm azap çekmektir
Ölüm sadece bir evden başka eve geçmektir
Azığınızı alın ve yola hazırlanın
Eğer aklınız varsa başka şeye kanmayın
Biz gittik sırada siz varsınız" (İmam Gazali 1999) (Boyraz, 2003: 137)

İmam Gazali'nin bu mezar taşı sözleri, söylemek istediğimiz şeyin tanımını yapar niteliktedir. Aynı zamanda, insanın neden ölümü göç olarak gördüğünün ipuçlarını vermektedir. Ölümün bir yok oluş olduğunu kabul etmek istemeyen insanoğlu, onu bir başka yere gitmek olarak gösterir.

Bu dünyadan yok olmayı düşünmek, insanda kaygı uyandıran duygusal bir durumdur. İşte bu gibi durumlarda, psikolojide yapılan tanımlara göre insan, egosunun yardımıyla savunma mekanizmalarını kullanır. Bu savunma yollarından biri de "soyut kavramlara bürünme"dir. Kişi, kendinde kaygı uyandıran ölüm olgusunu, soyut kavramların ışığında görür ve gerçekle ilişkisini kesme eğilimi gösterir. Mezar taşı sözümüzde ölüm, yok olmak değil, başka dünyaya gitmektir, göç etmektir. Bu yüzden giderken yanınıza azığınızı alınız diyen mantıkta, ölüm gerçeğini kabullenmeme soyutlaştırma görülmektedir. Belki de eski Türklerdeki kurganlara ölüyü eşyalarıyla ve sevdiği yiyeceklerle gömme inancı da bu mantıktan ileri gelmektedir. Günümüzde bazı yörelerimizde halen yaşayan bu inanış, ölümün bir başka yere gitmek olarak görüldüğünün kanıtıdır.

Sedat Veyis Örnek'in "Anadolu Folklorunda Ölüm" adlı eserinde yaptığı saptamaya göre halen Sivas'ın İmranlı ilçesine bağlı Kevenli köyünde, ölenin sağlığında kullandığı saat kösteği, sigara tabakası; mevsim kış ise yatağı yorganı ile(üşümesin diye) gömüldüğü bilinmektedir. Urfa'da, kadın ölünün ziynet eşyaları ve gelinliği ile gömüldüğü bilinirken, Bergama köylerinde ölünün bütün eşyasının, ölüyle birlikte mezara konulduğu tespit edilmiştir. Tüm bu örneklerden de anlaşıldığı gibi ölüm, Anadolu'da yaşamdan silinmek ya da bir son olarak görülmemektedir. Ölüm, bir göçtür ve yeni bir yerde yeni bir hayatın başlangıcıdır. Geride kalanlar da, öte dünyaya gidenin orada mutlu yaşamasını sağlamak, ölenin oradaki işlerini kolaylaştırmak için, üstlerine düşen son görevi yapar, mezara ölenin eşyalarını bırakır, mezara para saçar vb.

Ölüm, zaman zaman örneklerimizde olduğu gibi, insan psikolojisinin etkisiyle gerçekten bu dünyadan yeni bir yaşayışa göç olarak görülse de genellikle ölümün yokluğa yapılan bir göç olduğu bilincine varılır. Acı veren bu durumun etkisiyle de içli söyleyişlerin yer aldığı ağıtlar dillerden dökülür.

Kağızmanlı Hıfzı, kendisinin ve tüm akrabalarının çok sevdiği amcasının kızı Ziyade'nin genç yaşta ölümü ile yazdığı ağıtta önce:

"Aç mısın yok mudur ekmeğin, aşın
Odan ne karanlık yok mu ateşin
Hanidir güveyin hani yoldaşın
Yeşil başlı sunam göllerin hani"

gibi dörtlüklerle Ziyade'ye seslenir, acısını dile getirir, sonra da Ziyade'nin ağzından yüreğimize işleyen şu dörtlüğü söyler:

"Ben gelende bizim eller yaz idi
Ettiğimiz cilve ile naz idi
Cehiz düzemedim ömrüm az idi
Göçtüm gömlek ile şallarım yoktur" (Özdemir, 2001:231-233)

Ölen yavrusunun yüreğinde açtığı yarayı dile getiren ana yavrusunun ölüsüne göç der ve şu acı sözleri söyler

"Göçü kaldırdım yurttan
Gelen ağlar geçen ağlar
Elbet bir devasız dertten
Dolan göz bir zaman ağlar"(Bali, 1997: 252)

Aşık Kerim'in ağıdı, emanet olan bu canın Tanrı tarafından bir gün geri alınacağını söyler, bu yolla dünyadan göç edildiğini dile getirir, giysilerini geride kalanlara emanet ederek onlarla vedalaşır.

"Âlem Fahrı göç eyledi fenadan
Esvaplarım sizin olsun elveda
Böyle yazmış yeri göğü yaradan
Esvaplarım sizin olsun elveda"
"Azraile emrolundu Hudadan
Selam etti yeri göğü yaradan
Bir gün göç oldu dar-ı fenadan
Esvaplarım sizin olsun elveda" (Bali, 1997: 259-260)

Kadirli'nin Ekşiler köyünden bir kadının iki oğlu, Poyraz ve Dede, köylülerle geçinemez. 1910 da Ali Atılgan'ın rivayetine göre, Musa adlı biri, iki kardeşi vurur. Oğullarının ölümü üzerine bu ağıdı anası yakar:

"Bu vakit adam mı göçer
Yaz gelsin göçek yiğenim
Ağ Boyazım Gara Dedem
Golumdan uçtu Doğanım" (Kemal, 1992: 110)

Yağcı köyünde, iki aylık çocuğun ardından yakılan ağıdın, babasının deyişi bölümünde, çocuğun ölümünün onları yaktığı, çok ağlattığı söylenirken ölüm olayı şu şekilde ifade edilmiştir.

"Şehre doktora götürdüm
Bulamadı derman ona
Karnı şişmiş davul gibi
Kucağımda göçtü dünyadan" (Elçin, 1990:140)

Ağıtlar her zaman anonim olmayıp ferdi ağıtlar da yer almaktadır. Ferdi ağıtlar, aşıkların yaktığı ağıtlardır. Âşık Gülhâni'nin görev uçuşu sırasında şehid düşen kardeşi Gazî için yazdığı ağıt bunun en güzel örneklerinden biridir. Âşık Kardeşinin bu beklenmedik ölümünü, göçüp gitmek olarak görmüş ve duygularını dile getirmiştir.

" Gülhani'yim sarılmaz ki yaramız
Söndü ocağımız yanmaz çıramız
Göçüp gittin uzak kaldı aramız
Kayıp oldu gitti izin kardeşim" (Elçin, 1990: 230)

Mehmet Gülseren'in kendisine canından can verdiğini söylediği annesi Hacer Gülseren'e yaktığı ağıt bu dünyadan göçü anlatan ferdi ağıtların bir başka örneğidir.

" Göçtün bu dünyadan boş kaldı yerin
Bıraktığın acı derindir derin
Dileriz Mevladan Cennettir yerin
Başka yere layık göremem anam…" (Gülseren, 1996: 10)

İnsan zihninde korku uyandıran varlıklar, kavramlar, olaylar, durumlar gerçek adlarıyla söylenmeyip, güzel adlandırma yapılarak söylenir. Azrail'e ölüm meleği diyen anlayış ölümü göç etmek, öleni de göç olarak algılar ve bunu ağıt ve türkülerimize taşır.

"Mademki bu alem ölümlü dünya
Yare ıkrarını ver de sonra göç
İmtihana tabi tutan yar Mevla
Azgın yaraların sar da sonra göç"Ali Rahmani (Koçhan, 1995: 22)

Sevgisi kuvvetli kişiler, sevdiğinin uğruna ölümü bile göze alır. Şu dörtlüğümüzde sevgi uğruna ölümün göze alındığı, göçerim diyerek ifade edilmiştir.

" Yar elinden zehirlenir ölürüm
Serim sağ oldukça vaz mı gelirim
Ya sen benim ya ben senin olurum
Göçer der vaz gelmem billah yar senden" (Koçhan, 1995: 10)

Yunus Emre'nin dediği gibi, bu dünyadan genç göçenler erken biçilmiş gök ekin gibidir. İnsanı derin üzüntüye sürükler. Genç ölen biri için yazılan

"Mezarımı derin edin
Su serpin serin edin
Dünyadan genç göçenlerin
Ahretini mamur edin. "(Örnek, 1979: 102)

biçimindeki ağıt genç göçenin duygularını sergiler.

Dini- tasavvufi halk edebiyatı ürünlerinden olan devriyeler, evrenin ve insanın Tanrı'dan çıkıp tekrar Tanrı'ya dönmesi felsefesini konu edinir.

"Devir konusuna göre; vücudu mutlak olan Allah'tan ayrılan ruh, dünyaya inince önce cansızlara girer. Sonra bitkilere ve en son insanlara geçer. İnsan-ı Kâmil'den ayrılıp indiği büyük ruha yani Allah'a kavuşur. "(Yardımcı, 2002: 451) İşte bu kavuşma anına kadar yani İnsan-ı Kâmil olana dek, bazen dokuz, bazen de yedi kez bu dünyadan öte dünyaya gidip gelindiğine inanılır. Bu her gidiş geliş de göç olarak görülmüş ve Alevi-Bektaşi nefeslerinde sıkça kaleme alınmıştır.

"Şimdi Hamdülilâh Şirî dediler
Geldim, gittim zâtın hiç bilmediler
Sırrımı kimseler fehmetmediler
Hep mahlûk kuluna kardaş idim ben. "(Yardımcı, 2002: 453)

dörtlüğünde Şirî Baba bu geliş gidişleri ifade etmiş, bu dünyadan sürekli göç edip geri geldiğini anlatmak istemiştir.

XVI. yüzyıl Bektaşi âşıklarından Azmî, Tanrı'yı Kervan'dan er göçüren şahsiyete benzetmiş ve şunları söylemiştir.

"Şânına düşer mi noksan görürsün
Her gönülde otururs un yürürsün
Bunca canı alup gene verirsin
Götürüb getiren kervancı mısın" (Koca, 1990: 185)

Geda Muslî, bu dünyadan göçüp geri gelindiğinin anlatıldığı devriyelerin en güzel örneklerinden birini vermiştir.

"Geda Müsli ider niçin ölürüz
Evvel âhır aslın böyle biliriz
Biz göçeriz gâh bu mülke geliriz
Meyyit bizim, giden bizim, sal bizim" (Koca, 1990: 219)

Ölümün bu dünyadan öte dünyaya göç olarak görülmesi sadece Anadolu topraklarında değil, ortak kültürü paylaştığımız ve bu yolla aynı düşünce tarzına sahip olduğumuz tüm Türk yurtlarında görülmektedir.

Kıbrıs'da bulunan bir mezar taşında geçen şu dizeler bu dünyadan göçü şu şekilde ifade etmektedir;

"Mal mülk servetim ah diye diye
Ecel şerbetini elimle içtim
Bu dünyadan göçtüm vah diye diye
Geride kalanlar hıçkırır ağlar"... (Bağışkan, 1997: 333)

Aynı düşünce tarzı Kosova Türk halk edebiyatı metinlerinde de yer almaktadır. Bazen bu dünyadan göç olarak geçen ölüm bazen de:

"Bir sazım var altı telden bağlama
Ben gidersem garip anam ağlama
Anacığım beni yoldan ayırma efem.
Konma da bülbül konma mezar taşıma
Bu gençlikte sevda geçti başıma. (Hafız, 1985: 103)

gibi bu dünyadan gitmek olarak ele alınmıştır.

SONUÇ

Geçmişten günümüze insan çeşitli nedenlerle ölümü bu dünyadan gerçek dünyaya göç olarak görmüştür. Bu anlayışını da en çok ağıt ve türkülerde dile getirmiştir. Ölümün göç olarak algılanışı tüm Türk yurtlarında gözlenmektedir.

Ölümün göç olarak görülme sebeplerini şu başlıklarda özetleyebiliriz:

Ölümün bilinmezliği karşısında hayatın devam edeceği inancının oluşması.

Ölümün yok oluş olarak görülmek istenmemesi ve savunma mekanizmasının etkisi sonucu ölümün kabullenilmemesi ve çözülemeyen bu yok oluşun bir başka yere gitmek olarak görülmesi.

Dinin etkisiyle gelişen cennete- cehenneme gideceği anlayışının göç olarak görülmesi.

Tasavvufun etkisiyle Tanrı ile dünya arasındaki geliş gidişlerin devir olduğu inancının olması ve bu inancın Tanrı'dan dünyaya, dünyadan Tanrı'ya göç olarak yansıtılması.

Bunların yanı sıra yaptığımız incelemelere göre göç daha önce belirttiğimiz gibi "gitmek, gelip-gitmek, terk etmek, yolcu etmek, uçup gitmek vb." olarak da ifade edilmiştir.

Sonuç olarak Türklerin varlığını kanıtlayan ilk yazılardan bugünkü eserlerimize, ağıt yakan- türkü diyen bu konuda en bilgili kişiden, halkın içinden sıradan birine kadar ölüm bu dünyadan öte dünyaya göç olarak görülmüştür.

KAYNAKÇA

BAĞIŞKAN, Tuncer (1997). *Kıbrıs Türk Halk Biliminde Ölüm*. Ankara: Milli KKTC Eğitim, Kültür, Gençlik ve Spor Bakanlığı Yayınları.

BALİ, Muhan (1997). *Ağıtlar.* Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

BOYRAZ, Şeref (2003). *Türkiye'de Mezar Taşı Sözleri*. Ankara: Akçağ Yayınları.

ELÇİN, Şükrü (1990). *Türkiye Türkçesinde Ağıtlar*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

GÖRKEM, İsmail (2001). Türk Halk Edebiyatında Ağıtlar Çukurova Ağıtları. Ankara: Akçağ Yayınları.

GÜLSEREN, Mehmet-Hilmi Keyhıdır-Ahmet Şentürk (1996). *MalatyaAğıtları*. Malatya.

HAFIZ, Nimetullah (1985). *Kosova Türk Halk Edebiyatı Metinleri*. Piriştine.

KEMAL, Yaşar (1992). *Ağıtlar.* İstanbul: Toros Yayınları.

KOÇHAN, Lokman (1995). *Halk Şiirinde Ölüm*. Malatya: İnönü Üniversitesi Eğitim Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü (Bitirme Tezi).

ÖRNEK, S. Veyis (1979). *Anadolu Folklorunda Ölüm*. Ankara: Ankara Ünv. Dil ve Tarih Coğrafya Fakültesi Yayınları.

ÖZDEMİR, Ahmet (2001). *Öyküleriyle Ağıtlar II.* Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

ÖZTELLİ, Cahit (1983). *Halk Türküleri Evlerinin Önü*. İstanbul: Özgür Yayın.

ŞİMŞEK, Esma (1993). *Kadirli ve Osmaniye Ağıtları*. Antalya.

TANSUĞ, Sabiha (1991). "Yunus'un Ölümü Dile Getiren Şiirleri", V. Uluslararası Türk Halk Edebiyatı Semineri ve Sevgi Yılı Kongresi(14-16 Şubat). Eskişehir.

YARDIMCI, Mehmet (2009). Yaşamları Sanatları ve Şiilerinin Yorumlarıyla Âşıklarımız. İzmir:Ürün Yayınları.

YARDIMCI, Mehmet (2002). *Başlangıcından Günümüze Türk Halk Şiiri*. Ankara: Ürün Yayınları.

SANATSAL GÖÇÜN SON TAŞI "ŞAHİDE"

The Last Stone of Artistic Migration "Sahide"

Evindar YEŞİLBAŞ*

ÖZET

Şahide, ölünün gömüldüğü yeri göstermek amacıyla dikilen bir simgedir. Sanat Tarihi terminolojisinde şahide adı verilen taşlar, baş şahidesi ve ayak şahidesi olmak üzere ikiye ayrılmıştır. Baş şahideleriyle ayak şahidelerinin ölçüleri her zaman farklılık göstermekle beraber mezarda en önemli kısmı oluşturmaktadır. Öyle ki bu şahideler, kişiye ait zaman, mekân ve aidiyet temsiliyetlerini göstermenin yanında kutsalla olan bağını taşlar üzerinden ifade etmektedir. Çalışmamızda şahidelerde yer alan edebi ifadeler ve motiflerin neleri sembolize ettikleri üzerinde durulmuştur.

Anahtar Kelimeler: *Mezarlık, şahide, göç, motif.*

ABSTRACT

Sahide is a symbol that show to the dead were buried in the standing order. In the terminology of art history, called to sahide the head stones and foot sahide divided into two. Constitute the most important part of a witness in the grave downloads. Such that the sahides belong to downloads, time, space and belonging representation besides showing the bond with the sacred is expressed through the stone. In our study literary focused on what they symbolize expression of sahide and motifs.

Key Words: *Cemetery, sahide, migration, motif.*

Giriş

Ölen kişinin gömülmesi amacıyla yapılan mezarlar, insanların tarih öncesi dönemlerde de "ölüm", "ölümden sonra yaşam", "öbür dünya" düşüncelerine sahip olduğunun kanıtı kabul edilebilir. Erken dönemlerde en yaygın gelenek olan yerleşme içinde ev tabanları altına açılan basit toprak mezarlar veya yerleşme dışı mezarlıklar (Akurgal 1997: 5) zamanla Hun Türklerinde olduğu gibi ekonomik ve sosyal statüye göre şekillenen kurganlara, hakanlar ve soylular için yapılan mezarlara dönüşmüştür (Ögel 1962: 57). Bu kurganlara ölenin cesediyle birlikte giyecekleri, silahları, çeşitli kaplar, yiyecekler, vb. şeyler bırakılmıştır. Gömülenler arasında ölenin atı veya atları ile atlara ait koşum takımları, ok, yay, bıçak, vb. silahlar, yuğ merasiminde kurban edilen hayvanların kalıntıları, demir, bakır ve gümüşten yapılmış çeşitli süs eşyaları, kurgan yapımında kullanılan kazma, kürek ve araba gibi araç gereçler de bulunmaktadır (İnan 1998: 497-499, 507-509; Boyraz 2003: 39-40; Çoruhlu 2007: 95-97).

Türklerin İslamiyet'i kabul etmeleriyle birlikte ölen kişinin toprağa verildiği yeri belirtmek amacıyla mezarın başına mezar taşı koyma geleneği ortaya çıkmıştır. İslamiyet öncesi inanç ve uygulamalar ya da eski gelenekler, bir anlamda İslami gelenek potasında

* Araş.Gör., Mardin Artuklu Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sanat Tarihi Bölümü, *evindaryesilbas@gmail.com*,

eritilerek devam ettirilmiştir. Karahanlı dönemi ile birlikte mezarlar kümbet ve türbe tarzında yapılmaya başlanmış, Büyük Selçuklular, Anadolu Selçuklular ve Osmanlı dönemlerinde de devam etmiş ve günümüze kadar gelmiştir.

Mezarlıklarda sayıca en fazla olan mezar tipini şahideli mezarlar oluşturur. Sanat Tarihi terminolojisinde şahide, ölünün gömüldüğü yeri göstermek amacıyla dikilen simge olmakla beraber baş şahidesi ve ayak şahidesi diye ikiye ayrılmıştır. Bazı mezarlarda bunların her ikisi de bulunurken, bazılarında yalnızca bir tanesi yer almaktadır. Baş şahideleriyle ayak şahidelerinin ölçüleri her zaman farklılık göstermesinin yanında özellikle Osmanlı döneminde ayak şahidesi sade bir görünümle, tezyin edilmeden bırakılmıştır (Tuncel 1989: 7). Mezarda en önemli kısmı oluşturan bu şahideler, kişiye ait zaman, mekân ve aidiyet temsiliyetlerini göstermenin yanında kutsalla olan bağını taşlar üzerinden kurmaktadır.

Eski mezarlıklarımızda ölümün, insana ürperti veren soğuk yüzü görülmez. Özellikle Osmanlı mezarlıklarının birer "mânevi istirahat bahçesine" çevrildiği söylenebilir(Berk 2006: 14). Mezar taşı kitâbeleri yapıları itibariyle de sanat ve estetiğin konusu olmuşlardır. Çok ince taş işçiliği, çeşitlilik arz eden başlıkları, taşıdıkları edebî ifadeler ve yazı sanatının çok güzel örneklerini taşımaları onları önemli kılmıştır.

Türk kültür tarihimizde mezarlık alanları şehir dışına taşınmamış devamlı göz önünde olan yerlere yapılmıştır. Önemli kişilerin türbelerinin etrafı, cami hazîreleri ve bazen mahallenin en görkemli yeri mezarlık alanı olarak tahsis edilmiştir. Bir manada insanlar ölüleri ile birlikte yaşayarak, devam edip giden hayatta faniliklerini hiçbir zaman unutmamış, devamlı iyilik ve güzellik peşinde olmuşlardır(Berk 2006: 14). Her gün önünden geçerken hayır dua ile andıkları bu mezarlık sakinleri, onlara hayatın fâniliğini, geçiciliğini hatırlatarak, kalıcı güzelliklere yönelmelerini sağlamıştır.

