

Yörük Ali Efe

Uluslararası Halk Kültürü Araştırmaları Sempozyumu

Kuvayı Milliye'nin 100'ü

EKONOMİ KULÜBÜ
AYDIN

AYDIN 2019



SEMPOZYUM AFİŞİ

YÖRÜK ALİ EFE ULUSLARARASI HALK KÜLTÜRÜ ARAŞTIRMALARI SEMPOZYUMU

28-30 Kasım 2019

ALI EFE THE NOMAD INTERNATIONAL FOLK CULTURE RESEARCH SYMPOSIUM

28th-30th November 2019

BİLDİRİLER/PAPERS

Editörler/Editors

Doç. Dr. /Assoc. Prof. Dr. Mustafa Oner UZUN

Doç. Dr. /Assoc. Prof. Dr. Caner IŞIK

ISBN Numarası

978-975-8254-68-2

AYDIN/TÜRKİYE/TURKEY

2019

Sempozyum Onur Kurulu:

Yavuz Selim KÖŞGER

(Aydın Valisi)

Özlem ÇERÇİOĞLU

(Aydın Büyükşehir Belediye Başkanı)

Prof. Dr. Osman Selçuk ALDEMİR

(Aydın Adnan Menderes Üniversitesi Rektörü)

Kayhan KAVAS

(Merkez Valisi-Yörük Ali Efe'nin Torunu)

Genel Koordinatör:

Hüseyin Turgut

(Aydın Adnan Menderes Üniversitesi Rektör Danışmanı)

Düzenleme Kurulu:

DÜZENLEME KURULU BAŞKANLARI

Doç. Dr. Mustafa Oner UZUN

(Aydın Adnan Menderes Üniversitesi)

Doç. Dr. Caner IŞIK

(Aydın Adnan Menderes Üniversitesi)

DÜZENLEME KURULU

Dr. Öğr. Üyesi Hülya UZUN (Aydın Adnan Menderes Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Behiç Alp AYTEKİN (Aydın Adnan Menderes Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Berrin GÜNER (Aydın Adnan Menderes Üniversitesi)

Dr. Öğr. Gör. İskender YILDIRIM (Ankara Üniversitesi)

Arş. Gör. Dr. Ebru Özlem YILMAZ (Aydın Adnan Menderes Üniversitesi)

Arş. Gör. Dr. Ali Erdem AKGÜL (Aydın Adnan Menderes Üniversitesi)

Öğr. Gör. Ceren DEMİROK(Aydın Adnan Menderes Üniversitesi)

Öğr. Gör. Umut GÜNGÖR (Aydın Adnan Menderes Üniversitesi)

Öğr. Gör. Ercan DURMAZ (Ordu Üniversitesi)

Öğr. Gör. Osman Fethi ARK (Afyon Kocatepe Üniversitesi)

Öğr. Gör. Cevahir KORHAN IŞILDAK (Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi)

Arş. Gör. Mükerrem KÜRÜM (Aydın Adnan Menderes Üniversitesi)

Arş. Gör. Harun KAYA (Aydın Adnan Menderes Üniversitesi)

Arş. Gör. Nihan AYDOĞMUŞ (Aydın Adnan Menderes Üniversitesi)

Arş. Gör. Ömer GÜNGÖRMÜŞ (Aydın Adnan Menderes Üniversitesi)

Arş. Gör. Nurdan AKBULUT (Aydın Adnan Menderes Üniversitesi)

Arş. Gör. Onurcan KAYA (Ege Üniversitesi)

Emre ÜSTGÜL (Ege Üniversitesi Doktora Öğrencisi)

Satı Sarıaslan ATİ (Aydın Adnan Menderes Üniversitesi Doktora Öğrencisi)

Kenan Çiftçi (Aydın Valiliği Kültür Müdürlüğü)

SEKRETERYA

Öğr. Gör. Cevahir KORHAN IŞILDAK

(Tokat Gaziosman Paşa Üniversitesi)

Emre ÜSTGÜL

(Ege Üniversitesi Doktora Öğrencisi)

Arş. Gör. Onurcan KAYA

(Ege Üniversitesi)

Satı SARIASLAN ATLİ

(Doktora Öğrencisi)

GÖRSEL İLETİŞİM TASARIMI SORUMLUSU

Dr. Öğr. Üyesi Behiç Alp AYTEKİN

(Aydın Adnan Menderes Üniversitesi)

WEB SİTESİ ÇEVİRİ SORUMLUSU

Efehan KOCAMAN

SANATSAL ETKİNLİKLER SORUMLUSU

Öğr. Gör. Umut GÜNGÖR

SANAT KURULU

Dr. Öğr. Üyesi Özgür ELGÜN

Öğr. Gör. Umut GÜNGÖR

Öğr. Gör. Ceren DEMİROK

Öğr. Gör. Elif YAZGAN

Öğr. Gör. Deniz ÇAĞLAR

Öğr. Gör. Aleksandr MEKAEV

Öğr. Gör. Elena YUSUPOVA

HAKEM VE BİLİM KURULU

Prof. Dr. Ahmet NAHMEDOV(Aydın Adnan Menderes Üniversitesi)

Prof. Dr. Ayten KAPLAN (Hacettepe Üniversitesi)

Prof. Dr. Can KARAHAN (Ondokuz Mayıs Üniversitesi)

Prof. Dr. Chris HANN (Max Planc Institute for Social Anthropoploy-Almanya)

Prof. Dr. Fuzuli BAYAT (AMEA Folklor Enstitüsü- Bakü/Azerbaycan)

Prof. Dr. Kayhan DELİBAŞ (Aydın Adnan Menderes Üniversitesi)

Prof. Dr. Kubilay METİN (Aydın Adnan Menderes Üniversitesi)

Prof. Dr. M. Muhtar KUTLU (Ankara Üniversitesi)

Prof. Dr. Medine SİVRİ (Osmangazi Üniversitesi)

Prof. Dr. Mehmet Naci ÖNAL (Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi)

Prof. Dr. Namıq MUSALI (Kastamonu Üniversitesi)

Prof. Dr. Nuran Erol IŞIK (İzmir Ekonomi Üniversitesi)

Prof. Dr. Recep MERİÇ (Yaşar Üniversitesi)

Prof. Dr. Sibel Paşaoğlu YÖNDEM (Akdeniz Üniversitesi)

Prof. Dr. Stephen LYON (The Aga Khan University-İngiltere)

Prof. Dr. Suat ATEŞLİER (Aydın Adnan Menderes Üniversitesi)

Prof. Dr. Vüsale MUSALI (Kastamonu Üniversitesi)

Doç. Dr. Habibe ALİYEVA (Azerbaycan Milli İlimler Akademisi Milli Tarih Müzesi Bşk. Yrd.)

Doç. Dr. Hüseyin YALTIRIK (Emekli TRT Sanatçısı)

Doç. Dr. H. Sibel ÖZDEMİR (Aydın Adnan Menderes Üniversitesi)

Assoc. Prof. Dr. Marcello Mollica (Messina Üniversity-İtalya)

Doç. Dr. Murat ÇEKİLMEZ (Aydın Adnan Menderes Üniversitesi)

Doç. Dr. Nuran Malta MUHACERİ (Priştina Üniversitesi-Kosova)

Doç. Dr. Ömer ÖZDEN (Selçuk Üniversitesi)

Doç. Dr. Selçuk Kürşat KOCA (DOHA Yunus Emre Enstitüsü Müdürü)

Assoc. Prof. Dr. Seema ARİF (University of Management and Technology -Pakistan)

Doç. Dr. Tuncay Ercan SEPETÇİOĞLU (Aydın Adnan Menderes Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Emrah Köksal SEZGİN (Aydın Adnan Menderes Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Ali Abbas ÇINAR (Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Aydın ERÖN(Aydın Adnan Menderes Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Devrim ERTÜRK (Dokuz Eylül Üniversitesi)

Asist. Prof. Dr. David HENIG (Utrech University-Hollanda)

Dr. Öğr. Üyesi Emre ERDAN (Aydın Adnan Menderes Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Gökhan Şefik ERKURT (Aydın Adnan Menderes Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Günver GÜNEŞ (Aydın Adnan Menderes Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Hülya UZUN (Aydın Adnan Menderes Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Kadir ŞAHİN (Karabük Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet BAŞARAN(Aydın Adnan Menderes Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Mustafa GÜLLÜBAĞ (Aydın Adnan Menderes Üniversitesi)

Dr. Öğr. Üyesi Serdar ÜNAL (Aydın Adnan Menderes Üniversitesi)

TAKDİM



Prof. Dr. Osman Selçuk ALDEMİR
(Aydın Adnan Menderes Üniversitesi Rektörü)

Sayın Valim, Protokolün Saygıdeğer Üyeleri, değerli akademisyenlerimiz, kıymetli katılımcılar,

Yörük Ali Efenin Şehri Aydın'da, Yörük Ali Efe Uluslararası Halk Kültürü Sempozyumu'nda sizlerle bir araya gelmenin memnuniyetiyle, tüm katılımcılarımıza hoş geldiniz diyorum.

"Ben ezelden beridir hür yaşadım, hür yaşarım" diyen Türk milleti, vatan topraklarını işgal eden emperyalist güçlere karşı başta Çanakkale cephesi ve Kurtuluş Savaşı'nın diğer cepheleri olmak üzere, genci yaşlısı, kadını çocuğuyla vatan uğruna verdiği mücadelesini sonuna kadar ortaya koymuştur. Bu mücadelenin en güzel örneklerinden biri de Aydın demiryolunu korumak bahanesiyle Aydın'a gelmiş, Yunan askeri karakoluna yapılan Malgaç baskınıdır. Baskını yapan birlik Yörük Ali Efe ve kızanlarıdır, baskın sivil bir direniş olarak işgale verilen ilk cevaptır. Zaferle sonuçlanarak milletin makûs talihini değiştiren, halka umut olan Malgaç, emperyalizme karşı ilk direnişin başladığı, ilk kurşunun sıkıldığı yerdir.

Yüksek bir milli şuurla Aydın halk kültüründe olan efeliği yeniden yorumlayıp düzenleyen Yörük Ali Efe, milli mücadelenin dayandığı halk tabanının yüksek tecellisi ve sembolüdür. Yörük Ali Efe, Aydın Yunan işgalini Efelik ruhuyla karşılamış ve Milli mücadelenin başkomutanı olan Sarı Zeybek lakaplı Mustafa Kemal Atatürk'ü bu direnişiyle selamlamıştır. Kuvayı Milliye'nin Aydın cephe komutanı unvanı verilen Yörük Ali Efe, İstiklal madalyası ile şereflendirilmiştir.

Geçmişi bilmek şimdiyi doğru yaşamanın anahtarıdır. 100 yıl önce ülkemizi işgal edenlerin, ülkemiz üzerindeki emelleri bitmemiştir. Her Türk bu emellerin farkında olmalı ve direniş ruhunu, efelik bilincini, namus ve vatan sevdasını geçmişini hatırlayarak diri

tutmalıdır. Sempozyumumuz bu konuda bilgilendirici, cesaret verici ve bilimsel analizlerle haklılığımızı 100 yıl sonra da kanıtlayıcı içerikte birçok bildiriye mekân olacaktır.

Kuvayı Milliye'nin 100'ü adıyla gerçekleştirdiğimiz "Yörük Ali Efe Uluslararası Halk Kültürü Sempozyumu'nda Yörük Ali Efe ve zeybeklik kültürü üzerine üç gün boyunca 105 bildiri ile Kuvayı Milliye ruhuyla bilgilendirmeler yapılacaktır. Milli şuurumuzun gelişmesi, Kuvayı Milliye ruhunun her daim diri tutulması ve Türk halk kültürünün bilimsel metotlar ile gelecek nesillere aktarılması bu sempozyumun en büyük kazanımı olacaktır.

Sempozyumun gerçekleşmesinde katkıları olan Üniversitemizin akademik ve idari birimlerinin yanı sıra Aydın Valiliğine, Aydın Büyükşehir Belediyesine, Aydın Ekonomi Kulübüne, Aydınlı işadamlarına, Aydınlı efe ruhlu dernek üyelerine, aramızda olarak bizleri onurlandıran Yörük Ali Efe'nin torunu Kayhan Kavas'a teşekkürlerimi sunuyorum.

Milli mücadelenin 100. yılında Aydın'da sivil direnişin kahramanı ve sembolü olan Yörük Ali Efe'nin adıyla gerçekleştirdiğimiz sempozyumun, milletimize ve Üniversitemize hayırlı ve uğurlu olmasını diler, katılımınız için teşekkür ederim.

Kayhan KAVAS'ın Konuşması[1]

Değerli Katılımcılar,

Aydın Adnan Menderes Üniversitesinin düzenlediği bu anlamlı toplantıya katıldığınız için hepinize teşekkür ediyor, saygılarımı sunuyorum.

Değerli katılımcılar… Bildiğiniz gibi "Kuvayı Milliye", "ulusal kuvvetler" demektir. Kurtuluş Savaşı'nda işgal altında bulunan ülkemizde düzenli ordu kuruluncaya kadar, düşmanın yurdun içerlerine kadar ilerlemesini durduran ve düşmana önemli kayıplar verdiren bu hareket, o yörede yaşayan sivil kişilerden oluşmaktaydı. Elbette Osmanlı İmparatorluğunun terhis edilmiş ordusunun, bu kuvvetlere rehberlik ve danışmanlık yapan gönüllü subayları da vardı.

Bu harekete katılan milisler hiçbir yerden emir almadan, hiçbir çıkar ve menfaat gözetmeden mücadele etmiş; sadece ve sadece işgale uğrayan vatanlarını düşman çizmesinden kurtarmak, hür ve özgür bir ülkeye sahip olabilmek düşüncesi ile hareket etmişlerdir.

Kuvayı Milliye, milletin bağrından çıkan ve görevini tamamladıktan sonra yine sessizce ona dönen bir halk hareketiydi. Yurdu işgal eden güçler bu hareketle durdurulabilirdi ancak ulusal bir kurtuluş savaşı vermek yalnızca düzenli bir ordunun kuruluşu ile mümkün olabilirdi. Bunu çok iyi bilen Mustafa Kemal Atatürk, millî bir ordunun kurulmasına karar vermiş ve bu konuda gereken adımları atmıştır.

Yörük Ali Efe de bu mücadeleye katılan kahramanlardan biridir. Gereken mücadelenin en ön safhalarında bulunmuş, düzenli ordu kurulunca da Atatürk'ün çağrısı üzerine milis Albay rütbesi ile düzenli orduya katılmıştır. Kurtuluş Savaşı sonrasında ise köşesine çekilmiş, ziraat ve ticaret ile meşgul olmuştur. Yörük Ali Efe, yaptığı kahramanlıklardan bahsetmekten ömrü boyunca -alçak gönüllülüğü nedeniyle- uzak durmuştur. "O dönemde öyle gerekti, bizler gereğini yaptık. Bizden sonrakiler de gereğini yaparlar." demiştir.

Değerli katılımcılar… Ülkemizin pek çok yeri -ama özellikle Aydın ili- Kuvayı Milliye'nin pek çok hatırası ile doludur. Bunlardan pek çoğu bugün bile ayaktadır. Bu önemli yerleri sahiplenmek, ayağa kaldırmak yeni yetişen nesillere bunu anlatabilmek son derece önemlidir. Aksi takdirde, bir süre sonra "Siz dünyaya örnek olacak bir halk hareketi ile düşmanı yurdunuzdan kovmuşsunuz. Bunun kanıtları nerede?" deseler korkarım ki gösterecek fazla bir şey bulamayız. Oysa karargâh evleri, karakol binaları, siperler hâlâ ayakta durmakta ve bizim ilgilenmemizi beklemektedir.

[1] Merkez Valisi, Yörük Ali Efe'nin torunu.

Bu duygu ve düşüncelerle hepinizi gönülden selamlıyor; adı bilinen, bilinmeyen veya unutturulmaya çalışan bütün kahramanlarımızın aziz hatıraları önünde saygı ve hürmetle eğiliyorum.

Kayhan Kavas

Merkez Valisi

Yıldıray Servet ÇINAR'ın Konuşması[2]

Sayın Valim, Aydınımızın çok kıymetli Milletvekilleri, Çok değerli Büyükşehir Belediye Başkanımız, Sayın Rektörüm, Üniversitemizin çok kıymetli yöneticileri ve öğretim üyeleri, Kamu kurum ve Kuruluşlarının değerli yöneticileri, Sivil toplum kuruluşlarımızın değerli temsilcileri, kıymetli bilim insanları, ülkemizin geleceği gençlerimiz, kıymetli Basın Mensupları, Saygıdeğer Misafirlerimiz; Şahsım, Ekonomi Kulübü Derneği Aydın Yönetim Kurulu ve Aydın Teşkilatı adına sizleri saygı ve sevgi ile selamlıyorum.

Ekonomi Kulübü Aydın teşkilatının ana destekçisi olduğu 1. sini gerçekleştirdiğimiz, YÖRÜK ALİ EFE ULUSLARARASI HALK KÜLTÜRÜ VE ARAŞTIRMALARI Sempozyumu'na hepiniz hoş geldiniz. Kurtuluş Savaşımızın Başkomutanı, Cumhuriyetimizin kurucusu Gazi Mustafa Kemal Atatürk ve silah arkadaşlarını rahmetle minnetle yâd ediyorum. Anadolu'ya ayak bastığımız günden bugüne kadar, ülkemizin ve milletimizin bekası için gözlerini kırpmadan hayatını feda eden tüm şehitlerimize, gazilerimize, kahramanlarımıza Allah'tan rahmet diliyorum.

Bir asırdır, ülkemizin kalkınması, milletimizin güçlenmesi için emek veren, çalışan, üreten herkesi şükranla anıyorum. 2019 Mart ayında yine bu mekânda Aydın Adnan Menderes Üniversitemizle iş birliği içerinde ilgili kamu kurum ve kuruluşlarımız ile ticaret, sanayi ve ziraat odalarımızın katkılarıyla YEREL KALKINMA VE AYDIN EKONOMİSİ adı altında sempozyum programı gerçekleştirdik. Alanlarında Uzman Bilim İnsanlarıyla; Aydın ekonomisini, yerel kalkınmayı ve Aydın ilinin ekonomik dinamiklerini ortaya koyup geleceğe dair vizyon oluşturmak adına verimli bir çalışmaya imza attık. Sonuçlarını kamuoyuna paylaştık.

Sayın Rektörümüz Prof.Dr. Osman Selçuk ALDEMİR'in riyasetinde sempozyum için üniversitemiz tarafından konu bize iletildiğinde, Millî mücadelede Sivil Halk Direnişinin Lideri ve Aydın Cephesi Komutanı Yörük Ali Efe'nin anısına düzenlenen bu organizasyona Aydın'da Sivil Toplum Kuruluşları içerisinde Lokomotif rol üstlenen teşkilatımız, amaç ve hedefleri birebir örtüştüğü için sempozyuma destek olmaktadır. YERLİ ve MİLLİ akademik çalışmalara destek veren Ekonomi Kulübü kadim geçmişimizin gelecek nesillere aktarılması adına önemli bir misyon üstlenmiştir. Dışarıda kuliste kıymetli basın mensuplarımız da sordu. Ekonomi Kulübü faaliyet alanının dışına mı çıkıyor? diye soru geldi. Öncelikle bu konuya açıklık getireyim. Tüzüğümüzün

Çalışma Konuları ve Faaliyet Alanı

Madde 5-

4- *Millî ve mânevi değerler ile güncel meseleler hakkında toplumun bilinçlendirilmesini ve bu yolla birlik ve beraberliğin pekiştirilmesinisağlamak,*

[2] Sempozyumun ana sponsoru 'Aydın Ekonomi Kulübü'nün Aydın İl Başkanı

5-İlim, fikir, kültür ve mefkûre sahibi yetkin kimselerin idaresinde, temel konularda çalışma grupları oluşturmak, üniversiteler ve bilimsel araştırma kuruluşları ile işbirliği yapmak, ulaşılan sonuçların hayata geçirilmesi için çaba sarf etmek ilkelerinden hareketle sempozyuma destek oluyoruz.

10 ülke, 15 yabancı akademisyen, 90 yurt içi bilim insanı ile Uluslararası boyut kazanan bir sempozyuma Aydın ili olarak ev sahipliği yapıyoruz. Dost ve kardeş ülkeler; Azerbaycan, Kosova, Pakistan, Katar ve İtalya'dan ve yurt içinden değişik illerden gelen çok kıymetli bilim insanlarına tekrar hoş geldiniz diyorum.

1919 yılı Aydın Sancağı bugün yaşadığımız topraklar toplam nüfusu (Müslüman, rum ve diğer gayri Müslim halk) yaklaşık 250 bin. Bunların yaklaşık 38-40 bin rum ve diğer gayri Müslüman nüfusu. Böyle bir demografik yapı söz konusu o dönemde. Yunanlılar 27 Mayıs 1919'da İzmir'in ardından Aydın'ı işgal ettiler. Hedefleri ne? Yunanistan'dan getirmeyi düşündükleri 300.000 Yunanlı göçmeni Aydın topraklarına yerleştirmek. Yunan işgali ile birlikte demografik yapıyı tersine çevirmeye yönelik baskı, göçe zorlama ve toplu katliam bunların hepsi o dönemde yaşandı. Çok hazin hikayeler var. Detaylarını kıymetli akademisyenler sunumlarında açıklayacak. Ben çok az bir kısmınadeğineceğim.

Ben aslen Aydın Karacasuluyum. Karacasu'yu bilmeyen misafirlerimiz için Aydın İlinin Güney Doğu sınırındaki ilçemiz. Ana ulaşım güzergahından 30 km güneyde bir ilçemiz. Karacasu'nun ve demir yolu güzergâhı dışında kalan ilçelerimizin bildiğim kadarıyla işgali söz konusu değil. Fakat demiryolu güzergahında kalan ilçelerimizden, toplam 250.000 nüfustan 140.000 kişi(bunların içinde gayri Müslüman nüfusta var) il içi, işgale uğramamış daha güvenli güney yerleşim yerlerine göç etmek durumunda kalmıştır. Kendi vatanında muhacir konumuna düşmüştür. Bu kayıtlar bu günkü Kızılay o günkü Hilal-i Ahmer Cemiyeti günlük iaşe kayıtlarında var. Vatanı savunan yok. Düşmana karşı koyacak silahlı bir güç yok. Böyle vahim olaylar zincir söz konusu.

Neyse ki toparlanma hızlı olmuş. Hazırlıklar başlamış, Cephe hattı güneye kaydırılmış, 57. Tümen mensubu subaylar, Yörük Ali Efe ve müfrezesi Çine'de toplanmış, vatanı savunmak için planlar yapılmıştır. Düzenli bir ordu yok, halk güçsüz ve moralsiz; tam bu esnada o günün şartlarına göre, Genel ve Milli Kıyamı hazırlayabilmek için insiyatif almak kolay başarılabilecek bir durum değildir. Gerçekleştirilen Malgaç Baskını halka cesaret vermiş, Tüm olumsuzluklara karşı Memleketin işgalden kurtarılabileceği umudunu yeşertmiştir.

Dikkat edelim. Tarih 16 Haziran 1919, Amasya genelgesi, Erzurum ve Sivas Kongreleri henüz toplanmamış. Milleti topyekûn harekete geçirecek, milli bir şuur o an itibariyle henüz oluşmamıştı. Malgaç'ta yapılan bu baskın Gazi Mustafa Kemal ve silah arkadaşlarının elini güçlendirmiş, Baskından 6 gün sonra toplanan Amasya Genelgesinde "Milletin bağımsızlığını, yine milletin azim ve kararı kurtaracaktır." İlkesi ışığında topyekûn mücadelenin fitili ateşlenmiştir. 1920'de Türkiye Büyük Millet Meclisi açılıp, düzenli ordu kuruluna kadar işgale direniş gösterilmiş, düzenli ordu ile devlet

otoritesi altında mücadele düşman işgali sonlandırılana dek devam etmiştir.

Yine o tarihlerde kendi içimizde bile işgali kabul eden, boyun eğen, alkışlayan, destek verenler olmuştur. Bugün de var. 1071'de başlayan Anadolu hakimiyetimiz, geçmişte olduğu gibi, bundan sonra da göstereceğimiz azim ve kararlılıkla ilelebet devam edecektir. Sınırlarımızı korumak ve Misak-ı Milli hedeflerine ulaşmak için istiklal ve istikbal mücadelemize aynı azim ve kararlılıkla devam ediyoruz. Gönül coğrafyamızın 780.000 km2' den çok daha fazlası olduğuna inanıyoruz.

100 yıl önce ecdadımızın yaşadığı acı tecrübe, yeni devletimizin kuruluş ilkesi olarak, Hakimiyetin millet egemenliğine dayalı bir yönetim modeline geçmemize vesile olmuştur. Bugün 100. Yılına yaklaştığımız Cumhuriyetimizi korumak, ecdadımızdan aldığımız mirası gelecek nesillere aktarmak için mücadelemize devam ediyoruz.

Sempozyum programlarında Millî mücadelemizin yanı sıra, 5000 yıllık kadim medeniyetimizden bu günlere ulaşan, kültürel zenginlerimiz detaylı olarak anlatılacaktır. Efelikten, zeybeklere, hat sanatından, el işlemelerine, Yörük kültüründen, ahilik geleneklerine, Dede Korkut destanından, Kutadgu Bilig'e, Halk Oyunlarından, türkülerimize, ağıtlarımıza, Aşık Veysel'e ve Köroğlu'na, Atasözlerimizden masallara, devecilik kültüründen, inanışlarımıza özetle Türk medeniyetine ait ne varsa 3 gün boyunca dolu dolu sempozyum oturumlarında anlatılacak, bilmediğimiz, unuttuğumuz 5000 yıllık medeniyetimize ait değerlerimiz gün yüzüne çıkarılacak ve sonuç bildirisi olarak kayıt altına alınacaktır.

Sempozyum programlarına bizimle birlikte destek veren 50'ye yakın Yörük, Türkmen, Kuvayı Milliye, Devecilik, Aydın Kültür ve Turizm Derneklerinin kıymetleri yönetici ve üyelerine de tekrar teşekkür ediyorum. İlimize ait kültürel mirasın korunması ve gelecek nesillere aktarılması noktasında önemli bir işe beraber imza atıyoruz.

Marifet İltifata tabidir. Aydın'da 3 gün sürecek Kültür Şöleninin hazırlanmasında öncülük eden başta Rektörümüz Sayın Osman Selçuk Aldemir olmak üzere, Sempozyum Bilim Kurulu üyelerine, üniversitemizin kıymetli yöneticilerine, bize desteklerinden dolayı Sayın Valimize ve Büyükşehir Belediye Başkanımıza, Ulaşıma katkılarından dolayı Türk Hava Yolları Sayın Mehmet İlker Aycı'ya, Konaklamaya katkılarından dolayı Lion Park-Aydınlı Genç İş kadını Sayın, Gülşen Kuloğlu Kuşaksız'a, Özverileri ve disiplinli çalışmalarından dolayı Ekonomi Kulübü Aydın Şubesi Yönetim Kurulu, teşkilatı ve çalışanlarına şükranlarımı sunuyorum.

İstiklal harbimizin kahramanları başta olmak üzere bu toprakları bizlere vatan kılan ve bunun için terleriyle ve kanlarıyla sulayan tüm aziz şehitlerimizi, gazilerimizi, kahramanlarımızı bir kez daha rahmetle yad ediyorum. Hepinizi sevgiyle, saygıyla selamlıyorum.

AYDIN ADNAN MENDERES ÜNİVERSİTESİ

YÖRÜK ALİ EFE ULUSLARARASI HALK KÜLTÜRÜ ARAŞTIRMALARI SEMPOZYUM PROGRAMI

28-29-30 Kasım 2019, ADÜ Kampüsü Atatürk Kongre Merkezi-Aydın

SEMPOZYUM PROGRAMI

BİRİNCİ GÜN *28.11.2019*

09.00-10.00	**SEMPOZYUM AÇILIŞ PROTOKOL YÜRÜYÜŞÜ** GÜZERGAH: AYDIN EFELER ŞEHİTLER ABİDESİ-YÖRÜK ALİ HEYKELİ
10:30-12:30	**SEMPOZYUM AÇILIŞ TÖRENİ** ***ADÜ ATATÜRK KONGRE MERKEZİ-MAİANDROS SALONU*** **Saygı Duruşu- İstiklal Marşı** ***ADÜ Devlet Konservatuvarı Müzik ve Bale Ortaokulu Öğrencileri*** Yöneten: **Öğr. Gör. Umut GÜNGÖR**- Piyano Eşlik: ***Öğr. Gör. Aleksandr MEKAEV*** **Zeybek Gösterisi** Şiir**:** ***Eşref GÜRPINAR*** Efe***: Selim ÖZYOL*** Davul: ***Sergen VAR*** Zurna: ***Tibet VAR*** Dem Zurna: ***Tibet ŞEN***
	Protokol Konuşmaları *Plaket Töreni* **Konuşmacı:** **Kayhan KAVAS (Merkez Valisi- Yörük Ali Efe'nin Torunu)**
	ADÜ Devlet Konservatuvarı Dinletisi ***W. A. MOZART Sol Minör Piyanolu Dördül K478*** *Doç. Dr. S. Serkan ŞEKER (Piyano)* *Öğr. Gör. Deniz Çağlar (Viyola)* *Öğr. Gör. Özgür ELGÜN (Viyolonsel)* *Öğr. Gör. Aleksandr MEKAEV (Piyano)*
	Açılış Konferansı: ***Dr.Fatih ÖZKURT*** *"Milli Mücadele ve Yörük Ali Efe"*
12: 30- 13:30	***Öğle Yemeği***

BİRİNCİ GÜN *28.11.2019- MAİANDROS SALONU*

1.OTURUM	***13:45-14.45***	**UNESCO SOKÜM Türk Kültürü** ***OTURUM BAŞKANI: Prof. Dr. M. Muhtar KUTLU***
	Katılımcı	**Bildiri Başlığı**
	Prof. Dr. METİN EKİCİ (Ege Üniversitesi)	"UNESCO Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması Sözleşmesi'nde Efelik-Zeybekl Geleneğinin Yeri"
	Öğr. Gör. Dr. PINAR KIZILHAN (Ankara Üniversitesi) HÜSEYİN KARABULUT	"Somut Olmayan Kültürel Miraslarımız: Zeybeklerin Tarihi"
	Prof. Dr. .FUZULİ BAYAT (AMEA Folklor Enstitüsü)	"Sovyet Kaçak (Kolçamak)Hareketi ve Muzdlu Psikolojisi"
	Prof. Dr. NAMİQ MUSALI (Kastamonu Üniversitesi)	"Türk Kültürünün Bir Unsuru Olarak Selçuklulardan Safevîlere Kadar Erdebil'de Yağmu Taşı"
RTIŞMA BÖLÜMÜ	***14.45-15.15***	
AY-KAHVE ARASI	***15.15-15.30***	

BİRİNCİ GÜN *28.11.2019-MAGNESİA SALONU*

1.OTURUM	***13:45-14.45***	**Yörük Ali Efe Tarih Araştırmaları** **OTURUM BAŞKANI:** ***Prof. Dr. Enver KONUKÇU***
	Katılımcı	**Bildiri Başlığı**
	Dr. FATİH ÖZKURT	"Arşiv ve Belgelerde Yörük Ali Efe"
	Öğr. Gör. Dr. MEHMET SAİT HALİM GENÇOĞLU (Kafkas Üniversitesi)	"Osmanlı Belgeleri'nde Yörük Ali Efe ve Zeybekler"
	MERT KALKAN	"Çerkes Ethem İsyanında Kuvayı Milliye Bileşenlerinin Tutumu ve Yörük Ali Efe"
ARTIŞMA BÖLÜMÜ	***14.45-15.15***	
CAY-KAHVE ARASI	***15.15-15.30***	

BİRİNCİ GÜN *28.11.2019-MİLETOS SALONU*

1.OTURUM	***13.45-14.50***	**Halk Kültüründe Zeybek Araştırmaları** ***Türk Halk Müziği Dinletisi:*** *Öğr. Gör. Osman Fethi ARK* **OTURUM BAŞKANI:** ***Prof. Dr. Sibel Paşaoğlu YÖNDEM***
	Katılımcı	**Bildiri Başlığı**
	ALİ ÖZÇELİK	"Zeybek Araştırmalarıyla Alakalı Resmi ve Alternatif Tarih Yazımı Üzerine Bir Mukayese"
	Prof. Dr. GÜLÇİN YAHYA KAÇAR (Hacı Bayram Veli Üniversitesi)	"Aydın Yöresi Zeybeklerinin Biçim Yönünden Tahlîli"
	Araş. Gör. HANDE DEVRİM KÜÇÜKEBE (Ege Üniversitesi), Araş. Gör. NİHAN ESKİTAŞ (Ege Üniversitesi)	"Zeybek Türünde Nikriz Makam Dokusunun İşlenişi"
	Doç. Dr. SITKI BAHADIR TUTU (Ege Üniversitesi)	"Zeybek Bestelemek (Motivasyon, Bağlam ve Davranış Kalıpları)"
ARTIŞMA BÖLÜMÜ	***14.50-15.20***	
AY-KAHVE ARASI	***15.20-15.30***	

BİRİNCİ GÜN *28.11.2019- MAİANDROS SALONU SALONU*

2.OTURUM	***15.30-16.30***	**Uluslararası Halk Kültürü Araştırmaları** **OTURUM BAŞKANI:** ***Prof. Dr. Nuran EROL IŞIK***
	Katılımcı	**Bildiri Başlığı**
	Assoc. Prof. Dr. MARCELLO MOLLICA (Messina Üniversity-İtaly)	"EUROPEAN SETTING OF PREJUDICE A CASE STUDY OF MIGRANTS IN SICILY-ITALY"
	Assoc. Prof. Dr. *SEEMA ARİF* (University of Management and Technology -Pakistan)	"WHEN NOMANDS FİND THEİR HOME"

	Prof. Dr. *STEPHEN M. LYON* (The Aga Khan University-İngiltere)	"CULTURE, POLITICS AND CONFLICT A CASE STUDY OF PAKISTAN"
	Doç. Dr. *SELÇUK KÜRŞAD KOCA* (DOHA Yunus Emre Enstitüsü Müdürü-Katar)	"KUZEY MAKEDONYA ÇALIKLI KÖYÜ EVLENME GEÇİŞ DÖNEMİ ADET VE UYGULAMALARI"
ARTIŞMA BÖLÜMÜ	***16.30-17.00***	
DEFİLE: Aydın Kültür Turizm Derneği *"Geçmişten Günümüze Anadolu Kıyafetleri"*		***20.00***
KONSER ***RÛHEFZÂ GRUBU- "****17. YÜZYILDAN 17 ESER****"***		***20.30***

<u>BİRİNCİ GÜN</u> *28.11.2019- MİLETOS SALONU*

<u>2.OTURUM</u>	***15.30-16.30***	**Halk Kültüründe Dede Korkut Araştırmaları** **OTURUM BAŞKANI:** ***Prof. Dr. Metin EKİCİ***
	Katılımcı	**Bildiri Başlığı**
	DİLBER YILMAZ	"Dede Korkut Kitabında Kadın"
	EDA NUR SOLAKLI	"Dede Korkut Destanı'nda Dağ Kültü ve Kültürü"
	MERVE AYDIN	"Dede Korkut Destanı'nda Su Kültü ve Kültürü"
	NARGİZ GARAYEVA	"Dede Korkut Destanında Doğum ve Ölüm"
TARTIŞMA BÖLÜMÜ	***16.30-17.00***	
DEFİLE: Aydın Kültür Turizm Derneği *"Geçmişten Günümüze Anadolu Kıyafetleri"*		***20.00***
KONSER ***RÛHEFZÂ GRUBU- "****17. YÜZYILDAN 17 ESER****"***		***20.30***

BİRİNCİ GÜN *28.11.2019- MAGNESİA SALONU*

2.OTURUM	***15.30-16.45***	**Türk Halk Müziği Araştırmaları** ***Türk Halk Müziği Dinletisi:*** *Öğr. Gör. Ercan DURMAZ* **OTURUM BAŞKANI:** ***Prof. Dr. Gülçin Yahya KAÇAR***
	Katılımcı	**Bildiri Başlığı**
		Batı Anadolu Derlemelerim
	ALEV TÜRKAN ÖZCAN (Akdeniz Üniversitesi)	"Teke Yöresi Yörüklerinde Gabardıç Oyun Havası"
	Öğr.Gör.Dr.BARIŞ GÜRKAN (Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi	"Beğeni Yargısı ve Hiyerarşisinde Türk Halk Müziği"
	Doç. Dr. HÜSEYİN YALTIRIK	"Türkülerde 'Bestelenme' Olgusu: Aydın'da Emin Tenekeci Örneği"
ARTIŞMA BÖLÜMÜ	***16.45-17.15***	
DEFİLE: Aydın Kültür Turizm Derneği *"Geçmişten Günümüze Anadolu Kıyafetleri"* ***KONSER:*** ***RÛHEFZÂ GRUBU- "****17. YÜZYILDAN 17 ESER****"***		***20.00*** ***20.30***

İKİNCİ GÜN *29.11.2019- MAİANDROS SALONU*

1.OTURUM	***09.00-10.05***	**Âşıklık Geleneği Araştırmaları** ***Türk Halk Müziği Dinletisi:*** *Öğr. Gör. Ceren DEMİROK* **OTURUM BAŞKANI:** ***Doç. Dr. Ömer ÖZDEN***
	Katılımcı	**Bildiri Başlığı**
	Doç. Dr. CAFER ÖZDEMİR Ondokuz Mayıs Üniversitesi)	"Âşık-Saz İlişkisinde Geleneği Okumak: Âşık Veysel Örneği"
	Uzm. EZGİ AYDIN (Aydın Adnan Menderes Üniversitesi)	"Bir Sözlü Kültür Hazinesi: Âşık Kara Musa"

	Öğr. Gör. Dr. FAZIL ÖZDAMAR(Ege Üniversitesi)	"Tebriz Âşıklık Geleneğinde Tasnif Edilen Yeni Bir Köroğlu Kolu: Köroğlu'nun Tebri Seferi"
TARTIŞMA BÖLÜMÜ	***10.05-10.30***	
ÇAY-KAHVE ARASI	***10.30-10.45***	

İKİNCİ GÜN *29.11.2019- MİLETOS SALONU*

1.OTURUM	***09.00-10.00***	**Yörük Ali Efe Araştırmaları** **OTURUM BAŞKANI:** ***Dr. Öğr. Üyesi Günver GÜNEŞ***
	Katılımcı	**Bildiri Başlığı**
	ABDÜLBARİ YILDIZ EMRAH ATALAY	"Milli Aydın Cephesi Kahramanı Yörük Ali Efe ve Müze Evi Yörük Ali Efe (1895-1951)"
	Dr. Öğr. Üyesi DURSUN ŞAHİN (Giresun Üniversitesi)	"İdeal İnsan Tipi Olarak Manzumelerde Yörük Ali Efe"
	ŞAHİN EFE YILMAZ	"Yörük Ali Efe'nin Manevi Kızı: İfiyeniya (Leyla Hanım)"
	YAĞIZ GEMİCİOĞLU (ZeybekUs Akademi)	"Yörük Ali Efe Kronolojisi"
ARTIŞMA BÖLÜMÜ	***10.00-10.30***	
AY-KAHVE ARASI	***10.30-10.45***	

İKİNCİ GÜN *29.11.2019- MAGNESİA SALONU*

1.OTURUM	***09.00-10.00***	**Halk Kültüründe Geleneksel Giyim Kuşam Araştırmaları** **OTURUM BAŞKANI:** ***Doç. Dr. GÜLAY APA KURTİŞOĞLU***
	Katılımcı	**Bildiri Başlığı**
	Doç. Dr.GÜLAY APA KURTİŞOĞLU (Trakya Üniversitesi) FATMA ERTUĞRUL	"Kırklareli İli Pınarhisar İlçesi Poyralı Köyü Dokumalarında Kullanılan Motifler"
	HATİCE TOZUN GÖZDE UZGİDİM	"Çankırı Yöresi Düz Dokuma Yaygılarının Konservasyon Süreci"

	HAVVA ÇETİNTÜRK	"Aydın'da Önemli Bir Kültürel Dinamik: Kapalı Çiçekli Duvak"
	Öğr. Gör. SAADET NİHAL COŞKUN (Aydın Adnan Menderes Üniversitesi)	"Küçük Menderes Havzası Zeybek Giysileri"
RTIŞMA BÖLÜMÜ	***10.00-10.30***	
Y-KAHVE ARASI	***10.30-10.45***	

İKİNCİ GÜN *29.11.2019- MAİANDROS SALONU*

2.OTURUM	***10.45-12.00***	**Halk Kültüründe İnançlar** **Tasavvûfî Halk Müziği Dinletisi:** *Emrah ŞAHİN* **Tasavvûfî Sanat Müziği Dinletisi** *Dr. Öğr. Üyesi Hülya UZUN(Solist)* *Doç. Dr. Ömer ÖZDEN (Kanun)* *Öğr. Gör. Cevahir Korhan IŞILDAK (Klasik Kemençe)* *Araş. Gör. Onurcan KAYA (Ritim Saz)* *Emre ÜSTGÜL (Ud)* **OTURUM BAŞKANI:** ***Doç. Dr. Hüseyin YALTIRIK***
	Katılımcı	**Bildiri Başlığı**
	BİRCAN KAYACAN	"Aydın'da Mevlevilik"
	CANSU DAŞDEMİR	"Muharrem Ayı'nda Uygulanan Tabuların Tespiti ve Tahlili: Iğdır Örneği"
	Öğr. Gör. Dr. NURAN AYAZ (Selçuk Üniversitesi)	"Mevlevi (Sema) Ayinleri ve Bektaşi (Semah) Ayinleri'nin Müzikal Açıdan Karşılaştırılması"
	Doç. Dr. MUSTAFA ONER UZUN (Aydın Adnan Menderes Üniversitesi) EMRAH ŞAHİN	"Kültürel Kimlik Bağlamında Çorum Yöresi Cem Ritüelleri ve Müzik Pratikleri: Abd Musa Birlik Cemi Örneği"
	Araş. Gör. Dr.ASLI ÇANDARLI ŞAHİN (Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi))	"Aydın Yöresi Tahtacı Türkmenlerinde Kurban Geleneği"
ARTIŞMA BÖLÜMÜ	***12.00-12.20***	

ÖĞLE YEMEĞİ	**12.30-13.30**

İKİNCİ GÜN *29.11.2019- MİLETOS SALONU*

2.OTURUM	***10.45-11.45***	**Halk Kültüründe Atasözleri** **OTURUM BAŞKANI:** ***Prof. Dr. Duran NEMUTLU***
	Katılımcı	**Bildiri Başlığı**
	AYLİN DİLEK	"Kültür Ürünü Türk Atasözlerinde Yer Alan Yöneticilik Özellikleri"
	Dr. Öğr. Üyesi LİLYA MEMETOVA (Kırım Mühendislik ve Pedagoji Üniversitesi)	"Alem-i Sıbyan'da Türk Dünyası Atasözleri"
	Doç. Dr. TERANE HEŞİMOVA (Azerbaycan Milli Bilimler Akademisi	"Aydın Yöresi Atasözleri ve Azerbaycan Atasözleri Arasındaki Benzerlikler"
	Doç. Dr. NURAN MALTA MUHAXHERI (Priştina Üniversitesi- Kosova)	"Kosova Türkleri ve Arnavutları'nın Atasözlerinde Kadının Yeri Üzerine Bir Karşılaştırma"
ARTIŞMA BÖLÜMÜ	***11.45-12.15***	
ÖĞLE YEMEĞİ		**12.30-13.30**

İKİNCİ GÜN *29.11.2019- MAGNESİA SALONU*

2.OTURUM	***10.45-11.45***	**Halk Kültüründe El Sanatları ve Zanaatları** **OTURUM BAŞKANI:** ***Doç. Dr. Hacer Sibel ÖZDEMİR***
	Katılımcı	**Bildiri Başlığı**
	Dr. SELDA ÖZGÜN CİRTİL (Pamukkale Üniversitesi)	"Gelenekten Moderniteye: Nazilli Otel Binası"

	Doç. Dr. CAFER ÖZDEMİR (Ondokuz Mayıs Üniversitesi	"Yaşayan İnsan Hazinelerine Bir Örnek: Semaver Ustası Ömer ACAR"
	Öğr. Gör. SAADET NİHAL COŞKUN (Aydın Adnan Menderes Üniversitesi)	"Aydın İli Geleneksel El Sanatları ve Zanaatları"
	Araş. Gör. NURDAN AKBULUT (Aydın Adnan Menderes Üniversitesi)	"Çini Malzemede Kandil Motifinin Kullanımı"
ARTIŞMA BÖLÜMÜ	***11.45-12.15***	
ÖĞLE YEMEĞİ		**12.30-13.30**

İKİNCİ GÜN *29.11.2019- MAİANDROS SALONU*

3.OTURUM	***13.45-14.45***	**Müzik Araştırmaları** **DİNLETİ** ***Köçekçe*** *(Beste: Ulvi Cemal Erkin)* *Öğr. Gör. Elif YAZGAN (Piyano)* *Öğr. Gör. Elena YUSUPOVA(Piyano)* **OTURUM BAŞKANI:** ***Prof. Dr. Ayten KAPLAN***
	Katılımcı	**Bildiri Başlığı**
	OĞUZ YILMAZ	"Türk Halk Müziği'nde Terminoloji Sorunsalı: "Karadeniz Müziği" Örneği"
	ANTON TROFİMOV	"Klasik Batı Müziği Kültürünün Enstrümanı Olan Fagot'un Türk Müzik Kültüründen Esinlenilerek Akort Edilebilir Hale Getirilmesi"
	BEHİYE YALTIRIK KUMPASOĞLU	"Çalgılarda Melezlik ve Aydın'da Yapılmış Bir Melez Çalgı: Tar-Bağlama"
	Öğr. Gör. Dr. NURAN AYAZ, (Selçuk Üniversitesi) *Öğr. Gör. EMRE KÜÇÜKGÖK(Selçuk Üniversitesi)*	"TRT Repertuvarındaki Tasavvufi Türküler Üzerine İnceleme"
ARTIŞMA BÖLÜMÜ	***14.45-15.15***	
AY-KAHVE ARASI	***15.15-15.30***	

İKİNCİ GÜN *29.11.2019- MİLETOS SALONU*

3.OTURUM	***13.45-14.45***	**Sözlü Kültür ve İletişim Araştırmaları** **OTURUM BAŞKANI:** ***Prof. Dr. NESRİN KULA DEMİR***
	Katılımcı	**Bildiri Başlığı**
	Dr. Öğr. Üyesi GÖKHAN ŞEFİK ERKURT ((Aydın Adnan Menderes Üniversitesi)	"Halk Kültürünün Uluslararasılaşmasında Karşılaştırmalı Edebiyat Alanının Önemi"
	Dr. Öğr. Üyesi MENDERES AKDAĞ (Aydın Adnan Menderes Üniversitesi)	"Sosyal Gerçekçi Türk Sineması'nda Sözlü Kültür"
	Araş. Gör.İHSAN KOLUAÇIK (Afyon Kocatepe Üniversitesi) *Prof. Dr. NESRİN KULA DEMİR (Afyon Kocatepe Üniversitesi)*	"Türk Sinemasında Yörük Ali Efe Temsili: "Dağlar Bizimdir; Yörük Efe"
ARTIŞMA BÖLÜMÜ	***14.45-15.15***	
AY-KAHVE ARASI	***15.15-15.30***	

İKİNCİ GÜN *29.11.2019- - MAGNESİA SALONU*

3.OTURUM	***13.45-14.45***	**Halk Kültüründe Sosyolojik Araştırmalar** **OTURUM BAŞKANI:** ***Prof. Dr. Halil ÇİVİ***
	Katılımcı	**Bildiri Başlığı**
	BARIŞ ÇAĞIRKAN	"Sosyal Hareket Olarak 'Efe' ve 'Efelik': Sosyolojik Bir Analiz"
	Dr. Öğr. Üyesi GÜLŞEN ÇETİN AYDIN (Karamanoğlu Mehmet Bey Üniversitesi)	"Kültürel Yaşama Katılım Hakkı Boyutuyla Bireylerin Sosyo-Kültürel Faaliyetlere Katılımı: Aydın İli Özelinde Genel Bir Değerlendirme"

	Prof. Dr. KAYHAN DELİBAŞ (Aydın Adnan Menderes Üniversitesi) AYNUR ÇAM	Üniversite Öğrencilerinin Siyaset Algıları, Tercihleri ve Katılım Düzeylerini Etkileye Faktörler: Aydın Adnan Menderes Üniversitesi Öğrencileri Örneği
	Dr. KADRİYE IŞIKLAR PÜRÇEK (Ankara Üniversitesi)	"Eli Bayraklı Beli Kuşaklı Kardeşlik: Zeybek ve Ahi"
ARTIŞMA BÖLÜMÜ	***14.45-15.15***	
AY-KAHVE ARASI	***15.15-15.30***	

İKİNCİ GÜN *29.11.2019- MAİANDROS SALONU*

4. OTURUM	***15.45-16.45***	**Kültürel Miras Araştırmaları** **OTURUM BAŞKANI:** ***Dr. Öğr. Üyesi ALİ ABBAS ÇINAR***
	Katılımcı	**Bildiri Başlığı**
	Dr. Öğr. Üyesi ALİ ABBAS ÇINAR (Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi)	"Muğla Karabağlar Yaylası Yurt Kahveleri"
	Dr. Öğr. Üyesi HÜLYA UZUN (Aydın Adnan Menderes Üniversitesi)	"Afyonkarahisar Yöresi Köy Odaları Geleneğinin Dünü ve Bugünü"
	Dr. Öğr. Üyesi MÜSLİME GÜNEŞ (Aydın Adnan Menderes Üniversitesi) *Dr. Öğr. Üyesi GÜNVER GÜNEŞ (Aydın Adnan Menderes Üniversitesi)*	"Cumhuriyetin İlk Yıllarında Türkiye'de Halk Kültürü'nün Tanıtılması, Korunması v Yaşatılmasında Halkevlerinin Rolü; Halkevlerinde Folklor Faaliyetleri 1932-1951"
	Araş. Gör. MÜKERREM KÜRÜM (Aydın Adnan Menderes Üniversitesi))	Aydın İli Yörüklerinde Yaşama Yön Veren Mekânlar
ARTIŞMA BÖLÜMÜ	***16.45-17.15***	
AY-KAHVE ARASI	***17.15-17.30***	

İKİNCİ GÜN *29.11.2019- MİLETOS SALONU*

4.OTURUM	***15.45-16.45***	**Tarih Araştırmaları** **OTURUM BAŞKANI:** ***Prof. Dr. Tanju DEMİR***
	Katılımcı	**Bildiri Başlığı**
	Dr. Öğr. Üyesi GÜNVER GÜNEŞ (Aydın Adnan Menderes Üniversitesi)	"Milli Mücadele'de Efe ve Zeybeklerin Aydın Sancağındaki Direnişte Rolleri"
	Dr. Öğr. Üyesi MEHMET BAŞARAN (Aydın Adnan Menderes Üniversitesi)	"Demirci Mehmet Efe'nin Nazilli Heyet-i Milliyesine Ait Yazışmaları"
	Dr. METİN ÖZER	"Aydın'ın İşgali ve Rum İzciler (1919)"
	Dr. Öğr. Üyesi SAADET TEKİN (Ege Üniversitesi)	"Direniş; Nazilli Kuvayı Milliyesi ve Milli Mücadele'de Nazilli"
ARTIŞMA BÖLÜMÜ	***16.45-17.15***	
AY-KAHVE ARASI	***17.15-17.30***	

İKİNCİ GÜN *29.11.2019- MAGNESİA SALONU*

4.OTURUM	***15.45-16.45***	**Halk Kültüründe Gelenek Araştırmaları** **OTURUM BAŞKANI:** ***Prof. Dr. Atakan KOÇ***
	Katılımcı	**Bildiri Başlığı**
	Dr. Öğr. Üyesi DEVRİM ERTÜRK (Dokuz Eylül Üniversitesi) *Dr. Öğr. Üyesi SÜLEYMAN ŞANLI (Mardin Artuklu Üniversitesi)*	"Yerel Bir Eğlence Kültürü Olarak Aydın Yöresinde Deve Güreşleri"
	Prof. Dr. HALİL ÇİVİ (Emekli Öğr. Üyesi)	"Toplumsal Kültürel ve Ekonomik Boyutlarıyla Ege-Aydın Yöresinde Deve Güreşleri"
	Dr.Öğr. Üyesi SÜLEYMAN ŞANLI I(Mardin Artuklu Üniversitesi), *Dr. Öğr. Üyesi DEVRİM ERTÜRK (Dokuz Eylül Üniversitesi)*	"Devecilik ve Deveciliğe Dair Halk İnanışları"
	Araş. Gör. YÜCEL ÖZDEMİR (Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi)	"Aydın'da Yaşayan Bir Gelenek: Tahnitçilik"
ARTIŞMA BÖLÜMÜ	***16.45-17.15***	

AY-KAHVE ARASI	***17.15-17.30***	

İKİNCİ GÜN *29.11.2019- MAİANDROS SALONU*

5.OTURUM	***17.30-18.30***	**Halk Kültüründe Edebiyat Araştırmaları** **OTURUM BAŞKANI:** ***Prof. Dr. VÜSALE MUSALI***
	Katılımcı	**Bildiri Başlığı**
	Prof. Dr.VÜSALE MUSALI (Kastamonu Üniversitesi)	Rus Oryantalist V. A. Gordlevsky'nin Anadolu Türk Halk Kültürü Üzerine Araştırmala
	Dr. METİN ÖZER	Poslu Mestan Efe'nin Kızanı Yörük Efe Süleyman
	Doç. Dr. MEHMET EMİN ELMACI (Dokuz Eylül Üniversitesi)	"Milli Mücadelenin 100. Yılında Sökeli Cafer Efe Özelinde Efelik ve Zeybeklik Kültürü"
	HATİCE ŞENTÜRK	"Jurnal Defterleri'nde Aydın Redif Teşkilatı ve Uygulanışına Dair Değerlendirmeler"
ARTIŞMA BÖLÜMÜ	***18.30-19.00***	

İKİNCİ GÜN *29.11.2019- - MİLETOS SALONU*

5.OTURUM	***17.30-18.30***	**Halk Kültüründe İnanç Araştırmaları** **OTURUM BAŞKANI:** **Prof. Dr. Gülçin Yahya KAÇAR**
	Katılımcı	**Bildiri Başlığı**
	Dr. Öğr. Üyesi SEVAL KASIMOĞLU (Çankırı Karatekin Üniversitesi), ESRA ÖZCAN	"Kutsal Mekân Sistematiği Bağlamında Koçarlı'da Bilal Dede Türbesi"

	SEVGİ BAYAT	"Milli Mücadele'de Aydın'da Din Adamı Olmak"
	Araş. Gör. ŞEBNEM HÜSEYNOVA (Azerbaycan Milli Bilimler Akademisi)	"İlkel İnançlarda Yaşlı Karıların Şaman Fonksiyonu"
	VELİ CEM ÖZDEMİR	"Aydın Yöresinde Doğum Şölenleri: Gövet"
RTIŞMA BÖLÜMÜ	**18.30-19.00**	

İKİNCİ GÜN *29.11.2019- MAGNESİA SALONU*

5.OTURUM	***17.30-18.30***	**Aydın Kültür Araştırmaları** **OTURUM BAŞKANI:** ***Dr. Öğr. Üyesi Müslüme GÜNEŞ***
	Katılımcı	**Bildiri Başlığı**
	Uzm. KENAN ÇİFTÇİ	"Aydın Halk Masalları"
	SATI SARIASLAN ATLİ	Aydın Merkezinde Yeni Gün, Yeni Bahar, Yeni Yıl
	Dr. Araş. Gör. EBRU ÖZLEM YILMAZ	"Oyhan Hasan Bıldırki'nin Şiirleri Üzerine Tematik Bir İnceleme"
	Dr. Öğr. Üyesi İSMAİL ABALI *(Iğdır Üniversitesi)*	Halk Baytarlığı Kapsamında Aydın İli Gözkaya Köyünde Geleneksel Hayvan Sağaltı Yöntemleri
RTIŞMA BÖLÜMÜ	**18.30-19.00**	

ÜÇÜNCÜ GÜN *30.11.2019- MAİANDROS SALONU*

1.OTURUM	***09.00- 10.00***	**Halk Kültüründe Edebiyat ve Tarih Araştırmaları** **OTURUM BAŞKANI:** ***Prof. Dr. Ahmet NAHMEDOV***
	Katılımcı	**Bildiri Başlığı**
	Prof. Dr. PİRALI ALİYEV (Azerbaycan Cumhuriyeti Eğitim Sorunları Enstitüsü)	"Halk Edebiyatı'nın Öğretiminde Öğrencilerin Kazandıkları Değerler ve Beceriler"

	Dr. Öğr. Üyesi AHMET MEHMETEFENDİOĞLU *(Dokuz Eylül Üniversitesi)*	"İzmir'de Kurtuluşun Son Şehid Subayı Yüzbaşı Kemal Bey"
	GUMRU ŞEHRİYAR	"Türk Örf ve Geleneklerinin Yaşatıldığı Halk Hikayesi: Edigey"
	Doç. Dr. CENGİZ MUTLU *(Sakarya Üniversitesi)*	"Milli Mücadele'de Batı Anadolu'da Demografik Hareketler"
RTIŞMA BÖLÜMÜ	***10.00. -10.30***	
AY-KAHVE ARASI	***10.30.-10.45***	

ÜÇÜNCÜ GÜN *30.11.2019- MİLETOS SALONU*

1.OTURUM	***09.00- 10.00***	**Halk Kültüründe Gelenek Araştırmaları** **OTURUM BAŞKANI:** ***Doç. Dr. CANER IŞIK***
	Katılımcı	**Bildiri Başlığı**
	DÜRİYE GÖNEN KAYA, *Dr. Öğr. Üyesi NERMİN IŞIK* *(Selçuk Üniversitesi)*	"Helva Gelenekleri"
	MAHMUT DAVULCU	Türk Halk Kültüründe "Tezek"
	Doç. Dr. CANER IŞIK *(Adnan Menderes Üniversitesi)* *NECAT ÇETİN*	"Yakapınar (Uladı) Köyünün Tarihi ve Halk Kültürüne Dair Notlar"
	SAYGIN CELEPOĞLU	Trakya'da Yaşayan Amucaların Nevruza Dair Gelenek ve İnanmaları
ARTIŞMA BÖLÜMÜ	***10.00. 10.30***	
AY-KAHVE ARASI	***10.30.-10.45***	

ÜÇÜNCÜ GÜN *30.11.2019- MAGNESİA SALONU*

1.OTURUM	***09.00- 10.00***	**Edebiyat ve Tarih Araştırmaları** **OTURUM BAŞKANI** ***Doç. Dr. Tuncay Ercan SEPETÇİOĞLU***
	Katılımcı	**Bildiri Başlığı**
	REFİK ENGİN	"Rumeli'de Bir Eren: Tevfik Bey Baba"
	Doç. Dr. H. SİBEL ÜNALAN ÖZDEMİR (Aydın Adnan Menderes Üniversitesi)	"Silifke Müzesi'nde II. Mahmud Dönemi Sikkeleri"
	Doç. Dr. HABİBE ALİYEVA (Azerbaycan Milli İlimler Akademisi)	"Azerbaycan'da Arkeolojik Kazılar Sonucu Aşkarlanmış Epigrafik Kitabeler"
	Dr. Z. NURDAN ATALAY (Bandırma Onyedi Eylül Üniversitesi)	Farklı Ülkeler Benzer Tavsiyeler: Birleşik Krallık'tan Seçili Finansal Okuryazarlık Kitaplarının Karşılaştırmalı Analizi
RTIŞMA BÖLÜMÜ	***10.00. 10.30***	
AY-KAHVE ARASI	***10.30.-10.45***	

ÜÇÜNCÜ GÜN *30.11.2019- MAGNESİA SALONU*

2.OTURUM	***10.45*-11.30**	**Sosyoloji Araştırmaları** **OTURUM BAŞKANI:** ***Prof. Dr. Kayhan DELİBAŞ***
	Katılımcı	**Bildiri Başlığı**
	Dr. Öğr. Üyesi KADİR ŞAHİN (Karabük Üniversitesi)	"Aydın Örneğinde Türkiye'de İçgöçün Kentleşme, Bütünleşme ve Gettolaşma Perspektifinde İşleyişi"
	Prof. Dr. KAYHAN DELİBAŞ (Aydın Adnan Menderes Üniversitesi) *CANAN SEMERCİ*	Aydın ve İlçelerinde Jeotermal Enerji Santrallerine Yönelik Yaygın Algı ve Tutumları Sosyolojik Anlamı
	Dr. Öğr. Üyesi NİLGÜN SOFUOĞLU KILIÇ (Aydın Adnan Menderes Üniversitesi)	"Halk Kültüründen Modern Kültüre Ekolojik Yansımalar"

RTIŞMA BÖLÜMÜ	***11.30-11.45***	
ÖĞLE YEMEĞİ	***12.30-13.30***	

ÜÇÜNCÜ GÜN *30.11.2019- MİLETOS SALONU*

2.OTURUM	***10.45*--11.45**	**Halk Kültüründe Edebiyat Araştırmaları** **OTURUM BAŞKANI:** ***Prof. Dr. DİLEK ZERENLER***
	Katılımcı	**Bildiri Başlığı**
	Prof. Dr. DİLEK ZERENLER (Selçuk Üniversitesi)	"Destandan Sahneye Bir Örnek: Güngör Dilmen'in Deli Dumrul'u"
	Prof. Dr. SALİDE ŞERİFOVA (Azerbaycan Ulusal Bilimler Akademisi)	"Eşref Bey ile Zühre Han" Destanının Tür Özellikleri, Varyantları, Sanatsal Üslupları ve Ep Tanımlamaları Hakkında"
	Doç. Dr. FİDAN GASİMOVA (Azerbaijan National Academy of Sciences)	Oğuz ve Kelt Eposlarında Rastlanan Esas ve Yardımcı Tipler, Motifler
	ŞULE BERBER, MUSTAFA BOSTAN	Leyla Erbil'in Öykülerinde Halk Hekimliği İzleri
RTIŞMA BÖLÜMÜ	***11.45-12.15***	
ÖĞLE YEMEĞİ	***12.30-13.30***	

ÜÇÜNCÜ GÜN *30.11.2019- MAİANDROS SALONU*

PANELLER	***10.30-12.15***	**Aydın Yöresi Yerel Araştırmacıları** **OTURUM BAŞKANI:** ***Hüseyin TURGUT***
	Katılımcı	**Bildiri Başlığı**
	FATMA YAZICI	"Bir Gazeteci Gözünden Aydın Halk Kültürü"
	MUSA İLHAN	"Türk Tarihinde Göçler"
	NURTEN ASLAN	"Kuvayı Milliye'nin Değişik Sanat Dallarında Değerlendirilmesi ve Küçük Anılarda Büyük Sırlar"
	SABAHATTİN BURHAN	"Yörük Ali Efe"
	ETHEM ORUÇ	"Milli Mücadele'de Nazilli Cephesi ve Bilge Din Adamı Hacı Süleyman Efendi'nin Faaliyetleri"
	AHMET ZEKİ MUSLU	"Milli Mücadele'de Efelerin Kardeşliği;Yörük Ali Efe ve Kıllıoğlu Hüseyin Efe"
	HÜSEYİN KURUÜZÜM	"Cumhuriyet Dönemi Karacasu'da, Tarih, Sanat Tarihi, Arkeoloji, Halk Bilim Araştırmaları
MPOZYUM KAPANIŞ BİLDİRGESİ -KAPANIŞ-	***12.15-12.45***	
ÖĞLE YEMEĞİ	***1245-13.45***	
OSYAL PROGRAM (GEZİ)	14.00- ***Kongre Merkezi Önünden Hareket*** 14.35-14.50- ***Sultanhisar Malgaç Köprüsü*** 14.50-15.15 ***Yenipazar'a Gidiş*** 15.15-16.15-***Yenipazar Yörük Ali Efe Müzesi*** 16.15- ***Aydın'a Dönüş***	

İÇİNDEKİLER

AYDIN CEPHESİ KAHRAMANI YÖRÜK ALİ EFE VE MÜZE EVİ
Abdulbari YILDIZ , Emrah ATALAY……1-11

YÖRÜK ALİ İLE KILLIOĞLU HÜSEYİN EFE BİR BÜTÜNÜN ÖTEKİ YARISI
Ahmet Zeki MUSLU…….....12-21

TEKE YÖRESİ YÖRÜKLERİNDE GABARDIÇ OYUN HAVASI
Alev Türkan Özcan, Sibel Paşaoğlu Yöndem…….22-31

MUĞLA KARABAĞLAR YAYLASI YURT KAHVELERİ
Ali Abbas ÇINAR……32-47

ZEYBEK ARAŞTIRMALARIYLA ALAKALI RESMİ VE ALTERNATİF TARİH YAZIMI ÜZERİNE BİR MUKAYESE
Ali ÖZÇELİK…….48-63

KLASİK BATI MÜZİĞİ KÜLTÜRÜNÜN ENSTRUMANI OLAN FAGOT'UN TÜRK MÜZİĞİ KÜLTÜRÜNDEN ESİNLENEREK AKORT EDİLEBİLİR HALE GETİRİLMESİ
Anton TROFİMOV…….64-73

KÜLTÜR ÜRÜNÜ TÜRK ATASÖZLERİ VE YÖNETİCİLİK ÖZELLİKLERİ
Aylin DİLEK……...74-81

SOSYAL HAREKET OLARAK "EFE" ve "EFELİK": SOSYOLOJİK BİR ANALİZ
Barış ÇAĞIRKAN……...……82-97

BEĞENİ YARGISI VE HİYERARŞİSİNDE TÜRK HALK MÜZİĞİ
Barış Gürkan…….....98-112

ÇALGILARDA MELEZLİK VE AYDIN'DA YAPILMIŞ BİR MELEZ ÇALGI: TAR–BAĞLAMA
Behiye YALTIRIK KUMPASOĞLU…….113-123

AYDIN'DA MEVLEVİLİK
Bircan KAYACAN……..124-143

YAKAPINAR (ULADI) KÖYÜNÜN TARİHİ VE HALK KÜLTÜRÜNE DAİR NOTLAR
Caner IŞIK, Necat ÇETİN……...144-160

MUHARREM AYI'NDA UYGULANAN TABULARIN TESPİTİ VE TAHLİLİ: IĞDIR ÖRNEĞİ
Cansu DAŞDEMİR…….161-171

YEREL BİR EĞLENCE KÜLTÜRÜ OLARAK AYDIN YÖRESİNDE DEVE GÜREŞLERİ
Devrim ERTÜRK, Süleyman ŞANLI…….172-183

DEDE KORKUT KİTABI'NDA KADIN
Dilber YILMAZ……...184-193

DESTANDAN SAHNEYE BİR ÖRNEK: GÜNGÖR DİLMEN'İN DELİ DUMRUL'U
Dilek Zerenler…….194-203

İDEAL İNSAN TİPİ OLARAK MANZUMELERDE YÖRÜK ALİ EFE
Dursun ŞAHİN…….....204-215

HELVA GELENEKLERİ
Düriye GÖNEN KAYA, Nermin IŞIK…….216-227

OYHAN HASAN BILDIRKİ'NİN ŞİİRLERİ ÜZERİNE TEMATİK BİR İNCELEME
Ebru Özlem YILMAZ…….228-255

DEDE KORKUT DESTANI'NDA DAĞ KÜLTÜ VE KÜLTÜRÜ
Eda Nur SOLAKLI……..256-265

MİLLİ MÜCADELEDE NAZİLLİ CEPHESİ VE BİLGE İNSAN HACI SÜLEYMAN EFENDİ (BİLGEN)
Etem ORUÇ……...266-276

BİR SÖZLÜ KÜLTÜR HAZİNESİ: ÂŞIK KARA MUSA
Ezgi Aydın……...277-290

ARŞİV VE BELGELERDE YÖRÜK ALİ EFE
Fatih ÖZKURT…….291-311

TEBRİZ ÂŞIKLIK GELENEĞİNDE TASNİF EDİLEN YENİ BİR KÖROĞLU KOLU: KÖROĞLU'NUN TEBRİZ SEFERİ
Fazıl ÖZDAMAR…….312-328

SOVYET KAÇAK (KOLÇOMAK) HAREKETİ VE MUZDUR PSİKOLOJİSİ
Fuzuli BAYAT…….329-344

ALMAN HALK KÜLTÜRÜNDEKİ CİNSİYET OLGUSU BAĞLAMINDA ALMANCADAKİ "DER" ARTİKELİ ÜZERİNE BİR DENEME

Gökhan Şefik ERKURT……..345-354

KÜLTÜREL YAŞAMA KATILMA HAKKI BOYUTUYLA BİREYLERİN SOSYO-KÜLTÜREL FAALİYETLERE KATILIMI: AYDIN İLİ ÖZELİNDE GENEL BİR DEĞERLENDİRME
Gülşen ÇETİN AYDIN……...366-367

AYDIN YÖRESİ ZEYBEKLERİNİN BİÇİM YÖNÜNDEN TAHLÎLİ
Gülçin YAHYA KAÇAR……368-391

MİLLİ MÜCADELE'DE EFE VE ZEYBEKLERİN AYDIN SANCAĞINDAKİ DİRENİŞTE ROLLERİ
Günver GÜNEŞ……..392-427

AZERBAYCAN`DA ARKEOLOJİK KAZILARSONUCU TESPİT EDİLMİŞ EPİGRAFİK KİTABELER
Habibe ALİYEVA……..428-442

TOPLUMSAL KÜLTÜREL VE EKONOMİK BOYUTLARIYLA EGE- AYDIN YÖRESİNDE DEVE GÜREŞLERİ
Halil ÇİVİ.....443-451

AYDIN ZEYBEKLERİNDE NİKRİZ MAKAM DOKUSUNUN İŞLENİŞİ
Hande DEVRİM KÜÇÜKEBE, Nihan ESKİTAŞ……..452-471

.