Bu çalışmada; Türk kültüründe mezarlıkların ve sanatsal göçün son ürünü olan şahidelerin önemi üzerinde durularak şahidelerdeki edebi ifadeler ve motiflerin dünyadan göç ederken neleri sembolize ettiği çok sayıda mezar taşından örneklerle incelenmiştir. Türk sanatında Anadolu ölçeği göz önüne alınarak herhangi bir zaman aralığı belirtilmeden genel anlamda mezar taşlarında sıkça karşılaştığımız ifade ve süsleme motiflerine değinilmiştir.

Şahidelerde Yer Alan Terkiplerden Örnekler

Türk kültürüne ışık tutan mezar taşlarımız incelendiğinde kitabelerde dikkati çeken bazı unsurlarla karşılaşılmaktadır. Mezar taşlarındaki yazılar, ölüm anı ile sonsuz hayata göçü yansıtan ve ahirette bağışlanma ve ödüllendirilme ümidi taşıyan metinlerle donatıldığı gibi aynı zamanda ölen kişi hakkında temel bilgiler içermektedir. Kimi örneklerde ölen kişinin ağzından yazılmışçasına bir anlatım bulunurken kimi örneklerde de ölenin bir yakını veya üçüncü bir şahsın ağzından dökülmüş ifadeler karşımıza çıkmaktadır. Bu ifadelerde insanı ölümün soğukluğundan uzaklaştıran ve bu dikili taşlara anlam katan özlem, acı, hüzün, isyan ve öğüt dolu cümleler taş ustasının elinde şekillenmektedir. Taş ustasının elinde şekillenen şahidenin kitabesi şu bölümlere ayrılır: Başlık ve Sembol, Serlevha (bazı mezar taşlarında başlık veya serlevha olmadan kitabe doğrudan yakarışla başlamaktadır.), Kimlik, Dua, Tarih (Berk 2006: 24).

Mezar taşı kitabelerinde sıklıkla karşımıza çıkan özelliklerden biri de adeta gelenekselleşen satırdaki başlangıç ifadeleridir. (Çakar 2007:479) Hemen hemen her

mezar taşında yer alan bu çoğu kalıplaşmış cümlelerle oluşturulan ifadelerde özellikle Allah'ın sıfatlarına yer verilmekte, bazı örneklerde serzenişlerde bulunulmaktadır. Burada dikkati çekilmesi gereken nokta, hayatın bittiği yerde asıl olan yaratana dönüşü, asıl hayata göçü vurgularcasına Allah'ın sıfatlarından olan "Baki" nin ilk terkip olarak kullanılmasıdır. Şahidelerde;Hallakü'l Baki, Hayyül Baki, Hüve'l Baki, Hu Nime'l Gafur gibi terkiplerin de yer aldığı görülür.

Şahidelerde başlangıç ifadesinden sonra dua isteği de mezar taşlarında görmeye alıştığımız kalıplaşmış kuruluşlardan biridir. Genellikle ölen kişinin ölüm tarihinden hemen önce yer alan "dua" kısımda hayatta kalan kişilerden, mezarlığı ziyarete gelenlerden ve ölenlerin yakınlarından dua isteğinde bulunulmaktadır. "El Fatiha", "Ruhuna ve Bil Cümle Müminin ve Müminatın Ervahına Fatiha", "Ruhiyçün Fatiha" gibi dua terkipleri sıklıkla karşımıza çıkmaktadır.

Şahidelerde dua bölümünden sonra ya da ölüm tarihinden hemen önce yer alan bazı ifadeler, ölen kişinin kendi ağzından ya da üçüncü kişilerin ağzından aktarılmaktadır. Ölenin arkasından özlem ve yitip giden bedenler üzerinden duyguların ifade biçimi, kitabelerin bu bölümünde açık bir şekilde hissedilmektedir.

"genç iken gül fidân aldı canândan"

"genç iken pek bırakdı evlâdların yâdigâr"

"bağ-ı ikbalin guzide gonca-i şahanesi"

"geldi altmış yedi huri ruhum istikbâline"

"ah ne yazık oldu bana gençliğime doymadım"

"genç iken erdi ecel ömrünü kıldı cinân"

"Bak bana ibret değil mi sana bugün bana ise yarın da sana"

"nev civân iken düşüp çaresi yok bir illete

ya´ni on beş yaşına girmiş idi ol mehlika"

"ah bu âlem içre ben de şadân olmadım

çaresiz derde düştüm asla çare bulmadım

uçtu ömrüm bulmadı sıhhat yüzün ben hayfa

bir mafer gibi geldim bu dünyada asla muhin olmadım"

Genel olarak bakıldığında İslam dininin de bir getirisi olarak ölümden sonraki yaşamın varlığına olan inanış, hayata veda eden kişilerin birer simgesi niteliğindeki mezar taşlarındaki kitabelerde "öldü", "ölmüştür" gibi ifadelerin pek kullanılmamasına neden olmuştur. Ölüm olayının anlatımında bu dünyadan göçüp ebedi hayata uğurlanan kişilerin bu yolculuğu daha yumuşak, daha ince ifadelerle vurgulanmıştır. Kimi zaman Kuranı Kerim'den ayetler, hadisler nakledilerek tabi olduğumuz dine mensup insanların da bu dünyadaki son göçlerinin aynı yere olacağı hususu vurgulanmaya çalışılmıştır.

"Hayriye Hânım göçüb mevadan ârâm eyledi"

"kıldı azm-ı ahiret"

"Başkasının gününde ahirete göçmüştür. "

"Peygamber- salat ve selam onun üzerine olsun- şöyle dedi: Ölüm bir kasedir, her insan ondan içeçektir"

"peygamber -salat ve selam onun üzerine olsun- şöyle dedi: ölüm (mezar) bir kapıdır, her insan ona gireçektir"

"ölüm bir kadehtir"

"yerin üstünde olan herkes fanidir (Kur'an, 55/26). Her nefis ölümü tadacaktır(Kur'an, 3/185)"

"Esirgeyen, bağışlayan Allah'ın adıyla. Her nefis ölümü tadacaktır (Kur'an, 3/185)"

"Nerede olursanız olun, ölüm size ulaşır; sarp ve sağlam kalelerde olsanız bile. " (Kur'an, 4/78)

"Yeryüzünde bulunan her canlı yok olacak. Ancak azamet ve ikram sahibi Rabbinin zâtı bâki kalacak" (Kur'an, 55/26-27)

Türk kültür tarihinde oldukça önemli bir yer tutan mezar taşı incelemelerine bakıldığında kitabelerde yer alan bilgiler ışığında günümüze ulaşan çok geniş bilgilere ulaşılmaktadır. Mezar taşlarından, insanların yaşadıkları dönemlerde hangi sebeplerle vefat ettiği, ölüm olayının nasıl gerçekleştiği ve çeşitli hastalıklar hakkında fikir edinilebilmektedir.

"bağırsak illetinden fevt olmuşdur"

"hunnak-ı sara illeti arız idi"

"ecel-i kaza ile irtihâl-i dâr-ı bekâ eyleyen"

"eyledim kendimi ben evlâd içün cân fedâ"

"nâgehân hastalıkla terk-i dünyâ etdi âh"

Mezar taşlarında bulunan kitabelerden yola çıkarak ölen kişinin adı, hangi meslek grubuna veya tarikata mensup olduğu, lakapları, hangi soy veya sülaleden olduğu (Önder 1987: 278) ve kâtip kişinin adeta bir imzası şeklinde mezar taşı yüzeyine düşülen ismi ve en önemlisi ahirete göçe uğurlanan kişinin "ben de bu dünyada yaşadım ve şimdi terkeyliyorum" dercesine göç tarihi (ölüm tarihi) şahidelerden edindiğimiz diğer önemli bilgilerdendir.

Şahidelerde Süsleme Motifleri

Türk sanatının en temel süsleme öğelerinin şahidelerin yüzeylerine özenle işlendiği ve insanoğlunun bu geçici dünyada dahi kalıcı olma arzusunun ne derece ciddi bir işe dönüştürüldüğü görülmektedir. Motifler ve bunların oluşturduğu kompozisyonlar; biçimlerinden kaynaklanan sembolleri ile mezar taşının kimliğini tanımlayan ona manevi derinlik ve öz kazandıran bir ayrıntıdır.

Mezarlıklarda sayıca en fazla olan şahideli mezarlar, dikdörtgen veya dairevi formla kurgulanarak ve farklı kemer formları (yarım daire, sivri ve dilimli) ya da başlıklar kullanılarak sonlandırılmıştır. Osmanlı döneminde yaygın mezar geleneğine uygun olarak erkekler için daha büyük hacimde, kavuk veya sarık biçimli baş şahideleri dikilirken hanımlara daha mütevazı, üçgen alınlıkla biten şahideler yapılmıştır (Uluçam 2000: 57). Bazı ayak şahidelerinin üstündeki alınlık kısmı ise dilimli kemerle sonlandırılarak ve bu dilimlerin uç kısımlarına birer nokta yerleştirilerek bir taç görünümü verilmiştir.

Şahidelerin süslemelerinde en çok tercih edilen teknik oyma tekniğidir. Bu teknikte; motifler keskin uçlu bir alet yardımıyla taş yüzeyine işlenmektedir. Motifi öne çıkarmak için zeminin oyulduğu ve motifin alçak veya yüksek kabartma olarak ortaya çıkarıldığı örnekler olduğu gibi taş yüzeyine motifin bir girinti oluşturacak şekilde işlendiği ve zeminin önde, alçak veya yüksek kabartma şeklinde gösterildiği örnekler de

vardır. Kazıma tekniğinde de keskin uçlu bir alet yardımıyla, motif taş yüzeyine belli belirsiz bir şekilde, derinlik yaratmadan, adeta bir çizgi gibi işlenir. Şahidelerin yüzeylerinde yer alan yazı ve süslemeler bazen eşit derecede kabartılırken bazen de farklı ölçülerde kabartılmıştır. Kazıma tekniği ile oyma tekniğinin bir arada uygulandığı çok sayıda mezar taşı örnekleri bulunmaktadır. Son yıllarda süslemede tercih edilen yöntemlerden biri olan boyama tekniğinde; süsleme kompozisyonu oyma tekniğiyle oluşturulduktan sonra, genelde yeşil renkli yağlı boya ile boyanmaktadır.

Şahidelerin ana süsleme unsuru olarak karşımıza çıkan kandil motifleri, ebedi yolculuğun başlangıcı sayılan karanlık mezar çukurlarını aydınlatan ışık simgesi durumundadır. Çok sık karşımıza çıkan bu motif, Nur Suresi'nin 35. ayetindeki(Kur'an 24/35)"Allah'ın Nuru" nu temsiliyetinden hareketle, ölen kişinin ardından "nur içinde yatsın" duası, ışığın sembolü niteliğinde kullanılan kandille bağdaşlaştırılabilir (Pektaş 2001: 90). Bazı mezarlarda mihrabiye nişlerinin kullanılması ise etrafında kimliği yazılı ölen kişinin "mümin" ve "Müslüman" olduğunu belgelemektedir (Uluçam 2000: 57).

Süsleme kompozisyonlarında stilize edilmiş bitki motiflerinin yanında çiçeklerin natüralist tarzda tasvirlerine de rastlanmaktadır. Kaynağı konusunda farklı görüşler olan rumi motifi şahidelerin ön ve arka yüzünde ağırlıklı olarak kullanılmasıyla beraber, süsleme kompozisyonunun konturlarında da sıkça karşımıza çıkmaktadır.

Palmet motifi, dik bir eksen üzerinde uçları aşağıya kıvrık, karın kısımları şişkince iki yan yaprak, bu yaprakların dik eksenindeki birleşim yerlerinde küçük bir tepe yaprağından ibarettir. Doğu sanatına Helenistik etkiyle gelen palmet Anadolu Selçuklularından itibaren Türk sanatında özellikle lotusla birlikte kullanılmıştır (Kayalı 2009: 5). Palmetler çoğu zaman rumilerle de görülmektedir. Palmet motifi, şahidelerin tepe noktasında, şahidelerin arka yüzünde damla motiflerinin alt kısmında karşımıza çıkmaktadır (Uluçam 2000: 19). Palmet ve ruminin beraber kullanılarak oluşturulduğu bitkisel kompozisyon şahidelerin ön ve arka yüzlerinde oyma tekniği uygulanarak üzerine sonradan yeşil renkli boyanın sürülmesi ile günümüz mezarlıklarında dikkati çeken unsur haline gelmiştir.

Natüralist süslemelerden gül motifi; halk arasında peygamberin sembolü kabul edilip ahirette peygambere yakın olabilmek amacı ile sıklıkla kullanılmış bir motiftir. Daha çok baş şahidelerinin tepe noktalarında karşılıklı iki motif olarak karşımıza çıkmaktadır.

Şahidelerde kullanılan diğer bir motif, üzüm salkımı ve asma yaprağı motifidir. Üzüm, simgesel olarak sonbaharı ve ecel şerbetini içmek gibi kavramları ifade eder. Asma yaprağı aynı zamanda ölümsüzlüğü sembolize etmektedir. Natüralist çiçek motiflerinden lalenin şahidelerin taç kısmında karşılıklı iki aksta kullanılmasının Allah'ın tevhidini simgelediğini söyleyebiliriz.

En yaygın kullanılan ağaç sembollerinden damla motifi içerisinde kompoze edilmiş hayat ağacı motifidir. Bolluğu, bereketi sembolize eden bu motif, daha çok şahidelerin arka yüzünde karşımıza çıkmaktadır. Bazı mezar taşlarında saksı içerisinde çiçek açmış bitki tasvirleri de dikkati çekmektedir. Özellikle 18. y. y. sonrası Osmanlı mezar taşlarında vazo, saksı, gemi, halat, perde, fincan, cezve gibi günlük yaşamda kullanılan nesne motifleri de kullanılmıştır.

18. yüzyılda ortaya çıkan Batılılaşmanın etkisiyle, Türk süsleme sanatlarına Batı kaynaklı unsurlar girmeye başlamıştır. Bu unsurlar fiyonk, kordela, C ve S kıvrımları, kartuşlar, püsküller, abartılı perde görünümleri ve benzeri betimlemeleri içeren motiflerdir.

İslam sanatı süsleme esaslarından biri olan figürsüzlük anlayışı kısmen Türk mezar taşlarında da karşımıza çıkmaktadır. Orta Asya kökenli, mahiyetini koruyucu, tılsımlı ve süsleyici semboller olarak özetlenen hayvan üslubu, hayvanlara karşı duyulan ilginin inançlara uygun biçimde tasvir edilme geleneğine (Bilici 1983: 21) Anadolu Selçukluları ve Beylikler dönemi şahidelerinde rastlanmaktadır. Bu figürler, insan, hayvan ve örneğin yarı insan yarı hayvan şeklindeki "harpi", "zümrüd-ü anka kuşu", "kanatlı at", "ejder "ve "melek" gibi mitolojik efsanevi yaratıkları betimleyen şekillerdir. Bunların dışında Ortaçağ Türk dönemi mezarlıklarında kama ve kılıç motifleri ile süslü yüzlerce mezar taşı bulunmaktadır. Bu motiflerin meslek gruplarını temsil ettiği, savaş ve kahramanlık sembolü olduğu, yönetici kişilere işaret ettiği ya da kurban, hâkimiyet, insanın nefsine ve düşmanlarına karşı giriştiği mücadeleyi anlattığı kabul edilmektedir. (Karamağaralı 1992: 21) Ayrıca İç Anadolu Bölgesinin bazı mezar taşlarında kuş, çift başlı kartal, aslan ve şahin gibi hayvan figürlerine de rastlanmaktadır. Kartal, doğan ve şahin bereket sembolü olarak kullanılmışken; aslan, kurt gibi yırtıcı hayvanların kötü ruhları korkutma amacıyla resmedildiği belirtilmektedir(Tanyu 1968:178).

İslam ve Türk sanatında, hayvan ve özellikle insan tasvirlerine karşı duyulan tedirginlik, bir anlamda sanatçıları yeni konulara ve bunun başlangıç noktası olarak da çizgi türlerine yönelmelerine sebep olmuştur. Kimi zaman boşluk korkusu ile hayal gücünün birleşmesi kompozisyonların özgün bir hal almasını sağlamıştır(Mülayim 1983: 51).

Geometrik süsleme örneklerinden değişik sayıda köşeli yıldız formları ile yıldız kollarından oluşan geometrik kurgulu rozet ve madalyonların yanı sıra, birkaç girift kompozisyona şahidelerde rastlamak mümkündür. Ay, yıldız motifini şahidelerin tepe noktasında bitkisel süslemenin veya damla motifinin bittiği noktada görmek mümkündür. Geometrik süsleme motiflerinden gül bezekler; daire içerisinde iç bükey veya dış bükey yaprakların ışınsal düzende dizilmeleriyle oluşturulmuştur. Şahidelerin alt kısmında ve mezar yüzeyinde görülen geometrik asıllı geçme-düğüm motifleri ölümsüzlüğü, sonsuzluğu simgelercesine sıkça kullanılmıştır (Uluçam 2000: 57.)

Sonuç

İslami gelenek kapsamında dini figürlerin, yazıların ve sembolik anlamların bolca kullanıldığı mezar taşları, Türk insanının duygu ve düşüncelerini, inancını, örf ve âdetini, sanat zevkini yansıtmasıyla beraber kültürünün nesiller boyu devamlılığını sağlaması açısından önemli bir yere sahiptir. Yok, olan mezarlar ve mezarlıklarla birlikte, bu coğrafyada yaşayanlar ve yaşananlar hakkında en sahih bilgilerin de uçup gittiğini de unutmamak gerekir.

Şahideler hem mezarın yerini belli etmekte hem de üzerinde taşıdığı kitabe ile ölen kişiyi ebedileştirmektedir. Şahidelerden edindiğimiz bilgiler ve üzerlerindeki tezyinat dikkate alındığında ölen kişinin hangi sosyal çevreden olduğu hangi inanç çerçevesinde yaşam sürdüğü ve zenginliğini net olarak ifade edilebilmektedir.

Şahidelerin üzerindeki kitabelerde yer alan ifadelerden ve süslemelerden Türk sanatı ve edebiyatı açısından yapıldığı dönemin üslup özellikleri ve eş zamanlı moda olan beğenilerin sanatın dallarında hangi paralellikle devam ettiğini takip etmek mümkündür. Mezar taşlarında yer alan ifadelerin daha çok yakarış, dua ve ölüm anı ile hayat arasındaki ince çizginin duygusal bağlamda yansıması şeklinde algılamak gerekir. Süslemeleri de tılsımına inanılan motiflerin tercih edildiği ve özellikle bitkisel motiflerin

ağırlıkta kullanılmasının altında ise insanların istirahatgahlarını cennet bahçesine benzetme gayreti görülmektedir.

Tarihimizin, kültürümüzün, sanatımızın en önemli bilgi kaynaklarından olan şahideler, yüzyıllardır tabiatın ve insanların zararlı etkisiyle bir kısmı sağlam, bir kısmı tahrip olmuş vaziyette günümüze kadar ulaşmıştır. Asıl unutulmaması gereken nokta ise şahidelerin, sonsuz hayata bedenen ve ruhen göç yolculuğunda arkamızda bu dünyada yaşadığımızı kanıtlayan, varlık telakkisinin sembolü, tapu kayıtlarımız olduğudur. Mezarlıklar başka bir iklimin coğrafyasıdır, bir kütüphanedir, bir inziva yeridir. Her mezar, toprağa basılmış bir mühür ve tarihe düşülmüş bir not olarak görülmelidir.

KAYNAKÇA

AKURGAL, Ekrem, (1997), *Anadolu Kültür Tarihi,* Tübitak Yayını, Ankara.

BERK, Süleyman, (2006), Zeytinburnu'nun Tarihi Mezar Taşları, Zeytinburnu Belediyesi Yayınları, İstanbul.

BİLİCİ, Kenan, (1983),"Anadolu Taş Tezyinatında Hayvan Üslûbu (Erken Devir Örnekleri Üzerine Bir Deneme)", *Arkeoloji-Sanat Tarihi Dergisi*, S. II, İzmir, s. 19-27.

BOYRAZ, Şeref,(2003), *Türkiye'de Mezar Taşı Sözleri*, Ankara.

ÇAKAR, Gülşen, (2007), *Bursa Emir Sultan Mezarlığı'ndaki 18. ve 19. yüzyıl Mezar Taşları*, (Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sanat Tarihi Anabilim Dalı Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara.

ÇORUHLU, Yaşar, (2007), *Erken Devir Türk Sanatı*,Kabalcı Yayınevi, İstanbul.

İNAN, Abdulkadir, (1998), *Makaleler ve İncelemeler I*, Türk Tarih Kurumu, Ankara.

KARAMAĞARALI, Beyhan, (1992), *Ahlat Mezar Taşları*, Selçuklu Tarih ve Medeniyet Enstitüsü, Ankara.