ÇANKIRI YÖRESİ DÜZ DOKUMA YAYGILARINDAN CİCİM ÖRNEĞİNİN KONSERVASYON SÜRECİ
Hatice TOZUN, Gözde UZGİDİM……..472-481

AYDIN'DA ÖNEMLİ BİR KÜLTÜREL DİNAMİK: KAPALI ÇİÇEKLİ DUVAK
Havva ÇETİNTÜRK……...482-495

AFYONKARAHİSAR YÖRESİ KÖY ODALARI GELENEĞİNİN DÜNÜ VE BUGÜNÜ
Hülya UZUN……...496-520

CUMHURİYET DÖNEMİ'NDE KARACASU'DA TARİH, SANAT TARİHİ, ARKEOLOJİ VE HALK BİLİM ARAŞTIRMALARI
Hüseyin KURUÜZÜM……521-529

TÜRKÜLERDE "BESTELENME" OLGUSU: AYDIN'DA EMİN TENEKECİ ÖRNEĞİ
Hüseyin YALTIRIK……530-550

HALK BAYTARLIĞI KAPSAMINDA AYDIN İLİ GÖZKAYA KÖYÜNDE GELENEKSEL HAYVAN SAĞALTIM YÖNTEMLERİ
İsmail ABALI……..551-567

ELİ BAYRAKLI BELİ KUŞAKLI KARDEŞLİK: ZEYBEK VE AHİ
Kadriye Işıklar PÜRÇEK……568-579

AYDIN VE İLÇELERİNDE JEOTERMAL ENERJİ SANTRALERİNE YÖNELİK YAYGIN ALGI VE TUTUMLARIN SOSYOLOJİK ANLAMI
Kayhan DELIBAŞ Canan SEMERCİ……580-591

ÜNİVERSİTE ÖĞRENCİLERİNİN SİYASET ALGILARI, TERCİHLERİ VE KATILIM DÜZEYLERİNİ ETKİLEYEN FAKTÖRLER: AYDIN ADNAN MENDERES ÜNİVERSİTESİ ÖĞRNCİLERİ ÖRNEĞİ
Kayhan DELIBAŞ, Aynur ÇAM……592-602

AYDIN HALK MASALLARI
Kenan ÇİFTÇİ…….603-612

EUROPEAN SETTINGS OF PREJUDICE A CASE STUDY OF MIGRANTS IN SICILY, ITALY
Marcello MOLLICA……....613-623

DEMİRCİ MEHMET EFE'NİN NAZİLLİ HEYET-İ MİLLİYESİNE AİT YAZIŞMALARI
Mehmet BAŞARAN……624-640

MİLLİ MÜCADELENİN 100. YILINDA SÖKELİ CAFER EFE VE ZEYBEKLİK KÜLTÜRÜ
Mehmet Emin ELMACI……..641-654

SOSYAL GERÇEKÇİ TÜRK SİNEMASI'NDA SÖZLÜ KÜLTÜR (1961-1971)
Menderes AKDAĞ……..655-674

DEDE KORKUT DESTANINDA SU KÜLTÜ VE KÜLTÜRÜ
Merve AYDIN…….675-681

UNESCO SOMUT OLMAYAN KÜLTÜREL MİRASIN KORUNMASI SÖZLEŞMESİ'NDE EFELİK-ZEYBEKLİK GELENEĞİNİN YERİ
Metin EKİCİ……682-688

MİLLİ MÜCADELE
Musa İLHAN……...689-691

KÜLTÜREL KİMLİK BAĞLAMINDA ÇORUM YÖRESİ CEM RİTÜELLERİ VE MÜZİK PRATİKLERİ: ABDAL MUSA BİRLİK CEMİ ÖRNEĞİ
Mustafa Oner UZUN, Emrah ŞAHİN…….692-712

CUMHURİYETİN İLK YILLARINDA HALK KÜLTÜRÜNÜN TANITILMASI, KORUNMASI VE YAŞATILMASINDA HALKEVLERİNİN ROLÜ: HALKEVLERİNDE FOLKLOR FAALİYETLERİ (1932-1951)
Müslime GÜNEŞ-Günver GÜNEŞ…….713-724

TÜRK KÜLTÜRÜNÜN BİR UNSURU OLARAK SELÇUKLULARDAN SAFEVÎLERE KADAR ERDEBİL'DE YAĞMUR TAŞI
Namiq MUSALI……..725-739

DEDE KORKUT DESTANINDA DOĞUM VE ÖLÜM
Nargiz GARAYEVA……...740-746

HALK KÜLTÜRÜNDEN MODERN KÜLTÜRE EKOLOJİK YANSIMALAR: EKOLOJİK YAKLAŞIM VE HAREKETLER ÜZERİNE BİR İNCELEME
Nilgün SOFUOĞLU KILIÇ……747-767

TRT REPERTUVARINDAKİ TASAVVUFİ TÜRKÜLER ÜZERİNE İNCELEME; "ERZURUM YÖRESİ ÖRNEĞİ"
Nuran AYAZ, Emre KÜÇÜKGÖK…….768-778

MEVLEVİ (SEMA) AYİNLERİ ve BEKTAŞİ (SEMAH) AYİNLERİ' NİN MÜZİKAL AÇIDAN KARŞILAŞTIRILMASI
Nuran AYAZ……...779-791

ÇİNİ MALZEMEDE KANDİL MOTİFİNİN KULLANIMI
Nurdan AKBULUT…….792-806

KUVA-YI MİLLİYE'NİN DEĞİŞİK SANAT DALLARINDA DEĞERLENDİRİLMESİ VE "KÜÇÜK ANILARDA BÜYÜK SIRLAR"
Nurten ARSLAN…….807-822

SOMUT OLMAYAN KÜLTÜREL MİRASLARIMIZ: ZEYBEKLERİN TARİHİ
Pınar KIZILHAN, Hüseyin KARABULUT……823-845

HALK EDEBİYATI ÖĞRETİMİNDE ÖĞRENCİLERİN KAZANDIKLARI DEĞERLER VE BECERİLER
Piralı ALİYEV…….846-861

KÜÇÜK MENDERES HAVZASININ ZEYBEK GİYSİLERİ
Saadet Nihal COŞKUN……...862-875

AYDIN İLİ GELENEKSEL EL SANATLARI VE ZANAATLARI
Saadet Nihal COŞKUN……...876-888

"EŞREF BEY İLE ZÜHRE HAN" DESTANININ TÜR ÖZELLİKLERİ, SEÇENEKLERİ, SANATSAL ÜSLUPLARI VE EPİK TANIMLAMALARI HAKKINDA
Salide ŞERİFOVA……...889-899

AYDIN MERKEZİNDE YENİ GÜN, YENİ BAHAR, YENİ YIL
Satı SARIASLAN ATLİ……..900-918

WHEN NOMADS FIND THEIR HOME
Seema ARİF…….919-930

KUZEY MAKEDONYA ÇALIKLI YÖRÜKLERİ EVLENME GEÇİŞ DÖNEMİ ADET VE UYGULAMALARI
Selçuk Kürşad KOCA……..931-940

KUTSALLAŞMA SİSTEMATİĞİ AÇISINDAN
BİLAL DEDE TÜRBESİ ÖRNEĞİ
Seval KASIMOĞLU, Esra ÖZCAN……941-951

ZEYBEK BESTELEMEK (MOTİVASYON, BAĞLAM VE DAVRANIŞ KALIPLARI)
Sıtkı Bahadır TUTU……....952-965

DEVECİLİK VE DEVECİLİĞE DAİR HALK İNANIŞLARI
Süleyman ŞANLI - Devrim ERTÜRK …….…….966-978

YÖRÜK ALİ EFE'NİN MANEVİ KIZI: İFİYENİYA (LEYLA HANIM)
Şahin Efe YILMAZ…….979-996

LEYLA ERBİL'İN ÖYKÜLERİNDE HALK HEKİMLİĞİ İZLER
Şule BERBER, Mustafa BOSTAN…….....997-1008

YÖRÜK ALİ EFE KRONOLOJİSİ
Yağız GEMİCİOĞLU, Sonay ÖDEMİŞ…….1009-1026

SEMPOZYUM FOTOĞRAFLARI…….1027-1050

SOSYAL VE KÜLTÜREL ETKİNLİK FOTOĞRAFLARI……1051-1073

GEZİ FOTOĞRAFLARI.....1074-1080

Değerlendirme ve Kapanış Konuşmaları.....……..1081-1085

ÖNSÖZ

1895 yılında, Aydın ili Sultanhisar ilçesi Kavaklı Mahallesi'nde dünyaya gelmiştir. Babası Sarıtekeli Aşireti'nden İbrahim oğlu Apti, annesi Atmaca Aşireti'nden Fatma'dır. Her iki aşiret de Yörüktür. Milli Mücadele öncesinde Alanyalı Molla Ahmet Efe'nin Çetesi'nde Aydın Dağları'nda dolaşmıştır. Alanyalı Molla Ahmet Efe'nin Bozdoğan Kavaklıdere baskınında ölmesi üzerine Yörük Ali gurubun başına Efe olarak geçmiştir. Dört yıldan fazla dağlarda dolaşan Yörük Ali Efe, bu süre içinde daima ezilenin, mağdur edilenin, güçsüzün yanında olmuş, bu sebeplerle halk tarafından sevilmiş, itibar ve destek görmüştür.

Yörük Ali Efe 1919 senesinde hükümetin dağda dolaşanlara sağladığı aftan yararlanarak dağdan inmiştir. Yunan Ordusu'nun İzmir, Aydın ve Nazilli'yi işgali üzerine 57. Tümen komutanı Şefik Bey'in daveti üzerine Kuva-yı Milliye'ye katılmıştır. Müfrezesi ile birlikte 15 Haziran 1919'da Kuva-yı Milliye'nin ilk büyük baskını olan "Malgaç Baskını"nı gerçekleştirmişlerdir. **Malgaç Baskını Batı ve Güney Anadolu'da düzenli, bilinçli ve milli şuurla düşmana yapılan ilk baskındır.** Bu önemli başarı halka ümit ve cesaret vermiş, düşmanın yurttan kovulabileceğine olan inancını arttırmış ve Yörük Ali Efe'nin liderliğini perçinlemiştir. Düşman beklemediği bu baskın karşısında paniğe kapılmış, Nazilli'deki kuvvetlerini Aydın istikametine çekmiştir. Aydın'ın Yunanlılardan ilk kurtuluşunda büyük yararlılıkları görülen Yörük Ali Efe ve arkadaşlarının büyük mücadelesi ile düzenli ordu kurulana kadar yirmi aylık bir süre düşman kuvvetlerinin Aydın kanadından Anadolu içlerine ilerlemesi engellenmiştir. Nazilli'de kongre toplanmasında, Kuva-yı Milliye'nin Aydın ve çevresinde örgütlenmesinde, iaşesinin temininde, Yunanlılara karşı yapılan baskınlarda, işgal nedeniyle yerini yurdunu terk eden göçmenlerin ihtiyaçlarının karşılanmasında, Muğla'nın milli güçlere desteğinin sağlanmasında büyük yararlılıkları olmuştur.

Yörük Ali Efe, düzenli ordunun kurulması üzerine emrindeki savaş deneyimi çok iyi olan, sayıca büyük gurubunun her ferdini ordu ile bütünleştirmek hususunda ikna etmiştir. Kendisi de "Milli Aydın Cephesi Komutanı" olarak savaş sona erene kadar vatani görevini sürdürmüştür. Yörük Ali Efe alçak gönüllü bir insandır. Kurtuluş Savaşındaki rolü ile ilgili olarak yapılan övgülere verdiği şu yanıt her zaman hatırlanacaktır.

"Bazı kimseler savaş zamanında yapılan işlerin birçoğunu bana ve başkalarına mal ederler. Bu yanlıştır. Bir kişinin, beş kişinin böyle büyük davalarda ne ehemmiyeti olur ki? Gönlünde vatan muhabbeti taşıyan her vatansever o günlerde bizim gibi düşünmüş, bizim gibi

duymuş ondan sonra da bizimle beraber olmuştur. Milli mukavemette aslan payını kendine ayırmakta hata vardır. Bir elin şamatası olur mu ki?"

Yörük Ali Efe Kurtuluş Savaşı'ndan sonra altı sene İzmir'de yaşamıştır. Cumhuriyet devrimlerini özümseyerek halka anlatılmasında büyük rol oynamıştır. Kendisi TBMM tarafından istiklal madalyası ile ödüllendirilerek, efelikten Cumhuriyet yurttaşlığına geçişte örnek şahsiyet olmuştur. 1928 senesinde, Kurtuluş Savaşında da bir süre karargâhı olan Yenipazar'a taşınmış, 1951 senesinde ise tedavi için gittiği Bursa'da vefat etmiştir. Yörük Ali Efe vasiyetinde Yenipazar'da toprağa verilmesini istemiştir.

Üniversitemiz, Aydın ilinin sosyo-kültürel ve ekonomik gelişimine önemli katkılar sağlamak sorumluluğu içinde çalışmalarını sürdürmektedir. Bu sorumluluğun gereği olarak Aydın Adnan Menderes Üniversitesi Rektörü Sayın Prof. Dr. Osman Selçuk ALDEMİR'in riyasetinde, , kentin halkla doğrudan bütünleşmesinde bir köprü vazifesi gören başlıca paydaş kurumlardan olan Aydın Valiliği ve Aydın Büyükşehir Belediyesi ile işbirliği içerisinde ***"Kuva-yi Milliye'nin 100. Yılı" münasebetiyle "Yörük Ali Efe Uluslararası Halk Kültürü Araştırmaları Sempozyumu"nu*** **28-30 Kasım 2019** Tarihinde üniversitemizde gerçekleştirilmiştir.

Kurtuluş Savaşı kahramanı Yörük Ali Efe ismi altında sürekliliği olacak, Aydın yöresine ait somut olan ve somut olmayan kültürel miras ürünlerinin araştırılması, kayıt altına alınması, değerlendirilmesi ve çıktıların basılması yoluyla, yerelden- ulusala, ulusaldan-evrensel kültüre aktarılmasının sağlanması, genel konular başlığı altında da yurt içi ve yurt dışından katılacak araştırmacıların farklı yerleşim birimlerine ait halk kültürü araştırmalarına yer verilerek kültürel alış-verişin sağlanması amaçları doğrultusunda sempozyum gerçekleştirilmiştir. 45 adet bildiri ile Aydın üzerine yapılan çalışmaların zenginleştirilmesine katkı sağlanmıştır.

28-29-30 Kasım 2019 tarihleri arasında Aydın Adnan Menderes Üniversitesi Kampüsü Atatürk Kongre Merkezi salonlarında gerçekleştirilen bu sempozyumda 26 çapraz oturumda; 105 bildiri,1 oturumda ise 7 adet panel bildirimi gerçekleştirilmiştir. Sempozyuma 7 farklı ülkeden 15 uluslararası, 90 adet ulusal araştırmacı sunum yapmıştır. Sempozyum boyunca, sanatsal ve kültürel aktiviteler gerçekleştirilmiştir.

Sempozyum iki günlük bir sürede gerçekleşmiş, üçüncü gün ise Aydın kültür varlıkları ve Yörük Ali Efe'nin müze evi gezilmiştir.

Kuvayı Milliye 100 Yıl Sonra Yörük Ali Efe Sempozyumunda[3]

Yörük Ali Efe Sempozyumunda
Birlik meşalesi 100'de görülür
Hak arayan Hakk'ı bulur bu demde
Dostluğa giden kapıdan girilir

Köylüsü, memuru, tüccarı ile
Aydın aydınlıktır dedik bir dille
Gelenekten geleceğe bir elle
Tutuşulup hedef yakın görülür

105 konuşmacı çözer düğümü
Sade bağımsızlık Türk'ün öğünü
Birlikte kurulan bu toy, düğünü
Kuranlar dirilir maksat bulunur

Kuvayı milliye ses verdi kökten
Aydın efe ünü bilindi çoktan
Kurtardı vatanı hadsiz müflisten
100 yıl sonra ses Aydın'dan duyulur.

Mustafa Kemal'in daim izinde
Bağımsızlık şiarı kalp közümüzde
IŞIĞIN sözleri birlik deminde
İnşallah bu birlik cihana yayılır**.**

Doç. Dr. Mustafa Oner UZUN - Doç. Dr. Caner IŞIK
Yörük Ali Efe Uluslararası Halk Kültürü Araştırmaları
Sempozyum'u Düzenleme Kurulu Başkanları

[3] Caner Işık tarafından sempozyum için yazılmıştır. 27.11.2019

Açılış Konferansı

Fatih ÖZKURT[4]

SAYIN VALİM, SAYIN BÜYÜKŞEHİR BELEDİYE BAŞKANIM, SEMPOZYUMA YURTİÇİ VE YURTDIŞINDAN İŞTİRAK EDEN SAYGIDEĞER AKADEMİSYENLER, DEĞERLİ BASIN MENSUPLARI, SEVGİLİ AYDINLILAR;

Millî Mücadelemizin Gizli Kahramanı Yörük Ali Efe adına Aydın Adnan Menderes Üniversitesi tarafından düzenlenen Yörük Ali Efe Sempozyumu'nda bu konferansı vermenin haklı gururu ve o'nun güzide hayatını yazmaya nail olmanın onuru içinde hepinizi saygıyla selamlıyorum.

Yörük Ali Efe'nin ne kadar önemli bir şahsiyet olduğunu yıllarca kulaktan kulağa, kimi zaman o'na yarenlik eden dedelerimizden, kimi zaman kendi akrabalarından kimi zaman yerel ve ulusal tarihçilerden dinledik. Müsaadenizle ben de bizlerin buraya toplanmasına vesile olan bu kahraman ile ilgili birkaç cümle sarf etmek istiyorum.

Tarihin doğru anlaşılabilmesi için her olayı bulunduğu dönemin şartları ile ele almak ve o şartları hissedebilmek gerekir. Dolayısıyla milli mücadelenin o amansız ve çaresiz günlerini anımsatmakta fayda olacağını değerlendiriyorum.;

1914–1918 yılları arasında devam eden Birinci Dünya Savaşı sırasında Çanakkale'de destan yazan Türk Ordusu ne yazık ki aynı başarıyı diğer cephelerde gösterememiş ve savaş sonunda müttefikleri ile birlikte mağlup kabul edilmiştir. Savaş meydanında Çanakkale Boğazı'nı geçmeyi başaramayan işgal orduları imzalanan Mondros Ateşkes Antlaşması'ndan sonra, adeta ellerini kollarını sallayarak önce Osmanlı İmparatorluğu'nun başkenti İstanbul'u, sonrasında da sözde emniyet gerekçesiyle başta İzmir olmak üzere yurdun dört bir tarafını işgal etmişlerdir.

Memleketin bu karanlık günlerinde çarenin padişah ve hükümette olmadığını anlayan Mustafa Kemal, halkı mücadeleye davet etmek üzere 19 Mayıs 1919'da Samsun'a çıkmıştır. Bilindiği gibi İstanbul 13 Kasım 1918'de, İzmir 15 Mayıs 1919'da işgal edilmiştir. Mustafa Kemal'in başlattığı Kuva-yı Milliye hareketinin resmiyete kavuşması ve düzenli orduların kurularak başkomutanlık emri ile harekete geçirilmesi ise 23 Nisan 1920'de Büyük Millet Meclisi'nin açılmasından sonra olmuştur.

[4] Dr. Emekli Albay

İzmir'in işgalinden TBMM'nin açılmasına kadar olan süreç yaklaşık bir yıllık bir zaman dilimini kapsamaktadır. (15 Mayıs 1919-23 Nisan 1920) özellikle Batı Anadolu'da başlayan Yunan işgali açısından bu süre çok önemlidir. Orduları dağıtılmış olan Osmanlı İmparatorluğu'nun bazı vatansever subayları, işgale karşı durmaya ve emir komutayı, ellerindeki silah ve cephaneyi teslim etmemeye gayret gösterseler de gerek işgal ordularının Anadolu'ya göndermiş oldukları kontrol subayları gerekse İstanbul Hükümeti'nin baskıları sonucunda etkisiz hale getirilmişlerdir. Milletin güvenebileceği ne ordusu ne de irade sahibi bir hükümeti vardır.

İşte bu süreçte; özellikle yıllardır hayalini kurdukları Anadolu'yu işgal için sabırsızlanan ve bir an önce Ankara'ya ulaşmayı hedefleyen Yunanlıları bir yıl boyunca engelleyen güç, Aydın ve yöresindeki efe ve zeybekler olmuştur.

Başlangıçta ümitsiz gibi görünen bu mücadelede; kurmuş olduğu ilk milli müfreze ile Yunan Karakolunu basan ve sonrasında Yunanlıların korkulu rüyası olarak bölgede etkinliğini kabul ettiren Yörük Ali Efe'dir.

16 Haziran 1919'da gerçekleştirdiği baskında her türlü askeri taktiği uygulayan Yörük Ali baskın öncesinde Menderes Ovasında karşılaştığı Rumlarla Sultanhisar'daki papaza haber göndererek Yunan kuvvetlerine teslim olacağını ifade ederek kendisinden şüphe duyulmamasını sağlamış ve baskının başarıya ulaşmasında bu haber önemli bir yer tutmuştur.

Yunanlı Generali Rodas'ın, "*Ege'nin zeybekleri olmasaydı, Türk nizami ordusu karşımıza çıkıncaya kadar Ankara yolunu açar, şimendifer hattının sonuna erişir, Kemalistleri kağnıya mahkûm eder, ciddi bir mücadele ordusu kurulmasına mani olurduk*" sözleri, bir bakıma, Yörük Ali Efe başta olmak üzere zeybeklerin geçmişten gelen ve bağımsızlık savaşımızla noktalanan tarihsel işlevlerini işgalci güç ağzından vurgulayan sözler olarak zeybek tarihi içinde yerini almıştır.

Yörük Ali Efe milli mücadelede gösterdiği üstün başarılar sonucunda istiklal madalyası ile ödüllendirilmiştir. Ayrıca 2001 yılında Mustafa Kemal Atatürk'ün ebedi istirahatgahı Anıtkabir'de hizmete açılan Türkiye'nin en anlamlı müzesi olan İstiklal Savaşı Müzesi'ne büstü konan Ege'nin tek zeybeğidir. Bir bakıma Yunanlıya İzmir'e çıktığında ilk kurşunu atan gazeteci Hasan Tahsin ise, ilk tokadı atan ve halkı milli mücadele konusunda azim ve heyecana sürükleyen Yörük Ali Efe olmuştur.

Milli Mücadelenin en hassas günlerinde Yörük Ali Efe'nin yaptıkları sadece Aydın'da veya Ege'de değil işgal ordularını başını çeken İngiltere'nin en önemli gazetelerinden

Times'da da yer almıştır. "*Kuva-yı Milliye'nin disiplini, örgütü pek mükemmeldi, sayıları 15.000'i buluyordu ve padişaha mutlak sadakatleri vardı. Mustafa Kemal'le hiçbir ilgileri yoktu ve Yunanlılara karşı ancak savunma savaşı yapacaklardı. Başlarında eski subaylar, yerel önderler vardı. Özellikle bir Yörük Ali vardı ki, 110 kişiyle tek başına dövüşebilirdi.''* Times bunları hiçbir olumsuz renk katmadan veriyordu.

Millî Mücadele sonrasındaki hayatı ile ilgili olarak Yörük Ali Efe'nin torunu Sayın Kayhan Kavas'ın sayesinde ulaştığım yaklaşık 400 adet belgede onun sadece bir savaş kahramanı olamadığı bugünlere örnek teşkil edecek bir vatandaş olduğunu da müşahede ettim.

Öyle ki; ticarete atıldığı günlerde Ankara'ya mektup yazan efe Resmi Gazete'ye abone olma talebinde bulunmuştur. Bugün ticaretle uğraşan kaç müessesede Resmi Gazete bulabilirsiniz. Yine kız çocuklarının peçelerden yeni çıktığı dönemde kendi kızlarını İzmir'de Kız Enstitüsü'nde okutmuş, ilkokulu bitiren oğlu Erdoğan'ın Galatasaray Lisesi'nde okutabilmek için lisenin müdürüne mektup yazarak kayıt şartlarını sormuştur. Bugün de seçkin eğitim kurumlarımızdan biri olan Galatasaray Lisesi'nin önemini kilometrelerce uzaktan bilen efenin öngörüsü ve hayata bakışı son derece hayranlık vericidir.

Yörük Ali Efe tüm evlatlarını istedikleri kadar okutmak için elinden gelen maddi ve manevi katkıyı sağlamıştır.

Abdi, Aydın Lisesi'nden; Mehmet Ali, İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi'nden; İbrahim Cengiz, Aydın Ticaret Lisesi'nden; Zehra İlkokuldan; Erdoğan liseden, Meral ve Saniye Hanımlar İzmir Kız Enstitüsü'nden, Alpaslan, Türk Koleji'nden mezun olmuşlardır.

Kızı Saniye Hanımefendi'den dinlediğim kadarıyla İzmir'de yabancılarla tenis oynamış, şoförünün Yunanlı Hanımı Yörük Ali Efe Yenipazar'a yerleştikten sonra ona olan saygısından iki ay bu evde onun hizmetine koşmuştur.

Yörük Ali Efe sadece bir milli mücadele kahramanı değil cumhuriyetin ilk yıllarına Atatürk'ün hayal ettiği çağdaş medeniyet seviyesine ulaşmak için, tıpkı kurtuluş savaşında olduğu gibi atasından feyz alarak Anadolu'nun bir köşesinde Ege'nin incisi Aydın ve onun seçkin ilçesi Yenipazar'da Cumhuriyetin bekçisi ve koruyucusu olmaya devam etmiştir.

Yörük Ali Efe Menderes Nehri'nin sakin bir köşesi Yenipazar'da halkın ve O'nu sevenlerin arasında sade bir hayat sürerken rahatsızlanmıştır. Yörük Ali Efe'nin rahatsızlığı ve vefatı ile ilgili olarak en açıklayıcı bilgi kızı Saniye Kavas Hanımefendi'nin anlattıklarıdır:

"Babam yirmi iki sene şeker hastalığı çekti. Perhizine çok dikkat ederdi. Eti, peyniri, bütün gıda maddelerini bile tartarak yerdi. Fakat 1951 yılında hastalığı artmaya başladı. O zamana kadar Nazillili Doktor Fuat Köseoğlu'nun kontrolünde yaşamıştı. Hastalığı artınca Buca'da bir doktor olan İhsan Sabri Bey'in -soyadını hatırlamıyorum- tedavisini de yeterli görmediğinden Bursa'ya gitmeye karar verdi.

Babamı Bursa'ya göndermek için hazırlanırken hepimiz üzüntülüydük. Aynı yılın (1951) Temmuz başlarında akşam karanlığı çökerken babamız evden ayrıldı. Kardeşim Cengiz Yörük'le Bursa'ya hareket etti. Gözden kaybolduktan sonra bir baykuş acayip öttü. Baykuşun ötüşü hayra yorulmaz. Hepimiz ürperdik. Annem (Feride) bana sarıldı: "Baban Bursa'da ölür, oradan sağ gelmez" dedi.

Hüngür hüngür ağlaştık, içimize bir sıkıntı çökmüştü. Sanki biz babamdan ebediyen ayrılıyor gibiydik. Bursa'da birinci sınıf odada yattı. Bütün arzumuz sağlığına kavuşmasıydı. Ama ne çare?.. Eylül ayında Çilingirin Mustafa ziyaretine gitmiş, fakat babam hiç konuşmamış.

Babamız bizden, biz babamızdan ayrı üç aya yakın bir zaman yaşadık. Kısa bir süre sonra 23 Eylül 1951'de babamın akciğer kanaması yüzünden kurtulamadığını ve O'nu kaybettiğimizi öğrendik. Yenipazar başımıza yıkılmıştı. Sabaha doğru siyah bir araba içinde babamın naaşını getirdiler. O gün bizim için çok elemli bir gündü, o sahne gözümün önünden gitmiyor ve o anı hiç unutamıyorum. Babamın sırtından çıkan kanlı elbiseleri senelerce sakladık."

Yörük Ali Efe'nin 1946 yılında bir yakın dostunu kaybetmiş olmanın acısıyla merhumun oğluna yazdığı mektuptaki ifadeleri ölüm hakkındaki düşüncelerinin ne kadar maneviyatla dolu olduğunu ve acıyı paylaşırken bile olgunluğunun derecesini göstermektedir:

''Muhterem babanızın beklenilmeyen vakitsiz vefatını da Ali'den duydum. Çok müteessir oldum. Allah rahmet eylesin. Geride kalanlarına daimî saadet ve uzun ömürler ihsan eylesin. Dünyaya her gelenin riayet mecburiyetinde olduğu bu kanunu ilahinin hükümlerinden hiçbirimizin kurtulamayacağı keyfiyeti bu gibi müessif vakalarda bizi bir dereceye kadar teselli eder. Mamafih su işleri gibi hayırlı vatan hizmetlerindeki muvaffakiyetleriniz, eminim ki merhumun ruhunu da şad eyler.''

Dönemin başbakanı, hemşerisi ve silah arkadaşı merhum Adnan Menderes bile Yörük Ali Efe'nin ailesine taziye telgrafı çekmiş ve Aydın Valisi'ne cenaze törenine devlet adına katılması için talimat vermiştir.

Yörük Ali Efe'nin naaşı, vasiyeti gereği Yenipazar Muslu Kuyu Mezarlığı'ndaki Annesi Fatma Hanım'ın yanına defnedilmiştir. Ancak Merhum Yörük Ali Efe'nin mezarı, Bakanlar Kurulunun 29.08.2000 tarih ve 2000/1252 sayılı kararları ile Muslu Kuyu Mezarlığı'ndan halen Yenipazar'da bulunan Yörük Ali Efe Müze Evi bahçesine nakledilmiştir.

Aydın-Nazilli karayolunun 35'nci km'nden 9 km içeride bulunan Yenipazar İlçesi'nde bulunan Yörük Ali Efe Müzesi 08 Haziran 2001 tarihinde ziyarete açılmıştır. Bu müzede Milli Mücadele'den kalma silah, madalya vb. eşyaları aile fotoğrafları, kütüphane ve şahsi kıyafetleri bulunmaktadır. Kültür Bakanlığı'nca Prof. Dr. Tankut Öktem'e yaptırılan Yörük Ali Efe'nin heykeli de bahçedeki yerine konuşlandırılmıştır.

Tarihimizin derinliklerini dikkatli incelediğimizde Orta Asya'dan günümüze kadar vatan olarak kabullendiğimiz her toprak parçasında yaşadığımız savaşların, afetlerin veya yoklukların; edebiyatımıza sözlü ve yazılı izler bıraktığı görülmektedir. Yörük Ali Efe'nin gerek Efelik döneminde bölge halkına yaptığı yardımlar, gerekse Milli Mücadele Dönemi'nde düşmana karşı göstermiş olduğu kahramanlıklar sadece Aydın veya Ege Bölgesi'nde duyulmakla kalmamış O'nun adeta tüm Türkiye'nin "Kahramanı" olarak anılmasını sağlamıştır. Ölümünden sonra kahramanlıkları dilden dile dolaşırken adına yazılan türkü, şiir ve derlemeler bugünlere kadar gelmiştir.

İçinde Yörük Ali Efe'nin geçtiği birçok türkü, özellikle Aydın yöresinde düğünlerde, sünnetlerde ve kurtuluş günlerinde davullarla zurnalarla söylenmekte, çalınmaktadır. Aydın ve İzmir çevresinde halk dilinde söylenen çok farklı türküler bulunmaktadır.

Onur Akdoğu'nun zeybeklerin tarihi ile ilgili yapmış olduğu çok yönlü bir araştırma sonucu yazmış olduğu üç ciltlik eserinde, içinde Yörük Ali Efe'nin isminin geçtiği türkülere de geniş yer verilmiştir. Bunlardan halen en çok dillerden düşmeyen türkünün dizeleri şu şekildedir:





Onur Akdoğu'nun araştırmasında tespit ettiği adlarına göre Yörük Ali Efe Zeybeği içeren plaklar ve çıkarıldığı yıllar aşağıdaki gibidir;

—1932-Yörük Ali Efe/ Aydınlı Karaali Efe/ Sahibinin Sesi- AX1246.

—1932-Zeybek Oyun Havası- Yörük Ali Efe/ Recep- Cemal- Mustafa/ Sahibinin Sesi-AX1611.

—1937–1938- Yörük Ali Efe- Zeybek Şarkısı/ Zeki Duygulu/ Hamiyet Yüceses/ Odeon–270106.

Yörük Ali Efe'nin kahramanlıklarını işiten Ziya Gökalp, Malta'da sürgün bulunduğu sırada onun için bir şiir yazmıştır. Şiirin altında yazıldığı zamanı gösteren 6 Teşrinievvel 1335

(6 Ekim 1919) tarihi vardır. Şiir önce Genç Yolcular Mecmuasının 15 Ocak 1921, daha sonra Küçük Mecmuanın 30 temmuz 1922 tarihli sayılarında yayınlanmıştır.

Ey Yörük Ali Efe! sen bir kahramansın,

Güneşin dudağı alnından öper;

Yirmi bir yaşında bir genç Aslansın,

Baş eğer önünde dağlar, tepeler…

İzmir'e girerken Yunan askeri,

Çobandın, elinden kavalı attın…

Düşmandan vurarak yüz on neferi,

Tatlı şarabına zehirler kattın…

Tunçtan ayakların iki Hisar'da

Her kıta üstünde bir elin olsun!

Göstersin daimdir Türk bu diyarda

Boğaz'da dev kadar heykelin olsun!

Rahat uyu eşsiz kahraman, gözün arkada kalmasın, artık nöbet sırası bizdedir, ruhun şad olsun…

Dr. Fatih ÖZKURT

AYDIN CEPHESİ KAHRAMANI YÖRÜK ALİ EFE VE MÜZE EVİ

Abdulbari YILDIZ[1], Emrah ATALAY

Özet:

Yörük Ali Efe 1895 yılında, Aydın İli Sultanhisar İlçesi Kavaklı Köyünde dünyaya gelmiştir. Babası Sarıtekeli aşiretinden İbrahim oğlu Apti, annesi yine Yörüklerin Atmaca aşiretinden Fatma'dır.

Yörük Ali on dokuz yaşına geldiğinde, Aydın dağlarında dolaşan Alanyalı Molla Ahmet Efe'nin gurubuna katıldı. Alanyalı Molla Ahmet Efe'nin Bozdoğan Kavaklıdere baskınında ölmesi üzerine Yörük Ali Efe olarak gurubun başına geçti.

Kuva'yı Milliye'nin bu değerli komutanı TBMM tarafından istiklal madalyası ile ödüllendirilmiştir.

İzmir'de geçirdiği tramvay kazasında bacaklarını kaybeden Yörük Ali Efe, ciğerlerinde bulunan rahatsızlığı ve şeker hastalığından dolayı tedavi için gittiği Bursa'da 23 Eylül 1951'de hayatını kaybetmiştir.

Yörük Ali Efe'nin sağlığı boyunca yaşadığı bu ev ölümünden sonra, 80'li yıllarda çıkan yangın sonucu tamamen yanmış, yangından sonra bina ve bahçesi kaderine terk edilmiştir. 1995 yılında Aydın İl Kültür ve Turizm Müdürü başkanlığındaki Aydın Valiliği Kültür komisyonu Efenin evinin restore edilip, Müze Ev olarak yeniden ziyarete açılmasını ve gelecek kuşaklara aktarılmasını önermiş, bu öneri Kültür ve Turizm Bakanlığı tarafından kabul görerek, Kültür Bakanlığı'na devredilmiştir. Aslına sadık kalınarak restore edilen Müze "Yörük Ali Evi Müzesi" adıyla Aydın Müzesi Müdürlüğü bağlı bir birim olarak, 8 Haziran 2001 tarihinde Kültür Bakanı Sayın M.İstemihan TALAY tarafından ziyarete açılmıştır

Anahtar kelimeler: Yörük Ali Efe, Yörük Ali Efe Evi Müzesi, Milli Mücadele

NATİONAL AYDİN FRONT HERO YORUK ALİ EFE and MUZE HOUSE

Abstract

Yörük Ali Efe was born in 1895 in the Kavaklı Village of the Sultanhisar District of Aydın. His father was Apti, son of Ibrahim from Saritekeli tribe and his mother was Fatma from Atmaca tribe of Yoruks.

When Yoruk Ali was nineteen, he joined the group of Molla Ahmet Efe from Alanya who wandered in the mountains of Aydın. After the death of Alania Mulla Ahmet Efe during the raid of Bozdogan Kavaklıdere, he became the head of the group as Yörük Ali Efe.

Yörük Ali Efe, who lost his legs in a tram accident in İzmir, died on September 23, 1951 in Bursa, where he went for treatment due to illness and diabetes in his lungs

This house, where Yörük Ali Efe lived during his life, was completely burned down in the 80s after the death, and after the fire the building and the garden were left to his fate. In 1995, the Aydın Governorship Cultural Commission, headed by the Aydın Provincial Culture and Tourism Manager, recommended that the house of the eef be restored and reopened as a Museum House and transferred to future generations. This proposal was accepted by the Ministry of Culture and Tourism and transferred to the Ministry of Culture. The museum, which was restored faithfully to its original name, was opened to visitors by the Minister of Culture M. Istemihan TALAY on 8 June 2001 as an affiliated unit of the Aydın Museum Directorate under the name "Yörük Ali House Museum".

Keywords: Yörük Ali Efe, Yörük Ali Efe House Museum, National.

GİRİŞ

Bu çalışmada; Milli Mücadele kahramanı Yörük Ali Efe ve Yenipazar İlçesinde bulunan Müzesinin daha iyi anlaşılması için genel bir değerlendirme yapılmıştır. Bu değerlendirmede; Yörük Ali Efenin kahramanlıkları ile yaşamı kısaca anlatılmış, şuan ziyarete açık olan Müzesinin kuruluş aşamaları ile mevcut durum aktarılmıştır. Aydın Müze Müdürlüğüne bağlı bir birim olarak halkımıza hizmet veren Yörük Ali Efe Evi Müzesinde sergilenen, içerisinde Efenin şahsi eşyalarının da bulunduğu geniş bir seksiyonun varlığından tüm vatandaşların haberdar olması amaçlanmıştır.

[1] Aydın Müze Müdürlüğü, Aydın/Türkiye

YÖRÜK ALİ EFE (1895-1951)

Yörük Ali Efe 1895 yılında, Aydın İli Sultanhisar İlçesi Kavaklı Köyünde dünyaya gelmiştir. Babası Sarıtekeli aşiretinden İbrahim oğlu Apti, annesi yine Yörüklerin Atmaca aşiretinden Fatma'dır.

Yörük Ali on dokuz yaşına geldiğinde, Aydın dağlarında dolaşan Alanyalı Molla Ahmet Efe'nin gurubuna katıldı. Alanyalı Molla Ahmet Efe'nin Bozdoğan Kavaklıdere baskınında ölmesi üzerine Yörük Ali Efe olarak gurubun başına geçti.

Düşmanın önce İzmir ardından Aydın ve çevresini işgal etmesi üzerine 1919 senesinde dağdan inen Yörük Ali Efe 57. Tümen Komutanı Albay Şefik Bey'in davetiyle kurtuluş savaşına katılır düşmana karşı ilk Kuva-yi Milliye cephesini kurar.

Yörük Ali Efe, Kıllıoğlu Hüseyin Efe ve bazı arkadaşları, Aydın İli 'nin Çine İlçesi Yağcılar Köyünde toplanarak, Sultanhisar İlçesine iki kilometre uzaklıkta Malgaç demiryolu köprüsü yanındaki güçlü ve tam teçhizatlı düşman karakoluna baskın yaparlar. 16 Haziran 1919 da karakol tümüyle imha edilir. Bu baskın Batı ve Güney Anadolu'da düzenli, **bilinçli, ve milli şuurla düşmana yapılan ilk baskın**dır. Bu önemli başarı halka ümit ve cesaret vermiş, düşmanın yurttan kovulabileceğine olan inancını arttırmış ve Yörük Ali Efe'nin liderliğini perçinlemiştir. Daha sonra 7. tümen kumandanı Şefik AKER'in başkanlığında kurulan halk meclisinde oy birliğince alınan karar uyarınca Aydın, Yörük Ali Efe emrindeki kuvvetler tarafından birinci kere kurtarılmıştır. Ancak takviye kuvvetlerle güçlenen düşman ordusu Aydın'ı ikinci kez işgal etmiştir. Köşk, Umurlu ve Dörtyol cephesi kurularak olağanüstü cesaretle, düşman kuvvetleri büyük kayıplara uğratılmıştır. Böylece düzenli ordu kurulana kadar yirmi aylık bir süre düşman kuvvetlerinin Aydın kanadından Anadolu içlerine ilerlemesi engellenmiştir. Kendisi de Milli Aydın Cephesi Komutanı olarak savaş sona erene kadar vatani görevini sürdürmüştür.

Yörük Ali Efe alçak gönüllü bir insandı. Savaş sonrası kendisi ile yapılan mülakatta Kurtuluş Savaşındaki rolü ile ilgili olarak yapılan övgülere verdiği şu yanıttı *"Bazı kimseler savaş zamanında yapılan işlerin birçoğunu bana ve başkalarına mal ederler. Bu yanlıştır. Bir kişinin, beş kişinin böyle büyük davalarda ne ehemmiyeti olur ki? Gönlünde vatan muhabbeti taşıyan her vatansever o günlerde bizim gibi düşünmüş, bizim gibi duymuş ondan sonra da bizimle beraber olmuştur. Milli mukavemette aslan payını kendine ayırmakta hata vardır. Bir elin şamatası olurmu ki?"* ne kadar büyük bir tevazu sahibi olduğunu göstermiştir.

Kuva'yı Milliye'nin bu değerli komutanı TBMM tarafından istiklal madalyası ile ödüllendirilmiştir.

İzmir'de 1951'de geçirdiği tramvay kazasında bacaklarını kaybeden Yörük Ali Efe, ciğerlerinde bulunan rahatsızlığı ve şeker hastalığından dolayı tedavi için gittiği Bursa'da 23 Eylül 1951'de hayatını kaybetmiştir.

YÖRÜK ALİ EFE MÜZESİ

Yörük Ali Efe'nin sağlığı boyunca yaşadığı bu ev ölümünden sonra, 80'li yıllarda çıkan yangın sonucu tamamen yanmış, yangından sonra bina ve bahçesi kaderine terk edilmiştir. 1995 yılında Aydın İl Kültür ve Turizm Müdürü başkanlığındaki Aydın Valiliği Kültür komisyonu Efenin evinin restore edilip, Müze Ev olarak yeniden ziyarete açılmasını ve gelecek kuşaklara aktarılmasını önermiş, bu öneri Kültür ve Turizm Bakanlığı tarafından kabul görerek, varisleri tarafından Kültür Bakanlığı'na devredilmiştir. İzmir II numaralı Kültür ve Tabiat Varlıklarını Koruma Kurulunun 13.10.1999 tarih ve 8754 sayılı kararları ile Yörük Ali Efe Evi ve Bahçesi korunması gerekli kültür varlığı olarak tescil edilmiş, aslına sadık kalınarak restore edilen Müze "Yörük Ali Evi Müzesi" adıyla Aydın Müzesi Müdürlüğü bağlı bir birim olarak, 8 Haziran 2001 tarihinde Kültür Bakanı Sayın M.İstemihan TALAY tarafından ziyarete açılmıştır.

Müze girişinde bizleri Kültür Bakanlığı tarafından Prof. Dr. Tankut Öktem'e yaptırılan Yörük Ali Efe'nin heykeli karşılamaktadır.

Zemin+bir katlı olan müze binasının alt katında, hemen girişin sağında Yörük Ali Efenin Odası, girişin solunda bulunan oda ise oturma ve yemek odası olarak tanzim edilmiştir, bu bölümden 'sofa denen bölüme geçilmektedir. Sofa bölümünde müzenin geçirdiği yangın sonrasına ve restorasyon aşamalarına ait fotoğraflar yer almaktadır. Sofa kısmına girişte sırasıyla mutfak ve hemen yanında dönemin tipik özelliklerini gösteren eserler ile Yörük Ali Efenin şahsi eşyalarının bulunduğu bir oda yer almaktadır. **(Fotoğraf 1-6)**

Müzemizin üst katında çıkıldığında bizi karşılayan genişçe bir sofa yer almakta ve burada efenin el yazısıyla kaleme aldığı belgeler ile Doğan Yörük tarafından müzeye bağışlanan kitapların yer aldığı kitaplık bulunmaktadır. Sofanın sağında sırasıyla Doğan Yörük odası, hemen yanında kızlar odası bulunmaktadır. Sofanın solunda ise Cengiz Yörük odası ile oturma odası bulunmaktadır. (**Fotoğraf 7-12**)

Müzede yer alan eserler teşhir çalışmaları kapsamında, Yörük Ali Efe'nin kullandığı şahsi eşyalar, varisleri tarafından müzeye bağışlanmış. Müzenin teşhir çalışmaları; Aydın Müzesi Etnografya seksiyonundan devredilen eserler ile Aydın Müze Kıymet Takdir Komisyonu'nca piyasadan alınan ve yurttaşların bağışladığı malzemelerle yapılarak kısa sürede tamamlanmış.

Yörük Ali Efe Evi Müzesinde 176 adet Etnografik 1336 adet arşiv vesikası olmak üzere toplam 1512 adet eser yer almaktadır. Bu eserlerden 1336 adet arşiv vesikası güvenlik nedeniyle Müzemiz Müdürlüğünde muhafaza edilmektedir.

Yörük Ali Efe'nin Muslukuyu Mezarlığı'ndaki mezarı Bakanlar Kurulu'nun 29.08.2000 tarih ve 2000/1252 sayılı kararı ile müze bahçesindeki yerine taşınmıştır. **(Fotoğraf 13)** Bugün Yurt içi ve yurt dışından binlerce ziyaretçi müzeyi gezip, Yörük Ali Efe'nin mezarı başında dua etmektedir.

SONUÇ

Milli Mücadele döneminde çok önemli görevler üstlenerek Batı Anadolu'da düşman ilerleyişini yavaşlatan, düşmana önemli zayiatlar verdirerek ülke kurtuluşunda büyük bir paya sahip olan Yörük Ali Efe'ye olan minnet borcumuzu onun aziz hatıralarının bulunduğu Yörük Ali Efe Evi Müzesinin özgün mimarisinin yanı sıra içinde sergilenen özel eşyaları ile efelik kültürünün ve yakın tarihimizden bir kesitin gelecek kuşaklara aktarılarak yaşatılması amaçlanmıştır.

FOTOĞRAF ALBÜMÜ



Fotoğraf 1: Yörük Ali Efe Müzesi Dış Görünüş



Fotoğraf 2: Alt kat Yörük Ali Efe Odası



Fotoğraf 3: Misafir karşılama ve yemek odası



Fotoğraf 4: Alt kat sofa



Fotoğraf 5: Mutfak Teşhiri



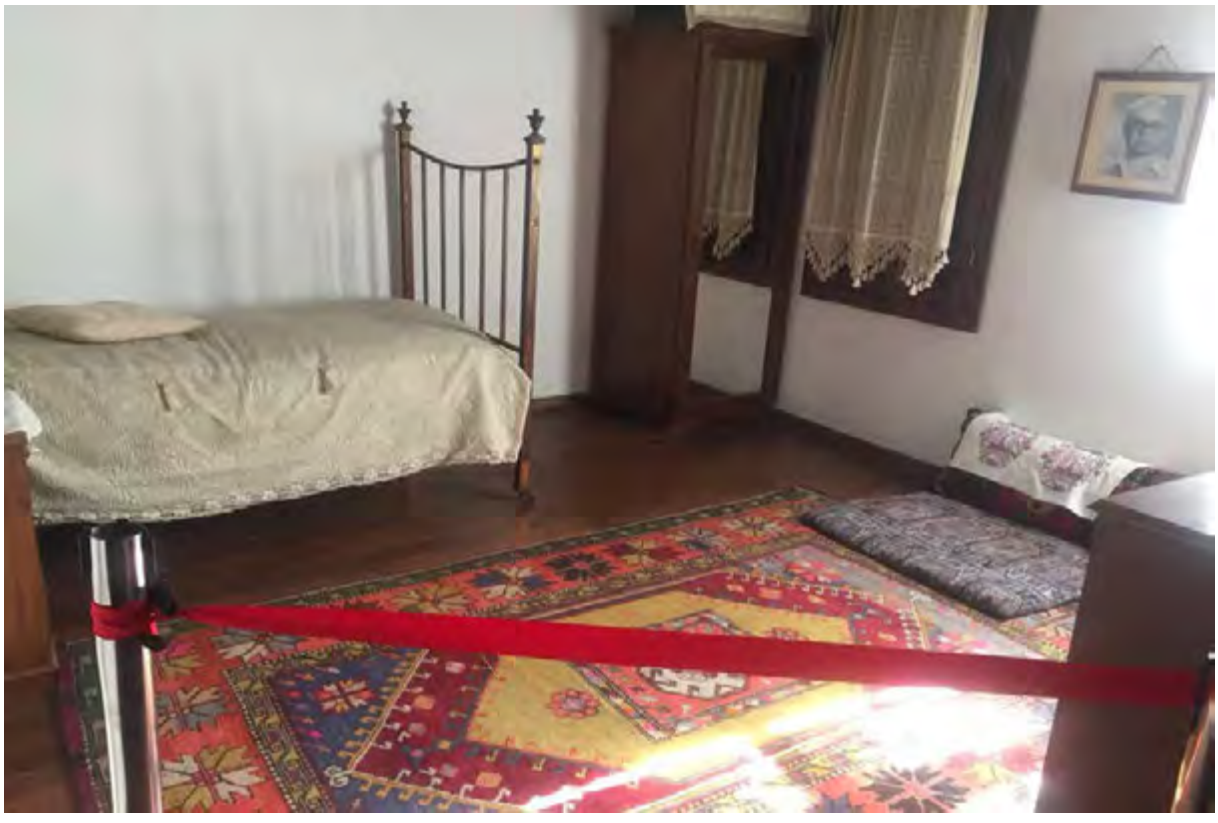
Fotoğraf 6: Efe eşyaları vitrini



Fotoğraf 7: Üst kat sofa kitaplık



Fotoğraf 8: Üst kat belge vitrini



Fotoğraf 9: Üst kat Doğan Yörük Odası



Fotoğraf 10: Üst kat Kızlar Odası



Fotoğraf 11: Üst kat Cengiz Yörük Odası



Fotoğraf 12: Üst kat Oturma Odası



Fotoğraf 13: Yörük Ali Efenin Mezarı

Kaynakça:

Aksoy,Y., "Yörük Ali Efe Neredesin?", Aydın'ın Kurtuluşu 7 Eylül 1989 67.Yıl, *Yeni Asır* Gazetesi Eki

Burhan,S.,*Eğe'nin Kurtuluş Destanı Yörük Ali Efe* I,II,III, İstanbul 1992,1993,1994

Gökbel,A., *Milli Mücadelede Aydın*, Aydın 1964

Özkan,M.K., "Malgaç Baskını" *Aydın Kültür Sanat* Dergisi, Y.3,S.17

Efelerden Haber-Kemal Özkaynak.2/9/1945.

Sabri Sürgevil, "Kendi Belgelerinde Yörük Ali Efe" Kuva'yı Milliye'nin 90. yılında İzmir ve Batı Anadolu Uluslararası Sempozyumu, yayımlanmamış Bildiri, İzmir, 2009

Türk İstiklal Harbi Cilt 2, Kısım I, s, 137-138

Üsküp,Ş., "Hey Gidinin Efesi", *Hürriyet Gazetesi,* 9.4.1986

http://ankaenstitusu.com/

YÖRÜK ALİ İLE KILLIOĞLU HÜSEYİN EFE BİR BÜTÜNÜN ÖTEKİ YARISI[1]

Ahmet Zeki MUSLU

Batı Anadolu'da kökü yüzyıllar öncesine dayanan Zeybeklik geleneğinin, yazılı olmayan kuralları, toplumca benimsenen töreleri vardır. Bir zeybek çetesinde yetişen kızanlara, bağlı oldukları "maiyetine girdikleri" efe, dostluğun, kardeşliğin, yarenliğin nasıl olması gerektiğini de anlatır. Dostluğun da düşmanlığın da mertçe olması gerektiğini kavratır. Zeybeklik töresine uymayan efe ve zeybekler; kalleş, namert, kahpe analı olarak anılırdı.

Bir efenin başkanlığındaki zeybek çeteleri bir yandan devlet gücü olan zaptiye ile mücadele ederken bir yandan da diğer zeybek çeteleri ile kavgaya tutuşurdu. Bu vuruşmalarının nedeni barındıkları dağlarda egemenlik kurma mücadelesi ve varlığını kabul ettirme kavgasıydı. Müsademe adı verilen bu kavga uzun yıllar amansız bir biçimde sürer, zamanla kan davasına dönüşebilirdi. Bu efeler arasındaki kavgaya kimi zaman başka efeler de karışırdı. Çakıcı Mehmet Efe ve Alanyalı Molla Ahmet Efe gibi namlı efelerin çetesinde yetişen efeler, birbirlerine yardım etme amacıyla bu vuruşmalara müdahil olurlardı.

Alanyalı Molla Ahmet Efe'nin yetiştirmesi olan Yörük Ali Efe ile Kıllıoğlu Hüseyin Efe çeteleri de her zaman birbirlerine yardımcı ve destek olmuş, çoğu zaman da ortak düşmanları zeybek çetelerine karşı birlikte hareket etmişlerdir.

Türk Ulusal Kurtuluş Savaşı'na ilk anda katılan, üç efe vardır. Yörük Ali Efe, Kıllıoğlu, Kozalaklı Mehmet Efe. Malgaç Baskınından sonra, Kıllıoğlu Hüseyin Efe ve Yörük Ali Efe, Kozalaklı Mehmet Efe ile dostlukları sürse de yollarını ayırmışlardır. Kıllıoğlu Hüseyin Efe ve Yörük Ali Efe'nin Molla Ahmet Efe'nin çetesinde başlayan kardeşlik ve dostluk ilişkisi, Kurtuluş Savaşı'nın başlangıç aşamasında, düzenli ordunun kurulması sürecine kadar devam etmiştir.

Bu nedenle Yörük Ali Efe ne kadar kahramansa Kıllıoğlu Hüseyin Efe de o kadar kahramandır. Yörük Ali Efe ne kadar eşkıya ise Kıllıoğlu Hüseyin Efe de o kadar eşkıyadır. Bu iki seçkin efeyi, birbirinden ayırmak yanlış olur. Kıllıoğlu Hüseyin Efe ile Yörük Ali Efe bir elmanın öteki yarısıdır. Birbirinin tamamlayıcısıdır. Birini diğerinden ayrı düşünmek ya da yaptıkları eylemleri, birbirinden ayırmak doğru değildir.

Kıllıoğlu Hüseyin Efe, Ulusal Kurtuluş Savaşı'nda yurt savunması için Yörük Ali Efe'nin girdiği tüm çarpışmalara katıldığı, omuz omuza vuruştuğu araştırmacılarca bilinmektedir. Yörük Ali Efe'den fazla olarak da Adapazarı, Hendek, Düzce çevresinde çıkan

[1] Yerel Tarih Araştırmacıları oturumunda sunulmuş, yazar tarafından gönderilmiş metnin aynen korunmuş halidir.

hilafetçi, İngiliz destekli iç ayaklanmaların bastırılması için o yörelere giden, oralarda Egeli zeybeklerle birlikte iç isyanların bastırılmasın için çaba harcayan bir efedir.

Kıllıoğlu Hüseyin Efe; uzun boylu, kumral, buğday tenli, bıyıklı, oldukça yakışıklı bir zeybektir. Görenlerin anlattığına göre, kendisine mor cepken çok yakışırmış. Kendine özgü bir yürüyüşü olduğu, dirseklerini kalça hizasında tutarak, kollarını iki yana sallayarak yürüdüğü, yetmiş zeybek içersinde yürüyüşünden tanındığından söz edilir.

Yörük Ali Efe ise kısa boylu, tıknaz, köseye yakın seyrek sakallı, hiç bıyık bırakmayan bir efedir. O da erkek güzeli, genç, soyunun prototipi sayılacak kadar yakışıklı, çakır, ela gözlü genç bir zeybektir. Kıllıoğlu Hüseyin Efe; çabuk kızan, alınan, sinirlenen bir kişiliğe sahiptir. Haksızlığa hiç gelemez, hemen öfkelenir kalkar. Çok konuşmayı sevmez, sözü uzatmaz "ben diyeceğimi dedim, söyleyeceğimi söyledim" der, sözünü kısa keser, gereksiz konuşmayı sevmez. Duygusal, tez canlı, atak, gözü kara bir kişiliğe sahiptir.

Yörük Ali Efe ise okur-yazar olmamasına karşın, son derece zeki, akılcı, önsezisi güçlü bir kişiliğe sahiptir. Duygularını saklamasını bilen, çabuk sinirlenmeyen, her adım atışında, bir adım sonrasını düşünen bir efedir.

Her iki efe de eşit koşullarda bir araya gelen, eylemlerde bulunan efelerdir. Yörük Ali'nin başkızanı Mergemeli Hüseyin, Kıllıoğlu Hüseyin Efe'nin başkızanı Kazancalı Ahmet'tir.

Her iki efe de kızdıklarında, ağızlarına geleni söylemekten sakınmayan, halk tabiriyle "ağızlarının endazesi bozuk" küfürbaz kişilerdir. Yörük Ali Efe ile Kıllıoğlu Hüseyin Efe, Hamza Bey'e destek olmak için Muğla baskınını gerçekleştirdikleri günlerde, Yörük Ali Efe; Hamza Bey'in rakibi olan Rağıp Bey'e, onca Muğla ileri geleninin önünde, ağza alınmayacak küfürlerle hakaret etmekten kaçınmadığı anlatılır.

Halk her iki efenin gıyabında lâkapları ile adlarını anar. Ne Yörük Ali Efe, Kıllıoğlu Hüseyin Efe'ye "Kıllı" diye hitap etmiş, ne de Kıllıoğlu Hüseyin Efe, Yörük Ali Efe'ye "Yörük" diye hitap etmiştir. Her iki efe de birbirlerine karşı son derece saygılı davranmış, birbirlerine adlarıyla bile hitap etmek yerine, "yeğen" diye hitap etmişlerdir.

Zaten Türk töresinde, kişilerle yüz yüze gelindiğinde lakapları ile hitap etme geleneği yoktur. Kimse Öküz Mehmet Paşa'ya "Öküz", Kuyucu Murat Paşa'ya "Kuyucu" demediği gibi bu iki efeye kimse yüzüne karşı "Yörük" ya da "Kıllı" diyebilme cesaretini göstermemiştir.

Yörük Ali Efe ile Kıllıoğlu Hüseyin Efe çok iyi arkadaştırlar. Fakat çok da gençtirler. Kurtuluş Savaşı'nda öne çıktıklarında ve çevrelerinde kahraman olarak görülmeye başladıklarında yirmi üç, yirmi dört yaşlarında birer genç insandırlar. Yaşam deneyimleri,

görgüleri, bilgileri yetersiz, ülke ve dünya sorunları hakkındaki bilgileri sınırlıdır. Sevinçlerini, hüzünlerini ve öfkelerini aralarında paylaşmaktırlar. Kimi zaman aralarında tartışmakta, kavga etmekte, kimi zaman da birbirlerine alınmakta ve kırılmaktadırlar. Ama aralarında sürekli anlaşmazlıklar ve kalıcı dargınlar yaşanmamaktadır.

Kuva-yi Milliye'nin örgütlenmesi başladığı günlerde, Asaf Bey, Teğmen Necmi, Teğmen Zekai ve Memduh Bey'in Yağcılar Köyü'ne üçüncü gelişlerinde, Yörük Ali Efe, Kıllıoğlu Hüseyin Efe ve o günlerde eşinin köyü olan Çaltı Köyü'ne yerleşen Kozalaklı Mehmet Efe, aralarında konuşur, tartışırlar, Yunalarla ile savaşmaya karar verdiklerini subaylara bildirirler.

Subaylar bu durumda, askerlerle aralarında bağlantı kurmak ve tek kişi ile muhattap olmak için, efelerden aralarında bir başkan seçmelerini isterler. Efeler içinde yaşça en büyükleri, Kozalaklı Mehmet Efe'dir. Bu nedenle Kıllıoğlu Hüseyin Efe, "Kozalaklı başkan olsun" der. Kozalaklı Mehmet Efe "bu işler ince işler, devlet işi benim aklım ermez, Kıllıoğlu başkan olsun" der. Kıllıoğlu da "Çingeneye beylik vermişler, önce babasını asmış, efe benim de devlet işine aklım ermez. Yeğenimin sezgisi güçlüdür, o başkan olsun" der ve Yörük Ali Efe'yi başkan olarak önerir. Yörük Ali Efe de kabul eder.

Yörük Ali Efe'yi başkan olarak belirleyen Kıllıoğlu Hüseyin Efe'dir.

O günleri yaşayan pek çok kişiyle konuşulduğunda, hemen hemen hepsi "Efe Kıllı'ydı... Efe Kıllı'ydı" derler ve bu olayı anlatırlar. Efeleri tanıyanların genel yargısı, "efeler içinde en cesur, en gözü kara ve en iyi atıcı olanı Kıllıoğlu Hüseyin"di diye de eklerler.

İzmir'in işgalinden sonra Batı Anadolu'da, belki de Türkiye'de, Kuva-yi Milliye oluşturma düşüncesi ilk kez Çine'de ortaya atıldı. Kuva-yi Milliye terimi de ilk kez Çine'de dile getirildi. Aydın Vilayeti'nde Ulusal Kurtuluşun ilk "direnelim" düşüncesi, Kurtuluş Savaşı'nın ilk tohumları Çine'nin Yağcılar Köyü'nde Kıllıoğlu Hüseyin Efe'nin evinde filizlendi.

1919 Haziran ayı başlarında toplanabilen bir avuç gönüllü, on yedi gözü kara adam; kelle koltukta, koskoca bir düzenli orduya karşı savaşmak amacıyla Çine'den yola çıktı. Kıllıoğlu Hüseyin Efe, Yörük Ali Efe liderliğindeki gönüllülerin arasında, ilk kuva-yi milliye çetesinin içinde, liderlerden biri olarak yer aldı. İşgalci Yunan ordusuna karşı, kuva-yi milliyenin ilk planlı eyleminde, keskin nişancı olduğu için ilk kurşunu sıkma görevi kendisine verildi. Bu yönüyle, yeni kurulan Türk devletinin temeline ilk harcı koyan yurtseverlerden de biri oldu. O günden sonra Çine ile Kıllıoğlu Hüseyin Efe adı özdeşleşti. Çine ile Kıllıoğlu Hüseyin Efe adları, birlikte anılır oldu. Yunanlıların Kurtuluş Savaşı sürecinde ve sonrasında Çinelilere düşman olmaları ve diş bilemelerinin bir nedeni de budur.

Aydın Cephesi'nde Malgaç baskını sırasında ilk kurşunu Kıllıoğlu Hüseyin Efe'nin attığı herkes tarafından bilinen bir gerçektir. Bu kurşun, Aydın ve çevresinde Ulusal Kurtuluş Savaşı'nın başladığının ilk işaretidir. Bu kurşun, aynı zamanda 15 Mayıs 1919'da gazeteci Hasan Tahsin'in İzmir'in işgaline karşı, Konak Alanı'nda Türk Ulusunun tepkisini göstermek için çektiği tetiğin devamıdır. Burada şunu da eklemek gerekir, Aydın'daki örgütlü mücadelenin ilk kurşunudur. İzmir'deki ise bireysel bir tepkinin ürünüdür.