KAYALI, Mihrican, (2009),*Mezar Taşları Bibliyografyası,* (Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü Geleneksel Türk El Sanatları Anabilim Dalı Geleneksel Türk El Sanatları Bölümü Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi), Ankara.

MÜLAYİM, Selçuk, (1983), "Geometrik Kopozisyonların Çözümlenmesine Bir Yaklaşım (Niğde Sungurbey Camisi Ahşap Kapı Kanatları Üzerine Bir Deneme)", *Arkeoloji-Sanat Tarihi Dergisi*, S. 1, İzmir, s. 51-69.

MÜLAYİM, Selçuk, (1999), Değişimin Tanıkları, Ortaçağ Türk Sanatında Süsleme veİkonografi, Kaknüs, Ankara.

ÖGEL, Bahaeddin, (1962), İslamiyetten Önce Türk Kültür Tarihi, Ankara.

ÖNDER, Ali Rıza, (1987), "Mezar Taşlarında Halk Kültürü", *III. Milletlerarası Türk Folklor Kongresi Bildirileri*, C. V, Ankara, s. 278.

PEKTAŞ, Kadir, (2001), *Bitlis Tarihi Mezarlıkları ve Mezar Taşları*, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara.

TANYU, Hikmet, (1968), Türklerde Taşlarla İlgili İnançlar, Ankara.

TUNCEL, Gül, (1989), Batı Anadolu Bölgesinde Cami Tasvirli Mezar Taşları, Ankara.

ULUÇAM, Abdüsselam, (2000), *Eski Erciş- Çelebibağı Mezarlığı ve Mezar Taşları*, Türk Tarih Kurumu, Ankara.

KARS'TAN GÖÇENLERİN GÖÇ NEDENLERİ

Ekber YEŞİLYURT*

Kutsal kitaplara göre Allah cenneti yarattı. İçini kâinatta var olan bildiklerimiz ve bilmediklerimizle donattı ve ilk insanlar olan Adem ile Havva'yı buraya koydu. Ama onlar kâinatta var olan bu bolluk ve bereket karşısında dahi, dünyaya göç etti(rildi)ler.

Büyük tufan olduğunda ve yeryüzünü sular bastığında, Nuh Peygamber ve inananlar bir gemi yaparak zorunlu göçe zorlandılar.

Yine dini kitaplara göre Allah, " buradan göçün, bereketli topraklar bulun!" dedi Hz. Musa'ya.

Ve Hz. Muhammed'e "Size eziyet edecekler. Hicret edin Medine'ye!"

Buradan yola çıkarak görülüyor ki, göçlerin mutlaka dini, sosyal ya da çevresel faktörlere dayalı bir sebebi olmuştur. İlk insandan ilkel insana, taş devrinden yontma taş devrine, maden devrinden günümüze kadar tarih boyunca insanlar tabiat şartlarından, yabani hayvanlardan veya düşmanlarından korunmak için ve özellikle dini inançları yüzünden göç etmişler veya ettirilmişlerdir.

Orta Asya'da kuraklıkla birlikte insanlar ve hayvanların yaşam koşulları zorlaşınca bunun sonucunda zorunlu göçler baş göstermiştir. Buradan göç edenlerin bir bölümü Hazar Denizi'nin veKaradeniz'in kuzeyinden geçerek Avrupa içlerine kadar gitmişler. Diğer bir kısmı ise kendilerine yurt edinmek ve eski yurtlarına benzeyen otlak ve yaylak arama amacıyla, Hazar Denizi'nin güneyinden Anadolu'ya ve oradan da Avrupa'yakadar uzanmışlardır.

Bu dönemde yaşayan Türk Boylarının, eski yurtlarına benzer bir yer bulamayınca, geriye dönüp şimdiki Bulgaristan topraklarında yurt edinme çabası içine girdikleri iddia edilmektedir. Bir müddet burada oba kuran Orta Asya'lı Türkler, bu yerin coğrafi ve iklim şartlarınaalışamamaları nedeniyle tekrar geriye dönüp geldikleri topraklara benzer otlak ve yaylaklar aramışlardır. Ve bu göçler neticesinde Varsak Boyu, bugünkü Kars Yaylası'nda yurt kurmuştur. Buraya yerleşen Varsakların bu adının " Karsak"olarak tarihe geçtiği ifade edilir. Bu ad zaman içinde değişerek "Kars"a dönüşmüştür.

On birinci yüzyılda yaşayan Kaşgar'lı Mahmut"Kars"ın deve ve koyun yününden yapılan elbise anlamına geldiğini, "Karsak'ın" da derisinden kürk yapılan bozkır tilkisi olduğunu yazar. Kars Gürcü dilinde de "Kari"yani göç yolu, kapı, geçit olarak bilinmektedir. Gerçekten de Kars Kafkasya ve Anadolu arasında geçit veya kapı kenti olarak bilinir. Ayrıca Anadolu'nun Asya ile Avrupa arasındaki göç yoludur. Yaklaşık üç bin yıldan bu yana Kars'a gelip yerleşen, sonra da göçen insan ve millet topluluklarının geçit yolu ve konak yeri olmuştur. Sınır şehri Kars aynı zamanda Kafkaslar ve Orta Asya'nın köprüsü konumunu da korumuştur.

Türklerin Orta Asya'dan göç ederek, ilk defa Anadolu'ya buradan girdikleri bazı kaynaklarda yer almıştır. Yukarıda da ifade ettiğim gibi Kars'a geçenler Bulgaristan'a

---

* Sanat Yazarı-Gazeteci-Ressam.

kadar gidip yurt tutmuşlar ancak sonra da buradaki yaşam şartları zorlaşınca tekrar aynı yere dönmek için göçe başlamışlardır.

Kars Doğu Anadolu'nun kuzey doğusunda 1750 m. yükseklikte bir yayladır. Halkın geçim kaynağı genellikle tarım ve hayvancılığa dayanır. Tarım ve hayvancılık sektöründe ciddi ve kalıcı projeler üretilmediğinden ve zaman zaman terör ve aileler arası kavgalar nedeniyle göçler yeniden yaşanmaya başlamıştır.

Son dönemlerde sorunların üst üste yığılması ve seksen öncesi terör Kars'taki göçü tetiklemiş ve bir dönemde nüfus yarı yarıya inmiştir. Öyle ki siyasilerin de kara mizahı haline gelmiş ve basında da "Satılık İl Kars" ünvanını bile almıştır.

KARS'TAN GÖÇ NEDENLERİ

1. Hayvancılığın geliştirilmemesi.

Öteden beri hayvancılık Kars'ta yaşayan Türk Boyları'nın geçim kaynağı olmuştur. Ancak günümüzde iklim değişiklikleri ve yanlış siyaset politikalarıyüzündenhayvancılığa gereken önem verilmemiştir. Bu durum, orada yaşayanları hayvanlarına yem parası bulamamaları yüzünden göçe zorlamıştır.

2. Ürün yetiştirmek için sulama kanallarının rasyonel hale getirilememesi.

Doğal olarak Kars'ın toprak yapısı tahıl ve hayvansal bitkilerin üretimine elverişlidir. Bazı ürünlerin yetiştirilmesi için sulama kanallarıaçılmış ama yine de üretim için yeterli gelmediğinden bu da göç sebebi olmuştur.

3. Kış şartlarının ağır ve soğuk geçmesi nedeniyle halkın ısınma sorununun halledilememesi.

Katı yakıtlardan tezek ve kömür haricinde doğalgaz ve diğer yakıtların bulunmaması ve kışın -30-40 dereceye kadar düşen hava sıcaklığı yüzünden fakir halk buradan göç eder hale gelmiştir.

4. Kars-Tiflis demiryolu hayata geçirilemediği içinhalka iş kapısının açılamaması.

Komşu ülkelerle demiryolu ve karayolu bağlantıları geliştirilip iş imkânları sağlanırsa inasanlar huzur içerisinde olur ve Kars'tan göçler önlenebilir.

5. Kars'a gelecek turist sayısının artırılması ve döviz girdisi sağlanması için ören yerlerinin tanzimi ve halka açılamaması.

Bunun için örneğin özellikle "Ani Harabeleri" gibi turizm, kültür ve tabiat varlıklarının restorasyonlarının tamamlanması gerekir.

6. Kars'ta kış sporlarının uluslararası alanda cazibe merkezi haline dönüştürülememesi.

Kars Anadolu'da Avrupa'daki kayak merkezlerini aratmayacak nitelikte bir tabiat ve iklim örtüsüne sahiptir. Yapılacak olan Avrupa standartlarında tesisler ile burada yaşayan insanlara da iş imkânı sağlanmış olacaktır.

7. Kafkas Üniversitesi'nde yeni fakültelerin çevre ilçelere taşınamaması ve/veya yenilerinin açılamaması.

Yeterli düzeyde yüksek öğrenim şartlarının daha çok sağlanması ile gençlerin üniversite tahsili yapmak için batıya göç etmeleri önlenmiş olur

8. Ağır ve organize sanayinin geliştirilememesi ve hayata geçirilememesi.

Sınır ili olduğu için her an düşman istilasına uğrayacak düşüncesiyle günü kurtarmak adına, kısır döngülü politikalarla ağır ve organize sanayi yatırımları yapılmamış ve iş imkânı sağlanmamıştır.

9. Kara, hava ve demiryollarının uluslararası seviyeye getirilerek turizm ve nakliye alanında kolaylık sağlanamaması ve sınır ticaretinin yaygınlaştırılması için yeni gümrüklerin açılamaması.

10. Kars'ta yaşayan Kafkas göçmenleri,yerli halkMalakanlar ve aşiretlerinrefah seviyesinin yükseltilememesi.

Bütün bunlar göçe sebebiyet vermiş ve Kars'tan göç eden ailelerin en çok yerleştiğibüyük şehirler; İstanbul, İzmir ve Ankara olmuştur. Boşalan Kars merkezine de civar köylerden göçler başlamış, köy yaşamı kente taşınarak bütün büyük şehirlerimizde olduğu gibi göçün bir neticesi olarak Kars ta KENT-KÖY'e dönüşmüştür. Bu nedenlerle kent-köye dönüşen diğer büyük şehirlerimiz gibi, Kars ta göç nedeniyle gerek yurt içindeki diğer büyük illerimizde ve gerekse yurt dışındaki şehirlerde küçük Kars mahalleleri oluşmuş, folklorik ve kültürel yapılarında da bozulmalar olmuştur.

TASAVVUFTA İÇSEL YOLCULUK

The Inner Journey in Sufism

Ali YILDIRIM* - Gülnihal İNAL**

ÖZET

Tasavvuf anlayışında yolculuk ve yol kavramları, Allah'ın yaratma iradesine kadar götürülmektedir. Yol ve yolculuk için arzu nesnesinden ayrı olmanın zarureti mutlaktır. Zira ulaşılması gereken menzillere veya hedeflere gitmek için öncelikle ayrılık gerekmektedir. Allah'ın yine kendine olan aşkını izhar etmesi hususunda, O'nun bilgisinde ezelden beri var olan varlığın sabit aynleri(siluetleri)'nin yaratılarak uzaklaştırılması gerekmekteydi. İşte varlık ve özellikle insan yaratılarak O'ndan ayrı kılınmıştır. Tasavvufun temel anlayışı olan ve yol ya da yolculuk anlamına gelen seyr ü süluk, ayrı düşülen Allah'a kavuşma macerasından başka bir şey değildir.

Mesnevilerde, hikâyelerde ve diğer bir takım anlatı türlerinde hep karşımıza çıkan bu yol ve yolculuk, insanın manen yaşadığı sembolik yolculukların somut karşılıklarıdır. İnsanoğlu, metafizik ve aşkın (müteal) olanı anlatmada, somut ve tecrübî olandan hep yararlana gelmiştir. Mesnevi ve hikâyelerimizdeki bu yolculuklarda karşılaştığımız engellerin, tasavvuf açısından hep birer karşılıkları vardır. Bu çalışmada, tasavvufta karşılaştığımız bu içsel yolculuğun sembolik yönleri üzerinde durulacaktır.

Anahtar Kelimeler: *Yol, yolculuk, sufizm, kapalı ve dar-açık ve geniş mekânlar*

ABSTRACT

Concepts in the understanding of Sufism and the road trip, are taken up to the will of God's creation. Apart from being the object of desire for the road and the journey is an absolute necessity. The range of targets to be reached or because the separation is necessary first to go. He's still able to self-love, Izhar regard, existing eternally in His knowledge of the fixed assets aynleri (silhouettes) 's are created and needed to be removed. Him being here and especially the people by creating a separate rendered. Basic understanding of the Sufi path or journey, which means Seyr ü pheasant, apart from the adventure of attaining God is not something else.

Masnavi in a number of stories and other types of narrative and the way we face the journey all the human lives spiritually for the journey are symbolic. Humanity, metaphysics, and love (müteal) in what is described, all benefit from what has become a concrete and belt. Masnavi and stories in this journey we have encountered obstacles in our mysticism in terms of money is always one. In this study, we have encountered in mystical journey that will focus on the symbolic aspects.

Key Words: *Road, trip, Sufism, closed and narrow-and wide-open spaces*

* Prof. Dr. , Fırat Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, ayildirim@firat.edu.tr

** Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı Eski Türk Edebiyatı Bilim Dalı Yüksek Lisans Programı Öğrencisi.

Göç; dini, iktisadi, siyasi, sosyal ve diğer sebeplerle insan topluluklarının bir yerden bir başka yere gitmesidir. Bu bakımdan göç, insanlık tarihinin ana konularından biri olarak özellikle insanı ve yaşanmışlıklarını temel alarak edebiyatın her alanında mutlak surette karşılaştığımız bir tema olmuştur. Göç kavramı yol, yolcu ve yolculuk kavramlarını da beraberinde getirmiştir. Tasavvuf anlayışında yolculuk ve yol kavramları, kişinin bireyselleşme/kemalât sürecinde kendi ekseni etrafında gerçekleştirdiği seyr ü sülûkdur. Gerçekleşen bu seyr ü sülûk bildiğimiz manada somut bir seyahat olabileceği gibi maddeden mânâya, mânâdan maddeye ya da tamamen mânâ düzleminde olabilmektedir. Neticede gerçekleşen bu eylemde insan, iç dünyasına doğru yolculuk yaparak bilinmeyeni ya da kendini keşfetmeye çalışır.

Göç veya yolculuğun öncelikli yönü istenen bir hedefe, arzu nesnesine ulaşmak ise, bir diğer yönü de kaçıştır. Kaçış, insanın bulunduğu pozisyon ve statüyü terk etme isteğinden kaynaklanır. Zira "en dinamik kaçışlar, varlığın sıkışık konumda olduğu durumlarda gerçekleşir, tembel varlığın başka bir konuma geçip tembelliğini sürdürmek istediği, yumuşak bir tembelliğe gömüldüğü durumda değil. "(Bachelard,1996:131-132). Ruh bu yoğunluğu yaşadığı an, bedeni başta olmak üzere bu çokluk âleminden uzaklaşarak mekân ve boyut değiştirme ihtiyacı duyar. Bu mekân değiştirme isteği eksiklikten, olumsuzluktan kurtulma arzusu ile kendini tamamlama, 'bütün'üne kavuşma ihtiyacı neticesinde meydana gelmiştir. Bütünleşme arzusu yaratılmaya bağlı bir parçalanmışlığın devamı olduğu için, insanın mizacı hep bir arayış içerisinde olmuştur.

İnsan/mevcudat bir eksikliğin, parçalanmışlığın kırılganlığını hep benliğinde hissetmiştir. Bunun sonucu olarak tüm mevcudat, özellikle de insan kendini bütünleyecek öteki yarısını arama peşinde koşmuştur. Tasavvufun bazı nazariye ve inançları da bu düşüncelerin üzerine oturmaktadır. Özellikle devir nazariyesi varlığın ve insanın aslına dönmesine dair önemli anlayışlar geliştirmiştir. "Devir nazariyesine göre varlığın 'kopmuş' olduğu bu 'bütün'e tekrar ulaşabilmesi için 'kavs-i nuzul've 'kavs-i uruc'olmak üzere karşılıklı iki yayın meydana getirdiği çemberi tamamlaması, tur dönmesi gerekmektedir. " (Akdemir, 2010: 15).

Zaten varlığın kurgulanması bunun üzerine yapılmamış olsaydı bizatihi insanın ve varlığın kendini gerçekleştirme yolundaki arayışı da olmazdı, bu arayışın doğal sonucu olan miraç hadisesi de olmazdı.

Miraç boyunca 'bütün'üne erme iştiyakı ile "Her varlık kendi menşeine dönmek ve kaybettiği mükemmelliği bulmak hususunda içinde bir istek duyar. Bu istek aşk dediğimiz şeydir. Şu halde aşkın gayesi 'eksikliği tamamlamaktır"(Güngör 2008:126). Böylece yaratmaya sebep olan aşk, Allah'ın bilinme isteği (aşk-ı Zati) iken onunla tekrar bütünleşmeyi sağlayacak olan aşk ise insanın Allah'a olan aşkıdır. İnsan çokluk âlemine inerken/düşerken Allah'a tekrar kavuşmasını/bütüne ulaşmasını sağlayacak olan aşkı da beraberinde getirmiştir. Bu aşk insanın gönlünde gizlenmiştir, bunun idrakine varıp açığa çıkaracak olan da gene insandır. Demek ki " Ezelden beri ruhla yoldaş olan aşk, gönlün içinde gizlenmiştir. Öyleyse insan bu âlemde fıtrat olarak âşıktır. Onun yükümlülüğünde olan iş, kendi âşıklığını ortaya çıkarmak için çaba göstermektir. " (Pürcevadi 1998: 238). Ancak bu âşıklığın ortaya çıkışı bir anda gerçekleşmez. Aşkın ve âşıklığın şiddeti ve zayıflığı vardır. Şiddetini belirleyen unsur da doğal olarak Mutlak Varlık'a yapılan bu seyahatte seyahat eden kişinin yapısına, âşıklığına göre değişiklik gösterir. İşte insanın

nefsinde gerçekleşen bu ıstılahın seferine seyr u süluk denir. Süluk; gitmek, yol kat etmek demektir. Seyr ise bu yoldaki durak ve merhaleleri gösterir. Bu bağlamda canlılar alıp verdikleri nefese dayalı olarak Allah'a kavuşma potansiyeli taşıdıkları için 'Allah'a giden yollar, mahlukâtın nefesleri sayısıncadır' denilmiştir (Ceylan, 2000: 250).

İnsan, seyr u süluku ile mükemmel insan (insan-ı kâmil) olma yolunda ilerlerken maddi bağlarını koparması oldukça güç bir iştir. Bundan dolayı insan birdenbire değil tedricen çokluk âleminin düğümlerini çözerek tabiat âleminden sefer eder (Tabatabai 2004: 38). Ancak Mutlak Varlık'a ulaşmasına engel olan "maddi, dünyevi tezahürata düşkün olan akla, her sıfattan hâli olan, rengi, kokusu, mekânı, zamanı olmayan ilahi maşuka gitmek zor geliyor; çünkü bu yol tam bir tecrid, tam bir tasfiye ister, en ufak maddi bağlılık bu yolda bir engel teşkil eder (Schimmel 1999: 95).

İnsanın manevi dünyasında gerçekleşen yolculuğun iki çeşidi vardır: biri Allah'a olan, diğeri Allah'ta olan yolculuktur. Çünkü Allah sonsuz ve ebedidir. Onun huzuruna ulaşan ruhun yolculuğunun bir sonu nasıl olabilir ki? (Schimmel 2004: 98). İnsanın ruhen yükselişe geçtiği bu yolculuk iki merhaleye ayrılır: İlki yedi kat sema arasında gerçekleşen Allah'a, ikincisi ise yedi kat semadan sonra başlayan Allah'ta yolculuktur. Yani "birey benlikten hiçliğe ve nihayet hiçlikten Mutlak'a uzanan bir yolu takip eder. Yolculuk en basit anlamıyla dahi bir niteliğin ortaya konma vesilesidir. Yol, bireyin esas kimliğinin, kişiliğinin ortaya konması noktasında bir mihenk taşıdır. "(Doğan 2008: 6).

Yol ve yolculuk sıradan akılla düşünülüp algılandığında tamamen gereksizlik ve külfet olarak görülmektedir. Yani yol ve aradaki mesafelerin olmaması gönlün arzusu gibi görünmektedir. Ancak unutulmaması gereken yolculukta hedefe, menzile ulaşmadan önce yolun insanı kemalâta, erginliğe doğru götürmesidir. Yolun meşakkati ve zorlukları nefse ağır gelmekle birlikte insanın kemalâta ermesi ve tecrübe ile donanması için olmazsa olmazı olan bu engebelerle dolu yol, bir noktada zaruri kılınır.