Türk Kurtuluş Savaşını başaran iki temel güç vardır. Birincisi, efeler önderliğinde zeybekler ve köylülerden oluşan silahlı güç yani Kuva-yi Milliye Ruhu'dur. İkincisi de parasal güç, yani eşraf, din adamları ve aydınlardan oluşan Heyet-i Milliye'dir. Bu iki güç, ilk kez 1919 Haziran ayı içersinde Yörük Ali Efe ve Kıllıoğlu Hüseyin Efe'nin barındıkları Madran Dağı'ndan düze indikten sonra Çine'de oluşturuldu ve eyleme geçirildi.

Halkın ulusal direnişe yönlendirilebilmesi için liderlere gereksinme vardı. Halkı yönlendirecek kişiler olmazsa, ortam ne kadar elverişli olursa olsun, halkın direnişe katılması beklenemez. Lider olacak kişilerin de güvenilir, otoritesini kullanabilecek güçte olması gerekir. Yunan ordusu ile girişilecek çarpışmalarda uygulanacak taktiği en iyi subaylar biliyordu. O yıllarda halkta uzun süren savaşlar nedeniyle subaylara karşı iyi duygular beslemediği, onların kaybedecek bir dikili ağaçları olmadığı yönünde bir söylenti ve yaygın bir anlayış vardı. Bu durumda halkın önüne düşecek, onları yönlendirecek efelerden başka güç yoktu. İşte bu zor günlerde Yörük Ali Efe ve Kıllıoğlu Hüseyin Efe yurtsever bir davranış göstererek subayları yanlarına aldılar ve halkın desteğini sağlamaya çalıştılar.

Bu gün masa başında oturup geçmişi, Kurtuluş Savaşı günlerini yargılamak çok kolaydır. O günlerde elde silah, canını ortaya koyarak bir sutre gerisinden koca bir düzenli orduya karşı mermi sıkmak, yürek isteyen bir iştir. Can pazarında canını ortaya koymak, her babayiğidin harcı da değildir. Bu gün, bu yurtseverleri anarken o günlerde düşmanla işbirliği yapanları, Hürriyet ve İtilaf Partisi adına bozgunculuk yaratanları, hainleri, mandacıları, işbirlikçileri de unutmamak gerekir.

Ben, bu gün, kimi adamların Kurtuluş Savaşı başlangıcındaki zeybekler hakkında ne dediklerine ne düşündüklerine bakmam. Ben, o bir avuç yurtsever adamın Kurtuluş Savaşı içersinde neler yaptığına bakarım.

Namuslu, dürüst vatandaş olarak hiçbir şey yapmadan evde oturmak ve düşmanın ilerleyişine ses çıkarmamak mı, eşkıya iken canını ortaya koyarak düşmanın karşısına bir avuç adamla dikilmek mi daha erdemli bir davranıştır diye de sormak gerekir.

Evet, bu topraklar üzerinde bir dikili ağaçları olmayan askerlerle birlikte; Kıllıoğlu Hüseyin Efe, Yörük Ali Efe, Kozalaklı Mehmet Efe, Mesutlarlı Mestan Efe ve diğer bir avuç

gözü kara, cesur adam ilk anda savaşa katıldılar. Bu "baldırı çıplak" denilen zeybek tayfası olmasaydı, Yunan orduları komutanının belirttiği gibi, "Yunan ordusu üç ay içersinde Ankara önlerine varmış olacaktı."

Bu nedenle bizim Kurtuluş Savaşı'mız efeler ve maiyetlerindeki zeybekler için bir turnusol kâğıdı olmuştur. Devlet ve halk gözünde "eşkıya" olarak adlandırılan bu adamlar, eşkıyalıktan kahramanlığa geçmişlerdir. O günden bu güne de kahraman olarak görülmekte, adları okullara verilmekte, heykelleri il, ilçe meydanlarına dikilmektedir.

Yörük Ali Efe ve Kıllıoğlu Hüseyin Efe Aydın'ın, birinci Yunan Ordusu'ndan geri alınması için başlayan çarpışmalara kızanlarıyla birlikte katıldılar. Cepkenin en önünde Haziran sıcağında cepkenlerini sırtlarından çıkarıp atarak canla başla vuruştular. Yanmış, yıkılmış, harap olmuş kente peşlerindeki gönüllerle birlikte girdiler. Sokak sokak vuruşarak işgal ordusunu Aydın'dan çıkardılar. Yunan Ordusu'nun kenti boşaltmasından sonra Aydın'dan ayrılmadılar, kentin bozulan düzenini yeniden kurmaya çalıştılar.

Yunan Ordusu'nun Aydın'ı yeniden işgal etmesini önleyemediler. Menderes'in güneyine çekildiler. Dalama'yı üs olarak seçtiler, buradan Yunan hatlarına, karakollarına, Aydın-Denizli demiryolu üzerindeki köprülere baskın yaptılar, en iyi bildikleri vur-kaça dayalı çete savaşı taktiği ile Yunan Ordusu'nun Anadolu'nun içlerine girmesine engel oldular.

İlerleyen günlerde Nazilli'ye yerleşen, Kava-yi Milliye'nin liderliğine soyunan Demirci Mehmet Efe'ye karşı ortak tavır aldılar. Muğla'daki Hamza Bey ile Ragıp Bey arasındaki güç mücadelesinde, Hamza Bey'den yana tavır koydular, ünlü Muğla baskınlarını gerçekleştirdiler.

Fırsat bulduklarında dinlenmek ve ailelerini görmek için birlikte Yağcılar Köyü'ne döndüler. Kıllıoğlu Hüseyi Efe'nin Çine'nin Yağcılar Köyü'nde yaptırdığı bir avlu içindeki hanay biçimindeki ev, çok korunaklıdır. Evin çevresinde karıngeç ağaçları sıralıdır. Beklenmedik bir saldırı ya da baskın sırasında bir ağaçtan bir ağaca geçerek evden uzaklaşmak olanaklıdır. Evin pencereleri küçük, giriş kapısı kalın tahtadan ve arkasında meşe ağacından kalın bir sürü vardır. Sürgünün bir ucu da duvarın içersine girmektedir.

Kıllıoğlu Hüseyin Efe "Yeğen" dediği, kardeş bellediği Yörük Ali Efe'yi, savaşın başladığı, Çine'nin merkez olduğu günlerde bu evde, konuğu olarak en güzel biçimde ağırlar, en iyi yataklarda yatırır. Yörük Ali Efe de Sultanhisar yakınlarındaki köyü Kavaklı Yunan işgaline uğrayınca, Yağcılar Köyü'ne göçer gelir kardeşliğinin evinin tam karşısına bir ev yaptırır Evlerin alt odalarının pencereleri karşı karşıyadır ve sabah kalktıklarında ilk işleri birbirlerini selamlamak olur.

Kıllıoğlu Hüseyin Efe; alıngan, çabuk kızan, sinirlenen, öfke kontrolü olmayan bir kişiliğe sahiptir. Haksızlığa hiç gelemez, hemen öfkelenir kalkar. Birine kızdığında hemen

belinden tabancasını, karşısındaki adama doğrultur. Hüseyin Efe'nin hemen yakınında bulunan Yörük Ali Efe, arkadaşının dirseğine dokunarak üç kişinin canını kurtarmıştır. Böyle bir harekete Yörük Ali Efe'den başkası yapmış olsa Kıllıoğlu Hüseyin Efe anında silahını o kişiye doğrultur ona da tetik çekerdi. Yörük Ali Efe'nin Kıllıoğlu Hüseyin Efe'nin dirseğine dokunarak can kurtardığı olaylar kısaca şöyledir;

Sol kolunun çolak kalmasının nedeni olarak gördüğü Eskiçine Köyünün önde gelen sakinlerinde olan Şakir ile hesaplaşmak ister. Sultanhisar'da düze inmeden önce, bir gün akşamüzeri Yörük Ali Efe ile birlikte Şakir'in evine bir baskın düzenlerler. Şakir'i gözünü kırpmadan öldürür, aile üyelerine de öldürmeye kalkıştığında, Şakir'in kızı Fatma, can havliyle hanayın penceresinden avluya atlar. Kızı vurmak için tabancasını doğrultan Kıllıoğlu Hüseyin Efe'nin dirseğini dokunan Yörük Ali Efe, genç kızın canını kurtarır.

Çine'nin Akçaova beldesinde düzenlenen bir düğünde Kıllıoğlu Hüseyin Efe'nin kardeşi Kıllıoğlu Osman, bir köylünün karısının altın kemerini alır. Malı elinden alınan adam, Yağcılar Köyü'ne gelir, Kıllıoğlu Hüseyin Efe'ye şikayette bulunur. Hüseyin Efe, hemen hiç duraksamadan belinden tabancayı sıyırır, kardeşi Osman'ın başına doğrultur, tetiği çeker. Sol yanında oturmakta olan Yörük Ali Efe, Hüseyin Efe'nin dirseğinin altından dokunur, merminin hedef saptırmasını sağlar, Osman'ın yaşamını kurtarır.

Kıllıoğlu Osman, daha sonraki yıllarda Umurköy ve Aleyhan köylerinde ırza, namusa dokunan eylemlerde bulunur. Tutuklanır, hapishaneye konur. Son tutuklandığında hapishaneye götürülürken Osmanbüklü Nazım Efe ile birlikte Emirkolu Karakolu yakınında, Karganlı Burun'da hükümet kuvvetleri tarafından "kaçmaya teşebbüs etti" gerekçesiyle önceden tasarlanan bir planla öldürülür.

Üçüncü Cumhurbaşkanı Celal Bayar, Galip Hoca takma adıyla 1919 yılı yaz aylarında Menderes'in güney dolaşmaktadır.

Galip Hoca 4 Temmuz günü garip bir molla kılığında, Aydın Jandarma Takım Komutanı Teğmen Şefik ile birlikte Koçarlı'dan yola çıkar. Çine Çayı'ını geçtiğinde Aydın'ı terk eden askerler ve zeybekleri görür. Dağılmayı önlemek amacıyla at sırtında Menderes'in güney yakasındaki köylerde dolaşır, halkı Kuva-yi Milliye'ye destek olması yönünde konuşmalar yapar. Mesutlar Köyüne kadar çıkar. Burada Mestan Efe ile karşılaşır. Mesutlarlı Mestan Efe, Galip Hoca'ya "Kuva-yi Milliye'ye destek olmak istiyorsan git Kıllıoğlu'na katıl. O Menderes Köprüsü başında adam topluyor" der.

Gece karanlığında Şefik Bey ile birlikte yeniden yola çıkar. Balta Köy yakınlarında bir zeybek tarafından yolları kesilir. Galip Hoca, Kıllıoğlu Hüseyin Efe'yi aradığını söyler. Zeybek "ben yerini biliyorum, düşün önüme ben sizi ona götüreyim" der. Köprübaşına geldiklerinde

kendilerini getiren zeybek "Hüseyin Efe bu iki adam kaçıyordu, yakaladım, sana getirdim" der. Kıllıoğlu Hüseyin Efe, cepheden kaçanları cezalandırdığı gibi, hemen belinden tabancasını sıyırır, Galip Hoca'nın alnına dayar, tetiği çeker. Galip Hoca'nın hemen yanında dikilen Teğmen Şefik atik davranır, Efe'nin dirseğine dokunur ve mermin boşa gitmesini sağlar.

Aynı sahne, sonraki günlerde Yağcılar Köyü'nde, bir kez daha yinelenir. Kıllıoğlu Hüseyin Efe'nin evinde zeybekler toplanmış, aralarında eğlenmektedir. Bu arada Kıllıoğlu Hüseyin Efe ile Köpekçi Nuri Efe aralarında iskanbil oynamaktadır. Galip Hoca ile Yörük Ali Efe de oyunun seyir etmektedirler. Bir ara Galip Hoca, kendini tutamaz oyuna müdahale eder ve Kıllıoğlu Hüseyin Efe'nin hile yaptığını söyler. Bir efeye kızanlarının ve arkadaşlarını önünde böyle bir sözün söylenmesi, hakaret olarak kabul edilir. Kıllıoğlu Hüseyin Efe de bu sözler üzerine anında tabancasını çeker ve Galip Hoca'nın şakağına dayar, tetiği çeker. Allah'tan Yörük Ali Efe hemen yakındadır ve Kıllıoğlu'nun kolunu alttan iterek namludan çıkan kurşunun boşa gitmesini sağlar.

Celâl Bayar "Ben de Yazdım" adlı anılarında, bu olayı da anlatır. Meydan Gazetesi'nde kendisiyle yapılan bir söyleşide, muhabir, "Yassıada'da idam kararı verildiği gün, ölümden korktunuz mu?" diye sorar. Celâl Bayar, bu soruya "ben, Yağcılar Köyü'nde Kıllıoğlu Hüseyin şakağıma tabanca dayadığında bile ölümden kırkmadım" diye yanıtlar.

. Kıllıoğlu Hüseyin Efe'nin yakınları, Galip Hoca'nın bu iki olayı unutmadığını, Kıllıoğlu Hüseyin Efe'ye karşı kin güttüğünü, Demirci Mehmet Efe'yi Kıllıoğlu'na karşı kışkırttığını ve Ankara'ya gittikten sonra da bu kinini sürdüğünü ve Bozdoğan'da hükümet güçleri ve Demirci Mehmet Efe tarafından Kıllıoğlu'nun öldürülmesinde Galip Hoca'nın parmağı olduğunu inanırlar.

Celal Bayar'ın başına, Kıllıoğlu Hüseyin Efe tarafından iki kez kurşun sıkılır, her ikisinde de yakınında bulunan kişilerin atikliği sayesinde canını kurtarır.

TBMM.nin açılması, düzenli ordunun kurulmasıyla milis güçleri dağıtılır, zeybeklerin önemli bir kısmı orduya katılır, efeler de memleketlerine zorunlu ikamete gönderilir.

Demirci Mehmet Efe on iki silahlı adamıyla Pirlibey Köyü'ne, Yörük Ali Efe silahlı sekiz adamıyla Yenipazar'a, Kıllıoğlu Hüseyin Efe de silahsız beş adamı ile Çine'de ikametgâha zorlanır. Bu karar da gösteriyor ki yeni hükümet, Kıllıoğlu'na karşı ön yargılı ya da kimi adamların hakkında yaptıkları şikâyetleri dikkate alarak böyle bir uygulama yapar. Kıllıoğlu Hüseyin Efe gibi bir efenin, silahsız dolaşması olası değildir. Elindeki silahları Çine jandarmasına teslim eder. Fakat eski dostlarından ve önemli yataklarından biri olan Kolcu Hamdi Efendi'den gizlice silah edinir, kendi koruması için kullanır.

Çine Askerlik Şubesinde bir sorun görüşülmektedir. Kaymakamın da o toplantıda olması gerekmektedir. Kıllıoğlu Hüseyin Efe, Kazancalı Ahmet'e "Ahmet git kaymakamı al gel" der. Kaymakam sonraki yıllarda "Topal Vali" diye ünlenen İbrahim Etem "Aykut" Bey'dir. Kazancalı Ahmet, kaymakamın makamına destursuz girer ve "seni efem çağırıyor" der. Kaymakam Bey de "sen git, ben gelirim" der, başından savar. Kazancalı Ahmet, döndüğünde Kıllıoğlu "Ne oldu Ahmet?" diye sorar. Kazancalı olanı anlatır. Kılloğlu "ben sana al gel" demedim mi?" diyerek Kacancalı Ahmet'i tersler. . Kazancalı bir öfkeyle gider, kaymakamın odasına girer. Kaymakam Bey'den aynı yanıtı alınca silahını çeker, kaymakamı topuğundan vurayım derken dizinden vurur. Askerlik şubesine gelir, efesine yaptığı işi anlatır. Kıllıoğlu Hüseyin Efe "iyi halt yedin Ahmet" der, kızanlarını alır, askerlik şubesinden ayrılır.

Kıllıoğlu Hüseyin Efe'den, Kazancalı Ahmet'i Çine'de jandarmalara teslim etmesini istenir. Hiçbir efe o güne değin bir kızanını devlet güçlerine teslim etmemiştir. Kıllıoğlu'nun önünde iki seçenek vardır. Ya hukuk ya töre… Kılloğlu töreyi seçer. "Hukuk"u seçseydi devlet gözünde "kahraman" olacaktı. Töreyi seçtiği için "asi" olur. Kahraman olmak elindeyken zeybekliğin yazısız kurallarına uyar, "Hüseyin Efe başkızanını kendi eliyle devlete teslim etti, dedirtmem" der, yeniden dağa çıkar. Fakat devrin değiştiğini, zeybeklik döneminin kapandığını düşünemez. Çine kaymakamının yarasına zamanında müdahale edilmediğinden bacağı kangren olur ve daha sonra da dizinden aşağısı kesilir.

Kıllıoğlu Hüseyin Efe, yeniden dağa çıktıktan sonra Arap Nuri Yüzbaşı'ya haber gönderir, karşılaştığı sorunun çözümünde yardımcı olmasını ister. Nuri Yüzbaşı da "Bozdoğan'a gel görüşelim" diye haber gönderir.

Yağcılar Köyü üzerindeki tepede yetmiş, seksen zeybek toplanır. Aralarında Arap Nuri Yüzbaşının çağrısını değerlendirirler. Her biri ayrı ayrı görüşünü söyler. Çoğunluğun ortak görüşü "gitmeyelim efe" biçimindedir. Kıllıoğlu "Siz istemiyorsanız gelmeyin. Ben geleceğim diye söz verdim" der. Kardeşi Mehmet'e döner "Kardeşim Mehmet ben gidiyorum diye gelme, içinden gelmek geliyorsa öyle gel" der. Mehmet, gelir ağabeyinin yanına gelir, dikelir.

Yetmişe yakın adam yola çıkar. Her biri yolda değişik nedenle çeteden ayrılır. Kıllıoğlu Hüseyin Efe yanında kalan dokuz kızanı ve Cumalı Köyden yeni nişanlandığı kızın kardeşi, okuma- yazma biliyor diye yanına aldığı Hafız'la birlikte yoluna devam eder.

Sonunda Aydın'ın ve ülkenin kurtuluşu için birlikte vuruştuğu adamların hazırladığı tuzağa düşer. Bozdoğan Hükümet Konağı'nda Arap Nuri Yüzbaşı ve ezeli düşmanı Demirci Mehmet Efe'nin adamları tarafından öldürülür. Cesedi, Kakalan denilen yerdeki toplu mezara defnedilir.

Kıllıoğlu Hüseyin Efe, Bozdoğan'a gitmeden önce Yörük Ali Efe'ye haber gönderir, düşüncesini sorar. Yörük Ali Efe önce "git" der. Çok geçmeden bir şeylerden kuşkulanmış ya da bir şeyler sezinlemiş olacak ki, Mergemeli ile "gitmesin" diye haber gönderir. Kıllıoğlu "ben söz verdim yeğen, gitmezsem olmaz" diye yanıtlar.

Yörük Ali Efe, Kıllıoğlu'nun öldürüldüğünü duyduğunda "Kıllıoğlu'nun ölümünde benim de suçum var, isteseydim engelleyebilirdim" dediği de bilinir.

Yörük Ali Efe'nin Kurtuluş Savaşı sonrasında, Cumhuriyet'in ilk yıllarında Kıllıoğlu Hüseyin Efe'nin ailesi ve hayatta kalan kızanlarıyla yakından ilgilenir. Kıllıoğlu Hüseyin Efe'nin oğlu İbrahim delikanlılık çağına eriştiğinde dini bayramlarda Yenipazar'a Yörük Ali Efe'nin elini öpmeye gider. Efe, arkadaşının oğluyla yakından ilgilenir, üç beş gün evinde konuk olarak ağırlar. Bir bayram ziyareti sırasında; "oğlum İbrahim, kimselere söylemiyorum, fakat siz bilin, ben atlı tranvaydan kendim düşmedim, beni arkamdan ittiler" diye söze başlar, İzmir'de yaşadığı kötü olayı anlatır.

Ege yöresinde halk, sevdiği efeler adına yaşarken ya da öldükten sonra ardından türküler düzer, ağıtlar yakar. Bu türküler; o efenin ününü yaygınlaştırır, yaşadıkları, yaptıkları, serüvenleri giderek efsaneyle karışık bir yaşam öyküsüne dönüşmesini sağlar. Gerek Yörük Ali efe gerekse Kıllıoğlu Hüseyin Efe üzerine türküler yakılmıştır. Bu türkülerin en ünlüleri şöyledir;

YÖRÜK ALİ EFE TÜRKÜSÜ

Şu Dalma'dan geçtin mi?
Soğuk sular içtin mi?
Efelerin içinde
Yörük Ali'yi seçtin mi?

Hey gidinin efesi!
Efesi efelerin efesi!

Şu Dalma'nın çeşmesi
Ne hoş olur içmesi
Yörük de Ali'yi sorarsan
Efelerin seçmesi

Hey gidinin efesi!
Efesi efelerin efesi!

Cepkeninin kolları
Parıldıyor pulları
Yörük de Ali geliyor
Açıl Aydın yolları

Hey gidinin efesi Efesi efelerin efesi

KILLIOĞLU HÜSEYİN EFE TÜRKÜSÜ

Yanıkhan'ın içinde
Yetmiş zeybek yanında
Hüseyin Efe'm yürüdü
Mavzerleri boynunda

Bizim Aydın elleri
Yunan kesti yolları
Silah ettik yürüdük
Kazma kürek belleri

Madran Dağı sis durur
Yörükleri yas durur
Hüseyin Efe'm yürüdü
Yunan'a kan kusturur

Her iki efe de tarihin kaydettiği sayfalarda yerlerini almışlar, belleklerde, anılarda yaşamaktadırlar. Her iki efeyi de saygıyla anıyor, topraklarının bol olmasını diliyorum.

TEKE YÖRESİ YÖRÜKLERİNDE GABARDIÇ OYUN HAVASI

Alev Türkan Özcan[1], Sibel Paşaoğlu Yöndem[2]

Öz

Halk müziği, bir toplumun sahip olduğu kültürel birikim, bellek ve tarihselliği olabildiğine yalın biçimde yansıtmaktadır. Müzik ile gerçekleştirilen pratikler bağlamında halk müziği, bireylerin üyesi bulundukları toplumsal grup içerisinde, eğlence, düğün, ibadet, cenaze gibi bir arada gerçekleştirilen törenlerin devamlılığı ve aktarımına katkı sağlamaktadır. Kahramanlık, savaş, aşk, gurbet gibi temalar üzerine odaklanan halk müziği, bireysel ya da anonim üretime bağlı olarak toplumsal gruplarca benimsenmekte, pratikler içerisinde yeniden şekillenmekte ve nesilden nesle iletilmektedir. Halk müziğinin karakteristik özelliklerini yansıtan önemli türlerinden biri oyun havalarıdır. Oyun havaları, hareket ve jestler ile uyumlu bir ritme sahip, yöreden yöreye farklılık gösteren ve yörelerin kendine has özelliklerini figürleri içerisinde, müzikal-kültürel ifadesini yansıtan eserlerdir.

Bu çalışma, birden fazla farklı varyantı bulunan "Gabardıç" oyun havasının, Antalya ili, Korkuteli ilçesinde, 29 Aralık 2014 tarihinde derlenmiş olan bir örneği üzerinde durmayı amaçlamıştır. Bu bağlamda, Korkuteli ilçesi, Yazır mahallesinin mahalli müzisyeni olan Mesut Bozan ile yapılandırılmamış bir görüşme gerçekleştirilmiştir. Örnek olay olarak ele alınan bu çalışmada, katılımcı gözlem ve görüşme türlerinden yararlanılmıştır. Sahada elde edilen görsel ve işitsel verilerin analizi gerçekleştirilmiş, derlenen oyun havasının transkripsiyonuna bildirinin bulgular kısmında yer verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Teke Yöresi, Yörük Kültürü, Gabardıç, Oyun Havası, Halk Oyunları

Abstract

Folk music reflects the cultural cognition and heritage in a natural way. In the context of music practices, folk music provides the continuity and transfer of ceremonies such as traditional entertainments, weddings, worships and funerals within the social group members. Folk music, which mostly focuses in issues like heroism, war, love, and patriotism, is being accepted by different groups depending on the individual or anonymous production, transmitted, being reshaped and transfered from generation to generation. One of the important genres that reflects the characteristic features of folk music without doubt are folk dances music. The musical structure of those folk dances are shaped by the pieces that have rhythm in harmony with the movements, and gestures which differs from region to region and reflect the unique characteristics of the regions in their figures and musical-cultural expressions.

This study focused on a variant of "Gabardıç" folk dance music, which has more than one known variant, locally named "oyun havası", which was collected on 29 December 2014 in Korkuteli, Antalya. In this context, an interview was made with Mesut Bozan, a local musician from Yazır neighborhood of Korkuteli district. In this fieldwork, case study methods as observation and interview were used. The analysis of the visual and audio data obtained in the field was carried out and the transcription of the collected folk dance music sample has been included in the results and evaluations section of this paper.

Keywords: Teke Region, Nomadic Culture, Gabardıç, Folk Music, Folk Dance.

1. GİRİŞ

Toplum, ortak kültür, tarih ve kimlik bağlamında aynı değerleri öğrenen, paylaşan ve aktaran bireylerin oluşturduğu bir yapıdır. Her bireyin davranışına, yaşayışına, sahip olduğu yapısal özellikler neticesinde etki etmekte ve şekillendirmektedir. Toplum içerisindeki birey etkileşimleri sonucu, süreklilik ile gelecek nesillere aktarılan özellikler ve toplumsal yapı, aynı bireyler tarafından dönüştürülerek, şekillendirilerek varlığını sürdürmektedir. Toplumun meydana getirdiği geleneksel inanış, örf ve adetler, bireylere toplum içerisindeki yaşam, düşünce tarzı ve alışkanlıkları kazandırmaktadır.

[1] Öğr. Gör. Akdeniz Üniversitesi, Güzel Sanatlar Fakültesi, Antalya, kutadgubilig.alev@gmail.com
[2] Prof. Dr. Akdeniz Üniversitesi, Güzel Sanatlar Fakültesi, Antalya/Türkiye, sibelpasaoglu@akdeniz.edu.tr

Toplumların var olma biçimlerini ve kuşaktan kuşağa aktarılan tüm öğelerini kapsayan genel kavram kültürdür. Kültür, ortak dil ve tarihi paylaşan toplum bireyleri tarafından aktarılan, deneyimler, alışkanlıklar, görüş, değer, yargı ve geleneksel pratikleri kapsamaktadır.

> "Kültür, insanın hem geçmişinin hem de şimdisinin bileşimidir. Bu bileşim, geçmişten şimdiye değin bir sürekliliktir, geçmişin şimdi ile iç içeliğidir. Bu durumda, insanın kültürel varlığı hem şimdisi hem geçmişi bakımından ele alınmalıdır. Kültürün tarihselliği ile varoluşsallığı arasındaki bağı da insanın hatırlama eylemidir. İnsan, kültürel varlığının geçmişini hatırlayarak şimdiye taşır ve şimdiyi hatırlama içeriği ile yeniden yorumlar." (İlhan, 2018:60)

1.1.Kültürel Müzikoloji

Müzik genel tanım olarak, duygu ve düşüncelerin ses ile ifade edilmesinin dışında, kültür ile ilişkilendirilen, birçok disiplinden etkilenen (antropoloji, sosyoloji, tarih, filoloji vb.) ve onların nitel araştırma yöntemlerinden faydalanan bir çalışma alanıdır. Toplumların, ulusların kültürel yapısı üzerine müzik, insan davranışlarından, tarihselliğe, birlikteliğe, geleneğe kadar zengin bir bilgi kaynağıdır. Toplumların sahip olduğu kültürel aktarım yollarından biri olduğu gibi, toplumsal kimliğin ve birlikteliğin oluşumunda etkendir. Bu bağlamda kültür-müzik ilişkisini araştıran "kültürel müzikoloji", müziğin parçası olduğu sosyokültürel yapı içerisinde ele alınması gereken ve kültürel kimliğe dair önemli bulgular barındıran bir alandır.

1.2.Türk Halk Müziği

Türk Halk Müziği, Türk toplumunun kendine özgü yaşayışını, ortak duygu ve düşüncelerini barındıran, sevgi, özlem, kahramanlık temalarının yanı sıra tarihi olayları da konu edinen, sözlü ve sözsüz olarak anonim üretilmiş türkülerden meydana gelmektedir. Türkü, halk şiirleri ya da edebi metinlerin müzik ile birlikte melodik bir cümleye dönüştürülerek aktarılması şeklinde ifade edilmektedir.

> "Bölgelere ve konulara göre özel hallerde veya melodinin ve edebi metnin çeşitlemesine göre türkü sözcüğünün yerine klasik formda: şarkı, halk arasındaki tabiri ile deyiş, ninni, ağıt, uzun hava, kırık hava adları da kullanılır. Türküyü; bestecisi bilinmeyen, halkın özünde oluşup yine halkın geleneğinde gelişen, dönemden döneme, bir mekandan başka bir mekana ve içerik bakımından farklı türlerden olan kimi değişikliklere uğrayabilen ve her zaman bir melodik cümleye yazılmış olarak söylenen şiirler diye tanımlama yapabiliriz." (Yücel, 2011:3)

Türk Halk Müziği, Geleneksel kültürümüzün kuşaktan kuşağa aktarımında işlevsel bir role sahiptir. Türk halk kültürüne dayalı bir müzik türü olarak, halkın renkli motifleri, duygu ve düşüncelerini yansıtan anonim eserlerden meydana gelmektedir. Bölgelere, konulara, teknik yapı ve yöresel icra üslubuna göre çeşitlenmekte ve değişiklik göstermekte, usta-çırak ilişkisi ile kuşaktan kuşağa aktarılmaktadır. Sözlü kültürümüzün günümüze kadar gelebilmiş ve yöreden yöreye farklılıklar ile birlikte, devamlılığını sürdürebilmiş olması açısından Türk Halk Müziği, kültürel çalışmalarda önemli bir veri niteliği taşımaktadır.

1.3.Oyun Havası

Oyun havaları, yörelere özgü dans figür, ritim ve nağmelerin müzik eşliğinde seslendirilen, dans ya da dinleme amaçlı bestelenmiş olan eserlerdir. Baştan sona kadar melodik tekrarın ve düzenli bir ritmin hakim olduğu oyun havalarında, giriş taksimi ya da ara taksim kullanılmaktadır. Anadolu ve Rumeli kaynaklı olan oyun havaları, dans etmek, dinlemek için bestelenmiştir. Türk Halk Müziğinde yörelere has oyunlara göre, horon, halay, zeybek, misket, kaşık havası vb. olarak çeşitlere ayrılmaktadır.

1.4.Teke Yöresi ve Folkloru

Teke yöresi, Akdeniz ikliminin yaygın olduğu, bodur çalı, maki bitki örtüsü ve dağlık arazi yapısına sahip, iç bölgelerinde karasal iklimin daha baskın olduğu bir coğrafi konuma sahiptir. Teke ismi ile ilgili farklı görüşlerin mevcut olduğu bölge, Anadolu Selçuklu Devleti döneminden günümüze, Antalya, Afyon, Burdur, Denizli, Muğla illeri ve çevresi kültürü ve coğrafi alanı kapsamaktadır.

> "Birinci görüşe göre, bölgeye verilen Teke isminin, erkek keçi anlamına gelen teke sözcüğünden geldiği kabul edilmekte ve tekelerinin çok olmasından dolayı bu ismi aldığı tahmin edilmektedir. Bu konuda, 1671 yılında bölgeye gelen Evliya Çelebi, yine kendine özgü ad yorumlarından birisini yaparak tekelerinin çokluğundan dolayı yörenin bu ismi aldığını belirtmiştir. Evliya'nın bu izahı, o zamana ait bir söylenti de olabilir. Ünlü tarihçi Franz Babinger de, Teke-eli 'ni Güney Anadolu 'da tekelerin bulunduğu bölge olarak tanımlamıştır. İkinci görüşe göre, yöre Teke ismini. Selçukluların çöküşünden sonra bölgede hüküm süren Selçuklu ümerasından olan Teke Bey'den almıştır. Bu konuda Sicill-i Osmanî'de, Selçukluların çöküşünden sonra Teke Bey' in Antalya' da bağımsızlığını ilan ettiği, ölümünden sonra soyunun burada emarette bulunduğu, bundan dolayı da bölgenin Teke-ili diye meşhur olduğu yazılıdır." (Armağan, 2002:3)

Yöre, coğrafi konumun dışında, Yörük kültürünün geçmişten günümüze şekillendirdiği kültürel bir alanı da yansıtmaktadır. Konargöçer, kısacası göçebelik ile yerleşik düzen arasında, hayvan sürülerinin besin ihtiyacını karşılamak için otlak ve kışlak olarak belirlenmiş alanlar arasında mevsimsel hareket eden Yörükler, Teke yöresi kültürünün yayılmasında, coğrafi alanın genişlemesinde etkendir. Günümüzde hemen hemen tüm toplulukların konargöçerlikten yerleşik düzene geçmiş olması, Teke yöresini içine alan illerde benzer müzikal pratiklerin sürdürülmesi ve çeşitlemelerin oluşmasına zemin hazırlamıştır.

> "Osmanlı Devleti'nde konargöçerlerin Yörük ve Türkmen olarak iki farklı şekilde isimlendirilmesinde, her iki grubun yaşadığı coğrafi bölge yanında, siyasi miras ve siyasi mülahazaların etkili olduğu belirtilmektedir."(Gülten, 2016:40)

Teke yöresi müziğinde kullanılan çalgılar, ikitelli ya da üçtelli parmak curası, kabak kemane, ıklığ, def, delbek, davul, kaşık, dilli ve dilsiz kaval, sipsi, çoban düdüğü, zurna olarak sıralanabilir. Günümüzde ise bağlama, org, darbuka gibi çalgılar da müzik icrasında kullanılmaktadır. Müzikal aktarım usta-çırak ilişkisi ile gerçekleştirilmektedir. Yerleşik düzene geçmiş olmak ve köyden kente gerçekleşen nüfus hareketi dolayısıyla bu ikili ilişkiye dayalı müzikal aktarım oldukça azalmıştır.