"Yol/yolculuk, insanın şahsiyetini ortaya koyma noktasında tıpkı mücevherin ayarını açığa çıkaran bir mihenk işlevselliğine sahiptir. "(Doğan 2008: 6). Nitekim Yusuf Peygamber ağlaya ağlaya babasından ayrılıp çıktığı seyahatten saadet, mülk ve zafer kazandı. Annemarie Schimmel "Vatandan ayrılmak zahmetli olsa bile insanın gelişmesi için zorunludur; yağmur damlası bir inci olarak dönmek üzere deryadan ayrılır; Peygamber, Medine'de hükümran olmak ve muzaffer bir biçimde geri dönmek için Mekke'den ayrılmıştır. " diyerek insanın kemalâtı için mutlak varlıktan ayrılışının zaruriliğini ifade eder (Schimmel 2004: 97). Çünkü aşk birleşme isteği gibi ayrılmayı da ister.

Yaratmayla birlikte ortaya çıkan bu ayrılık, mutlak varlık olan Tanrı ile asli vatanından uzaklaştırılmış ruh arasındadır. Âdem Cennet'te Allah'ın Cemal sıfatlarını tecrübe etmiş, Celal sıfatlarının tecrübesi için de bu ayrılığı yaşamıştır. İnsan Allah'ın Celal sıfatlarını tecrübe ederek içsel serüvenini tamamlamaya çalışacaktır. Bu serüven boyunca "varlığın içine kapanıp kaldığımızda, kendimizi dışarı atmamız gerekir. Varlıktan çıkar çıkmaz da oraya girmemiz gerekir. Böylece varlığın içinde her şey çevrimdir, dönemeçtir, geri dönüştür, söylemdir, her şey oyalanmak için tespihtir, her şey sonu gelmez nakaratların yeniden ele alınışıdır. "(Bachelard 1996: 227). Demek oluyor ki somut ve fiziki değişimlerden çok zihni bir değişim yaşanıyor. Çünkü zihinde, algıda yaşanan değişiklik mekân ve çevreyi zaten değiştirmiş olacaktır.

İnsanların veya canlıların maddi ihtiyaçlarına bağlı olarak yaşadıkları göç ve yer değiştirmeleri belki bir "sevk-i tabii" gibi görünse de sonuçta canlıların bilinçlerinin köklerinde, yaratılışlarının mayasında olan eksikliği tamamlama amacı vardır. Burada ayrı kalınan "Asli Varlık"a tekrar kavuşma arzusu yatmaktadır. Bu dönüş yolculuğu bazen ihtiyari bazen de gayri ihtiyaridir. Bu noktada tasavvufta insan dışındaki bütün maddi, manevi varlıklar için bir yörüngeden bahsedilmektedir ki bu varlıktan kendilerine tahsis ve tayin edilen yörüngede gayri ihtiyari bir seyahat yapıp durmaktadırlar; ancak insan yolculuğunun bir boyutunu ihtiyari (seçkisi dâhilinde) olarak yapabilme imkânı ile donatılmıştır. İnsan hem yaratılış gerçeği hem de karar verme yetisi ile maddi, manevi tüm yaratılmış olan mevcudatın bir adım ilerisinde durmaktadır.

İnsan, mevcudat içindeki bu ayrıcalıklı konumu ile yolculuğunu yatay ve dikey boyutlarıyla gerçekleştirmektedir. Bunun en açık göstergesi Hz. Peygamber'in Miraç mucizesinde görülmektedir. Hz. Peygamber'in Mekke'den Kudüs'e yaptığı yatay bir yolculuktan sonra Kudüs'ten Arş-ı Ala'ya yaptığı dikey yolculuk bize önemli ipuçları vermektedir. Yatay bir yolculuk daha çok maddeye bağlı bir değişikliği ifade ederken metafizik sıçrama olarak da adlandırılan manevi yükseliş dikey bir yolculukla mümkün gözükmektedir. İkmal yani kemalât ancak dikey bir seyahatle mümkündür. Bu yönüyle Miraç olayı her yolcunun yaşadığı bir tecrübe olarak karşımıza çıkar.

Miraç hadisesi genel anlamda fizikötesi âlemlere doğru bir yükseliştir. Bu yükselişi kimi zaman ruh gerçekleştirirken, kimi zaman ruha beden de eşlik eder. Kategorize edecek olursak miraç hadisesindeki yükseliş üç farklı şekilde gerçekleşir: İçe doğru yükseliş, ruhi yükseliş ve son olarak ruhsal ve bedensel yükseliş.

İçe doğru yükseliş,kişinin kendi iç âlemine doğru seyahat etmesi ve kendi iç âleminde ilahi âlemleri birer birer keşfederek nihai gerçeğe ulaşması şeklindeki yükseliş, kişinin kendi kendisini keşfedebilmesidir (Gündüz 1996: 32-33).

Tasavvufta insanın gerçekleştirdiği içsel yolculuk, yatay bir yolculuk şeklinde cereyan etse de, dikeyliğe bağlı bir yükselme ve yücelmeyi hedefler. İnsanın Cennet'ten indirilmesi konusu da buna ışık tutmaktadır. Dünya kelimesinin "en alçak yer" anlamına geliyor olması bize, insanın "dip nokta"ya indirildiği dikey bir yolculuğu işaret etmektedir. Bir boyutu ile olumsuzlukları ve itibar kaybını gösteriyor olsa da bu dikey iniş aslında bunun zıddı olan dikey çıkışı da imlemektedir. Zira çıkmak için inmek zorunlu bir durumdur. İnsanın çok yücelere çıkabilmesi için en dip noktayı idrak ve tecrübe etmesi gerekmekteydi; öyle de olmuştur. Yeryüzüne indirilmede "bir hatanın olması şöyle dursun, Âdem'in düşüşü onun kurtuluşu ve şerefi"(Chittick 1997: 99) olmuştur. Böylece Âdem'in düşüşünün sebebi olarak "Kuran Allah'ın âdemi yaratmadaki gayesinin yeryüzünde bir halife meydana getirmek olduğunu açıkça ifade eder. Eğer Âdem (insanlık) Cennet'te kalmış olsaydı halife olamazdı. " (Chittick 1997: 91).

Sonuç olarak "gerçek aşk, sevgili uzakta olduğu zaman daha da yoğunlaşarak kendisini kanıtlar. Bu yüzden âşık gazap ve şiddet isimlerinin etkilerini tecrübe etmelidir; zira Allah'ın uzaklığını izhar eden bu isimlerdir. Bu dünyada ve Cehennem'de bu ilahi isimlerin etkisi keder, acı ve ıstıraptır. "(Chittick 1997: 93). Aynı zamanda Allah dünyanın renkliliğinden, güzelliklerinden, çekici biçimlerinden yani dünyanın her türlü aldatıcılığından kahramanları korumak için onları çöllere, karanlık ormanlara, boş mekânlara ve hücrelere kapatır. Ancak yolda bulunan her taş onun için birer edip kesilir. Bulut ve şimşek ona birer hatip olur. (Schimmel 1999: 57). Mayasında acı ve kederin

olduğu bu çetrefilli yolda yolcu, imkânsızlıklar içinde sevgiliye ulaşmak için insanüstü bir çaba sarf eder. Dolayısıyla bu aşamalar anlatılırken çeşitli somutlamalara başvurulduğundan mekânlar ön plana çıkar. Mekân, fiziki çevrenin bir tanıtımı ve realitenin bir ayağını oluştururken aynı zamanda özellikle anlatıdaki karakterin içsel serüvenindeki dışarılığı ifade eder. İnsanın zor ve yorucu yolculuğunda bazen sığınak, bazen engel olarak karşımıza çıkan mekânların dönüştürücü ve olgunlaştırıcı yönleri bulunmaktadır.

Mağara

Mağara, insanın dünya sahnesinde var olduğu ilk zamanlardan bu yana sığındığı, korunduğu bir mekândır. Mağara ve inler tarih öncesi devirlerden beri insanların yerleşim mekânlarından biridir. İlk insanlar mağaralarda hayatlarını idame ettirmenin yanında dışarıdaki tehlikelere karşı da mağaralara sığınmıştır. İklim değişikliği ile insanların mağaralardan çıkıp kırsal alanlara yerleşmesi sonucu mağaralar yalnızlık, karanlık, içe dönüklük, aşkınlık çağrışımı yapan mekânlar halini almıştır.

Mağara bir barınaktır ve "barınağın içinde yaşam yoğunlaşmakta, hazırlanmakta, dönüşüme uğramaktadır." (Bachelard 1996: 140). En derin, en dingin olan bu barınak bir kabuk görevi üstlenir. "kabuk-ev imgesi en yıpranmış imgelerden biridir. Verimli bir karmaşıklık kazandırmak için çok basit, gençleştirebilmek için de çok yaşlıdır. Söylemek istediğini tek bir sözcükle ortaya koyar. Ne var ki bir başlangıç imgesidir, bozulamaz bir imgedir. İnsan imgeleminin eskiler pazarının bozulmaz, değişmez mallarından biridir." (Bachelard 1196: 141). Her insanın mutlak surette erginliğe ulaşmak ve arzuladığı yolculukta mesafe kat etmek amacıyla çıktığı yolculukta hız kazanacağı bir mekândır. "…bu mağara hem bu karanlık dünyanın bir mecazı olarak hem de bir kalp imgesi olarak anlaşılır. Gerçekten de bu, her kutlu mağaranın anlamıdır: O içe doğru dönmüş evrendir, kalbin gizli dünyasıdır. " (Lings 2003: 143).

İslam tarihinde Hz. Muhammed ilk vahyini bir mağarada almış olmasıyla birlikte Mekke'den Medine'ye gizlice giderken Ebu Bekir ile sığındığı yer yine mağaradır. Ayrıca Hz. Peygamber cahiliye döneminde yapılan sapkınlıklardan uzaklaşıp düşünmek için mağarada inzivaya çekilir. Bu durum bize, manevi yolculuklarda insanların yalnız kalmak, dinginliği sağlamak ve tefekkür etmek için mağaraları bir menzil olarak algıladıklarını göstermektedir. Mağaraların dar ve karanlık ortamlarının insanı yalnızlığa sürüklediği çok aşikârdır. Ayrıca mağaraların insanlardan ve hayvanlardan uzak olması ayrıca cazibe merkezi olmasını sağlamıştır. Her ne kadar şekil olarak kapalı-dar ve karanlık olmasına karşın varoluş yolculuğunda insanın ruhunda açık ve geniş mekân konumuna geçer.

Mağaraların, cesametli dağların bünyesinde olması da insanda yeryüzünde en büyük ve güçlüye sığınma arzusunun bir göstergesidir.

Dağ

Dağlar yeryüzünde en ulu, en heybetli bir şekilde yaratılmış varlıklardır. İnsan da yaratılmışların en şereflisi olduğu için yeryüzünde sığınılacak mekân olarak bu heybetli dağları seçmiştir. Bu yönüyle dağlara pek çok anlam yüklenmiş ve pek çok şaire ilham kaynağı olmuştur. Dağlar tek başlarına yeryüzünü çevirip kolladıkları için güven vermelerinin yanında yaşam alanının dışında kaldığı için yalnızlık, terk edilmişlik, sükût hissini ve dimdik duruşu ile var olan düzlüklere, sıradanlıklara hatta her şeye yukardan

bakan gökyüzüne kafa tutarak bulutların ötesine geçer. Zaten âşık da bu dünyaya kafa tutup ötelere, farklı boyutlara uzanma çabasında değil midir?

Dağlar, aşkınlığın simgesidir. Dağlar da mağaralar gibi kutsal mekânlardandır. Kimi zaman Tanrı'ya yakınlığı kimi zaman da Tanrı'nın aşkınlığının, yüceliğinin bir sembolü olarak görülür. Dağların yeryüzünün merkezi olması ve ululuğunun neticesi olarak insanı derin düşüncelere salması ile oluşan "yükseklik hayalleri, bizim dikeylik içgüdümüzü, günlük hayatın, renksiz yatay bir hayatın zorunluluklarıyla bastırılmış içgüdümüzü beslerler. " (Bachelard 1996: 49). İnsanın tüm mücadelesi de bu dikey boyuttaki yükselişi sağlamak olduğu için dağların, bu yolculuk sürecindeki menzillerden biri olması kaçınılmazdır. Bu bağlamda dağlar, mesnevilerde sevgiliyi bulmak için çıktığı yolculukta aşığın karşılaştığı engeller arasında yer almaktadır. Âşık, bu engeli başarıyla aşıp yoluna devam etmek zorundadır. Bu noktada aşığın azmine ve seyr u süluktaki ilerleyişine göre dağ engelleyici, zorlayıcı, aşılmaz, geçit vermez bir mekân olmakla beraber kimi zaman da aşığın gözünde bir saman parçası kudretinde görülmektedir. Aksi halde Ferhat'ın dağları delmesi hiç mümkün olur muydu? Âşık, aşkının kıvılcımlarının nasıl da geliştirerek dağları delip dünyayı yakıp kavurabilecek olgunluğa kavuşturmuştur. İşte "vücudun dağı, aşkın bu ruhani kuvveti karşısında bütün kesafetini kaybediyor: 'Tur Dağının ilahi huzurda da raks ettiği' -yani kırıldığı- gibi vücudun dağı da bu ateşte eriyor, ruhun yükselmesine mani olmuyor (Schimmel 1999: 96).

Gelenek ve kültürün içinde yer alan muhayyel dağlar da önemli sembollerdendir. Özellikle Kaf Dağı bütün insanların bilinçaltında olan; ancak akıl ve havsalanın ulaşılmaz kabul ettiği hedefi sembolize etmektedir. İnsanın maddi/manevi yolculuklarının esas varış yeri olarak simgesel bir değer ifade eden Kaf Dağı, aslında idrak ve algılamanın da göstergesidir. Kaf Dağı'nın büyüklüğü, yüceliği, uzaklığı, ulaşılmazlığı ve her şeyden önemlisi gerçekte var olmaması durumu bizlere yolun önemi ve dönüştürücülüğünü anlatmaktadır.

Çöl

Çöl; ayak izlerimizin rüzgârla buharlaştığı, dingin, insansız, bomboş, yakıcı yönleriyle tam bir dönüştürücü ve değiştirici potansiyeli barındırmaktadır. Çöl, kahramanın aşmak zorunda olduğu, medeniyetin sıfırlanlandığı, korkunç bir sessizliğin hüküm sürdüğü, sıcağın kavurduğu ve mutlak surette hayallerin, halüsinasyonların görülerek gerçeğin ayırt edilmesinin sıfıra yaklaştığı ve yaşamın devamlılığını sağlayacak bir yudum suya muhtaçlığın kol gezdiği bir coğrafya…

Çöl, içinde barındırdığı sonsuz büyüklük ile bizi derin düşünmeye sevk eder. Bu sonsuzluk karşısında küçüklüğü ve acziyeti ile insanoğlu, varlığı, varlığın mahiyetini düşünmektir. İnsan bir başına kaldığı sonsuz kum tanelerinin oluşturduğu çöl ufkunda bulunduğu mekânı içselleştirerek boyutlandırmaktadır. Böylece "dünya mekânının sonsuz büyüklüğü ile içimizdeki mekânın derinliğinin birbiriyle olan ilişkisi"(Bachelard 1996:218) daha net görülebilir. Bu iç mekânın sınırsızlığı ile birlikte önemli olan algılanan dış-sınırlı mekânı içselleştirerek mutlak derinliğe, mutlak sınırsızlığa ulaşmaktır. Bu bazen bir çöl, bazen orman, bazen de bir okyanus olur. Algılanan "sınırsızlığın göstergesini taşıyan bu boyutta dünyadan, yeryüzü yaşamından çok uzakta olduğumuzu duyumsarız. Kendi özünün bu şekilde yetkinlikle bütünleştirdiği bir dünyanın içinde yukarıyı, aşağıyı, sağı, solu aramak; düşünmektir; yaşamak değil. " (Bachelard 1996: 219). Demek ki sınırsızlıkta varlığın özüne ulaşmak ve derinliğini yakalamak için reel bir gerçekliğinin var

olması değil boyutlandırılması ve içselleştirilmesi gerekir. Bu sınırsızlıkta "büyük insan, yokluğun gizli mekânından varlığın engin çölüne adım atınca âdemin çamurunun göğsünün göklerinde aşkın yıldızı parlamaya başladı. Âşıklığın güneşi onun batini sırrının gözünde parlamaya durdu." (Chittick 1997: 94).

Kale veya Şato

Şato; insanın sıkışmışlığını, yalnızlığını ifade eder. Şato, sevgilinin bulunduğu yer, parçanın bütüne ulaşma yolunda son durağı, ruhun maddi yükünden kurtulup manevi âlemde yükselişindeki son merhale, son menzildir. Bundan dolayı evren ve evrene dair en ufak bir şeyin burada vücut bulması söz konusu dahi edilemez; kaldı ki şatolarda köşe bulunmamasının sebebi de budur.

Şatoda en tepede inceden bir ışığın yayıldığı küçük bir pencere vardır. "Işık alma, ışıklanma, aydınlanmadır pencereler; duvara kilitlenen bakışların açılma, katılaşmış zihin ve standartlaşmış düşüncenin çözülüp yayılma yeridir (Lekesiz 1997: 40). Pencere, kare şekliyle "yuvarlak dünyaya mutlak bir zıtlıktır, öteye bakan aşkınlıktır; yuvarlağın sınırsız uzamında yuvarlağa karşıtlık, yuvarlak dışılıktır." (Lekesiz 1997: 115).

Kapı ise "koskoca bir 'yarı açık' kozmosdur. En azından temel bir imgedir, istekleri, iç dürtüleri, varlığı en gizli yerine varıncaya kadar açma dürtüsünü, içine kapalı tüm varlıkları açma isteğini bir araya toplayan bir düşün kökenidir." (Bachelard 1996: 235-236).

Şatodaki kapı ve pencerenin yüksekliği, genişliği, kilitlerin açılması, ulaşılabilirliği tamamen bu serüvende aşığın duyduğu iştiyaka ve bu iştiyak ile dikey yönlü gerçekleşen sıçramaların kuvvetine bağlıdır. (Lekesiz 1997:236).

Şato veya kaledeki "merdiven bir umut, yükselme, yücelme umudu, sabitlikten kurtulma, aşama sağlama"dır (Lekesiz 1997: 33). Kişinin yükselmesinde de yeryüzünden yedi kat semaya merdiven aracılığıyla çıkılır. Merdiven dikey boyutlu bir yükseliş, "bir aşamalar toplamıdır, her basamak yeni bir aşama, yeni bir konum almadır." (Lekesiz 1997:31).

Şato da bir kabuktur. Mağara içsel yolculukta aşığın başlangıç noktasındaki mekânı,şato ise son aşamadaki bitiş/varıştaki son mekândır.

Mesnevi geleneğinde kapalılığı ve ele geçirilmezliği yönleriyle, kalbin simgesi olmuştur. Kalbi temsil eden kale, aynı zamanda dönüşüm ve erginleşmenin saklandığı tılsım veya simyanın mekânıdır.

Dünya

Dünya, insanın uyku halindeyken serüveninin başladığı mekândır. Uyku anı düş kurma sürecidir ve insan yalnız kaldığı an düş kurmaya başlar. Yalnızlığını fark ettiği anda uyanan insanoğlu için dünya, gerçek varlığa göre bir gurbet yeridir. Bundan dolayıdır ki insan kendini bu dünyada asıl vatanına gitmek için bir yolcu olarak görür ve "kendi varlığının dünyanın dingin varlığı içinde yer alışı üstünde derin düşüncelere dalarak dinginliğe erişir." (Bachelard 1996:123).

Bu dinginlik hareketsiz insanın hareketidir. Bu içsel bir yükselişi imler ve kahramanın dünyadaki boyutsuz, düz hayatı içsel serüveni ile kendi içine kapanarak bir çember halini alır. Bu çemberde başlangıç noktası dediğimiz mutlak bir yer olmadığı için kahraman sürekli bir dönüşüm içerisindedir. Yolun sonuna geldiğini zannettiği bir anda

kendini yolun başında bulabilmektedir. Dünya, insanoğlunun serüveninde her ne kadar açık bir mekân görüntüsü verse de, insanoğlunun ineceği dip nokta olması bakımından dar ve karanlık bir mekânı imler.

Kuyu

Yolculukların önemli aşama ve mekânlarından birisi de kuyudur. Bazen yerin yedi kat karanlıklarına kadar inen bu kuyular, mutlaka yolcunun inmesinin, hatta dibini bulmasının gerekli olduğu yerlerdir. Daha çok insanları cezalandırma mekânı olarak karşımıza çıkan kuyular, derin, karanlık ve dar yönleriyle insanın iç dünyasını sembolize etmektedir. İnsanlar, hedeflerine ulaşma yolunda korkuları ile yüzleşmek ve korkularının üstesinden gelmek zorundadır. Yolculukta mutlaka karşılaşılması, hatta inilmesi veya düşülmesi gereken kuyular Jung düşüncesine göre gölge metaforu ile anlatılan bilinçaltıdır.