Yörede sözlü ve sözsüz olarak icra edilen oyun havaları ise, boğaz-hada havaları, gurbet havaları, teke zortlatması, ağır ve kıvrak zeybekler, gabardıç olarak sıralanmaktadır. Oyun müzikleri 9/8, 9/16, 9/4'lük aksak ritimlerin yanı sıra, 2/4, 4/4'lük düz ritimler de kullanılmaktadır.

Resim 1: Teke yöresinde yaygın olarak kullanılan cura, kabak kemane, sipsi ve kaval çalgıları.



(https://antalya.ktb.gov.tr/, 2019)

1.5.Gabardıç

Ritmik karakteri ve ölçüleri belirgin, basit ritimde bestelenmiş kırık hava türünde bir oyun havasıdır. Çoban oyunu olarak da bilinen Gabardıç, 2/4'lük bir ritim kalıbına sahiptir. Solo olarak oynanan bir oyun olmasının yanı sıra, halk oyunları gruplarında toplu olarak da oynanmaktadır. Gabardıç kelimesinin, Akdeniz bölgesinde yaygın olarak yetişen ardıç ağacının, "Kaba Ardıç" şeklindeki sıfat tamlamasından ortaya çıktığı düşünülmektedir. Teke yöresinde birçok varyantı bulunan Gabardıç Oyun Havası, "Ötme Dugguk", "Çözdal", "Çöz de Al Mustafa Ali", "Gabaardıç" isimleri ile de ifade edilmekte ve Teke yöresi Denizli, Burdur, Muğla, Antalya illeri yöresel düğünlerinde sıklıkla seslendirilmektedir.

1.6.Amaç

Bu çalışmada Geleneksel Türk Halk Müziği repertuvarında önemli bir yer tutan oyun havalarından olan "Gabardıç" oyun havası üzerinde durulması amaçlanmıştır. Bu bağlamda konargöçer Yörük kültürünün izlerini taşıyan Antalya ili, Korkuteli ilçesine bağlı Yazır mahallesinde, geleneksel repertuvara sahip olan ve yörede düğün çalgıcılığı yapan Mesut Bozan ile röportaj gerçekleştirilmiştir.

1.7.Önem

Gabardıç oyun havasının Teke yöresi ve yakın çevresinde birden fazla varyantı bulunmaktadır. Korkuteli, Yazır mahallesinde kayda alınmış olan bu varyant sözel içerik bakımından farklılıklar taşımaktadır. Bu anlamda, Teke yöresinde eğlence ve düğünlerde yaygın olarak icra edilen, bölgeden bölgeye ismi farklılık gösterebilen Gabardıç oyun havası, bilinen varyantlara ek bir varyant olarak katkı sağlaması açısından önem arz etmektedir.

1.8.Yöntem

Çalışma, yapılandırılmamış görüşme, gözlem, alanyazın taraması gibi nitel veri yöntemlerinden yararlanılarak, bir örneğin ya da olgunun yoğun, bütüncül bir biçimde tanımlanması ve analizine imkan veren araştırma yöntemi olan vaka çalışması (case study) ile gerçekleştirilmiştir.

> "Nitel vaka çalışmalarına odaklanmanın sebebi, araştırmacıların bu deseni hipotez test etmek için değil de özellikle vakayı kavrama, keşfetme ve yorumlama ihtiyacı duyduklarında tercih etmeleridir. Vaka çalışmasıyla diğer araştırma desenleri arasındaki fark, Cronbach'ın (1975) deyimiyle 'bağlamsal açıklama'dır. Araştırmacı tek bir olguya ya da varlığa (vaka) yoğunlaşarak o olguya ilişkin önemli faktörlerin etkileşimini ortaya çıkartmayı amaçlamaktadır. Vaka çalışması bütünsel bir betimleme ve açıklama bulmaya odaklanır." (Merriam, 2013:43)

Bu bağlamda, 29 Aralık 2014 tarihinde gerçekleştirilen yapılandırılmamış röportaj, görsel-işitsel olarak kayıt altına alınmış, bulgular ve yorumlar kısmında elde edilen verilerin çözümlemesi gerçekleştirilmiştir. Aynı zamanda, Gabardıç oyun havasının sözel içeriği ve ezgisel içeriği nota materyali şeklinde, bulgular ve yorumlar kısmında paylaşılmıştır.

2. BULGULAR VE YORUMLAR

2.1.Yazır Mahallesi

Yazır mahallesi, Antalya ili Korkuteli ilçesine bağlıdır. Antalya iline 50, Korkuteli ilçesine 8 kilometre mesafede yer almaktadır. Batı Torosların arkasında, antik Psidia bölgesinin de içinde olduğu Bey dağlarının kuzey noktasında konumlanmıştır.

İlk yerleşen ailenin "Kavukçular" olduğu ifade edilmektedir. 1800'lü yıllarda otuza yakın hane ile Yazır boyu, sonrasında ise Eldelekler, Karakoyunlu, Sarıkeçili aşiretleri ile birlikte günümüzdeki etnik ve kültürel yapısı meydana gelmiştir. Halkın geçim kaynağı tarım ve küçükbaş hayvan yetiştiriciliğidir. Sebze ve meyve yetiştiriciliğinin yanı sıra, seracılık ve mantar yetiştiriciliği de aileler için önemli bir geçim kaynağı haline gelmiştir.

Yazır, Teke yöresine özgü tavır ve folkloru barındıran bir müzikal kültüre sahiptir. Günümüzde düğünlerde davul, zurna, org, bağlama ve darbuka yaygın olarak kullanılmaktadır. Son konargöçerlerden sayılan Sarıkeçili'lerin de köye yerleşimi sonrası zenginleşen müzikal kültür bağlamında eğlence ve düğünlerde icra edilen oyun havaları teke zortlatması, kıvrak ve ağır zeybekler, kırık havalar şeklinde ifade edilmektedir.

2.2.Yazır Mahallesi Gabardıç Oyun Havası

Korkuteli Yazır mahallesinin mahalli çalgıcısı Mesut Bozan ile gerçekleştirilen görüşme dolayısıyla elde edilen Gabardıç, Teke yöresinde birçok varyantı bulunan ve yaygın olarak icra edilen bir oyun havasıdır. 2/4'lük bir ölçü değeri ile icra edilen Gabardıç, yöresel düğünlerde, halk oyunu topluluklarında icra edilen ve oynanan bir oyun havasıdır. Elde edilen kayıt neticesinde müzikal içeriğin farklı olmadığı, sözel içeriğin farklı olduğu saptanmıştır. 2/4'lük bir ölçü değeri ile seslendirilen bu oyun havası, giriş kısmı, sözel içeriğin yer aldığı serbest kısım ve oyun kısmı olmak üzere üçe ayrılmaktadır. Ebatı tambur ile cura arası olan Çöğür bağlama ile kayda alınmış olup, mahalli çalgıcı tarafından akort düzeni bağlama düzeni olarak icra edilmiştir. Çalgının, uşşak perdesi olan sib2 ve fa#2 perdeleri bulunmamaktadır. Pes duyulmasına rağmen mevcut olan siь perdesi ile eser icra edilmiştir. Siь2 ve fa#2 perdeleri bulunmamasına karşın, icra esnasında sesler duyum olarak o seslere yakın bir tını vermektedir. Bu durumun önemli sebeplerinden biri, çalgıya 1,5 yıl boyunca röportaj anına kadar el sürülmemiş olması gösterilebilir. Eseri icra eden müzisyen kayıt esnasında spontan bir biçimde çalması dolayısıyla cümleleri eksik ölçü ile çalmış olduğu düşünülmektedir.

2.3.Gabardıç Oyun Havası Sözel İçerik

Mesut Bozan ile gerçekleştirilen görüşme esnasında elde edilen görsel-işitsel kayıtlar neticesinde, Gabardıç oyun havasının serbest kısım içerisinde yer alan sözel içeriği aşağıda verildiği şekildedir.

Kaynak kişi: Mesut Bozan

Derleyen: Alev Türkan Özcan

Gabardıç Oyun Havası

Gabardıcım günde yanı gurumuş,

Ah aman ay agam gurumuş,

Biz gidelim çok güzeller bürümüş,

Palazlım, sürmelim.

YÖRE: KORKUTELİ-ANTALYA

KAYNAK KİŞİ: MESUT BOZAN

DERLEYEN: ALEV TÜRKAN ÖZCAN

NOTAYA ALAN: ALEV TÜRKAN ÖZCAN

GABARDIÇ OYUN HAVASI



Resim 2: Korkuteli Gabardıç Oyun Havası nota materyali. (Alev Türkan Özcan, 2019)



Resim 3: Mesut Bozan. (Alev Türkan Özcan Arşivi, 29/12/2014)

3. SONUÇ

Geleneksel Türk Halk Müziğinin bir türü olan oyun havaları, tarihsel süreç içerisinde Türk kültürüne özgü sosyal değişim ve gelişimleri taşıyan, aktaran bir kültür ürünüdür. Halk müziği ve diliyle oluşmuş, folklorik ve anonim bir karaktere sahip, geleneksel hale dönüşmüş, yöresel dil, müzik ve tavrın ifadesidir.

Antalya ili, Korkuteli ilçesi, Yazır mahallesi, Teke yöresine özgü müzikal kimliğe sahiptir. Bu sebeple, Teke yöresine özgü birçok oyun havası ve türkü geleneksel yaşamda pratikler içerisinde yer bulmakta, seslendirilmekte ya da Gabardıç oyun havasında olduğu gibi bölgeye özgü varyantları ile devamlılığı sağlanmaktadır.

Gabardıç oyun havası, Mesut Bozan ile gerçekleştirilen görüşme neticesinde elde edilen 2/4'lük bir ölçü değerine sahiptir. Sözel içerik bölümünün Korkuteli ilçesine özgü olmasının dışında, Teke yöresindeki diğer varyantlardan ezgisel olarak farklılığı bulunmamaktadır. Yörede kıvrak bir biçimde oynanan oyun havası, gerçekleştirilen düğünlerde sıklıkla icra edilmektedir.

Kaynak kişi Mesut Bozan, çaldığı çalgının üç telli cura olduğunu ifade etmiş olsa da, tambur ile cura arası bir ebatta, çöğür bağlaması düzenine sahip olduğu tespit edilmiştir. Uşşak perdesi, si♭2 ve fa#2 bulunmamasına rağmen, si♭ perdesi ile icra edilse de, sesler yakın bir tınıda duyulmaktadır. Bulgular kısmındaki transkripsiyon kaynak kişinin icra ettiği biçimde, değişiklik gerçekleştirilmeden ele alınmıştır. Kayıt sırasında, Gabardıç oyun havasının ölçülerinin eksik sayıda, tamamlanmadan icra edildiği saptanmıştır. Buna karşılık kaynak

kişinin düğünlerdeki performansı değerlendirildiğinde, tam ölçü sayısı ile icra ettiği görülmüştür. Bu anlamda, yapılandırılmamış görüşme sırasında gerçekleştirilen performansın, durumun o esnada spontan olarak gelişmesinden kaynaklı olduğu düşünülmektedir.

KAYNAKÇA

Armağan, Abdüllatif. Tarihsel Süreç İçinde Teke Yöresi. Tarih Araştırmaları Dergisi, Cilt: XX, Sayı, 2002.

Ayyıldız, Sinan. Teke Yöresi Yörük Türkmen Müzik Kültüründe Yerel Çokseslilik Özellikleri. Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2013.

Eke, Metin. Türk Halk Müziği Ezgilerindeki Motifler ve İşlevleri, Karadeniz Uluslararası Bilimsel Dergi, 2016

Gülten, Sadullah. Atayurttan Anayuda Yörükler. Ankara: Gece Kitaplığı, 2016.

Johansen, Ulla. Türkiye'de Yörüklerin Yayla Hayatı. Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2005.

Kınık, Mehmet. Bir İletişim Aracı Olarak Türk Halk Müziği ve Türküler. Erciyes İletişim Dergisi, 2011.

Merriam, Sharan B. Nitel Araştırma. (Çeviri Editörü: Selahattin Turan) Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2013.

Newman, D. M. Sosyoloji. (Çeviren Ali Arslan) Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2016.

Ozankaya, Ö. Toplumbilim. İstanbul: Cem Yayınevi, 2007.

Özdemir, Nebi. Türk Eğlence Kültürü. Ankara: Akçağ Yayınları, 2005.

Yücel, Haluk. Türk Halk Müziği Üzerine Bir İnceleme. Akademik Bakış Dergisi, 2011.

https://guzelsanatlar.ktb.gov.tr/TR-3713/oyun-havasi.html

https://www.kulturportali.gov.tr/turkiye/antalya/kulturatlasi/antalya-yoresi-halk-oyunlari

Görüşme

Bozan, Mesut. Korkuteli, Antalya, 29/Aralık/2014

Ünlü, Muzaffer. Korkuteli, Antalya, 29/Aralık/2014.

MUĞLA KARABAĞLAR YAYLASI YURT KAHVELERİ

Ali Abbas ÇINAR[1]

Öz

Muğla toplum yapısının ana karakterini belirleyen birkaç merkez vardır. Bunların en önemlilerinden birini Karabağlar yaylası teşkil ederken, bu merkezin odak noktasını ise Karabağlar yaylasında yer alan yurt kahveleri oluşturmaktadır. Karabağlar yaylası yurt kahveleri toplum hafızası ve toplumsal nabzın tutulduğu önemli kültür kurumlarıdır. Büyük bir çoğunluğu 19.yüzyıl eseridir. Az sayıda 20. yüzyıl eseri de vardır. Kahve denildiğinde, genellikle akla sadece erkeklerin devam ettiği içinde kâğıt veya taş oyunlarının oynandığı, sigara dumanından gözün gözü görmediği çoğunlukla izbe yerler hatırlanabilir. Oysa Karabağlardaki kahveler bunun tam tersi bir yapıya sahiptir. Burada, geçmişte oluşmuş her kahve (kahvehane), kültür ve toplumsal ilişkilerin pekiştirildiği bir eğitim merkezidir. Kapalı yerleri olmakla beraber, hemen tümünün büyük çınarlar veya değişik ağaçlarla taçlandırılmış açık mekanları vardır. Bu haliyle Karabağlar kahveleri bir yanıyla insan ilişkilerinin, diğer yanıyla doğal ortamın ana unsurudur. Zira Türkiye'nin hiçbir yerinde kahvehaneye bağlı olarak bakkal, mescit, lokanta, fırın, kasap, demirci, berber vb. unsurları bir arada görmek mümkün değildir.

Anahtar Kelimeler: Muğla, Karabağlar, yayla (yurt) kahveleri.

THE YURT COFFEES IN THE MUGLA KARABAGLAR TABLELAND

Abstract

There are several centers that determine the main character of Mugla community structure. While one of the most important of these is the Karabaglar tableland, the focal point of this center is the yurt coffees located on the Karabağlar tableland. Karabaglar tableland yurt coffees are important cultural institutions where the memory of the society and the social pulse are kept. The majority of them are 19th century works. Few of these are also 20th century works. When called to coffee it can be conceivable that places where beaten track by men, the card and stone game are played and people have difficulty seeing each other because of cigarette smoke. However, the coffees in Karabaglar have the opposite structure. Here, every coffee, which was formed in the past, is an education center where culture and social relations are strengthened. Although they have enclosed spaces, almost all have open spaces equipped with large plane trees or different trees. In this form, Karabaglar coffees are the main elements of human relations on the one side and the natural environment on the other side. Because it is not possible to see the grocery, masjid, restaurant, bakery, butcher, blacksmith, barber etc. elements which are connected to the coffee in Turkey

Keywords*:* Muğla, Karabağlar, plateau (yurt) coffees.

Gönül ne kahve ister ne kahvehane

Gönül sohbet ister kahve bahane!

Atasözünde de ifade edildiği gibi kahvenin asıl amacı sohbettir. Sohbetin yapılabilmesi için her şeyden önce gönül fatihi bir içeceğe ve bu içeceğin içilebileceği ortama ihtiyaç vardır. Muğla Karabağlar Yurt kahveleri[2] sohbetin, gönül huzurunun, istişare mekanının yaşandığı mekânlardandır. Bu itibarla, ele aldığım konuyu aydınlatabilmek için bildirimi üç nokta üzerinde geliştireceğim: Bunlardan biri kahve ve kahvehanelerin tarihçesi ve işlevi, ikincisi Muğla Karabağlar yaylası, üçüncüsü ise Muğla Karabağlarda yer alan ve Muğla halkınca yayladaki semte göre ad verilen kahveler (kahvehaneler) ve işlevi. Bu kahvehanelere Muğlalılar "kahve" dediği için biz de kahve demeyi tercih ettik.

[1] Dr. Öğretim Üyesi, Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Bölümü, Muğla/Türkiye. Email: aliacinar2030@yahoo.com

[2] Muğla'da kahve denildiği için biz de kahvehanelere "kahve" demeyi uygun gördük. İçecek olan kahve ile, kendinden önceki bir ada bağlı olan ve bir yeri ifade eden mekanların adlarını ayırmak çok da zor değildir.

Kahvehanenin Doğuşunu Hazırlayan Ürün: Kahve

Kahvenin tarihi ticaret, savaş, din tarihi ile yakından ilgilidir. "Kahve" kelimesi Arapça'dır ve "kahwah" kelimesinden gelmektedir. Kahvah, Habeşistandaki bölgenin de adıdır. Kahveyi Yemen'in komşusu Habeşistan'daki bir keçi çobanının bulduğu söylenir. Ancak bu söylencenin hiçbir kanıtı yoktur. Anlatmalara göre çoban, keçilerin bazı yiyecekleri yedikten sonra daha canlı hareket ettiğini fark eder. Onun haber vermesi üzerine o dönemin keşişleri meyveyi yemeyi denerse de beğenmeyerek hepsini ateşe atarlar. Kısa süre sonra meyvenin kokusu ortaya yayılır. Keşişler merakla, kavrulmuş meyvelerden içecek demler ve aromasını çok beğenirler. Bütün gece ayık kalmalarına yardımcı olan bu meyveyi Allah'ın armağanı sayarlar.

Kahvenin önceleri Habeş kabileleri tarafından öğütülüp ekmek olarak kullanıldığı bilinir. Arap coğrafyasında, 14. yüzyıldan itibaren keyif alma aracı olarak, kavrularak tozundan sıcak içecek olarak kullanıldığı görülür. Günümüzde, içindeki maddelerden dolayı, uyarıcı etkisinin olduğu bilimsel olarak tespit edilmiş olan kahvenin tam da İslam medeniyetinin gelişmesine paralele olarak yayıldığı ve yaygınlaştığı söylenebilir. İslam'da şarap yasak sayıldığı için kahve tam da bu dönemde önem kazanır, meclislerin aranılan içeceği olur. 11 Yüzyılda Habeşistan'dan Arabistan'a ihraç edildiğine ilişkin bilgeler vardır. Habeşistan'ın hemen yanıbaşında yer alan Yemen'in kahve kültüründen yoksun olduğu düşünülemez. Daha Hz. Muhammet zamanında Hz. Ali önderliğinde fethedilen yerler arasında Yemen de vardır ve muhtemeldir ki önceleri ticaret veya daha sonra savaş sonrası yaygınlığını sürdürmüştür. "Kahve Yemen'den gelir" atasözü elbette bu gerçeği dile getirir. Yemen'de başlayan kahve yolculuğu 11. Yüzyılda Arabistan'da, Arabistan üzerinden İran'da; 15. Yüzyılda Mısır'da iyice yayıldı. Yavuz'un 1516'da Suriye-Mısır seferine çıkmasının ardından Osmanlı coğrafyasında da yaygınlık kazandı. 16. Yüzyılda İstanbul üzerinden de Avrupa'da varlığını iyice hissettirdi. Portekizli, Hollandalı ve İngiliz denizciler 15-16.yüzyıllardan itibaren dünya üzerindeki tüm kolonilerine kahve ağacı bitkisini ihraç etti. Bütün bu gelişmeler kahve içeceğinin yayılması ve kahve ağacı yetiştiriciliğinin hız kazanmasına sebep oldu. 17. yüzyılın sonlarında, kahve ağacı yetiştiriciliği, dolayısıyla kahve üretimi çoğaldı (Çağlayan, 2012: 98-105). Günümüzde, Güney ve Orta Amerika'da, özellikle de Brezilya'nın tropik bölgelerinde dünya kahve üretiminin çok büyük bir kısmı karşılanmaktadır.

Kahvehanelerin Ortaya Çıkışı

İlk kahvehane 1530'da Şam'da, 1532'de Halep'te açılır. Daha sonra İstanbul'da kahvehanelerin varlığı kendini gösterir. Peçevi'nin bildiğine göre Osmanlı döneminde ilk kahvehane İstanbul Tahtakale'de, 1555 yılında açılmıştır. Bunlardan birinin sahibi Halep'ten, diğeri Şam'dan gelmiştir. Avrupalılar da kahvehaneyi Osmanlılardan öğreniştir. 1629'da Venedik'te, 1652'de Londra'da, 1654'te Oxford'da ilk kahvehane açılır. İstanbul'da kahvehanelerin sayısının artması zamanla bazı kesimlerce hoş karşılanmaz, kahvelere gidenlerin camiye gelmedikleri şikayetleri duyulmaya başlar ve bu durum dinden uzaklaşma olarak görülür, şikayet konusu edilir. "Dönemin şeyhülislamlarından Ebusuut Efendi, kahve içmenin yasak olduğuna ilişkin fetva bile çıkarır ama neyse ki padişah onaylamaz fetvayı. Birinci Ahmet döneminde çok sayıda kahve ama fenalık fesatlık yuvası oldukları gerekçesiyle kapatılmıştır". (Çağlayan, 2012: 96-101).

Kahvehanelerin İşlevi

Tarih boyunca kahvehaneler çok önemli işleve sahip olmuştur. Başlangıcından bu yana, müdavimlerini bir yana bırakacak olursak, kahvehanelerin siyasal işlevi, eğitme işlevi, eğlendirme işlevi, protesto etme işlevi, örgütlenme işlevi vb. olmuştur. Kahvehaneler; yönetenlerin propaganda, denetim ve gözetim merkezi; muhalefetin propaganda, toplumsal örgütlenme, hatta isyan mekanı; keyif ehlilerinin dinlenme alanı; aylakların boş zaman durağı; eğlenmek isteyenlerin eğlence ülkesi; edebiyatçılar için ilham yeri; işsizlerin iş bulma kurumu veya mecburi istikameti olmuştur. (Akarçay, 2017: 173-176).

Kahvehanelerin ortaya çıkması inanç dünyası ile yakından ilgilidir. Ahilik geleneğine göre her mesleğin olduğu gibi kahvecilerin de bir piri vardır. Evliya Çelebi'nin belirttiğine göre kahvecilerin piri ise Şeyh Şazeli'dir ve mezarı Yemen'dedir. İslam'da şarabın yasaklanması insanları başka bir içeceğe yöneltir. Bu içecek sarhoş etmese de keyif veriyordu. Bunun yanında uyku gelmesini de engelliyordu. Uzun sohbet günlerinin hem bir aracı hem de ibadet ederken uykuyu engellemekteydi. Bu itibarla kahve, sohbeti ibadetin bir parçası sayan tasavvuf ehli arasında hemen yerini buldu, Sufi tarikatların vaz geçilmez içeceği oldu. İlk olarak da, yine kahvenin içecek olarak yaygınlaştığı Yemen'deki sufi tarikatları arasında doğdu. Buna ait bilgiler 1470'li yılları gösterir. Sohbet ehli sufilerin buluşma mekanı da olan kahvehanelerin sufiler için yeri bunun için önemlidir.

Her şeyden önce toplumsal ilişkilerin yaygınlaştığı nefes alma yeridir. Osmanlı'dan Cumhuriyet'e çok önemli toplumsal ağ ve ilişkiler kahvehanelerde gerçekleşmiştir. Kişi, kahvehaneler aracılığıyla sosyalleşmiş, toplumsal alana kendini var etmiştir. Sufinin de,

eğlenmek isteyenin de, propaganda yapmak isteyenin de bahanesi kahve olmuş, kahvehaneler yıllarca dolup taşmıştır. Elbette kahvehanelerde hep erkek sesi duyulmuştur. Erkek egemen yapı burada kendini en iyi şekilde hissetmiş ve hissettirmiştir. Öyle ki kasaba veya kentlerin alt gelir grupları arasında, kahveye gitmeyen kişilerin erkekten sayılmadığı zamanlar olmuş, bu sebeple erkekler mümkün oldukça kahveleri tercih etmiştir.

İnsanlar toplumsal araçlara ve mekanlara ihtiyaç duyarlar. Bu onların doğasında vardır. Kahveler, sosyalleşmek için önemli fırsat alanıdır. Öte yandan komşusunu, tanıdığını evinde ağırlamak yerine, daha ucuz, daha pratik ve daha yeni bir mekan olması kahvehanenin tercih edilmesinde bir başka etkendir. Kahvehaneler toplumsal değişim ve dönüşümün önemli aracıdır. Farklı kent, bölge veya farklı toplumsal statülerden gelenler kahvehanelerin sosyal ortamında var oldular. Kahvede günlük haberler, ekonomi ve siyaset tartışılır, kişiler bu ortam içinde bireysel yanı ile birlikte, geleneksel yönlerini de güçlendirirler. Günlük gazeteler onlarca kişi tarafından okunur, insanlar kendine yan ve yön ararlar, bilgi edinirler.. (Safi, 2018: 293-297; Sami, 2010: 159-170).

Muğla Karabağlar Yaylası ve Yurtlar

Güneybatı Anadolu'da yer alan Muğla, denize kıyısı olan ve Akdeniz iklimine sahip illerimizdendir. Güneyinde Akdeniz, batısında Ege Denizi vardır. Muğla'nın güneydoğusunda Akdağ (3024m.), kuzeydoğusunda Sandras Dağı (2295 m.), kuzeyinde Gökbel Dağı (1422 m.) ve Göktepe (2407 m.) dağları vardır. Karabağlar kuzey ve kuzey doğuda Göktepe, güneyde Man dağı, batıda Hamursuz tepe ile çevrili geniş ve düzlük platodur ve Muğla ovasının doğu kısmını ifade eder. Karabağlar, çevresinden yağmurlarla gelen verimli topraklarla kendini yenilemektedir. Dağların eteğinde Karabağlar'ı çevreleyen mahalleler (köyler) vardır. Karabağların verimli hali her zaman dikkat çekmiştir. Güneyden Kötekli ,Yeniköy (Cedit), Ortaköy (Geriköy), kuzeyden Düğerek, doğudan Yaraş ve en önemlisi ise batı'dan Muğla merkez (Menteşe) Karabağlar'ı kucaklamaktadır. köy Ortaköy'dür. Bu yerleşmeler Karabağlar etrafında dizilmiştir. Başlangıçta güneydoğuda yer alan Ortaköy ise artık yaylanın merkezinde yer almaktadır. "Karabağlar'da akarsu yoktur. Su ihtiyacı yurtlar içinde mevcut üç dört metre derinlikteki kuyularla temin edilir. Kuyu suları soğuk ve yavancadır. Fakat oldukça hazımdır. Yurtların bir kısmını bağlar teşkil eder. Etraftaki karaağaç yaprakları ile de kavurmalık hayvan beslenir" (Eroğlu 1939: 143-144). Yabani hayvan ve yabani ot çeşitliliği ile dikkati çeker.[3] Karabağlar yüzlerce yıllık karaağaç, akkavak, meşe ve

[3] meryem (meryem) göbeği, papatya otu, peygamber çiçeği, roka, semiz otu, sığırdili, sirken, tavuk tırnağı, tekesakalı, tilkişen, turp otu, yabani yonca, çıntar, deve dikeni, ebegümeci, gelincik, hardal, horozibiği, ısırgan,

her şeyden önce 700 yaşında olduğu ifade edilen tescilli onlarca çınarın yer aldığı Muğla ovasının en verimli bölgesidir.

"Yörüklerin de bahar başlangıcı ve güz aylarında, bağ bozumu sonunda geçiş noktası ve konaklama alanıdır. 1960'lara kadar, çevrenin hayvan pazarlama ve ticaret merkezidir. Karabağlar, geçmişten günümüze uzanan köprüde Muğla tarımsal hareketliliği ve çeşitliliğinin ilk yaşandığı nirengi noktasıdır. Sadece 'yayla' özelliğine sahip bir bölge değildir. Yayla, çoğunlukla hayvancılık yapmak amacıyla bulunulan noktadan rakım olarak daha üst noktalara yaz aylarında çıkılan ve burada bir süre kalınan ve hayvancılık yapılan yerdir. Oysa Karabağlar yaylası, rakım olarak Muğla'dan aşağıdadır ve içinde 'yayla' kavramının niteliklerini barındırmakla beraber 500 yıllık geçmişte ve günümüzde en çok tarımsal faaliyetleri içeren bölgedir. Bir yerin hem 'yayla', hem de 'bağ' olarak sıfatlandırılması aslında tezattır. İnsan yaşamına bakıldığında 'bağ" tarımı, 'yayla' ise hayvancılığı sembolize eder. Karabağlar Yaylası sözünde geçen 'yayla' sözünün bölgenin en eski kullanım şeklinden, göçebe yaşayıştan kaynaklandığı hemen anlaşılır. Yayla kavramı zamanla tarımsal hareketlerle bağ kavramını da kazanmış, yayla ve bağ terimleri yan yana kullanılmıştır.[4] (…) Tarihî verilerden, Osmanlı devletinin iskân politikasından, göçebe, yarı göçebe yaşayıştan hareketle Karabağlar'ın da 15. yüzyıldan itibaren Muğla merkezde yaşayan halka dağıtılmış olabileceği sonucu çıkarmak mümkündür.[5] Karabağlar yaylasını en iyi ve detaylı anlatan ilk kişi Evliya Çelebi'dir. Evliya Çelebi, 1671 yılında Muğla'ya gelir ve 10 gün Karabağlar'da kalır. Seyahatname'de Karabağlar'a yönelik olarak özetle şunlar söylenmektedir: 'Muğla ovası içinde yer alan Karabağlar dopdoludur. Burada on bir bin bağ olduğu sicillerde kayıtlıdır. Yaz aylarında Muğla ve Ula şehri halkı buraya göç etmekte, sekiz ay kalmaktadır. Kırk çeşit üzüm yetişmektedir. Bu üzümler çok meşhurdur. Bütün üzüm ağaçları karaağaç, çınar, kavak, meşe ve erguvan ağaçlarına sarmaşmış şekildedir. Her ağaçtan onar, yirmişer yük üzüm elde edilmektedir. [Karabağlar'ın] gayet hoş, sulu ve yüksek verimli üzümü olur. Karabağlar'ın yollarına giren yabancı bir kişi bu ağaç denizinde kaybolur, yolunu bulamaz, şaşırır kalır. Bu bağlar arasında

iğnelik, kazayağı (gazyak), kekik, koyun gözü, kuzu kulağı, köygöçüren, madımak vb. Karabağlar'da yetişen ve birkısmı yenilebilen yabani bitkilerdendir.

[4] Karabağlar hakkında en eski yazılı kaynaklar, bu günkü verilere göre, Menteşe Livası Vakıfları kayıtlarıdır. Karabağlar adının Karabağ biçiminde de söylendiği Menteşe Livası Vakıfları kayıtlarından anlaşılmaktadır. Bu vakıf kayıtlarında Karabağ veya Karabâğ sözü 15 defa, Karabağlar tabiri ise sadece 1 defa geçmektedir. XVII. Yüzyıl eseri olan Evliya Çelebi Seyahatnamesinde ise bu terim Karabağlar biçiminde geçmektedir. (Çınar 2011: 59). 1921 yılında Dr. Esat'ın tarafından hazırlanan Muğla (Menteşe) Sancağı adlı eserde de bölgenin adı Karabağ'dır ayrıca bkz.Koz 2004: 76).

[5] Karabağlar'ın Muğla halkına süreç içerisinde dağıtımı şöyle olmuştur: 'Karşıyaka Mahallesi'ne Süpüroğlu yöresi, Müştakbey Mahallesi'ne Ayvalı yöresi, Emirbeyazıt Mahallesi'ne Kahya Oturağı [Keyfoturağı] yöresi, Karaahmet Mahallesi'ne Hacıahmet yöresi, Kerametin Mahallesi'ne Kadıkahve yöresi, [Düverek Mahallesi'ne Şece yöresi] verilmiştir." (Karabulut 1984: 64-69'dan naklen Koç 2002: 6).

cennet bağı olarak nitelendirilebilecek paşalara mahsus bir bağda ben de on gün konakladım. Osmanlı ülkesinde bu cennet bağın bir benzeri ya Malatya Aspuzu bağlarında veya Konya'nın Meram bağlarında benzeri olabilir. Burada on gün konakladıktan, halk ile yüz yüze sohbet ettikten sonra vedalaştım.'. (Çınar, 2011: 52-59).

Karabağlar Yurt Kahveleri ve İşlevi

Elli bin dönüm civarında olan Karabağlar Muğlalının nefes alma yeridir. Bu yer, ortalama olarak üçer dönüm tarla halinde, yüzyıllar önce binlerce aileye paylaşılmıştır. Ailelerin sahip olduğu bu tarlalara/bağlara 'yurt" denilmektedir. Yurt sözü, doğrudan doğruya tarla, bahçe, yer anlamına gelmekte, öte yandan burada yapılan 'ev'i de kapsayacak şekilde genişlemektedir. Bu durumda yurt; hem yer (bağ, arsa, tarla), hem de ev anlamını kazanmaktadır. Ancak içinde ev olmasa da bu anlam yer üzerinde yoğunlaşmaktadır. Yurt sahibi olmak, öncelikle yer sahibi olmak, daha sonra ise bu yer üzerinde ev sahibi olmaktır. Yurt, sahibinin adıyla anılır. Her yurdun sınırı uzun yüzyıllar boyunca sık çalılık veya orman niteliği kazanmıştır. Bu sınırlara kesik adı verilir. Yurtlara giden dar yollara irim denilmektedir. Bu yurtlarda, çok sayıda tek veya iki katlı evler yapılmıştır. Bu evler ahşap, kargir olmak üzere geleneksel mimari özelliğini taşımaktadır**.**

Muğla toplum yapısının ana karakterini belirleyen birkaç merkez vardır. Bunların en önemlilerinden birini Karabağlar yaylası teşkil ederken, bu merkezin odak noktasını ise Karabağlar yaylasında yer alan kahveler oluşturmaktadır. Karabağlar yaylasında, son 50 yıla kadar yirminin üstünde kahvenin olduğu bilinmektedir. Bu sayı bile kültür, eğitim ve ticaretin yaygınlığının en önemli göstergesidir. 1960'lı yılların ortalarından sonra kentlere olan talebe bağlı olarak Karabağlar'daki bu sistemli yapıda da çözülme olmuştur. Zaman içerisinde, kahvelerin önemli bir bölümü kapanmıştır. Açık kalanlar da sınırlı hizmet yürütmüştür. Kahvelerin adı o kadar benimsenmiştir ki her biri bulunduğu bölgeye ad olmuş, Karabağlar'daki tarlalar, yurtlar veya parseller adlarını bu kahvelerden almıştır.

Karabağ kahvelerini birer kültür ve ticaret merkezi olarak kavramak ve algılamak gerekir. Kültürel mirasın önemli bir parçası olan kahveler şunlardır: *Ayvalı Kahve, Bağlarbaşı (Topallar) Kahvesi, Bakkallar Kahvesi (Yeni Kahve), Başoturak Kahvesi, Berberler Kahvesi, Cihanbeğendi Kahvesi, Elmalı Kahve, Gökkıble Hacıahmet (Hacımat) Kahvesi, Kadı Kahvesi, Keyfoturağı Kahvesi, Kır Kahvesi, Kozlu Kahve, Narlı Kahve, Polis Kahvesi, Sece Kahvesi, Süpüroğlu Kahvesi, Şeref Kahvesi, Tozlu Kahve, Yamalı Kahve, Vakıf Kahvesi.* Karabağlar kahvelerinin bilinebilenlerin önemli bir bölümü Kültür ve Turizm Bakanlığı İzmir II Numaralı Kültür ve Tabiat Varlıklarını Koruma Kurulu'nun 8.3.1989 tarih ve 608 sayılı kararına göre,

2863 sayılı yasa uyarınca tescil edilmiş, korunması gereken kültür ve tabiat varlığı olarak koruma altına alınmıştır.

Karabağlar Yaylası'nda yer alan ve bulundukları bölgelere veya içinde yer alan ağaçların çokluğuna göre ad alan yurt kahvelerinin her biri 3-5 dönümlük bahçe içindedir. Günümüzde bir bölümü restoran halinde faaliyet gösteren bu kahvelerin tarihi dönem içinde toplumsal hayat içinde önemli fonksiyonları olmuştur. Neredeyse "her kahvehaneye bağlı olarak su kuyusu, bakkal, mescit, lokanta, fırın, kasap, demirci, berber vb. unsurları bir arada olmuştur. Öte yandan kahvenin bir parçası olan mekanda büryan kebabı yapmak için hazırlanan tandır doğal ortamın parçası görünümündedir. Çınar veya diğer görkemli ağaçlarıyla sistemli bir biçimde oluşturulan ve eko sistemin bir parçası olan doğal ortam huzur verme özelliği ile yüzyıllarca var olmuştur. Karabağ kahveleri toplum hafızası ve toplumsal nabzın tutulduğu önemli kültür kurumlarıdır. Kahvehane mekanlarının büyük bir çoğunluğu 19.yüzyıl eseridir. Az sayıda 20. yüzyıl eseri de vardır. Kapalı yerleri olmakla beraber, hemen tümünün büyük çınarlar veya değişik ağaçlarla taçlandırılmış açık mekanları vardır. Günümüzde ayakta olan kahvehane mekanlarının 19.yüzyıl öncesinde de daha basit mekanlar halinde var olabileceği düşünülmektedir.

Karabağlar yurt kahveleri, geçmiş dönemlerde kültür ve toplumsal ilişkilerin pekiştirildiği bir eğitim merkezidir. Her kahve, dinlenme merkezi olduğu kadar, eğlenme merkezidir. Halk arasında yaptığımız araştırmalara göre bu kahvelerin her birinde, çok eski dönemlerden beri, aynı zamanda içki de içilmektedir. Dinsel yapıyı kendi gelenekselliği içinde yaşayan Muğlalı, kahvehanesinde bir yanıyla kahve ve çay içerken, diğer yandan içkili mekan ve oyun, eğlence merkezi olarak da kullanılmıştır. Bazı kahvelerin 100, 200 metre ilerisinde mescit var iken, Keyfoturağı ve Gökkıble kahvehanesinde görüldüğü üzere kahvenin hemen beş metre yanına ise cami yapmıştır. Bu ortamda içki içen ile içmeyen aynı zamanda sohbet ederek saygı çerçevesinde günlük hayatını devam ettirmiştir. Akşamları içki içmeyen de içki içenlerin sofralarında sohbete katılmış, yemek yemiş, ezan okununca camiye gitmiştir. Ezan okunması sırasında herkes sessizce ve huşu ile dinlemiş, hatta ezan okunması sırasında içki bardağını masanın altında saklama yoluna gitmiştir. Ezan okunduğunda yanında oturan ve camiye gitmekte olan kişilere "Allah kabul etsin", camiden dönüldüğünde de "Allah kabul etsin" deme nezaketini göstermiştir. Sonuç olarak içki içenle içmeyen birbirine tahammül gösterme cesaretini, büyüklüğünü, erdemini gösterebilmiştir.

Karabağlar kahvehaneleri toplumsallaşmanın, bilginin, siyasetin, birbirine tahammülün de en önemli aracı olmuş, dostlukların pekişmesinin veya farklı tabakada yer alan insanların birbirini tanıma zemini olmuştur Bu kahveler, insanların bir araya gelmesine vesile olması ile

kültürlenme ve eğitilme olgusunun doğrudan ana kaynağı olarak her zaman yerini ve önemini korumuştur. Bu kahveler, pek çok kültürel etkinliğin Karabağlar'da yaşanmasını sağlayan faktör olarak dikkat çekmektedir. Burada ortaoyunu ve kukla gösterileri yapılmış, manuel sinema makinesiyle geceleri filmler oynatılmış, yağlı pehlivan güreşleri, kavun yarışmaları, rahvan at yarışları düzenlenmiştir. Bu kahveler, bu haliyle ticarî merkez olduğu kadar, sosyal merkez olma özelliği de kazanmıştır. Yaklaşık 300 yıl Karabağ kahveleri toplum dokusunun işlendiği önemli buluşma, haberleşme, karar alma ve uygulama merkezi olarak toplumun kaynaşmasının odak noktası ve sosyal hayatın vaz geçilmezi görünümündedir. Bu kahveler bir yanıyla halk meclisi işlevi görürken, diğer yanıyla kitle iletişiminin de ana merkezi olarak yer almıştır. Bu haliyle bir tür okul ve eğitim merkezi olma işlevleri ile dikkat çekmiştir.

Sanayileşme ve modernleşme olguları elbette 1960'lardan sonra kahvehanelerin de zamanla çehresini ve fonksiyonunu değiştirmiştir. Elektiriğin gelmesi ve buzdolabının kullanımı kurutmalara (kurutulmuş yiyecek) olan ihtiyacı azaltmış, bu nedenle tarımsal faaliyetler azalmıştır. Turizmin gelişmesine paralel olarak Karabağlar'daki tarımsal üretimin önemini azaltmıştır. Bu sonuç, tarımsal faaliyet içinde olan ve bahar, yaz ve güz aylarında, nerdeyse 6 ay Karabağlar'da ikamet eden çiftçilerin buradan çekilmesine, tarımsal faaliyet yapmamasına yol açmış ve kahvehanelerin de önemini azaltmıştır. Bu süreçte, pekçok kahve müdavimi olmadığı için kapanmış, yıkılmıştır. Bunun yanında ayakta kalabilen Keyfoturağı, Süpüroğlu, Bağlarbaşı, Vakıf ve Şece kahveleri son on yıla kadar eski fonksiyonlarını sürdürmüştür.

Muğla ticaret ve turizminin yeni boyut kazanması, ister istemez Karabağlar kahvelerin de yeni bir yapı, öz ve şekil kazanmasına yol açmıştır. Günümüzde bu kahvelerin yıkılmamış olanlarının bir bölümü hizmet verememekte, restorasyon beklemektedir. Açık olanları da restoran olarak hizmet vermektedir. Restoran olarak hizmet veren ve halk arasında adı hem kahve, hem de restoran olarak geçen Süpüroğlu, Keyfoturağı, Bağlarbaşı ve Şece faaliyetini restoran olarak sürdürmektedir. Son on yılda restoran olarak yeniden düzenlenen, büyük ölçüde geleneksel özelliğini çok az muhafaza eden bu kahvelerin yanında Karabağlarda yeni restoranlar da açılmıştır: *Yayla, Mahiroğlu, Günay, Taşhan, Gel Dostum* bunlardandır. Taşhan butik otel olarak da hizmet vermektedir.

Karabağlar'da halâ restorasyonla kurtarılabilecek birkaç kahve vardır: *Kozlu, Berberler, Ayvalı, Cihanbeğendi, Narlı, Hacıahmet (Hacamat), Kır ve Vakıf* kahvelerinin geleneksel özellikleri ile hizmet üretmesi beklentimizdir. Bu durum; turizm, ticaret ve sosyal alan çeşitliliği açısından da Karabağlar'ın marka özelliğinin sürdürülebilir olmasının yollarından biridir. Karabağlar tarihsel mirasın korunması Muğlalıların atalarından kalan boyun borcudur.

Gelenekte olmayan yüksek duvarlı ve havuzlu evler ile sadece içki verilen restoranlar Karabağlar'ın marka özelliğine darbe olur düşüncesindeyim. Karabağlar ile ilgili olarak, 2009 yılında bir şiir yazmıştım. Onunla Karabağlar'a bir gezinti yapalım:

Karabağlar
Dağ dağa kanat olur,
Tepe göğe "merhaba".
Ve seyrederken Göktepe'den,
Uzaklarda bir yayla,
"İşte!" dersin,
Burası Karabağlar, burası Muğla…
Başın gökyüzü,
Yıldızları toplarsın.
Ayakların yeryüzü,
Yeni cennet ararsın…

İnerken Yılanlı'dan aşağı,
Yüreğin burkulur, başın döner,
Karşıda Karabağlar,
Kucağını açarak,
Sevinçle "gel gel "eyler.

Gözün yaylaya takılır,
Dilin türküler söyler,
Gönül demini bulunca,
Başka sevdayı neyler?

Gökyüzü yorgan olur,
Yeryüzü yatağını bulur.
Cümle boz, yeşil, gök,
Karabağlar'da bulunur.

Karabağlar'da yurtlar,
Birbirine sokulmuşlar.
Her birinde bir dünya,
Nice yüzyıl can olmuşlar.

Burada onlarca kahvehane;
Yan yana cami-meyhane.
Gönül dostluk peşinde,
Gerisi hep bahane…
Ali Abbas Çınar (2009)

KAYNAKÇA

1.Basılı Kaynaklar

AKARÇAY, Erhan. (2017). *Kâh Kahvehane Kâh Café: Küreselleşen Eskişehir'de Kahve Tüketimi Üzerine Kuramsal Bir Giriş*, Akademik İncelemeler Dergisi (Journal of Academic Inquiries), Cilt: 12, S.: 1, s.173-202.

ALADAĞ, Ertuğrul. (29.9.1994). *Yayla Yolları,* Muğla: Devrim Gazetesi.

ALADAĞ, Ertuğrul. (5.1.1995). *Hamursuz Evleri,* Muğla: Devrim Gazetesi.

AKGÜÇ, Özden. (18.1.2006). *Keyfoturağı* Kahvehanesi, Muğla: Devrim Gazetesi.

AKGÜÇ, Özden. (11.7.2009). [Keyfoturağı Değil] Keyfoturan, Muğla: Devrim Gazetesi.

ATICI, Nasuh. (18.5.2005). *Karabağlar Yaylası Koruma Amaçlı İmar Planı,* Muğla: Devrim Gazetesi.

ATICI, Nasuh. (29.6.2005). *Kentsel Sit Uygulamaları,* Muğla: Devrim Gazetesi.

ÇAĞLAYAN, Savaş. (2012). Anadolu'nun İlk Kamusal Mekanı: Kahvehane, Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, S.:9, s 96-110.

ÇINAR, Ali Abbas (Haz.). (2004). *Muğla Kitabı.* İzmir: Printer Ofset

ÇINAR, Ali Abbas. (2005). *Muğla ve Çevresi Sözlü Kültürü ve Toplumsal Değerleri,* Muğla : Muğla Belediyesi Yay.

ÇINAR, Ali Abbas (Haz.). (2006). *Muğlanâme/Muğla ve İlçeleri Kültürü,* İzmir: Berke Ofset.

ÇINAR, Ali Abbas. (2007). *Muğla ve Çevresi Sözlü Kültürü ve Toplumsal Değerleri*, Muğla: Muğla Belediyesi Yay.

ÇINAR, Ali Abbas. (2010). *Muğla Karabağlar Yaylası (Tarih, Toplum ve Kültür),* Muğla Belediyesi Yay.

DERELİ, Turgut. (11.7.2006). Karabağlar Yaylası, Muğla: Devrim Gazetesi.

EROĞLU, Zekai. (2011). *Muğla Tarihi,* Muğla: Muğla Belediyesi Yay.

EKİNCİ, Oktay. (1.4.1982). *Eski Muğla Mimarisini Korumada Yeni Kararlar Üzerine,* Muğla: Devrim Gazetesi.

EKİNCİ, Oktay. (5.7.1984). *Karabağlar ve Yaylası İmarı,* Muğla: Devrim Gazetesi.

GÖKTAŞ, Erbil. (1999). Osmanlı Döneminde Kahvehaneler, Kıraathaneler ve Bunların İşlevleri, Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi, s 68-80.

KAYAR, Tülay. (2.7.2001). *Şimdi Yaylada Olmak Vardı*, Muğla: Devrim Gazetesi.

KOÇ, Hülya-YILDIRIM Oral. (2002). Muğla Karabağlar Yerleşmesi Kentsel ve Doğal SİT Alanı Analitik Etüd Çalışması. Dokuz Eylül Üniversitesi Mimarlık Fakültesi Şehir ve Bölge Planlama Bölümü [Proje Çalışması].

KOZ, Sabri. (2004). Seksen Yıl Önceki Muğla'dan Notlar, Muğla Kitabı. Haz., Ali Abbas Çınar. İzmir: Printer Ofset.

SAFİ, İsmail. (2018). *Cumhuriyet Döneminde Kahvehanelerin Mekânsal İşlevselliği ve Siyasal Figür Olarak Kahvehaneler.* Çankırı Karatekin Üniversitesi İİBF Dergisi. C.:8 (2), s. 293-304.

SAMİ, Kamuran. (2010). *Halk Kültürü Bağlamında Kahvehanelerin Toplumsal Ve Mekânsal Dönüşümleri Diyarbakır Kent Örneği*, Millî Folklor, Yıl 22, S.: 85, s. 159-182

SAPMAZ, Selahattin. (16.10.1995). *Karabağları Sevelim Ancak,* Muğla: Devrim Gazetesi.

SAPMAZ, Selahattin. (1996). *Karabağlar,* Arkitekt, S.:433, s. 66-69.

TÜRKEŞ Ünal. (11.2.2000). *Karabağlar'da Evliya Çelebi'ye Sunduğumuz İçkiyi Bugün Sunamıyorsak,* Muğla: Devrim Gazetesi.

TÜRKEŞ, Ünal. (12.9.2000). *[Karabağlar] Yayla Güreşleri,* Muğla: Devrim Gazetesi.

TÜRKEŞ, Ünal. (28.3.2007). *Keyfoturağı Hepimizin,* Muğla: Devrim Gazetesi.

TÜRKEŞ Ünal. (22.8.2008). *Karabağlardan Görüntüler,* Muğla: Devrim Gazetesi.

ŞAHİN, Erman. (1998). *Muğla Yazıları.* Muğla: Ünyay. Yay.

TEKELİ, İlhan (Der.). (1993). *Tarih İçinde Muğla.* Ankara: OTDÜ Mimarlık Fakültesi Yay.

KAYAR, Tülay. (2008). *Muğla'da Güz Baharı.* İstanbul: Heyamola Yay..

ÖZGÜR, Özcan. (2006). *Gadın Molam/Bazarertesi Yazıları (Şehrimizin Muğlalıca Geçmiş Zaman Öyküsü).* Muğla: Hamle Matbaası.

2. İnternet Kaynakları

http://www.mugla-bld.gov.tr/mugla/gezirehberi01.html (1.10.2019).

https://tr.jura.com/tr/kahve-hakkinda/kahvenin-tarihcesi (5.9.2019).

http://www.gazetevatan.com/kahve-habesistan-dan-gelirdi-vatan (8.11.2019). http://www.turkcewiki.org/wiki/Kahvehane (4.11.2019).

BOZKURT, Doğukan. (2019). Osmanlı'da Kahve ve Kahvehanenin Tarihi, Akademik Tarih (TR) Aylık Blog Dergisi,

EK:

KARABAĞLAR YURT/YAYLA KAHVESİ FOTOĞRAFLARI



Keyfoturağı kahvesi



Keyfoturağı kahvesi



Süpüroğlu kahvesi



Süpüroğlu kahvesi



Kır Kahvesi



Ayvalı kahve



Cihanbeğendi kahvesi [restore edilmesi gerekiyor]



Hacıahmet (Hacamat) kahvesi [restore edilmesi gerekiyor]



Yayla göç çiçeği



Çınar kolları

ZEYBEK ARAŞTIRMALARIYLA ALAKALI RESMİ VE ALTERNATİF TARİH YAZIMI ÜZERİNE BİR MUKAYESE

Ali ÖZÇELİK[1]

Öz

Zeybekler, sözlüklerde ekseriyetle, *"Batı Anadolu'daki özellikle dağlık yerlerde yaşayan, iyi savaşçı, asayiş ve yolların muhafazasından sorumlu ücretli asker"* olarak tanımlanmaktadırlar. Ancak bu savaşçı grubunu sadece "ücretli asker", "koruma" veya işsiz kaldıkları zamanlar dağa çıkmaları neticesindeki eylemleri nedeniyle "eşkıya" olarak, dar bir perspektiften değerlendirmek bizi hataya sevk eder. Zeybekliği, sınırları keskin çizgilerle belirlenmiş olan bir müesseseden ziyade; yüzyıllarca profesyonel meslek olarak korsanlık yapıp gemilerde savaşan, donanmaya veya kalelere levend/sekban yazılan, iş bulamadığı ya da kaçak duruma düştüğü zamanlarda ise Celali reislerinin ya da bölükbaşıların emrinde şehirler yağmalayan ve yaklaşık 300 yıllık bir evrilmenin ardından nihayet mahallî özellikler göstermeye başlayan müsellah Batı Anadolu gençleri olarak tanımlamakta fayda bulunmaktadır.

Zeybekler, resmi yazışmalarda "*şaki*", "*uğursuz*", "*melun*", "*sefih-hîz*", "*cebî*", "*sergerde-i eşkıyâ*", "*sergerde-i haşerât*", "*ser-eşkıya*", "*ser-i menhûs*", "*hâin-i bî-dîn*", "*mechûlü'n-neseb*", "*serhoş hazele*", **"***iblis*", "*pîş-rev-i fesâd*", "*re's-i eşkıyâ*" *"haşerat", "harami", "haramzade", "bozguncu", "hunhar", "şerir", "hırsız", "kutta-i tarik"* gibi aşağılayıcı sıfatlara layık görülmüş bir güruhtur. Ancak sözlü tarih araştırmalarında bu sıfatlar yerlerini daha epik tanımlamalara bırakmış ve kırsaldaki insanların tahayyüllerinin de etkisiyle şark şövalyelerini anımsatan hikayeler ve mısralar günümüze dek ulaşmıştır. Bu da, Türk tarih yazımında, iki farklı zeybek anlatımının ortaya çıkışına sebebiyet vermiştir.

Bu çalışmada; Osmanlı arşiv kaynakları, Doğu ve Batı matbuatı, seyyahların notları ve zeybekliğin yoğun görüldüğü bölgelerde yapılmış olan sözlü tarih çalışmaları ışığında, resmi ve alternatif zeybek anlatımları arasındaki yapısal fark karşılaştırılacak ve verilecek somut örneklerle birlikte bir değerlendirme yapılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Zeybek, Efe, Eşkıyalık, Resmi Tarih Yazımı, Sözlü Tarih.

OFFICIAL AND ALTERNATIVE RELATED TO ZEYBEK RESEARCH A COMPARISON ON HISTORIOGRAPHY

Abstract

Zeybeks are often described in the dictionaries as iyi good warriors, especially in mountainous areas in Western Anatolia, wage soldiers who are responsible for public order and protection of roads paid. However, this group of warriors only makes us mistake to consider them from a narrow perspective as "bandits nedeniyle because of their" paid soldiers "," protection ", or indeki bandits because of their actions as a result of their ascent to the mountains. Zeybek, rather than an institution whose boundaries are determined by sharp lines; For centuries, as a professional profession, pirates and fights on ships, navy or fortress levend / sekban written, when he could not find work or fallen into the situation when the Celali chiefs or squadrons under the command of raiding the city and finally began to show local characteristics of young people in the 300 years. It is useful to define as.

Zeybeks, in official correspondence "*shaki*", "*ominous*", "*melun*", "*sefih-hîz*", "*cebî*", "*sergerde-i eşkıyâ*", "*sergerde-i haşerât*", "*ser-eşkiya*", "*ser-i menhûs*","*hâin-i bî-dîn* ","*mechûlü'n-neseb* ","*serhoş hazele*","*demon* ","*pîş-rev-i fesâd*","*re's-i bandit*", "*insects i*, "*harami ami*","*Haramzade*","*defeatist*","*hunhar*","*sherir* ","*thief*","*kutta-i tarik*" are deserving of humiliating adjectives. However, these epithets have been replaced by more epic definitions in oral history research and stories and verses reminiscent of oriental knights have survived to the present day with the influence of the imagination of rural people. This led to the emergence of two different zeybek narratives in Turkish historiography.

In this study; In the light of Ottoman archival sources, East and West press, notes of travelers and oral history studies conducted in regions where zeybekness is seen intensively, the structural difference between official and alternative zeybek narratives will be compared and an evaluation will be made together with concrete examples.

Keywords: Zeybek, Efe, Banditry, Official Historiography, Oral History.

[1] Uzman, Tire Kent Arşivi Merkezi Sorumlusu, adu.aliozcelik@gmail.com.

Giriş

Eşkıyalık; cinayet işlemek, mal gasp etmek, mesken-çiftlik-ağıl-köy-değirmen gibi mahalleri basıp tahrip etmek, soygun yapmak ve fidye amaçlı insan kaçırmak gibi kanun dışı fiilleri işleyip, söz konusu suçlardan hükümlü ve firari haldeyken silahlı çete teşkil ederek, asayişi bireysel veya toplumsal anlamda tehdit eden güruhların yaptığı eylemlere verilen genel bir addır.[2] İllegal bir kolektif yapıya dâhil olmak suretiyle vuku bulan eşkıyalık, kökenleri oldukça erken dönemlere uzanan kadim bir uğraş ve evrensel bir illettir.

Eşkıyalık adı verilen zorbalığa dayalı ekonomik geçim kaynağı, dünyanın her yerinde, insanları yüzyıllar boyunca muzdarip etmiş, eşkıyalar da yaşam sürdükleri coğrafyaya göre, *"korsan, hajduk, klephte, ızbandut, meşgel, rehzen, şaki, kutta-ı tarik, harami, çapulcu"* gibi farklı isimlerle nitelendirilmişlerdi. Çalışmamıza konu olan Batı Anadolu coğrafyasında ise Rum, Arnavut, Kürt, Çerkes, Laz ve Çingene gibi farklı milletlere mensup eşkıyalar görülse de, bölgedeki demografik şartlar düşünüldüğü zaman şüphesiz ki Türk eşkıya grupları ezici bir sayısal üstünlük sağlamışlardır. Batı Anadolu'daki nev-i şahsına münhasır özellikleri bünyesinde barındıran Türk eşkıyalarına ise XVIII. yüzyılın son çeyreğinden itibaren 'zeybek' adı verilmiştir.[3]

Zeybek adı verilen Batı Anadolu Eşkıyaları, özellikle XIX. yüzyılın başlarından itibaren Batı'nın yoğun bir şekilde ilgisini çekmiş ve eşkıyalara karşı duyulan bu yoğun ilgi, oryantalist seyyah ve yazarların yazılı metinleri ile oryantalist sanatçıların eserlerine yansımıştır. Meraklı gezginlerin notlarını istisna olarak kabul edersek, Batı Anadolu'yla ilgili iktisadi beklenti ve amaçları olan Avrupalıların, bölgenin ticari güvenliğini ilgilendirecek her unsurla, dolayısıyla da bölge eşkıyalarıyla alakadar olmaları şüphesiz normal bir durumdur.[4] Ancak bu alakanın bir diğer nedeni de, özellikle zeybeklerin gösterişli kıyafetleri, silahları, dansları, tavırları ve haklarında anlatılan -çoğu zaman da fazlasıyla abartılan- hayat hikâyelerinin yarattığı cazibedir. Sırtlarına çukadan yapılmış mintan geçiren, başlarına külah üzerine siyah poşu ve kırmızı

[2] Ahmet Mumcu, *Osmanlı Devletinde Siyaseten Katl*, Birey ve Toplum Yayınları, Ankara, 1985, ss. 132-133.

[3] XVIII. yüzyıl sonlarına tekabül eden bu süreçte, daha öncesinde zeybek tabirine rastlanılmamasının nedeni şüphesiz bahsi geçen görevlendirme ve sıfatların varlığını sürdürmüş olmasıdır. Ancak levend ve sekbanların tasfiye edilmesinin ardından kendi kimliklerini kazanmışlar, devamında da lokal bir isimlendirmeye de tabi tutulmuşlardı. Konu hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Mehmet Başaran, Aysun Sarıbey Haykıran, Ali Özçelik, *Atçalı Kel Mehmed Efe-Batı Anadolu'da Eşkıyalık ve Zeybeklik*, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2018, ss. 164-166.

[4] Zeybekler, 1800'lü yılların başlarından 1922 yılına dek Batı Anadolu'daki eşkıyalık faaliyetlerinin büyük oranda müsebbibi olmuşlardı. Elbette böylesine uzun bir dönem boyunca etkilerini hissettirmelerinde iktisadi ve politik bunalım dönemlerinde veya savaş durumlarının belirsizleştirdiği ve güvensizleştirdiği zamanlarda devletin makro boyutta yaşadığı buhranın, mikro ölçekte eşkıyalığa zemin hazırlaması doğrudan etkili olmuştur. Eşkıyalık, Batı Anadolu'da yaşayan toplumların yaşam standardı ve ekonomik koşulları bağlamında en az olanağa sahip bulunan alt tabakalarında ve kırsal yaşam ortamlarında ortaya çıkarak taraftar bulmuş ve taşradaki her ferdi olumlu ya da olumsuz olarak doğrudan etkilemiştir.

makrama saran, bellerine boydan boya levend kuşağı dolayan, silahlıklarının arasına yatağan adı verilen kebir bıçak sokan, omuzlarındaysa harbî ve çift tabancalı tüfek asılı olan ve fiziksel görünümleri itibarıyla oldukça heybetli bir görünüme sahip olan zeybekler, oryantalist sanatçıların estetik anlayışları için de biçilmiş kaftandı. Bu nedenle pek çok isimsiz zeybek ve zeybek grubu, gerek İzmir'den Avrupa ülkelerine gönderilen kartpostallarda gerekse tablolarda sık sık boy göstermişti. Nitekim Stanisław Chlebowski, Charles Gabriel Gleyre ve Jean Leon Gerome gibi pek çok Avrupalı ressamın, eserlerinde *"baschi bozouk"* olarak isimlendirdikleri zeybekleri ustalıkla resmettiklerini bilmekteyiz.[5] Bu beynelmilel ilgiye karşılık, -Köroğlu geleneğine dayanan sözlü anlatımları konumuz dışında bırakırsak- İmparatorluk dâhilindeki matbu eşkıya anlatımlarının ise hayranlık verici ifadeler barındıramayacağı ortadadır. Zira resmi yazışmalarda "*şaki*", "*uğursuz*", "*melun*", "*sefih-hîz*", "*cebî*", "*sergerde-i eşkıyâ*", "*sergerde-i haşerât*", "*ser-eşkıya*", "*ser-i menhûs*", "*hâin-i bî-dîn*", "*mechûlü'n-neseb*", "*serhoş hazele*", **"***iblis*", "*pîş-rev-i fesâd*", "*re's-i eşkıyâ*" *"haşerat", "harami", "haramzade", "bozguncu", "hunhar", "şerir", "hırsız", "kutta-i tarik"* gibi aşağılayıcı sıfatlara layık görülen eşkıyaların maceralarının yazıya dökülmesinin yaratacağı adli sorunlar da herkesin malumudur. Her ne kadar Ahmet Cevdet Paşa[6], Ahmet Vefik Paşa[7], Şemsettin Sami[8] ve Rıza Tevfik gibi isimler, eserlerinde zeybeklerden dem vurmuşsa da bahsi geçen zeybekler, Osmanlı düzenli ordusuna dâhil olan ve devlet adına hizmet veren, dolayısıyla da "asi" değil "hadim" olan gençlerdi. Dolayısıyla da söz konusu şahısların eserlerinde yer alan metinler, zeybek çetelerinin gerçek doğasını anlatmaktan uzak metinlerdi. Ancak bu durum, erken Cumhuriyet dönemine geldiğimizde büyük bir aşama kaydetmiş ve Genç Cumhuriyet'in siyasal ve kültürel şartları hasebiyle, eşkıyalık olgusuna, tarih, sosyoloji ve edebiyat gibi alanların yoğun ilgisi

[5] Zeybeklerin yanı sıra Rum eşkıyalar da, XIX. yüzyıldan itibaren "*özgün Avrupa uygarlığının beşiği Yunanistan*" savını içeren Avrupamerkezci bakış açısının yaygınlaşması neticesinde özel ilgi gösterilen bir diğer güruh olmuştu. Özellikle İngiliz menşeli pek çok kaynakta, Batı Anadolu kıyılarını talan eden Rum eşkıya reisleri adeta bir 'aziz' gibi resmedilmiş ve Rum eşkıyalar konusunda okuyuculara "*Zalim Müslümanlarla Mücadele Eden Asil Ruhlu Şövalyeler*" imajı çizilmişti.

[6] *"…Zeybek bahadırları dağlarda taşlarda keklik gibi seğirdirlerdi…*" Bkz. Ahmet Cevdet Paşa, *Tezakir,* (Haz: Cavid Baysun), Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1986, s. 21.; "*…Ekser neferâtı zeybek bahadırları ve bâkîsi Arnavutluk'un güzîde erleri idi. Ve cümlesi nev îcâd şeşhâneli tüfengler ile müsellah idi. Arnavud(lar), çabük ü çâlâk ve cesûr u bî-bâk âdemler olup dağlarda ve sarp yerlerde seküp gider bir kavm oldukları ma'lûmdur. Zeybekler ise mehâlik ü muhâtarâtdan sakınmaz, yorulmaz, usanmaz, şûh u şen ve sanki askerlik içün yaratılmış Türklerin bir güzel soyudur…*" Bkz. Ahmet Cevdet Paşa, *Ma'ruzat*, (Haz: Yusuf Halaçoğlu), Çağrı Yay., İstanbul,1980, s. 116.

[7] "*Hafif tüfenkçi asker, Devlet-i Selçukiye zamanında Teke ve Aydın tarafından Mısır'a celbolunan zaptiye askeri*" Bkz. Ahmet Vefik Paşa, "Zeybek", *Lehçe-i Osmanî*, Dersaadet, 1876.

[8] Şemseddin Sami, *Kamus-i Türki'*de zeybekleri şöyle tanıtmaktadır: "*Hafif silahlı ve muhafaza-i asayişe memur eski bir sınıf asker. Selçuklular zamanında böyle bir sınıf askeri sınıfı terkibetmiş olan Aydın ve Hüdavendigar ahalisi ki 'efe' denmekle maruf olup garip kıyafetleri vardır*." Bkz. Okan Murat Öztürk, *Zeybek Kültürü ve Müziği*, Pan Yay. İstanbul, 2006, s. 87.

yöneltilmişti. Bu bağlamda, söz konusu algı farklılığının Türk tarih anlatımına olan etkisine değinmemizde fayda bulunmaktadır.