Kuyuların yukarıdaki düşüncelerle ilintili bir boyutu da, bilinemezliği veya fark edilmezliğidir. Zira insan bir tuzak özelliğindeki kuyuya, iradesi dışında aniden düşer. Bu muazzam ve adeta sonsuz düşüş, insana dip noktayı tecrübe ettirdikten sonra ona tekrar çıkış noktasında yollar açar. Peygamberlerin hayatları bu hususlarda önemli sembolik ipuçları vermektedir. Hz. Yusuf'un Mısır sarayında yükselişinin başlangıcı kuyuya atılması ile başlar. Aynı şekilde Hüsn ü Aşk mesnevisinde kahramanın sevgiliye ulaşma yolunun hemen ilk adımı sonrasında düştüğü yer, güneş ve ay kementlerinin ulaşmadığı dipsiz bir kuyudur.

Ateş Denizi

Gelenekte tehlikenin göstergesi olan deniz, tasavvufta Mutlak Varlık'ı sembolize eder. Özellikle büyüklüğü, aşılamazlığı ve kesrete tekabül eden dalgalarının yanı sıra, insanın kenara itilmişliğini de anlatır. Ancak mana yolculuklarında karşımıza çıkan deniz, bu vasıflarının yanı sıra aynı zamanda ateşten de oluşmaktadır. Üstelik bu deniz mumdan gemilerle geçilmesi gereken bir denizdir. Şüphesiz bu semboller insanın akıl ve iradesinin sınırlılığını ortaya koymaktadır. İnsanın aklı bunu kabullenemez; ancak bu sıra dışı engellerden aşk vasıtasıyla geçmek kâbildir. Aşkın kavram alanı içinde zaten ateş potansiyel olarak vardır.

Sonuç

Sonuç olarak insan, ruhen arılaşmak istediği zamanlarda fani bedenden uzaklaşarak ruhun mekânlarında gezinmeye başlar. İnsanın bu sonsuz, yönsüz, yolsuz yolculuğunda aklını tamamen dışlayarak; gönül ibresini aşka doğru kırdığı rota miraçtır. Miraca çıkarken çeşitli mertebeler ve her mertebede insanın aşması gereken çeşitli zorluklar vardır. Fırtınalarla, cadılarla, cinlerle, devler vb. her türlü tehlikelerle karşı karşıya kalan insanın, çamurdan yaratılan bedeni ona ağır gelmeye başlar ve ruhunu, bu ağırlıklardan kurtararak bu dünyadan ötelerin sonsuzluğuna kanatlanıp uçmak için sahip olduğu tek şey aşktır ve bu aşkı siper edinir kendine. Bu çokluk âleminde kişinin yükselişini sağlayan tek şey aşktır. Neticede aşk için çıkılan bu yolculukta aşk, hem yoldaş hem sebep hem sonuçtur.

Fiziki veya metafizik, muazzam engellerle dolu tasvir edilegelen bu yolculuklar şüphesiz insanın içsel yolcuğunu imlemektedir. Nefs-i emmâreden başlayıp nefs-i kâmileye kadar giden bu yedi aşamalı yolculuk, bilinen üzerinden soyut ve batıni olanın anlatılmasından başka bir şey değildir.

KAYNAKÇA

AKDEMİR, Ayşegül (2010); Güzellik, Aşk ve Bilgi Üçgeninde Şem' ve Pervane, Doktora Semineri.

BACHELARD, Gaston (1996); *Mekânın Poetikası* (çev. Aykut Derman), Kesit Yayıncılık, İstanbul.

CEYLAN, Ömür (2000); *Tasavvufi Şiir Şerhleri*, Kitabevi, İstanbul.

CHITTICK, William (1997); *Varolmanın Boyutları* (çev. Turan Koç), İnsan Yayınları, İstanbul.

DOĞAN, Ahmet (2008); *Dönüşüm Sürecindeki İnsanın Sembolik Seyahati ve Hüsn ü Aşk Örneği*, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Doktora Tezi, Elazığ.

GÜNGÖR, Erol (1996); *İslam Tasavvufunun Meseleleri*, Ötüken Yayınları, İstanbul.

GÜNDÜZ, Şinasi-Yavuz Ünal-Ekrem Sarıkçıoğlu (1996); *Dinlerde Yükseliş Motifleri ve İslam'da Miraç*, Vadi Yayınları, Ankara.

LEKESİZ, Ömer (1997)*; Sevgilinin Evi,* Yedigece Kitapları, İstanbul.

LINGS, Martın (2003); *Simge ve Kökenörnek-Oluşum Anlamı Üzerine* (çev. Süleyman Sahra), Hece Yayınları, Ankara.

MEDKUR, İbrahim-Afifi, Ebu'l Ala (2002); *İbn Arabi Anısına Makaleler* (çev. Tahir Uluç), İnsan Yayınları, İstanbul.

PÜRCEVADİ, Nasrullah (1998); *Can Esintisi* (çev. Hicabi Kırlangıç), İnsan Yayıncılık, İstanbul.

İKBAL, Muhammed (1999); *Cavidname* (çev. Annamarie Schimmel), Kırkambar Yayınları, İstanbul

SCHIMMEL, Annamarie (2004); *Tanrı'nın Yeryüzündeki İşaretleri*, (çev. Ekrem Demirli), Kabalcı Yayınları, İstanbul.

BİR GÖÇ UNSURU OLARAK ÇADIR VE SÖZ VARLIĞIMIZDAKİ YERİ

The Tent as a Migration Element and It's Reflections in The Vocabulary of Turkish

Kübra YILDIRIM*

ÖZET

Göç, Türk halklarının kültürlerini belirleyen, bu yüzden Türkçenin söz varlığına da derinden etki eden bir olgudur. Kimi Türk toplumlarının hayat tarzının esasını oluşturmuş; kimileri için bazen bir gereklilik, bazen de bir üretim-tüketim işlevinin yerine getirilmesini sağlamış olan göç olgusunun Türk kültür tarihini şekillendirmedeki rolü mühimdir. Yerleşik Türk toplumlarının hayatında dahi bir yarı-göçerlik olgusu veya bunun izleri bulunabilir. Elbette 'göç'ün gerektirdiği en önemli ihtiyaç 'çadır'dır.

Bu bildiride Türk kültür tarihi boyunca pek çok türü, pek çok işlevi görülen 'çadır' bir dilsel olgu olarak alınacak ve bu malzeme etrafında gelişen söz varlığı tespit ve tasnif edilecektir.

Anahtar Kelimeler: *Türkçe, göç, çadır, söz varlığı, sözcükbilim*

ABSTRACT

Immigration is the matter of fact that determines Turkish communities' cultures and that's why effects word existence of Turkish deeply. The role of immigration fact which is constitued certain Turkish societies' life styles and sometimes obtained fulfilling of producing-consuming role, is too important in consisting Turkish culture history. Even in settled Turkish societies' lives there could be found semi-immigration fact and its marks. Certainly, the most important need that "immigration" requires is "tent".

In this statement "tent" which is known its lots of varieties and functions will be issued as a linguistic fact and the word existence around this matter will be asserted and sorted out.

Key Words: *Turkish, immigration, tent, vocabulary, lexicology.*

Göç kimi zaman zorunluluktan kimi zaman gereklilikten dolayı yapılmış ve Türk toplumlarının tarihinde belirleyici bir rol oynamıştır. Göç sırasında toplumların birtakım ihtiyaçları ortaya çıkmıştır ki bunların en önemlisi barınma olmuştur. Barınma ve benzeri ihtiyaçları gidermeye yönelik girişimler bir maddi kültürün oluşumuna zemin hazırlamıştır. Bu maddi kültürün önemli unsurlarından biri, başta barınma olmak üzere çeşitli amaçlarla kullanılan çadırlardır. Çadır ve çadır hayatı o kadar benimsenmiştir ki yüzyıllar geçmesine rağmen kullanımdaki rağbetini kaybetmemiştir. Sadece göçebe/yarı göçebe hayatın bir sembolü olarak kalmamış, Osmanlı döneminin vazgeçilmez ihtiyaçlarını karşıladığı gibi değişen şekilleriyle bugün de varlığını sürdürmektedir.

Yüzyıllar boyunca kullanılan bu yapı, takdir edilir ki hep aynı isimle anılmamıştır. İhtiyaçtan doğan ve sonra bir yaşam tarzı olmayı başaran çadırlara bazen yapısı, bazen kullanım amacı bazen tarzı sebebiyle çeşitli isimler verilmiştir. Bu isimler "çadıra verilen

* Araş. Gör. , İstanbul Kültür Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü.

isimler" başlığında yer almış, çadıra ait unsurların isimlerini verirken ise belirli bir tasnife gidilmiş ve kurulumunda kullanılan, dış ve içyapısını oluşturan unsurlar olarak ayrı başlıklarda yer verilmiştir.

1. Çadıra Verilen İsimler

1. 1. Çadır

Kelimenin etimolojisi konusunda çeşitli görüşler vardır. Clauson kelimenin Sanskritçe şemsiye anlamındaki 'chattra'dan geldiğini ve bizdeki çadır manasına bürünmesinin de İran dilinin etkisi ile olduğunu söylemiştir (EDp, 448). Hasan Eren'in aktarmasına göre Vambery ve Németh çat- eyleminden, Poppe ise kelimenin Farsça'dan geldiğini açıklamıştır. Tuncer Gülensoy kelimenin çat- eyleminden geldiğini, bizden de Farsça, Sırpça, Bulgarca, Romence, Macarca, Yunanca, Rusça, Arapça, Zazaca'ya geçtiğini yazmıştır.

Kelimenin çat- eyleminden geldiğini ve iki ünlü arası /t/>/d/ ötümlüleşmesiyle çadır olduğunu düşünürsek, eylem köküyle kelime arasında kurulabilecek ilişki hakkında şunlar söylenebilir:

Çatmak eylemi 'Kereste vb. ni birbirine tutturmak' ve 'bir şeyi yapmak için gerekli parçaları bir araya getirmek' anlamlarına gelmektedir. Kıpçak Türkçesi Sözlüğünde yer alan çat- eyleminin anlamı "kumaşların kenarlarını birbirine eklemek, dikmek" manasındadır. Çat- eylemindeki kabaca 'iki farklı unsuru bir uçta buluşturma, birbirine katıp karıştırma' anlamı hem deyimlerde hem de eski metinlerimizde yer almıştır. DLT'de "kuzuyu koyuna katmak" olarak alınan çat- eylemi "er oğlak kuzıka çattı (adam oğlağı kuzuya kattı)" örneğiyle mevcuttur. Derleme sözlüğüne baktığımızda çat- eyleminin birden fazla anlamlarıyla karşılaşırız: rast gelmek, karşılaşmak, varmak, ulaşmak. Buradaki manalar aslında ele aldığımız temel çatmak eyleminin anlamından çok da farklı değildir. Gene kabaca 'bir unsurun bir yere varması ve orada başka bir unsurla karşılaşması/buluşması' demektir ki çadırın kurulumunun temel eylemi de budur. Klasik Türk çadırlarının kurulumunda çıtaların birleşmesi ya da buluşması çadır yapımının ana eylemidir. Çatmak eylemiyle kurulmuş "silah çatmak, tüfek çatmak, kaşlarını çatmak, gelip çatmak, belaya çatmak" deyimlerinin özünde gene farklı unsurların birleşmesinden söz edebiliriz.

Çadır kelimesi Anadolu ağızlarında çeşitli anlamlar taşımaktadır. Şemsiye, kefen (Zonguldak), buğday (Kırşehir), mısır demeti (Samsun), patiska (Amasya). Bu kelime aynı zamanda çarşaf, örtü, gölgelik anlamlarına da gelir ki bu da gene insanı örten kapatan işlevlerinden dolayı çadırla bir paralellik kurulabilir. Kadınların başlarına örttükleri yemeni için de ***çatkı*** ve ***çatma*** isimleri varken çatma için 'vaktiyle yapılan bir tür Türk kumaşı' olarak da geçmektedir (Pakalın, 2004:232). Çarşafa örtünmek manasına gelen bir kelime de Tarama sözlüğünde ***çadırlanmak*** şeklinde geçer. Çadırın şemsiye ile şekilce ve işlevce bir ortaklığı kurulmuş, Bursa ve Bolu yörelerinden şemsiyeye ***baş çadırı*** denmiştir. Konya yöresi ise ***sinek çadırı*** tabiriyle cibinliği kastetmiştir. ***Çadırga*** Amasya'da "Asmanın çubuklarını yüksekte tutmak için ağaçtan yapılmış korkuluk gölgelik" olarak geçerken bu anlamda gene ***çadıtma*** (Erzurum-Kayseri) ve ***çadurga*** kelimeleri vardır.

Çaçır, çaşır (Oğuzca), ***çatır, çuvaç*** şekillerini *Divânü Lügati't Türk*'te görüyoruz. DLT'de cuvaç "Han çuvaç kurdu" cümlesi ile geçmiştir. Çatır şekliCodex Cumanicus başta olmak üzere birkaç Kıpçak eserinde de yer almaktadır.

Çadırın diğer diyalektlerdeki şekilleri şöyledir: Tkm çādır. - Blk şatır. - Nog şatır 'çadır'. - KKlp şatır. - Krg çatır 1. 'çadır'; 2. 'dam, saçak. ' -Kzk şatır -TatK çatır. Tatarlar çadır biçimi de kullanmışlar. Bşk satır. - Özb çodir. - Kûr çatır 'karyola perdesi'. - Alt, Tel çadır. -Şor şadır. - Sag sadır. - Tuv çadır. - Çuv çatăr.

Çadırla kurulan fiillere baktığımızda ***'çadır yarmak'*** hırsızlık niyetiyle çadıra girmek, ***'çadır dikmek' 'çadır dutmak'***, ***'otağ urmak'*** çadır kurmak anlamında Tarama sözlüğünde geçen eylemlerle karşılaşırız.

Çadır kelimesi üzerine bu malumatlardan sonra sıra içinde çadır ismi geçen çadır çeşitlerini belirtmeye geldi. ***Kara çadır- kıl çadır*** ucuza mal edilmesinden dolayı yurt tipi çadırdan sonra en çok revaçta olan çadır tipleridir (Onuk, 1998: 20). Ali Rıza Yalman kıl çadırı ***çul çadır*** diye de isimlendirmiştir. Anadolu ve Orta Asya'da ***basit örtü çadır***, ***mahruti (konik) çadır*** da kullanılan çeşitlerdendir (Onuk, 1998: 19). Kutlu Özen "Sivas Yöresinde Geleneksel Türk Çadırcılığı Türk Folklor Araştırmaları" kitabında yapılışı zor olan ve Sivas yöresinde kullanılan ***tenefli çadır***, tabanı kare çatılı eve benzeyen ***şemsiye çadır***, şemsiye çadırdan farklı olarak direksiz kurulan ***kumandan çadır***, kullanılması kolay ***beşik çadır*** isimlerine yer vermiştir (Onuk, 1998: 32-36).

Osmanlı döneminde çadırın kullanım alanı oldukça geniştir. Saray teşkilatında, günlük eğlencelerde, adalet ve cezalandırma işlerinde, sağlık ihtiyaçlarında çeşitli tip ve boyutlarda çadırlar kullanılmış ve bu çeşitlilik içinde çadırlar farklı isimlerle anılmıştır. Çadırların kurulmasını sağlayan konaklama hizmetleri için ayrılmış bir askeri sınıf dahi vardı ki, onlara ***çadır mehterleri*** denmiştir.

Padişah çadırını 'otağ' kelimesi bahsinde anacağımız için bu çadırın hemen arkasında yer alan ***divan çadırı, hazine-i hümayun çadırı***nın var olduğunu söyleyebiliriz. Ayrıca seferler sırasında geniş ve birkaç direkli olan ***paşa çadırları***, ***hünkâr çadırları*** kullanılmıştır (1973:117).

Osmanlılarda işlevlerine göre çeşitleri sayarsak; ***aylak çadırı, kadın çadırı, matbah (mutfak) çadırları, hamam çadırı, hela (çeşme) çadırı, kilar çadır*** gibi isimler karşımıza çıkar. Burada geçen aylak çadırı Osmanlılarda infazların izlenebilmesi için dört tarafı açık kalacak şekilde ahşap direklerden oluşan idam çadırlarıdır. Bu çadırın diğer kullanımları ***leylek, leylak çadırı*** şeklindedir. Bunların dışında sadrazamların dinlendiği ***halvet çadırı***, ***sokaklu çadır- perdeli çadır*** eyer ve deri işlerinin yapıldığı ***çadır-ı saraçhane***, cezalı askerler için kullanılan ***çile çadırı- ceza çadırı*** ve ***kapalı memşa*** (hela çadırı), ***ibadet çadırı, gizli görüşme çadırları*** vardır (Onuk, 1998: 44). Osmanlı döneminde sünnet düğünlerinden kurulduğu gibi düğünlerde de çadır kurulur ki buna ***zifaf çadırı*** denmiştir.

İnsana hizmet eden çadırların dışında hayvanların barındığı çadırlar ***ahur çadırı*** yemlik olarak kullanılanlar ise ***tatar çadırı***dır (Çürük-Çiçekler, 1983:55).

1. 2. Ev

Bildirinin ana kelimesi olması sebebiyle çadır kelimesini önce ele almış olsak da ev kelimesinin 'çadır'dan önce var olduğu ortadadır. Orhun yazıtlarında ***eb***'e Talat Tekin 'ev, yurt, çadır' karşılığını vermiştir. Oğuzlar ***ew*** biçimini kullanmışlar. DLT'de "ol manga

ew bozuştu. ” cümlesinde ‘çadır/ev bozmak’ fiiliyle kullanılmıştır. Dede Korkut’ta ise ***iv*** şeklinde geçer: “dinledi, öyledençe gezdi; öyleden sonra ivine geldi”

Diyalektlerde Az öv. -Tkm öy. -Nog üy. -TatK öy. -Bşk öy. şekillerinde var olmuştur.

Çadır tiplerinin bazı adlandırmalarında ev kelimesi kullanılmıştır. Yurt ismiyle de anılan ***topak ev*** değneklerden ve kanallardan yuvarlak olarak kurulur. Ailenin kalabalık oluşuna göre kanat sayıları artıp azabilen bu çadırlara Kırgızlar ***kiyiz üy (keçe ev)*** demiştir.

Aşirette ileri gelenlerin çadırları malzeme ve süsleme bakımından daha farklıdır ki işte bu reis çadırlarına ***ak ev*** denmiştir (Arseven, 1943:357). Oymakbaşlarının olan kıl çadırlarına Ali Rıza Yalman ***şorevi*** dendiğini, sitilsiz olan ve bir oymağın adını taşıyan kara çadırlar için de ***keşli evi*** isminin verilmiş olduğunu belirtir.

Türkmenler yalnız gerdek gecelerinden kurdukları topak eve benzeyen çadırlarına da ***dürümevi***, ***derimevi*** adını vermişlerdir (Yalman, 1977: 419). Derimevinin yan ismi olarak ***müdevver*** ismine rastlanır (Sakin, 2006: 70). Tarama sözlüğünde ***Derim ban ev*** şekli ise “ulu, haşmetli çadır" anlamında geçmektedir. Ban kelimesi Dede Korkutta ‘çok süslü, altın başlı çadır’anlamında ***ban iv*** olarak geçer: “Altun başlı ban ivler senün gider-ise menüm-de içinde odam var. ” (33-13). Gene Dede Korkutta Oğuz Han’ın yerine geçen Gün Han 12 çadırda oturmuş, ortadakine ***altın ev*** iki yanına da altışar ak çadır dikilmiştir (1997:377).

Taramada büyük çadır ise ***kara ev***, ***karaman evi, ağban iv*** şekliyle geçer.

Son olarak alaçık tarzı çadırların Anadolu’da Ulukışla civarında ***çatma ev*** dendiğini söylemeliyiz (Onuk, 1998: 13).

1. 3. Keregü

Orhun yazıtlarında geçen kerekülüg kelimesi ‘çadırlı, göçebe’ manalarına gelmektedir. Buradan keregü kelimesinin çadır manasına geldiği söylenebilir ki zaten DLT’de “Türkmenlerde çadır” manasında keregü kelimesi vardır. Gene benzer bir yapıyı Talat Tekin Orhon Türkçesi Grameri adlı çalışmasında Irk Bitig 18’de geçen ***käräküyü*** “çadır, çadır iskeleti” şeklinde izah etmiştir (Aydın, 2005:1). ‘Çadırlanmak’ manasını karşılayan ***keregülenmek*** eylemi “er keregükendi” cümlesiyle DLT’de geçer.

1. 4. Otağ

Ağızlarda ***otak, otah*** şekilleri vardır. Hayati Develi od “ateş”> od+a “ateş yakmak”> otağ “ateş yakılan yer” şeklinde ele almış ve henüz ateşin her ailede var olmadığı zamanlarda, toplumun ortak malı iken, yakıldığı odanın o toplumun liderinin oturduğu yer olması sebebiyle otağ’ı han çadırı olarak değerlendirmiştir. Batı Türkçesinde gerçekleşen ses olaylarından kelime sonu g sesinin düşmesi ve /t/>/d/ ötümlüleşmesi bu kelimenin de yaşadığı değişimler olmuş, kelime otağ>oda şeklini almıştır. ***Oda*** şekline Dede Korkut’ta rastlarız: “Altun başlı ban ivler senün gider-ise menüm-de içinde odam var. ” (33-13).

Osmanlılar döneminde ***Otağ-ı Hümayun*** padişah çadırı, ***Otağ-ı Asafi*** sadrazam çadırıdır. Hanımlara özel bir çadırın varlığını Dede Korkut’ta “Ala gözlü kızın otağı”, “Bu otağ Banı Çiçek otağı imiş” cümleleriyle anlıyoruz (1993: 161). Tarama sözlüğünde otak, otağ ‘büyüklere mahsus çadır’, ***odağ*** ‘çadır, oda’ şekilleri vardır ve ***otağ urmak*** eylemi de ‘çadır kurmak’ manasını karşılamaktadır.

1. 5. Alaçık

Tepe uçları yukarı getirilerek birbirine çatılan sırıkların ortadan direkli konik şekilde oluşturdukları çadırın adı ***alaçık, alayçık***'tır. Toros yaylarındaki Türkmenler ***alafcık*** demiştir. Tarama sözlüğünde ***alacuk, alacık, alaçuk***; DLT'de ***alaçu*** şekilleri yer almaktadır. Alaçu şeklinin Uygur döneminde de kullanıldığını söyleyen Tuncer Gülensoy alaçık'ın derleme sözlüğündeki diğer şekillerini de sıralar: alacıh, alaçak, alaçık, alaçığ, alaçik, alançık, alapçık, alavçuk, alecük, alençik, alevçik, aleyçik. Kelimenin ala "'yarım' + açık= yarım açık" birleşiminden meydana geldiğini yazmıştır. Clauson alāçu biçimi yanından geçen -k'li biçimleri göz önüne alarak alıntı olduğunu, Zajaczkowski Karayca alaçıx biçimini 'ağıl-ak-çık' olarak, Sevortyan alacık~alaçık~alaçu vb. kökünden -çu ve -çık ekleriyle kurulmuş küçültmelerdir şeklinde, en son Doerfer de -k'yi küçültme eki olarak değerlendirmiş -çu ve -açu ekinin Türkçede kullanılmadığını göz önüne alarak alaçu biçiminin ölmüş bir dilden geldiğini açıklamıştır (Eren, 1999: 7).

1. 6. Yurt

Yurt denen çadırlar Orta Asya'da, Türkistan'da Afganistan'da Türkmenistan'da Kazakistan'da kullanılan yuvarlak çadırlardır (1973:117).

Yurtlak şekline de yer veren Gülensoy, Almancaya "jurte" -Eren ise Rusça'ya "jurt, jurta"- şeklinde Türkçeden girdiğini belirttikten sonra Kononov'un kelimenin yur- "yürümek" fiilinden geldiğini,Doerfer o fiilin yur- değil yoru- olduğuna işaret ederek karşı çıktığını aktarılmıştır.

1. 7. Oba

Önemli bir başka kelimemiz ***oba,*** 'göçebelerin konak yeri', 'konaklayan halk', 'bölmeli göçebe çadırı' anlamlarında Türkçe sözlükte yer almaktadır. Oba kelimesinin Hasan Eren Türk diyalektlerinden geçen şekillerin Moğolca'dan (obağa) alınma olduğunun açık olduğunu söyler. Tarama sözlüğünde ***kara oba*** olarak geçen kelime de 'küçük kara çadır'ı karşılamaktadır. Tam tersi büyük çadırın adı ise ***oba***dır. Bu kelime Naci Eren "Yörüklerde Çadır" kitabında, aşiret reislerinin misafirlerini ağırladığı ***oba çadır***ı şeklinde geçmiştir (Onuk, 1998: 31).

Talat Tekin'nin bu kelimeyi köy anlamındaki ōpa'dan getirdiğini ve kelimenin Türkçe'den Arapça, Farsça ve Kürtçe'ye geçtiğini Tuncer Gülensoy'dan öğreniyoruz.

1. 8. Çerge

'Derme çatma çadır, göçebe çadırı' manasında çerge şekliyle Türkçe sözlükte ve ağızlarda; ***cerge*** şekli ise Taramada yer almaktadır. Ağızlarda bir de 'iki direkli, iki ucu açık çadır' manasında da geçmektedir.

1. 9. Tenktür:

Adı günümüze kadar gelmeyen bir çadır türü tenktür, 12'den az hazineden oluşan küçük çadır tipinin adıdır (Pakalın, 2004:456). Bu kullanıma benzer olarak Evliya Çelebi Seyahatnamesi'nde ***ten-getir***, ***hayme-i tengetir*** kullanımları mevcuttur (Atasoy, 2000: 43).

1. 10. Çetir- çetr:

Gülistan tercümesinde çetr "çadır, gölgelik" olarak geçer (2003: 49). Gene bir nevi gölgelik anlamında geçen ***çetir*** "babası sevindi, çetir otağ ala sayvan diktürdi. "(73-11) cümlesinde Dede Korkut'ta geçmektedir.

1. 11. Tenef

Sivas yöresinde kullanılmış 'tenefli çadır'dan bahsetmiştik. Sadece tenef şeklinde Dede Korkut'ta "iv yanında dikilse gerdek görklü, uzunça tenefi görklü. " (7-2) cümlesinde bir çadır türünü temsil etmektedir.

Bu kelime ağızlarda 'kurulmuş çadır eteği' ya da 'çadır saçağı' anlamlarında kullanılmıştır.

1. 12. Sayeban

Osmanlı döneminde kullanılan ***sayeban***ların bir kenarı toprak seviyesinde diğer üç yanı açık çadırlardır (Yacan, ?: 17). Büyük çadır yerine kullanıldığı gibi gölgelik tente manalarına da gelen Farsça bir kelimedir. Halk arasında ***sayvan*** şekli de kullanılmakta, ağızlarda 'çardak' manasında yer almaktadır (Pakalın, 2004: 132). Kelime mecazlaşarak "istenilen bir şeyi başkasının aracılığıyla elde etmek" anlamında "sayesinde sayeban olmak" deyiminde geçmektedir.

1. 13. Hayme

Nurhan Atasoy Farsça olan bir başka kelimemiz Hayme'nin sık kullanıldığını aktarır. Bu çadır Osmanlı Türklerinin ilk evi, ilk sarayı ilk tahtgâhı şeklinde nitelendirilmiştir (Pakalın, 2004: 779). Nehcü'l Feradis'te: "…yıraqdan bir hayme közindi. "(393-11) cümlesinde geçmektedir.

1. 14. Gerdek

Osmanlı döneminde sünnet düğünlerinden kurulduğu gibi düğünlerde de çadır kurulur. ***Zifaf çadırı*** denen bu çadıra Farsça ***girdek*** adı da verilmiştir. Dede Korkut'ta da geçen ***apalaca gerdek***, ***Kızıla gerdek***, ***Altunluca gerdek*** adları çadırların renkli olduğuna delalettir (Yacan: 14).

Bu başlıklar dışında söyleyebileceğimiz çadır çeşitleri isimleri şunlardır:

Topak çadıra Çukurova Türkmenleri ***bekdik*** adını vermiştir. (Yalman, 1977: 419) Topak ev diye de adlandırılan bir başka Türkmen çadırının adı ***turluk***dur (Erden, 1982: 78). Bu şekle yakın ***torluk*** diye bir çadır tipi vardır ki bu Taramada kıl çadır karşılığında yer alır.

Reşat Genç doktora tezinde Türk Hakanlarının çadırlarına ***kurviçuvaş*** şeklinde anıldığını bildirmiştir (Onuk, 1998: 13).

Çadırın taşınabilir özelliğinden dolayı yer değiştirme olanağını sağlaması, her zaman temiz bir yerde oturma ve komşuluk edilecek kişiyi isteğe göre seçebilme imkânı vermesi Güney Anadolu'da yaşayan Türkmenler için hala bir tercih sebebidir (Johansen, 1979: 55). Çadırlı hayata alışmış Türkmen kadınların çadırlı hayata ne denli alıştıkları ve sevdikleri çadıra verdikleri isimden belli olmaktadır. Çadırlara ***99 pencereli saray*** adını verirken, kerpiç konutları tek gözlü dam olarak nitelemişlerdir (Erden, 1982: 77).

Dede Korkut'ta anmamız gereken diğer çadır tipleri günlük ve bargahtır. Farsça ***bargah/***bargâh kelimesi "Ol gün ala bargah otaklar dikildi. " (271-2) cümlesinde, 'şemsiye şeklinde çadır' olarak ***günlük*** "altunluça günlügin diküp Kan Turalı gerdeğine girüp muradına maksudına irişdi. "(200-13) cümlesinde geçer.

Çadır isimlerinin bu denli çeşitli oluşu çadır parçalarına verilen adlara yönelik bir ilgi uyandırmaktadır. Bir çadır tipine çeşitli adlar verildiği gibi bir çadır parçasına birden fazla ad verildiği durumlar da olmuştur. Çadır bölümleri ve parça isimlerini anarken çadır

çeşidi tasnifine gidilmeden tüm parçalar topluca verilmiştir. Bir yaşam alanının kullanımını sözsel bir izlemeye aldığımızda karşımızda tespit edebildiğimiz şu isimler çıkmaktadır:

2. Çadırın Kurulumunda Kullanılan Unsurlarla İlgili Kelimeler

Çadırı kurmaktaki ilk aşamadan yola çıkarsak kazıklara ve bağlara verilen adları sıralayabiliriz. Kara çadırlarda kazıklara ***sögen,*** bu kazıkları çadıra bağlayan bağlara ***ard bağı, yan bağı, ön bağı ve öksüz bağ*** gibi adlar verilir (Işık, 2008: 123). Kıpçak eserinin birinde ***camka*** çadır kazığı olarak geçmiştir (2003: 41).

Çadırı ayakta tutan temel parçalardan biri olan direklere ***çağ*** adı verilmiştir. Her direğin ayrı görevleri vardır ve kara çadırda ***ön direk***, ***orta direk***, ***arka direk***, iki yandaki direklere ***böğür direkleri*** denen direkler isimleri vardır ve orta direğin bir diğer adı da ***gurik***dir. Yörük kara çadırlarında kolan üzerinde direk uçlarının kaymasını önlemek amacıyla yerleştirilen ahşap yuvalara ***çanak*** bazı aşiretlerce ***balta*** adı verilmiştir (1993: 160). Çatının kubbe şeklinde olmasını sağlayan ise ***uğ*** adındaki çıtalardır (Onuk, 1998: 25). Bu çıtaların adı ***ok*** olarak da geçer.

3. Çadırı Oluşturan Dış ve İç Unsurlarla İlgili Kelimeler

Yurtlar, etraf duvarları ve tavan olmak üzere iki kısımdan oluşur ve etraf duvarlarına ***kanat, kerge, gergi, kireğe*** denmektedir. Osmanlılar kanat bezlerine ***hazine*** adı verirler.

Çatı kurulduktan sonra gövde tamamlanacak kanatlar ***çiy*** adı verilen hasırla kaplanacaktır. Çadır içten ve dıştan ***başkur*** -Kazak ve Kırgızlarda ***tödege***- denen kuşakla sağlamlaştırılır. Bu kuşaklara ***tepe kuşağı*** (Onuk, 1998: 25)ya da ***örken*** (Arseven, 1943:353) adları da verilir. Çadırın kanatları keçe ile örttükten sonra kubbe kısmının hemen altından başlayan serbest olarak aşağıya inen kuşağa Osmanlılar ***çadır sayvanı*** demişlerdir.

Karaçadırda pencere işlevini gören orta kısımda ***kavsit*** denen boşluklar bulunmaktadır. Bu çadırın kanatları dikilirken genişliğine dikilen kanat boyundan uzun olan kıl dokuma şeritler uzunluğundan dolayı uçları çatallanmış şekilde sarkar ve bunlara ***kol*** denir. Bu çatallanmış uçlara toprağa çakılı kazıklara bağlanarak çadırın gerginliğini sağlayan ***bereke*** denen köstekler bağlanır (Onuk, 1998: 29). Gene kara çadırda uzunlamasına asılan eteklerin adına ***sitil*** ya da ***stil*** adı verilir. Bu örtüler açılarak çadırın havalandırılması sağlanır. Havalandırma, pencere işlevi gören açıklıklara ***epişik*** (Işık, 2008: 125) de denir. Sitilin dar olan yapaklarına ***sedir*** (Onuk, 1998: 29), 'darlığına indirilmiş etek' tabiriyle diğer bir kaynakta ***kapak*** denmiştir. Bu kapakların birinde bırakılan deliğe de ***tütsü gözü***, kar ve yağmur sularının sızmasını sağlayan dört tarafı sarmalayan eteklere de ***saçak*** denmiştir. (Yalman, 1977:420 cilt: II). Saçak'ın yaptığı görevi kara çadırda ***siyek*** veya ***siğeç*** (Işık, 2008: 124)adındaki kuşaklar da yapmaktadır. Çadırı koruyan bir başka kuşağın adı ***dolak hasırı***dır (Onuk, 1998: 30). Çadırın dışını örten keçenin altında kalan kamıştan yapılma parça, çadırın içine böcek vs. girmesini engelleyen ***çığ*** (Erden, 1982: 79)***,*** toz toprak girmemesi için konulan ***çadır tozluğu***(Arseven, 1943:359)gibi parçalar çadırı olumsuz etkilerden koruyan, konforu sağlayan kısımlar olmuştur. Çadırın sınırlarından çıkmadan en son söylememiz gereken yer her zaman doğuya bakan ***eşik*** denen çadır kapısıdır ve bu kapıya asılan perdenin adı da ***tozluk***tur.

Tarama sözlüğünde çadır göbeği ve çadır ağırşağı/ağırçak/ağırşuk "çadırın tepesinde direğin geçmesine yarayan yuvarlak delikli tahta" anlamında; Derleme sözlüğünde çadır çamağı "çadır direğinin çadıra dayanması için konulmuş, oyulmuş ağaç" olarak geçen gene çadıra ait unsurların birkaçıdır.

Çadırın dış unsurlarını sayarken zikredilmesi gereken önemli bir unsur da alemlerdir. Ayı temsil eden monçuk (küçük ay) denen küre şekilli olanları, kıymetli madenlerden de idol'ler (töz) takılırdı. Tarama sözlüğünde 'sancak ve çadır başlarına geçirilen top' manasında baba kelimesi geçmektedir.

Çadırın belki de en dış unsuru, şu an sokak diye telaffuz ettiğimiz Arapça ***zukak***tır. Özellikle Osmanlı döneminde yukarıda adını andığımız çeşitli çadırların kurulduğu bir kompleks yapı oluşturulmuştur. Bu yapı, içerisinde padişah ve erkana ait çadır gurubunu diğer çadırlardan ayıran sınırlayıcıdır.

Çadırın iç unsurlarından en önemlisi hayatı idame ettirmedeki rolü büyük olan ***korluk*** ya da ***ateş yeri*** adı verilen ocak bölümüdür. Isı ve ışık kaynağı olan bu ateş, üzerinde yemek pişirilen bir ocak olarak da kullanılır. Bu ocaktan çıkan dumana yol veren ve içeriye hava ve ışık girmesini sağlayan tavandaki büyük deliğin adı ***çangarak, çanrak*** ya da ***çevlik*** (Onuk, 1998: 25) tir. Çangarak isteğe göre ***tünlük*** adı verilen keçeyle örtülebilir. Kanat kısmına örtülen keçelere ise ***irg, kiyiz***, kubbe kısmına örtülen keçelere ***turluk*** adı verilmektedir (Arseven, 1943:357). İç dekora devam edersek şeref mevki mertebesinde olan, kapının tam karşısında kalan kısım ***tör***dür. Özellikle önemli kişiler bu başköşede ağırlanırlar. Duvar boyunca dizilen sandık, heybe ve büyük çuvallara ***yük*** adı verilir. Çuvallar içlerinde çeşitli erzaklar taşırlar ve çadırın hanımı hangi çuvalda hangi erzak olduğunu çuvalın üzerindeki motif anlamına gelen ***yanış***a bakarak anlar. Bu çuvalların bile çeşitli isimleri vardır ki bir kaçı: ***alyanak, göklü, mümüş, karaburun***dur(Işık, 2008: 125).

İncelediğimiz kaynaklar doğrultusunda karşımıza çıkan ilk kelimeler bunlar olmuştur. Ağız ya da lehçeler üzerinde daha ayrıntılı bir inceleme yapıldığında bir unsurun belki de daha birçok ismine rastlayabiliriz.

Çadırın geçmişimizdeki izlerini ortaya koyulan söz varlığı ile ispatlamış bulunuyoruz. Şu durumu da gözden kaçırmamak gerekir ki çadır dünyada bugün, taşınabilir, kolay kurulabilir ve maliyetinin az olması sebebiyle hala insanların ihtiyaçlarına karşılık vermektedir. Çadırın şekli ve malzemesi değiştiği gibi karşılanan ihtiyaçlarda değişiklik göstermiştir. Türklerin önemli ritüellerinde kendini gösteren bu çadır çeşitlerinden birkaçı şunlardır: iftar çadırı, teravih çadırı, kermes çadırı, düğün çadırı, taziye çadırı, kurban çadırı.

Kullanım şekil ve amaçlarını belirtmek üzere çadır kelimesinin önüne getirilen kelimelerle oluşturulan daha birçok çadır çeşidini tespit edebiliriz. Şekilce ve kullanılan malzeme itibariyle çokça değişim göstermekte belki; ama kurulan ortamda insanları bir çatı altında toplama özelliğini hiçbir zaman yitirmemektedir. Bugün kullanılan bir çırpıda sayabileceğimiz diğer çadır çeşitleri şu şekildedir: kızılay çadırı, ilk yardım çadırı, sergi çadırı, gösteri çadırı, plaj çadırı, ağaç çadırı, oyun çadırı, deprem çadırı, bilgi çadırı, danışmanlık çadırı, tercih çadırı, hanga-depo çadırı, şantiye çadırı, kamelya çadırı, basın çadırı, karşılama çadırı, eğlence çadırı, kamp çadırı, tören çadırı, yarasa çadır, çocuk çadırı.

Bu çalışmada 'göç'ten yola çıkarak izi sürülen 'çadır' ve çadır parçalarının isimleri sınırlı bir kaynakça ve belirli tasniflerle ortaya koyulmaya çalışıldı. Coğrafyayı genişlettikçe çadır tipi ve parçaları için yapılan adlandırmada farklı şekillerle karşılaşmak mümkün olacaktır. Bulunan mevcut kelimeler dahi bize bir kültürün kodlamasını yapmamıza ve bu kodlama bize tarihi bir başka şekilde okumamıza imkân verir. Çadır ve unsurlarının söz varlığımızda ne şekilde yer aldığını izlemiş bulunmaktayız. Sonuç olarak, çadır kültürü etrafında oluşan söz varlığının zenginliği Türkçenin ne kadar derin ve incelenmeye değer bir dil olduğunu bir kez daha ortaya koymaktadır.

KAYNAKÇA

YALMAN, Ali Rıza (1977) (Hazırlayan: Sabahat Emir): *Cenupta Türk Oymakları I-II*, Ankara: Kültür Bakanlığı yayınları.

ATA, Aysu (1998): *Nehcü'l- Feradis*, Dizin-Sözlük III, Ankara: TDK Yayınları.

ATASOY, Nurhan (2000): *Otağ-ı Hümayun Osmanlı Çadırları*, İstanbul: Aygaz Yayınları.

AYDIN, Erhan (2005), "International Journal of Central Asian Studies" Vol. 10-1, 23-31, turkoloji. cu. edu. tr/ESKI%20TURK%20DILI/aydin_kerekulug. pdf

ARSEVEN, Celal Esat (1943), *Sanat Ansiklopedisi*,C. 1, İstanbul: Milli Eğitim Yayınevi, s. 352-159.

CLAUSON, G. (1972): An Etymological Dictionary of Prethirtenth Century Turkish, Oxford, Oxford University Pres.

ÇÜRÜK Cenap-Ersin Çiçekler (1983), *Örnekleriyle Türk Çadırları*, Askeri Müze Yayınları.

DEVELİ, Hayati, "Türk Kültüründe Ev- Ev Etrafında Düşünceler /Odsuz Ev Kutsuz Ev", turcologica. blogspot. com

Divanü Lûgat-it-Türk Dizini (1992), Çeviren: Besim Atalay IV, Ankara, Türk Dil Kurumu Yayınları.

Divanü Lûgat-it-Türk Tercümesi (1992), Çeviren: Besim Atalay c. I-II-III, Ankara,Türk Dil Kurumu Yayınları.

Eczacıbaşı Sanat Ansiklopedisi (1997), C. 1, İstanbul, y. e. m. Yayınları.

ERDEN,Attila (1982), "Batı Anadolu Türkmen Çadırları", *Antropoloji Dergisi*, S. 11, Ankara, 1978-1979.

EREN, Hasan (1999), Türk Dilinin Etimolojik Sözlüğü, Ankara.

ERGİN, Muharrem (1958): *Dede Korkut Kitabı I ve II*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

GÜLENSOY, Tuncer (2007): Türkiye Türkçesindeki Türkçe Sözlüklerin Köken Bilgisi Sözlüğü, Ankara, Türk Dil Kurumu Yayınları.

IŞIK, Ali (2008), "Eb'den Kara Çadır'a (Türklerde Çadır Kültürü ve Sanatı) III", *Akademik Sayfalar*, C. 8, S. 8, www. merhabahaber. com/akademik/8-06-27-02-2008. pdf

İslam Ansiklopedisi (1993), "Çadır", C. 8, İstanbul.

JOHANSEN, Ulla (1979), "Güney Anadolunun Göçebe Çadırları", *Türk Dünyası Araştırmaları Dergisi*, C. 1, S. 3, Aralık 1979, s. 46-55.

Meydan Larousse (1973), Meydan Yayınevi, C. 3, İstanbul, s. 117.

PAKALIN, Mehmet Zeki (2004): *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü I*, İstanbul, MEB Yayınları.

SAKİN, Orhan (2006*), Anadolu'da Türkmenler ve Yörükler*, İstanbul, Toplumsal Dönüşüm Yayınları.

ONUK, Taciser (1998): *Osmanlı Çadır Sanatı (XVII-XIX. Yüzyıl)*, Ankara, Kültür Bakanlığı Yayınları.

TOPRARLI Recep- Hanifi Vural- Recep Karaatlı (2003): *Kıpçak Türkçesi Sözlüğü*, Ankara, Türk Dil Kurumu Yayınları.

Türklerde Çadır (Hazırlayan: Sibel Yacan), İstanbul, Askeri Müze ve Kültür Sitesi Komutanlığı.

Yeni Tarama Sözlüğü (1983) (Düzenleyen: Cem Dilçin), Ankara, Türk Dil Kurumu Yayınları.

KELOĞLAN MASALLARINDA GÖÇ

Migration in Keloğlan Folk Tales

Gülşah YÜKSEL*

ÖZET

Masal; bilinmeyen yerde bilinmeyen zamanda, bilinmeyen kişilerin başından geçen olayları anlatan hikâyelerdir. Destanlarda üst, halk hikâyelerinde orta tabakadan kahramanların olmasına karşın, masallarda hem üst hem de alt toplum katmanlarına ait insanlar yan yana bulunur. Masalların genelinde, kahramanların mutlu ve başarılı olmaları, tehlike ve kötülüklerle başa çıkmaları; masal kahramanlarının şanslı olması ya da bir bilgeyi, yol göstericiyi dinlemesi şeklinde başlıca iki yolla gerçekleşir. Bu bağlamda, çoğu masalda kahramanların kendi bireysellikleri ile bir şeylerin üstesinden gelmeleri yoktur. Oysa Keloğlan ne şansa ne de bir bilgenin öğüdüne göre davranır. Keloğlan fiziksel ve maddi olumsuzluklara karşın isteklerini yerine getirmek için sürekli annesinden ayrılarak gurbete çıkar. Keloğlan kendi akıl (biliş) ve stratejilerine göre davranır ve olayların üstesinden gelir. Keloğlan'ın göç ettiği masalları incelediğimizde aynı argümanları kullandığını görürüz. Bu masallarda Keloğlan bireyselleşen, annesine karşı koruyucu bir ebeveyn tavrı sergileyen, fiziksel görüntüsü ve gücü olmamasına karşı akıl (biliş) ile hareket ederek sempati ve güç kazanan, kendi çıkarlarını iyi düşünen ve bu açıdan kurnaz, başarılı ve yalnız bir kahramandır. Bu bildiride Keloğlan'ın göç ettiği masallardaki bireyselleşme ve kendini gerçekleştirme, ebeveyn egosu, sosyo-ekonomik durumu zenginleştirme özellikleri üzerinde durulacaktır.

Anahtar Kelimeler: *Keloğlan, göç, kendini gerçekleştirme, ebeveyn ego.*

ABSTRACT

Folk tales pass from one generation to anotherthe stories of some unknown people happenig in unknown places in unknown periods of time. While the characters of myths belong to upper classes and those of folk tales to middle classes, the characters of fairy tales are from both upper and lowerclasses. In fairy tales, a protagnist's success and happiness follows two paths: either coping with difficulties and evils or being guised by a wise man or his own luck. It is for this reason that individualism is not seen in fairy tales. However, Keloğlanrelies neitheron his luck nor a wise man's guidance. He usually travels to foreign lands to come over difficulties and realize himself. He uses his mind and strategies to cope with unfavourable circumstances. In stories in which Keloğlan travels to foreign lands, one can see the same arguments. He is an individual in those stories, a rebel against his mother, using his mind since he lacks physical power, a clever strategist who knows what to do in times of hardship, and a successful lonesome hero. This study dwells on how Keloğlan becomes an individula, and self-actvalization, how his personality improves as he travels to foreign lands, how he transforms into a parents ego from a vulnerable boy and how he enrich his socio-econamic status in stories.

Key Words: *Keloğlan, migration, self-actvalization, parents ego.*

* Araş. Gör. , Yozgat Bozok Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü.

Giriş

Masal; genellikle halkın yarattığı, ağızdan ağıza, kuşaktan kuşağa, sürüp gelen, çoğunlukla insanların veya tanrıların başından geçen, olağan dışı olayları anlatan hikâyelerdir (TDK, 2005: 1349).

Destanlarda üst, halk hikâyelerinde orta tabakadan kahramanların olmasına karşın, masallarda hem üst hem de alt toplum katmanlarına ait insanlar yan yana bulunur. Türk masallarındaki insanlar; çocuklar, kadınlar, erkekler; yoksul veya varlıklı, her tabakadan, her işten, devlet makamlarının her basamağından -padişah, vezir, şehzade, bey, ağa…- gibi kişiler olabilir (Boratav, 2009: 18).

Türk masallarının başlıca tiplerinden biri de Keloğlan'dır. Keloğlan tipi hakkında araştırmacıların görüşleri şu şekildedir:

Boratav: "Keloğlan şüphesiz, hem fakirin, âcizin hasretli düşlerini hem de önündeki çetin yolun mihnetlerini hesaba katarak, gözünü budaktan sakınmadan maceraya atılan insanın savaşını ifade eder. Keloğlan'ın bu savaşı pek gürültüsüz geçmez: O haksızlığa uğradığı zaman, dinsizin hakkından imansızın geleceğini hatırlar, kötünün ettiklerini fitil fitil burnundan getirmesini bilir, padişah bile haksızın tarafını tutmuşsa, Keloğlan'ın amansız vuruşlarından kendini koruyamayacaktır" (Boratav, 2009: 22)

Gökalp: "Keloğlan henüz on yedi yaşında iken ekmeğini elinin emeğiyle kazanmaya başlar. Hamallık, kahveci yamaklığı, aşçı çıraklığı, ayakkabı satıcılığı gibi birçok işlere girer. Eline pek az para geçebilmektedir. On iki yaşına kadar türlü sıkıntılar içinde yaşar. Bu yaşa girince, kendi nefsine güvenen tam bir erkek olur. Artık büyük işlere girmek, şan kazanmak büyük bir adam olmak ister" (Tansel, 1989:131).

Alangu: "Keloğlan bütün masallarda ilk gençlik çağındadır, adsızdır, yaşlı, dul ve yoksul anacığından başka kimsesi de yoktur. Bazı durumlarda da kendinden büyük, kendisini itelemek ve dövmekten zevk alan hayırsız ağaları olabilir. Babasının adı bile anılmaz varsa bile daha masalın başında ailesine bir şey bırakmadan ölür. Ama anasıdır önemli olan. Keloğlan'ın bütün mihnetini anası çeker, kimi durumlarda anası onun elinde can verir. Tıpkı gerçekte olduğu gibi. Keloğlan masalın başında toplumsal durum, zenginlik, güzellikçe en geri düzeyde bulunduğu halde, bütün masal boyunca yürüttüğü bir savaş sonunda engelleri aşar, gerçekte yoksul delikanlıların yaşamlarına uygun biçimde sonunda mutluluğa erecektir" (Alangu, 1968:465).

Yukarıdaki tanımlarda belirtilen Keloğlan tipinin bu özellikleri, masallarda diğer kahramanlarla olan iletişim ve etkileşimini oldukça etkilemiştir. Keloğlan masallarındaki kahramanların etkileşimi diğer Türk masallarındaki kahramanların etkileşiminden farklılaşmıştır. Keloğlan annesi dışındaki diğer kahramanlarla üç "ego" durumundan (Ebeveyn, Yetişkin, Çocuk) genellikle "Yetişkin Ego" tutumlarıyla iletişim ve etkileşim kurmuştur. Ebeveyn Ego durumu, bireyin başka bir bireye karşı kendi ebeveynlerinden birinin ona davrandığı gibi davranıldığında kendini gösterir. Karşısındaki kimsenin ihtiyaçlarına duyarlı ve koruyucudur. Çocuk Ego durumu, bireyin çocukluğunda yaşadığı tüm yaşantıları içeren, eğlenceli, yaratıcılığı üst düzeye çıkaran, içinden geçenleri doğrudan ifade eden bir tarzda davranıldığında ortaya çıkar. Yetişkin Ego durumu ise, bireyin bir duruma karşı tepkilerini verirken ortaya çıkan duygu, düşünce ve davranışları içermektedir. Bu ego durumu bireyin diğer iki ego durumunun ihtiyaçlarını karşılamaya yarar (Akkoyun, 2007: 16-19)

Keloğlan, "Yetişkin Ego" durumu ile aklını kullanarak problemlere çözümler üretmiş, diğer kahramanlara karşı kendine uygun stratejiler geliştirmiş, bilişleri, kurnazlığı ve hazır cevaplılığı ile bireyselliğini koruyarak iletişim ve etkileşimde bulunmuştur. Böylece Keloğlan diğer kahramanlara karşı yetişkince mesajlar gönderdiğini söyleyebiliriz. Keloğlan, annesiyle "Koruyucu Ebeveyn Ego" durumu ile iletişim ve etkileşim kurmuştur. Annesinin ihtiyaçlarına karşı duyarlı, onun var olmasını isteyen, onun yaşam ile baş etmesini kolaylaştıran bir tiptir. Dolaysıyla annesine karşı "Koruyucu Ebeveyn Ego" tutumuyla iletişim ve etkileşim kurduğu görülmektedir.

Keloğlan'ın genel tipik özelliklerine bakıldığında, diğer bireylerin alay ettiği, fiziksel olarak güçsüz, kırsalda yaşayan ve fakir olmasına rağmen akıllı, kurnaz, kendi doğrularına göre davranan, bağımsız, ait olma yerine bireyselleşmiş bir tiptir. Bu özellikler Keloğlan'ın göç ettiği masallarda da görülmektedir. Bu bağlamda Keloğlanın göç ettiği masallar, bireyselleşme, ego durumları (ebeveyn ego, yetişkin ego ve çocuk ego) ve ekonomik durum açısından ele alınmıştır.

Bireyselleşme

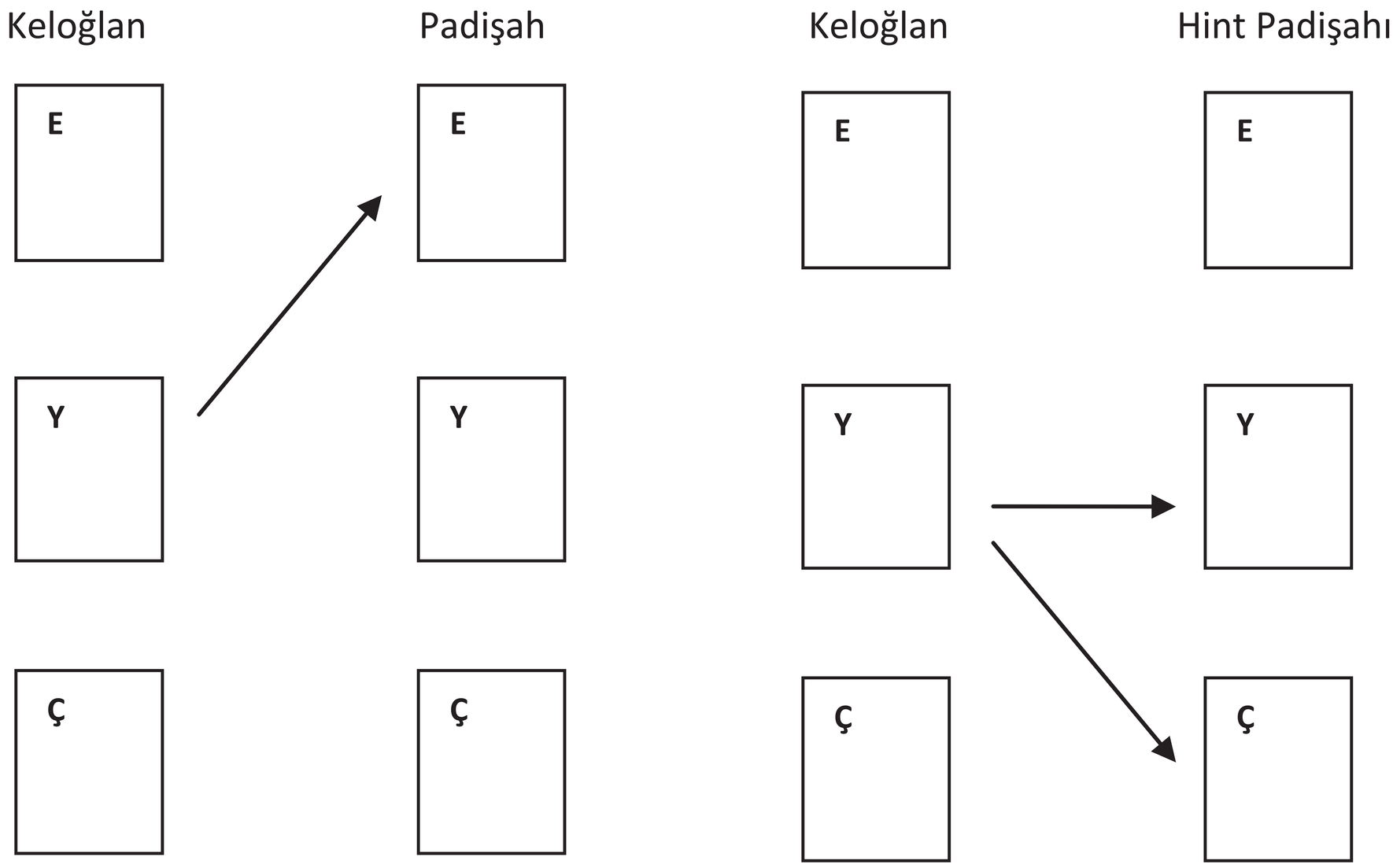
Keloğlan'ın göç ettiği masallara bakıldığında, Keloğlan'ın ait olma, bir modeli takip etme ya da bir otoritenin değerlerine göre davranma, diğer bireylerle bağımlı, ortak bir ilişki içinde olması gibi etkileşim görülmemektedir. Aksine Keloğlan kendi olan, aklıyla hareket eden, kurnazlığını ve hazır cevaplılığını kullanarak bireyselliğini ön plana çıkaran bir tiptir. Keloğlan'ın bu karakteristik özellikleri ile sürekli kendi çıkarlarını gözeten, bireyselleşmiş kimliği ile diğerlerinin üstesinden geldiği, onları yendiği, kandırdığı gerekirse kötü davrandığı görülmektedir (Dökmen, 2005:198). Keloğlan'ın göç ettiği masallardaki bu kişilik özellikleri, ego durumlarından daha çok "yetişkin ego durumunu" temsil etmektedir. Keloğlan'ın masallarda ebeveyn ve çocuk ego durumlarını sergilememesi onun diğer bireylerle ilişkilerini ve etkileşimini olumsuz yönde etkileyen bir unsurdur (Dökmen, 2005:198). Bundan dolayı Keloğlan, masallarda genelde (annesi dışında) yalnız bir tiptir.

Keloğlan'ın göç ettiği masallarda bireyselleşmesini ve yetişkin ego kimliğini yansıtan mesajları ve iletişim örüntüsünü görebiliriz. Örneğin, "Keloğlan ve İki Padişah" masalında bu durum açıkça görülmektedir.

> "Keloğlan günün birinde padişahın sarayı önünden geçiyormuş. Bakmış ki pencerede bir kız oturur. Padişahın kızına âşık olmuş, bunu duyan padişah Keloğlan'ı zindana attırmış. Yıllar geçmiş, Hind padişahından bu ülkenin şahına içinde sorular olan mektup gelmiş. Soruları cevaplayamadıkları takdirde ülkeyi kaybetme korkusu herkesi sarmıştır. . Kimse soruyu cevaplayamamış, son olarak padişahın kızının aklına zindandaki Keloğlan gelmiş. Keloğlan soruları cevaplamış ve ülkeyi kurtarmış. Hatta Hind padişahının yanına gitmiş ve padişahı da türlü oyunlar yaparak esir almıştır. Bu başarılarından dolayı padişah, kızını Keloğlan'a vermiş, başveziri yapmış, kaygısız kasavetsiz bir köşeye çekilmiş. Onlar muratlarına ermiş, darısı bizim başımıza denmiş" (Alangu, 2009: 36-46).

Padişahın içinde bulunduğu durumdan yararlanarak, Keloğlan'ın zindandan çıkması, soruları cevaplandırması, Hint padişahının huzurunda soruları cevaplandırması ve ona oyun yaparak kandırıp Hint padişahını esir alması, padişahının ülkesini kurtarması

ve padişahın kızıyla evlenerek isteğine ulaşması, saraya yerleşmesi, Keloğlan'ın fırsatçılığı, aklı, kurnazlığı, cesareti gibi özelliklerini kullanmasının sonucudur. Bu özellikleri yeri ve zamanında kullanması onun bireyselleşme ve kendine özgü iletişim örüntüsünü göstermektedir. Bu masaldaki Keloğlan'ın bireyselleşmesini ve ego durumunu şöyle ifade edebiliriz.

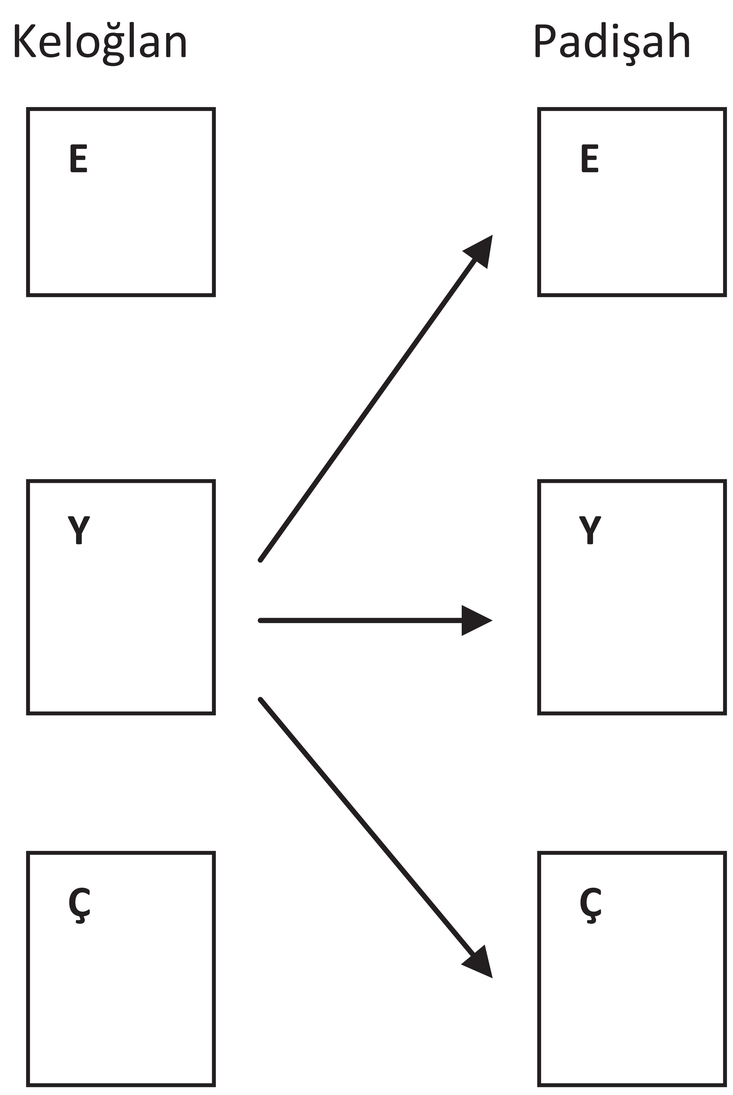


Şekil 1: Keloğlan'ın Karşısındaki Masal Kahramanlarına Karşı Kullandığı İletişimler

Şekilde de görüldüğü gibi Keloğlan kendi çıkarı ve kazancı için aklını ve yaratıcılığını kullanarak yetişkin egosundan padişahın yetişkin egosuna bir mesaj vermiştir. Yani padişah ile yetişkinden yetişkine bir iletişim kurmuştur. Bu biliş ve yaratıcılığı hazır cevaplılığından yani bireyselleşmesinden beslenmektedir. Ayrıca padişahı aklı ile etkileyerek kızını alması da kendi yetişkin egosundan padişahın ebeveyn ego durumuna mesaj gönderdiğini göstermektedir. Ayrıca Keloğlan'ın Hint Padişahı ile yetişkinden yetişkine ve kendi yetişkin egosundan Hint Padişah'ının çocuk egosuna mesaj göndermiştir. Hint padişahının sorularını aklı yani yetişkin egosuyla cevaplandırarak yetişkinden yetişkine mesaj göndermiştir. Aynı şekilde aklını kullanarak farklı bir yaratık şekline girerek padişahın çocuk egosuna mesaj göndererek onu korkutup esir almıştır. Böylece kurnazlığını kullanarak Hint padişahını esir alan ve kahraman olan Keloğlan, örtük bir etkileşim sergiler.

Yine "Sihirli Gömlek" masalında da tellalın yaptığı çağrıyı duyar duymaz Keloğlan'ın bir cesaretle saraya gidip padişahın huzuruna çıkarak sırrı çözebileceğini ifade etmesi, büyük bir kurnazlıkla sihirli gömleği ele geçirmesi, bu gömleğin görünmezliği ile aklını birleştirerek görünmez olup iyi bir gözlem yapması, vezirin açığını yakalayıp sırrı çözüp veziri kovdurup onun yerine geçmesi ve padişahın kızıyla evlenerek muradına ermesi sürecinde bireysel özelliklerini yerinde kullanarak kendine özgü bir

etkileşim örüntüsü kurmuştur. Kısaca Keloğlan aklını, kurnazlığını, işbilirliğini, kullanarak çıkar ve kazancı için bir iletişim, etkileşim kurarak amacına ulaşmıştır. Bu bireyselleşme ve etkileşim tarzını şöyle ifade edebiliriz:



Şekil 2: Keloğlan'ın Karşısındaki Masal Kahramanına (padişaha) Karşı Kullandığı İletişim

Şekilde de görüldüğü gibi Keloğlan bireyselleşmesinden kaynaklanan yetişkin egosundan padişahın yetişkin egosuna bir mesaj vermiştir. Bu mesajla beraber padişahı etkilemiş ve amacına ulaşmıştır. Ayrıca padişahın kızına karşı olan sevgi, şefkat ve koruyucu tutumlarını etkilemiştir. Böylece padişahın ebeveyn egosuna mesaj göndermiştir. Böylece padişah, kızı için en iyi kararı vererek kızını akıllı biriyle yani Keloğlan'la evlendirmiştir. Yine vezirin bir oyununu ortaya çıkararak padişahın gözünde "sır" olan gizemli bir olayı çözümleyerek, padişahın çocuk ego durumuna mesaj göndermiştir.

Keloğlan'ın diğer göç ettiği masallara bakıldığında da ("Keloğlan ile Değirmenci", "Keloğlan ile Büyücü", "Keloğlan ile Ali Cengiz" vb.) etkileşim ve iletişim sürecin yetişkin ego durumunun ön planda olduğu görülür. Bu masallarda Keloğlan kendine özgü özelliklerini en üst seviyede kullanan ve böylece başarılı ve bireyselleşen bir tiptir.

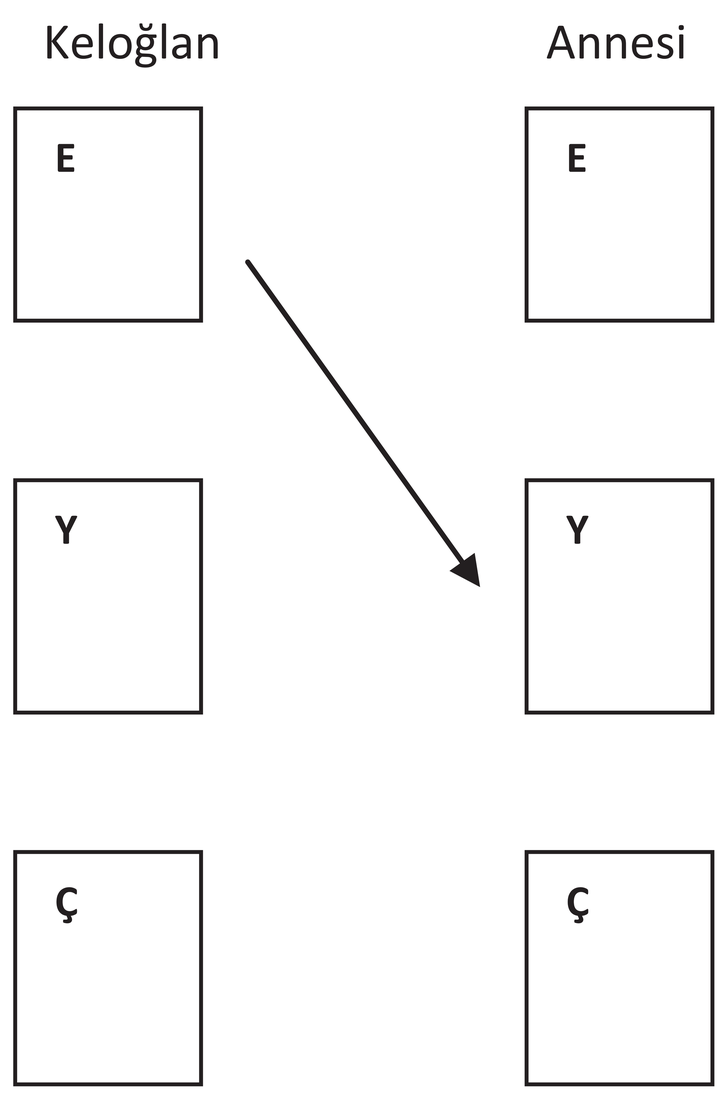
Koruyucu Ebeveyn Ego Durumu

Yukarıda da söz edildiği gibi Keloğlan'ın göç ile ilgili masallarında bireysel özellikleri ön plandadır. Bu masallarda, kendi aklına göre davranarak bireyselleşen ve kendi çıkar ve amacı dışında diğer bireylerle ilişki kurmayarak başarılı olan bir Keloğlan tipi vardır. Ancak bireyselliği üst düzeyde olan Keloğlan'ın, bu masalların sonunda annesine karşı "Koruyucu Ebeveyn Ego" durumu sergilediği görülmektedir (Dökmen, 2005:199). Bu özellik Keloğlan'ın masallarında dikkat çeken önemli bir unsurdur. Çünkü annesinin dışındaki diğer insanlarla Ebeveyn ve Çocuk Ego etkileşimi kurmamaktadır.

Keloğlan'ın göç ettiği masallarda bireyselleşmesini ve yetişkin ego kimliğini yansıtan mesajların yanında bu masalların sonunda annesine karşı takındığı Koruyucu Ebeveyn Ego mesajlarını ve iletişim örüntüsünü görebiliriz. Böylece amacına ulaşan Keloğlan'ın annesini de mutlu ettiği, onu yanına aldığı mesajlar görülmektedir. Örneğin, "Keloğlan ve Değirmenci" masalında bu ego durumu ve etkileşim görülmektedir.

> "Anacağının mübarek ellerini öpüp hayır dualarını almış. Sonra da değneğini eline, bohçasını beline koyup düşmüş yollara. Az gitmiş uz gitmiş dere tepe düz gitmiş Keloğlan para kazanmak için, iş için düştüğü yollarda bir değirmencinin yanında iş bulmuş ve zekası ile değirmencinin beğenisini kazanmış. Daha sonra değirmenci Allah'ın emri Peygamber'in kavliyle kızını Keloğlan'a vermiş. Kırk gün kırk gece düğün yapıp evlenmişler. Sonra gidip yaşlı anasını da almış yanına. Hep birlikte mutlu bir hayat sürmeye başlamışlar" (Babacan, 2009: 49-:61).

Keloğlan'ın amacına ulaşıp iş bulması, evlenmesi, değirmene ortak olması sonunda annesini unutmayıp onu da bu imkânlardan yararlandırarak mutlu olmasını sağlayarak beraber yaşamaları, onun annesine karşı Koruyucu Ebeveyn Ego tutumunu ve iletişim örüntüsünü göstermektedir. Bu masaldaki Keloğlan'ın annesine yönelik ego durumunu şöyle ifade edebiliriz.



Şekil 3: Keloğlan'ın Karşısındaki Masal Kahramanına (Annesine) Karşı Kullandığı Örtük İletişim

Şekilde de görüldüğü gibi Keloğlan Koruyucu Ebeveyn Egosundan annesinin yetişkin egosuna bir mesaj vermiştir. Yani koruyucu ebeveyn tutumu ile annesinin yetişkine egosuyla bir iletişim kurmuştur. Böylece yalnız kalan ve çeşitli ekonomik sıkıntılar çeken annesi bu imkânlardan yararlanarak, yetişkin ego tutumlarıyla oğlu ile birlikte kalmayı kabul etmiştir.

Keloğlan'ın annesine yönelik bu tutumu genel özelliği ile tutarsız olduğundan dikkat çekici bir unsurdur. Bu durumu açıklamak için masalın coğrafyasını ve bu coğrafyadaki ait anne ve anneliğe atfedilen özelliklerden kaynaklandığı söylenebilir. İşte bu durum Keloğlan masallarında üzerinde durulması gereken özelliklerden biridir.

Ekonomik Durum

Keloğlan'ın göç ettiği masallara bakıldığında, yoksulluğun çok etkili bir metafor olduğu görülmektedir. Genellikle bu masalların başlangıç noktasını, Keloğlan'ın fakir olması ve bu fakirliğin üstesinden gelmek için göç etmesi oluşturmaktadır. Keloğlan'ın göç ederek hem kendi bireyselliğini kazanması, kaderini yenmesi ve yaşam biçimini değiştirmesi hem de annesine karşı görevlerini yerine getirmesi yoksulluğun üstesinden gelme çabasıdır. Masallarda fakirlik Keloğlan'ın kaderi olmamış aksine onun atılgan davranmaya iten ve bu sayede birey olmasını sağlayan motivasyonu olmuştur. Keloğlan'ın çaresizliği yenmek için yollara düşmesi sonucu yeni bir yaşam biçimini seçmesi, yoksulluğun bir kader olmadığı mesajını en güzel şekilde ifade etmektedir. Bu mesajlar,"Keloğlan ve Ali Cengiz", "Keloğlan ve Kuyudaki Dev", "Keloğlan ile Kırk Haramiler", "Keloğlan ile Bilmeceler"gibi masallarda yoğun bir şekilde işlenmiştir.

> "Vakti zamanında fakir bir kadınla bir Keloğlan varmış" (Der. Sakaoğlu, 1975).
>
> "Bir Keloğlan varmış, Keloğlan'ın bir de anası varmış. Çok da yoksulmuşlar. Keloğlan, sabahtan akşama dek çalışırmış orada burada. Ama kazandığı para bir ekmek almaya yetmezmiş. Hani komşular yardım etmese Keloğlan'la anası açlıktan öleceklermiş" (Göçmen, 1996:5-6).
>
> "Bu kasabanın kenar mahallelerindeki bir kulübede, çok fakir bir Keloğlan ile ihtiyar annesi yaşamaktaymış" (Özpınar, 2005:119).
>
> "Bu Keloğlan'ın şu dünyada yaşlı anacığından başka kimsesi yokmuş. Keloğlan köylünün hayvanlarına çobanlık eder, sabahın erken saatinden akşamın karanlığına kadar günlerini dağlarda, bayırlarda hayvanları güderek, dolanıp dolaşarak geçirirmiş" (Özpınar, 2005:98).
>
> "İşte o ülkelerden birinde, bir şehrin ücra bir köyünde bir Keloğlan yaşarmış. Keloğlan yoksul mu yoksulmuş. Yemeye ekmek, giymeye urba bulamazmış. Aç ve sefil, bir garip kulmuş. Aza koyar olmaz, çoğa koyar dolmaz, ne yapsa ne etse bir baltaya sap olamazmış. Kel başına bir oğlak postu geçirir, sırtına da çuldan bir aba sarınıp dağ, bayır dolaşırmış" (Babacan, 2009:6).

Yukarıdaki çeşitli masallardan alınan örneklere bakıldığında yoksulluk, yalnızlık ve şehirli olmama gibi olumsuz koşullar, Keloğlan'ın göç etmesini sağlamış belki de zorunlu kılmıştır. Bu ekonomik sıkıntılar, göç masallarını şekillendiren ve Keloğlan'a farklı bir "tip" kazandıran temel faktörlerdir.

Sonuç

Keloğlan, Türk Halk Masallarındaki kahramanların özelliklerinden oldukça farklı özellikler sergiler. Diğer Türk masal kahramanları içinde yaşadığı toplumun bilgelerinden etkilenen, söz dinleyen, diğer insanlara güvenen ve o insanlara karşı saygılı davranan tiplerdir. Bu kahramanlar yaşadığı topluma "ait olma" duygusunu daha çok hissettirmektedirler. Oysa Keloğlan fiziksel zaafını akıl ve kurnazlığı ile telafi ederek,

kendine güvenen, kurnaz ve bireyselleşmiş bir tiptir. Yani Keloğlan bir masal kahramanı olarak "birey olma" duygusunu yansıtmaktadır.

Keloğlan'ın göç ettiği masallara da bakıldığında, gurbete çıkan Keloğlan'ın "birey olma" duygusu oldukça yoğundur. Yetişkin ego tutumu ile diğer insanlara kendini kabul ettiren, akıllı, kurnaz, bencil birey olan Keloğlan, masalların sonunda annesine karşı sorumluluğunu yerine getirerek belki de karakterinde eksik kalan "ait olma" duygusunu dengeleyerek sağlıklı bir tip oluşturmaktadır. Diğer bir anlamda, kolektif kültür içinde gelişen bireylere,kişiliklerinin eksik bir yönü olan "birey olma" boyutunu hatırlatan bir tiptir.

KAYNAKÇA

AKKOYUN, Füsun (2007), *Transaksiyonel Analiz*, Nobel Yayınları, İstanbul.

ALANGU, Tahir (1968), "Keloğlan Masalları- Mitostan Kurtuluş Gerçeğe Yöneliş", *Türk Dili Dergisi Türk Halk Edebiyatı Özel Sayısı*, Ankara.

ALANGU, Tahir (2009), *Keloğlan Masalları*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

BABACAN, Bahtiyar (2009), *Keloğlan ile Kırk Haramiler*, Erdem Yayınları, İstanbul.

BORATAV, Pertev Naili (2009), *Zaman Zaman İçinde*, İmge Kitabevi, Ankara.

DÖKMEN, Üstün (2005), İletişim Çatışmaları ve Empati- Sanatta ve Günlük Yaşamda, Sistem Yayıncılık, İstanbul.

GÖÇMEN, Olcay (1996*), Keloğlan*, Oda Yayınları, İstanbul.

ÖZPINAR, Ahmet (2005), *Keloğlan Masalları*, Aden Yayınları, İstanbul.

SAKAOĞLU, Saim (1975), "Keloğlan ile Yılan, Köpek, Kedi ve Balık", *Türk Folklor Araştırmaları Dergisi*, Sayı:312, Ankara.

TANSEL, Fevziye Abdullah (1989), *Ziya Gökalp Külliyatı-1/ Şiirler ve Halk Masalları*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara.

Türkçe Sözlük (2005), Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.

KAPANIŞ KONUŞMALARI

Motif Halk Oyunları Eğitim ve Öğretim Vakfı Yönetim Kurulu Başkanı M. Zeki BAYKAL'ın Sempozyum Kapanış Konuşması

Sayın hocalarım, değerli katılımcılar, birbirinden kıymetli divan üyeleri, sevgili öğrenciler. Halk Kültüründe Göç Uluslararası Sempozyumu'nun kapanış törenini gerçekleştirmek üzere bir aradayız. 3 gün süren sempozyumumuzun genel değerlendirmesini çok kıymetli divan üyelerimiz yaptıkları birbirinden güzel tespit ve konuşmalarıyla özetlediler. Ben öncelikle başta üniversitemizin Rektörü olmak üzere çok kıymetli hocalarımız Sayın Prof. Dr. Ali DUYMAZ ve Prof. Dr. Mehmet AÇA'ya huzurlarınızda teşekkür ediyorum. Ayrıca işbirliklerinden dolayı Kültür ve Turizm Bakanlığımıza ve Balıkesir Belediyesine şükranlarımı sunuyorum. Ayrıca 3 gün süresince bizleri ağırlamak için ellerinden gelenin fazlasıyla bizleri hizmetleriyle mutlu eden tüm personele ve tüm Balıkesir Üniversitesi öğrencilerine teşekkür ediyorum. Yurt dışından ve ülkemizin değişik üniversitelerinden gelerek sempozyumumuza katılan siz değerli bilim insanlarına teşekkür ediyorum. Geleneksel hale getirdiğimiz bu uluslar arası sempozyumlar Motif Vakfı'nın yapmakta olduğu çalışmalardan sadece birisidir. İnşallah 2011 yılında da bu sempozyumlarımızın bir diğerini farklı bir üniversitemizin işbirliğinde, Anadolu'muzun farklı bir yerinde gerçekleştireceğiz. Büyükşehirlerde gerçekleştirdiğimiz sempozyumlarımızın ayrı bir güzelliği olduğu gibi, Anadolu'daki üniversitelerimizle gerçekleştirdiğimiz sempozyumlarında güzelliği bir başka oluyor. Bizler için Anadolu'daki üniversitelerin sıcaklığı, öğrencinin o toplantıya bakış açısı ve katılımı, ilgisi çok farklı oluyor. İşte bu güzelliği 3 gün süresince Balıkesir'de birebir yaşadık. Sempozyum, 4 ayrı salonda

gerçekleşmiş olmasına rağmen salonların her biri aynı yoğunlukta doluydu. Bu da bizlere öğrencilerimizin konuya ilgisini gösterdi. Ve bu tablo bizleri, sempozyumun amacına uygun gerçekleştiği sonucuna götürdü. Göç sempozyumuyla hayatımızın gerçeklerini bir kez daha dinlemiş olduk. Yaşadıklarımızı gerçek anlamda gündeme getirerek bizlere hayatın gerçeğini bir kez daha yaşatmış oldunuz. Başta divan başkanım, divan üyeleri ve salondaki siz değerli dinleyenlere sonsuz teşekkürlerimi bir kez daha sunuyor, bir sonraki sempozyumumuzda buluşmak dileğiyle hepinizi saygı ve sevgiyle selamlıyorum.

Balıkesir Üniversitesi Rektör Yardımcısı Prof. Dr. Ali DUYMAZ'ın Sempozyum Kapanış Konuşması

Sayın hocalarım, değerli katılımcılar, sevgili öğrenciler. Yapmış oldukları değerlendirmeler dolayısıyla öncelikle hocalarımıza teşekkür ediyorum. Bizler kendilerinin bizlere öğretmiş olduklarını uygulamaya çalışıyoruz. Ayrıca öğrencilerimize teşekkür ediyorum. Öğrencilerimiz de bu sempozyumu bir kültür aktarımı, eğitim-öğretim olarak algılayıp dinlemeye geldiler, sorular sordular, hocalarıyla gerek aralarda gerekse oturumlarda tanışma, konuşma fırsatı buldular. Sempozyumun düzenlenmesinde fikir Motif Vakfı'nındır. Motif Vakfı ile işbirliği yapmaktan dolayı büyük onur duyuyoruz. On birinci sempozyumu 'Göç' gibi bir konuyla Balıkesir'de gerçekleştirmiş olmaktan dolayı mutluyuz. Bu sebeple, Motif Vakfı Yönetim Kurulu Başkanı Sayın Mehmet Zeki BAYKAL'a ve tüm Motif Vakfı Yönetim Kurulu üyelerine, değerli hocalarımıza teşekkürlerimi bir borç biliyorum. Ayrıca sempozyumda desteği olan Kültür ve Turizm Bakanlığımıza ve Balıkesir Belediyesi'ne de teşekkür etmek boynumuzun borcudur. Onlar da bizlere bu sempozyumda çok büyük destek çıktılar. Ben bir şeyi itiraf ederek konuşmamı bitirmek istiyorum. 2000 yılında bir sempozyum gerçekleştirdik ve o sempozyumla üniversitemiz bir salon kazanmıştı. Bu sempozyumla da üniversitemiz bugün içinde bulunduğumuz tesisi işler hale getirerek kazanmış oldu. İnşallah bundan sonra da bu tesisimiz bu tür organizasyonlara ev sahipliği yapmaya devam edecektir. 3 gün süren bu sempozyumda mutlaka eksikliklerimiz olmuştur. Sizlere eksikliklerimizi hoş gördüğünüz için teşekkür ederiz. Sürçü lisan ettiysek af ola.

Saygılarımla.

FOTOĞRAFLAR

Prof. Dr.
İbrahim ŞAHİN

Vafa HASANOVA

MOTİF
Prof. Dr.
Can ETİLİ ÖKTEN
OTURUM
BAŞKANLARI