Zeybeklerin Türk Tarih Yazımında Ele Alınış Usulleri Üzerine Metodolojik Bir Tenkit ve Tashih

Türk tarih yazıcılığının en önemli meselelerinden birisi, araştırmalara konu olan her objenin siyasi/ideolojik kutuplaşmaya konu edilmesi ve tarihçilerimizin dünya görüşleri arasındaki farklılığın, birbirlerinden kopuk ve esasen bihaber iki ayrı akademik çevrenin oluşmasına yol açmasıdır. Bunun neticesinde bilimsel araştırmaların amacı doğruyu bulmak değil "diğerinin doğrusunun zıddını" bulmak haline gelmektedir.[9] Bu durum, Türk tarihinin yakın dönemlerini kapsayan çalışma alanlarında oldukça yaygınken, özellikle eşkıyalık gibi sosyal bir yönü bulunan ve ideolojik bağlamda müthiş bir propaganda-karşı propaganda enstrümanı olabilen bir olgu konusunda büyük bir keşmekeş ortaya çıkmıştır.

Eşkıyalık olgusunun ele alınışı konusunda olumlu ve olumsuz olmak üzere iki temel bakış açısı söz konusudur. Bunlardan ilki, eşkıyalığı yücelten, bir tür direniş olarak gören, toplum ve halk adına haklı bir hareket gibi kabul eden romantik görüş; ikincisi ise eşkıyalığı halkla çatışan ve devletten ziyade halka zarar veren kişi ve grupların yasadışı hareketi olarak kabul eden resmi görüştür.[10] Her iki görüşün de "iyi zeybek-kötü eşkıya" kalıbından sıyrılamamasından ve eşkıya unsurlarının faaliyetlerini bir kalıba sokmaya çalışarak "mutlak şefkat" veya "mutlak zulüm" söylemlerinde bulunmalarından mütevellit kendi içerisinde çıkmazları bulunmaktadır. Söz konusu keskinliğin yarattığı marazı göstermek adına, eşkıyaların gerçek doğası ile alakalı birkaç örnek vermemiz, sonrasında da kapsamlı bir değerlendirme yapmamız faydalı olacaktır.

İzmir-Tire'de görüştüğümüz 1943 doğumlu Fevzi Yılmaz, bize şöyle bir vaka anlatmaktadır:

"*Bu Tire'de, efelik zamanında, Çete Ahmet adında, çok namussuz bir adam vardı. Dini-imanı, insafı pek yoktu. Ben, Çete Ahmet'in bir hadisesini bizzat kendi kulağımla duydum. Daha ufak çocuğum. Bakkal dükkânı çalıştıran bir büyüğümüz vardı Çiniyeri'nde. Rahmetli babamın arkadaşı bu adam. Bi gün, ben onun dükkânındayken Çete Ahmet gelmişti. Bu bakkal, onun damadı oluyor aynı zamanda. Neyse bakkalla bunlar yediler içtiler, o sırada ben de kenarda duruyorum. Çete Ahmet yemek bittikten sonra ta Yunan gelmeden önceki bir olayı anlatmaya*

[9] Gültekin Yıldız, "Devlet-Merkezli Tarihin Alternatifi Eşkıyaperestlik mi?", *Simurg*, S. 2-3, Ekim 2000, s. 60.

[10] Türkan, Gözütok, "Eşkiyalık ve Çakırcalı Mehmet Efe'nin Türk Edebiyatına İzdüşümü", *Türkbilig/Türkoloji Araştırmaları Dergisi,* C. 21, S. 1, 2011, s. 50.

başladı bakkala. Bizim Çiniyeri ile Kürdüllü'nün arasında bir tepe vardır. Gülyaka diye. Bu tepede bir aile oturuyormuş. Evin adamı öncesinde eceliyle ölmüş. Sahipsiz kalan Hatçe (Hatice) kadın da dört kızı, bir oğluyla yaşıyormuş. Tabi o zamanlar ortam kötü. Çetelik devri ya, deyyusun biri Çete Ahmet'e gidip 'Efe, falan yerdeki bi karıda üç tane beşibiryerde var' demiş. Çete Ahmet altın lafını duyunca, gecesine hemen eve baskın çekmiş. Önce korkudan ağlayan çocukları bir kenara dizip, bağlamış. Sonra kadına 'beşibiryerdeleri getir bakam' demiş. Kadın korkudan çıkarıp bi tane beşibiryerdeyi vermiş, 'başka yok efe' demiş. Tabi Çete Ahmet, daha iki tane daha beşibiryerde var, saklıyor diye başlamış kadını yumruklamaya. Dayak, dayak, dayak. Kadını kan içinde bırakmış. Ama başka altın yok, kadın ne verecek? Çete Ahmet bakmış böyle olmuyor, kadının elini, ayağını bağlamış. Köy evlerinde odanın içinde ocak olur, geniştir böyle. İşte bu namussuz da kuvvetli ateş yakmış. Ateş iyice harlanınca kadını ensesinden kavrayıp kafasını ateşin içine sokmuş. Kadın feryat edip çırpınmış da Çete Ahmet insafa gelmemiş, en son kadının beyni dışarı fırlayana kadar tutmuş öyle. Anaları ölünce şahit kalmasın diye kadının önce kızlarını sonra da oğlanı kesmiş. İşi bitince de def olup gitmiş evden. İşte ben bunu bizzat Çete Ahmet'in kendi ağzından dinledim. Hatta anlatması bittikten sonra 'Benim her yaptığım günah affolur belki ama o kadına yaptığımın günahı affolmaz. Aşa (aşağı) dünyada ben o kadının günahını çekerim' demişti."[11]

Tire'nin pek çok yerinde "*Çete Ahmet bir kadıncağızın kafasını yakarak patlatmış*" şeklinde dilden dile dolaşan ve saldırının gerçekleştiği köy dâhil pek çok farklı kaynaktan doğruluğunu teyit ettiğimiz bu vakanın müsebbibi olan Kemerdereli Çete Ahmet, alıntıladığımız cümlelerden de anlaşılacağı üzere küçük miktarda bir para için rahatlıkla kadın ve çocuk öldürebilen, üstelik de bunu vahşiyane surette yapan gözü dönmüş bir eşkıyadır. Ancak aynı Çete Ahmet, söz konusu vakadan yalnızca birkaç yıl sonra, Tire'nin Yunan Ordusu tarafından işgalinin ardından Kuvayı Milliye mücadelesine dâhil olmuş ve özellikle Fata Baskını(16 Ağustos 1919), Üçyol Muharebesi (27 Ağustos 1919) ve Köseler Savunması (21 Ekim 1919) sırasında büyük yararlılıklar göstermiş, Tire-Bayındır-Ödemiş üçgeninde emrindeki zeybeklerle birlikte Yunan müfrezelerine karşı oldukça başarılı saldırılar düzenlemiş bir milis kumandandı. Söz konusu başarıları neticesinde de Cumhuriyet'in ilanı sonrasında devlet erkânı tarafından büyük saygı görmüş ve kentin ileri gelen isimlerinden birisi olmuştu. Tire'de aynı saygıya layık görülen bir diğer isim de Çete Ahmet'in amcasının oğlu olan Kemerdereli Ali Efe'dir. Şöhretli bir eşkıya reisi olan ağabeyi Veli Efe'nin hasmı olduğu Arnavutlar tarafından 1915 yılında pusulanıp öldürülmesinin akabinde çetesinin başına geçen

[11] Fevzi Yılmaz, 29 Ağustos 2018 tarihli mülakat.

Ali Efe, etkili bir eşkıyalık dönemi geçirmiş ve bu süreçteki eşkıyalığı konusunda, köylülerin zihninde "*Büyüklerimizden duyardık. Bu Ali Efe pazar kurulduğu zaman yollarda beklermiş, elindeki torbaları vermeyeni yatırıp kıtır kıtır kesermiş*" şeklindeki cümlelerle yer edinmişti. Ancak aynı Ali Efe, Kuvayı Milliye yıllarında, önce Gökçen Hüseyin Efe, ardından da Yörük Ali Efe kollarına tabi olmuş ve özellikle Kız Çeşmesi Pususu (16 Temmuz 1919), Fata Baskını (16 Ağustos 1919) ve Köseler Savunması (21 Ekim 1919) gibi çatışmalarda, Yunan işgal kuvvetlerine karşı zeybekleriyle birlikte büyük başarı sağlamıştı. Hatta bu çatışmalar sırasında iki de yara almıştı. Bu vatanperver özveriye karşı Kemerdereli Ali Efe, 4 Eylül 1922 tarihinde, yani Yunan kuvvetlerinin Tire'den çekildiği gün, kentin merkezinde yer alan ve o dönemde Rumların işlettiği bir hana el koymuş, sonrasında da tüm köylere, "*herkes Yunan cavurundan kalan eşyaları getirsin, ortak bölüştüreceğim.*" diye haber salmıştı. Toplanan ganimetten çok daha fazla pay alabileceğini umut eden Tirelilerin getirdiği bütün nakdi ve ayni zenginlik hanın avlusuna yığılmış, ancak paylaşımı bekleyen köylüler, çok sayıda silahlı zeybeği bulunan Ali Efe'nin tüfeğini kendilerine doğrultarak "*sıkıyı yemek (kurşun yemek) istemeyen defolsun gitsin, çalışıp da mı aldınız len, avradınızı s..!*"[12] şeklindeki tehdidinin ardından elleri boş, evlerine dönmüşlerdi. O gün, bu minvalde başka gasplar ve haksız cinayetler de yaşanmış ancak devlet, Milli Mücadele yıllarındaki hizmetlerinden ötürü Ali Efe'ye karşı teveccüh göstermiş ve mal-mülk sahibi olmasına imkan tanımıştı. Tam bu noktada, Batı Anadolu Eşkıyalığı ile ilgili araştırmalardaki en önemli eksikliğin doğru soruların sorulmaması olduğunun altını çizdikten sonra, gerek Çete Ahmet gerek Kemerdereli Ali Efe gerekse kendisiyle benzer hikâyelere sahip olan diğer zeybek reisleri hakkında yöneltmemiz gereken sorular şunlardır: Bahsi geçen eşkıya reisleri "gözünü kan bürümüş adi eşkıyalar" mıdır, yoksa "vatanın zor günlerinde fedakârane bir surette canlarını ortaya koyan savaş kahramanları" mıdır? Çete Ahmet ile Kemerdereli Ali Efe'nin Kuvayı Milliye öncesindeki cinayet ve soygunlarını, Milli Mücadele yıllarındaki hizmetleri nedeniyle aklayabilir miyiz? Ya da bu şahısların işlemiş oldukları soygun ve cinayetler, Milli Mücadele yıllarındaki hizmetlerine leke düşürür mü? Sorduğumuz soruların esasında çok yalın bir cevabı bulunmaktadır. Çete Ahmet'in, Kemerdereli Ali Efe'nin ve muadili onlarca eşkıya reisinin, cinayet ve soygunlarla dolu olan şekavet yaşamları ile Milli Mücadele'deki vatan hizmetleri birbirini egale eden durumlar değildir. Yani söz konusu şahıslar gözü dönmüş birer katil ve soyguncuyken, Yunan İşgali sonrası -belki şahsi nedenlerden belki de vatanperver duygularla- Kuvayı Milliye saflarına katılmışlar ve işgal karşıtı bir cenahta saf tutmuşlar, savaşın bitiminin ardından ise

[12] Veysel Sevinç, 12 Şubat 2018 tarihli mülakat.

Cumhuriyet'in en üst kurumları tarafından övgüye layık görülmüşlerdi. Dolayısıyla ortada ele almamız gereken iki ayrı yaşam dilimi, daha da doğrusu iki ayrı davranış tarzı bulunmaktadır. Peki, "bizi bu soruyu sormaya iten nedir?" diye başka bir soru daha soracak olursak; cevabımız "katil ve soyguncu" ile "Kuvayı Milliye Kahramanı" sıfatlarının aynı şahıslara layık görülmesinin Türk tarihçilerinin bir kısmında yarattığı savunma güdüsü ve bu güdünün ortaya çıkardığı çarpık tarih anlayışıdır. Pek çok tarihçi, XIX. yüzyıl başlarından İmparatorluğun yıkılışına dek geçen süre zarfında, zeybeklerin müsebbibi olduğu eşkıyalık faaliyetlerini, zeybeklerin Milli Mücadele yıllarındaki hizmetlerini göz önünde bulundurularak ele almakta ve yine zeybek eşkıyalığına karşı bir savunma sunmak amacıyla, sanki bütün zeybekler tarihi yekpare bir nitelikteymiş gibi argümanlar geliştirmektedirler. Şunu söyleyebiliriz ki; Kuvayı Milliye dönemine halel gelmemesi için, 1919 yılından önceki dönemlerin ele alındığı araştırmalarda dahi zeybeklerin "eşkıya" olarak nitelendirilmesine karşı çıkan, hele ki pek çok Kuvayı Milliye milis kumandanının eski birer eşkıya reisi olmalarına rağmen söz konusu yıllardaki kimi menfi olayların dile getirilmesine ateş püsküren, bu surette de kolaycı ve popülist tavra meyleden tarihçilerimizin, Kuvayı Milliye dönemi ile ilgili derinlikli bir çalışma yapmaları ve meselenin sosyal boyutunu tüm açıklığıyla ortaya koymaları pek mümkün değildir. Bu bağlamda, Kuvayı Milliye yıllarındaki milis kumandanların, savaş koşullarındaki kimi şedit tutumlarını eşkıyalık olarak nitelendirmek nasıl büyük bir haksızlık olursa, Kuvayı Milliye yılları öncesinde pek çok insanın canını yakan eşkıya reislerinin o dönemki illegal eylemlerini, ilerleyen yıllarındaki faydalarından ötürü mazur göstermeye çalışmak da aynı şekilde büyük bir haksızlık olur.

Kuvayı Milliye'ye dâhil olmaları hasebiyle dokunulmazlık zırhına büründürülmeye çalışılan zeybeklik olgusunun ele alınışı konusundaki bir diğer hata da böylesine kapsamlı bir çalışma alanının yalnızca resmi vesikalar üzerinden ve sınırlı örneklerle incelenmesidir. Eşkıya mıntıkalarında yapılacak sözlü tarih çalışmalarının külliyetli bir materyal sağlayabileceği gerçeği bir yana, eşkıyaların faaliyetlerini sürdürdükleri dağları, patikaları, mağaraları ve kaçış yollarını yerinde görmeden, dolayısıyla da kimi zaman yüzlerce kişiden müteşekkil takip müfrezelerinin 7-8 kişilik çeteleri niçin yakalayamadığı idrak edilmeden; köylerde, kimlere "efe" kimlere "çete" denildiğini bilmeden ve bu söylem farkının nedenleri üzerine derinlemesine analiz yapılmadan Batı Anadolu Eşkıyalığı üzerine yapılacak her yorum eksik kalacaktır. Ayrıca her gün onlarca yerde gerçekleşen eşkıyalık vukuatlarının tamamının resmi yazışmalara veya gazete sütunlarına taşınamayacağını göz önünde bulundurulursa, dikkate şayan pek çok vaka da gözden kaçacaktır. Ancak burada dikkat edilmesi gereken çok önemli bir husus bulunmaktadır. Kimi tarihçiler yerel söylencelere hiç aldırış etmeyip ciddi bir bilgi

hazinesinden mahrum kalırlarken, amiyane tabirle "*vur deyince öldüren*" kimi tarihçiler de, "yerel tarih araştırmacısı" sıfatını kendisine layık gören ancak her türlü metodolojik kaideden bihaber amatör yazarların, pek çok kaynaktan harmanlanmış, biraz da mülakat metinlerine bulanmış romanvari eserlerini referans kabul edip, bu sahihliği bir hayli tartışmalı olan metinleri, herhangi bir eleştiri süzgecine ihtiyaç duymadan kendi çalışmalarına, zerk etmektedirler. Üstelik, kişisel husumet nedeniyle kötülenen veya hısımlık nedeniyle övülen tarihsel şahsiyetler hakkında, araştırmacının literatüre ve ele almış olduğu konuya hakim olmaması da pek çok yanlış bilginin, "sözlü tarih çalışması" üst başlığıyla akademik çalışmalarda yer bulmasına sebep olmaktadır. Bir köydeki mülakat sırasında, belgeler aracılığıyla tespit ettiğiniz bir eşkıya saldırısı hakkında, arşiv belgesinde veya dönem gazetesinde yer aldığından çok daha fazla detaylı bilgi alabilir, hatta çete üyelerinin akrabalık bağlarına, fiziksel görünümlerine, tüfeklerinin markalarına veya evlerinin yerlerine kadar bilgi sahibi olabiliriz. Ancak eğer konuya tam anlamıyla hâkim olunmazsa eşkıyaların veya mağdurlarının nadir olarak birinci, ağırlıklı olarak da ikinci kuşak akrabaları ile yapılan görüşmeleri neticesinde, kimi zaman romanlardan kimi zaman da sinema filmlerinden edinilmiş bilgilerin gerçeklik olarak kaydedilmesi işten bile değildir. Zira kişisel hafızadan mütevellit olan sözlü gelenekler kendi içerisinde ciddi anlamda yöntembilimsel sorunlar barındırmaktadır.[13] Daha da ötesi köylülerin hısımlık veya hasımlık hissiyatıyla dile getirdikleri anekdotları tahlil etmeden oldukça tarafgir, dolayısıyla da bilimsellikten uzak bir çalışma meydana getirebiliriz. Unutulmamalıdır ki eşkıyalık araştırmaları zarar veren ve zarar gören perspektifinden ayrı ayrı ele alınmalı ve ortaya çıkan sonuç titiz bir eleştiri süzgecinden geçirildikten sonra mezc edilmelidir. Zira akrabası eşkıyalar tarafından katledilmiş bir şahıs ile eşkıyalardan maddi veya manevi olarak menfaat elde etmiş bir şahsın mirasçılarının, farklı bakış açılarında olacağı muhakkaktır. Örneğin; eşkıyalar pusudayken kendilerini tesadüfen gören masum bir köylüyü kendilerini ihbar etme ihtimali nedeniyle öldürebiliyor, ama aynı çete tecavüz edilmek için kaçırılan genç bir kızın canını ve ırzını kurtarabiliyordu. Ya da bir eşkıya reisi büyük bir alicenaplık (!) göstererek yoksul gençlerin düğün masraflarını karşılayabiliyor, ancak yine aynı eşkıya reisi işlediği cinayetlerle onlarca, belki yüzlerce insanı evlatsız, dul ve yetim bırakabiliyordu. Bunun sonucunda akrabası eşkıyalar tarafından katledilmiş birisi ile

[13] Bu durumla ilgili Özdiş şöyle bir eleştiri sunmaktadır: "*Elbette belgelerin ve sağlıklı bilgilerin olmadığı yerde sözlü geleneğe başvurulabilir. Fakat tarihçi ya da araştırmacı bunları değerlendirirken tutarlı bir anlatı inşa etmek için bu efsaneleri ayıklamak zorundadır. Bütün rivayetleri alt alta sunmak ve günümüzün yeni yöntemiyle "tarih-roman" gibi meseleyi va'z etmek okuyucu açısından kafa karışıklığına yol açacağı gibi tarihin yöntemine de aykırıdır.*" Bkz. Hamdi Özdiş, "Efsaneler, Gerçekler ve Yerel Siyaset Pratiği: "Eşkıya Micanoğlu Hüseyin", *Kebikeç*, S. 34, 2012, s. 63.

eşkıyalardan maddi veya manevi olarak menfaat elde etmiş birisi, konuya şüphesiz farklı açılardan bakmaktaydı. Söz konusu karşıtlıklar kompleks bir görünüm arz etse de esasında gayet basit bir açıklaması bulunmaktadır. Unutulmamalıdır ki eşkıyalık şiddetle örülü bir yaşam biçimidir. Eşkıyanın yaratacağı korku, jandarma müfrezelerine karşı duyulan korkudan çok daha fazla olmalıydı. Aksi takdirde ihbarlar peş peşe gelir ve kendisine minnet duyan yatakları, hatta kendi adamları bile ihanet edebilirdi. Bu yazısız kadide nedeniyle eşkıya reisleri özellikle muhbirlere karşı çok acımasız davranmışlar, pek çoğunun dillerini kökünden kesmişler, evlerini yakmışlar, ailelerini öldürmüşlerdi. Bunu sadist bir intikam duygusuyla gerçekleştirenler olsa da böylesi kanlı bir uyarının oldukça kalıcı olacağını düşünenler sayıca çok daha fazlaydı. Dolayısıyla eşkıya, köylünün kendisini sevmesinden ziyade korkmasını tercih ederdi. Konuyla ilgili somut bir örnek verecek olursak; İzmir-Ödemiş'te yaptığımız alan çalışmaları sırasında edindiğimiz ilgi çekici bir vakayı sizlerle paylaşmamız faydalı olacaktır. 1900'lü yılların başlarında, Ödemiş'in Kaymakçı köyünden bir şahıs eşkıya çetelerini kaymakamlığa ihbar ederek yaşamını idame ettiriyor ve isabetli çıkan her ihbarı sonrasında hatırı sayılır bir ödül alıyordu. Ancak çok geçmeden bu durumu haber alan zeybek çetelerinden birisi[14], söz konusu şahsı dağa kaldırmış ve diğer köylülere ibret olması için kendisine oldukça şedit bir ceza vermişti. Eşkıya reisi, öncelikle kaçırdıkları muhbirin jandarmalara anlattıkları nedeniyle dilini, çetelerin saklandıkları yerleri gösterdiği için işaret parmaklarını ve soyu devam etmesin diye de cinsel organını kesmiş, nitekim işkence gören şahıs da kısa bir süre sonra acılar içerisinde, can çekişerek ölmüştü. Söz konusu vakayı bize nakleden Kaymakçılı şahıs, muhbirin ağabeyinin torunudur. Dolayısıyla bizzat bir aile büyüğünün gaddarca öldürülmesi hasebiyle de ünlü eşkıya reisinin özelinde zeybeklere karşı oldukça menfi duygular beslemektedir. Buna karşılık aynı vaka söz konusu eşkıya reisinin torunlarına sorulduğunda, "*dedem yapmışsa iyi yapmıştır, hak etmiş!*" şeklinde yüzeysel bir cevapla karşılaşmış bulunmaktayız. Bu doğrultuda, ihbar yoluyla hayatını idame ettiren bir şahsın ihbar ettiği eşkıyalardan biri tarafından, hayatta kalma güdüsü ile ibretlik bir surette öldürülmesi dönemin koşullarında sık rastlanılan bir durum olsa da, muhbirin ailesinin zeybeklerden nefret etmesi de gayet normaldir. Buna karşılık zeybek cenahının da -dağ insanlarının rutinleri açısından- kendilerini haklı bulmaları anlaşılabilir bir durumdur. Anlaşılamayan durum ise kimi tarihçilerin böylesi vakalarda taraf olmaları veya iki tarafı da dinleme, sonrasında da ortaya çıkan sonucu metodolojik esaslar doğrultusunda titizlikle işleme lüzumu görmemeleridir. İşte böylesi ihmallerde yine aynı tarihçilerin, köylerde edindikleri bilgilere "mal bulmuş Mağribî gibi" atlamaları, kimi zaman kasıtlı, çoğu zaman da

[14] Muhbirin ailesinin ricası nedeniyle çetenin ve kurbanın ismi verilmemiştir.

bilinçsiz bir şekilde eşkıyaların hısımlık ilişkisi nedeniyle masumane bir görünüm almasına ya da aynı eşkıyaların hasımlık ilişkisi nedeniyle olduğundan daha eli kanlı resmedilmesine sebep olmaktadır. Böylelikle de, kırsalın yalın ve kanlı eşkıya anlatımları, tıpkı yüz yıl önceki oryantalist seyyah notları gibi bir "şark masalı" edasında kurgulanabilmekte, M. Richard Dorson'un ifadesiyle "*sıkı sıkıya bağlı bir grup insanın, yörelerinde ünlü hale gelmiş bir insan veya olay hakkında masallar ve halk şarkıları uydurarak gerçek bir "halk kahramanı"nı meydana getirmeleri*"[15] sosyolojik bazda anlaşılabilir ve evrensel bir durum olsa da halk anlatılarında efsanelerle gerçeklerin birbirine girmesiyle meselenin tarihsel boyutu kaybolmaktadır.[16] Şu gözden kaçmamalıdır ki; erken dönemlerden itibaren kurumsallaşmış bir eşkıyalık geleneğine sahip olan Osmanlı toplumunda, bu durumun bir sonucu olarak pek çok eşkıyalık hikâyesi gerek şarkı-türkü yoluyla, gerekse şiir gibi kültürel unsurlar vasıtasıyla varlığını sürdürmüş ve özellikle yerel düzeyde sözlü kültürdeki canlılığını korumuştur. Bunlar içerisinden bazıları (Köroğlu gibi) haksızlığa karşı direnişin sembolü olarak anılırken, bazılarına da (Yörük Ali gibi) Milli Mücadele dönemine katkıları nedeniyle daha ulusal bir nitelik atfedilmiştir. Ancak bu eşkıyalık hikâyelerinin Türk tarih yazımında karşımıza çıkma şekli ise tam anlamıyla mitleştirilmiş 'eşkıya güzellemeleri'dir.[17] Sözlü geleneğin eşkıyalık anlatımları için bir referans olabileceği konusunda en keskin hüküm veren isim Pertev Naili Boratav olmuştur. Ünlü halk bilimci Boratav "*Halk gerçekten kahramanlarını seçer, elbette bir tavuk hırsızı, hiçbir zaman Köroğlu, ya da Çakırcalı gibi kahraman ilan edilmemiştir, adına türkü yakılmamıştır.*"[18] diyerek Batı Anadolu yerelinde "çalıkakıcı" adı verilen adi soyguncular ile zeybekler arasına sert bir çizgi çekmiştir. Konuyla ilgili olarak ise Gültekin Yıldız şunları söylemektedir:

"*Tıpkı devletlerin meşruiyet ideolojileri olduğu gibi eşkıyaların da meşruiyetlerini sağlayacak vasıtalara ihtiyaçları vardır. Zulmedene karşı başkaldırdığı yönünde bir tür toplumsal/arabesk söylem de, fakir fukaraya lütfedilen küçük bir pay da esasen eşkıyaların istifade ettiği bir meşruiyet siyasetinin parçalarıdır. Bu halk türkülerine de böyle yansıyabilir. Ancak ciddi tarih yazımlarında dahi bunun bir gerçeklik gibi dile getirilmesi hayret vericidir. Unutulmamalıdır ki halk onları (gerçek kimliklerini belleklerinden silerek) fetret devirlerinde*

[15] Özkul Çobanoğlu, "*The relationships between oral forms of folklore and mediated performances in the cult of Cakici Mehmet Efe*", Indiana Iniversity, Department of Folklore, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 1992, ss. 5-8.

[16] Özdiş, *a.g.m*., s. 61.

[17] Özdiş, *a.g.m*., s. 61.

[18] Pertev Naili Boratav, "Çakıcı Efe", "Halk Kahramanları, Sanat Eseri ve Halk Terbiyesi", *Folklor ve Edebiyat-I*, Ankara, 1982.

hayalini kurduğu muhayyel kahramanlar olarak hatırlarlar ve böyle mutlu olur."[19]

Yıldız'ın tespit doğrudur. Ancak eşkıyaları esas anlamda mükemmelleştirenler, eşkıyalarla organik bağı olan köylüler değil kentlilerdir. Unutulmamalıdır ki eşkıyalarla ilgili yazılı kaynaklar sıklıkla, kendi edebi ve ideolojik gerekçeleri nedeniyle köylülerin sözlü geleneklerini romantikleştiren kentli yazarların burjuva tabanlı görüşlerini yansıtmaktadır. Gerçekte var olandan ziyade idealize bir kavramı ya da toplumsal tabakayı temsil eden ve yücelten romantik eşkıya anlatımları, eşkıya gelenekleri ile bilfiil bağlantısı olmayan, şehirli, orta sınıf yazarlar tarafından neşredilmiştir. Bunlar köylülerin gerçekliği değil, kentlilerin tahayyülüdür. Çoğunlukla seçkinlerin efsanelerinden beslenen edebi eserler tarihin çalışma alanında referans kaynaklar olarak kullanılmış ve bu edebi eserlerdeki anlatımların genellikle bir yazarın imgelemini yansıttığı göz ardı edilmiştir. Eserlerdeki bu imgenin gücü ve cazibesi, oldukça kentleşmiş toplumlarda dahi "kahramanca bir geçmişe" sahip olma ihtiyacından doğmuştur. Popüler kültür eşkıya davranışlarındaki toplumsal gerçekliğin pek azını ortaya çıkarmış, efsaneler eşkıyaların "*yiğitçe savaşarak tekrar oluşturmaya çalıştığı özgürlük, kahramanlık ve adalet hayali*" gibi unutulmuş erdemlere olan özlemin tadının çıkarılmasını sağlamıştır.[20] Üstelik bu evrensel bir alışkanlıktır. Nitekim Amerikalı haydut Jesse James'in (1847-1882) bir bankere borcunu ödemesi için yoksul bir dula 800 dolar verdiği, sonra da bankerin yolunu kesip parasını geri aldığı söylentisi çok yaygındır. Ancak aynı hikâye 1930'larda, Arjantinli ünlü eşkıya Mate Cosido için de anlatılmakta, dolayısıyla gerçekliğine gölge düşmektedir.[21] Yine aynı şekilde yoksulların sevmediği zengin tüccarlar ve seyyahlara musallat olan ve paraya olan tamahlarıyla tanınan Fransız Mandrin ile Cartouche, İngiliz Dick Turpin ve Alman Schinderhannes gibi pek çok eşkıya reisi de, ölümlerinden çok sonra idealize edilip Robin Hoodlaştırılmışlar ve birer halk kahramanına dönüştürülmüşlerdir. Oysa ki işin aslı eşkıyalık istisnalar dışında her daim, hırsızlığı karlı bir sonuca ulaşmak için basit araç olarak gören sıradan suçlular ve soyguncular tarafından işlenen zorbaca suçları içermektedir.[22]

---

[19] Yıldız, *a.g.m.*, s. 73.

[20] Hobsbawm, *Eşkıyalar*, ss. 131-132. Folklorik kaynaklar hakkında ilave referanslar ve eleştirel tartışmalar için bkz. Robert J. Antony, "Peasant, Heroes and Brigands: The Problems of Social Banditry in Early Nineteenth-Century South China", *Modern China*, 1989, ss. 123-48.

[21] Hobsbawm, *a.g.e.*, s. 64.

[22] Hobsbawm'ın, "Eşkıyalar" adlı eserine yöneltilen en belirgin eleştirilerden birisi de; siyasal, iktisadi ve sosyal saiklerden ve eksikliklerden beslenen eşkıyalığı genel olarak köylülerin popüler hafızasındaki imajı açısından değerlendirmesi ve halk şarkılarını temel kaynak almasıydı. Hobsbawm bu eleştiriye karşı şöyle bir argüman geliştirmişti: "*Sosyal ve ekonomik tarihçileri ilgilendiren asıl şey eşkıyalığın yapısıdır, eşkıyalığın kendi zamanlarında gösterdikleri etki değil. İsimleri veya diğer özelliklerinin bir işlevi yoktur. Aslında eşkıya efsanelerine göre onların gerçekliği ikinci plana bile atılabilir. Sadece birkaç araştırmacı gerçek Robin Hood'un kimliğini bulmakla uğraşabilir, eğer gerçekten öyle biri varsa. Kaliforniyalı Joaquin Murieta'nın bir edebi buluş olduğunu biliyoruz, yine de o bir sosyal fenomen olarak eşkıyalık çalışmalarının da bir parçasıdır."* Bkz. Hobsbawm, *İlkel Asiler,* ss. 27-51.

Son olarak Batı Anadolu'daki özellikle Türk eşkıyalarıyla, yani, zeybeklerle alakalı galat-ı meşhurlar da değinmemiz gereken bir diğer önemli konudur. Batı Anadolu Eşkıyalık tarihiyle alakalı kalem oynatmanın zor yanlarından birisi de, zeybeklere ait olduğu iddia edilen, ancak henüz yakın zamanda kurgulanan geleneklerin tarihsel bir gerçeklik gibi anlatılması, üstelik bunun aksi söylemlerin de şiddetle karşısında durulmasıdır. Bu konudaki en meşhur efsane 'zeybekliğe geçiş töreni' ve 'zeybek yemini' meselesidir. Söz konusu kurgusal ritüelleri, birer tarihsel gerçeklik gibi karşımıza çıkaran isim ise Enver Behnan Şapolya'dır. Öncelikle, konuyla ilgili Şapolya'nın şu satırlarına bir göz atalım:

"*Efeye kızan olmak için bir merasim vardır. Bir sabah güneş ilk ışıklarını saçarken efe ve zeybekler ve bütün kızanlarda beraber atlara binerek dağa çıkarlar. Efe yere diz çöker, zeybekler ve kızanlarda diz çökerler. Yeni kızan ayakta durur. Kızan belindeki yatağanı çeker, üç kere öptükten sonra, efenin önünde diz çöker. Efe diğer kızanlara:*

-Kızanlar bu koca dağların sahibi kim?

Kızanlar:

-Erimiz

Efe :

-Yiğiti kim ?

Kızanlar:

-Efemiz

(...)

Bu muhavere bittikten sonra efe ayağa kalkar. Önlerinde bulunan teknel ağacı yanına gelir. Teknel ağacı, Aydın havalisi dağlarında bulunur. Zeytin ağacına benzer. Kısa bir ağaçtır. Zeytin gibi meyveleri vardır. Bu meyveler onlarda pek makbuldür. Silahlarına sürerler. Bu ağaç efelerce mukaddestir. Teknel ağacının bulunduğu dağlarda gezmezler. Bu ağaca, aynı zamanda ölüm ağacı da derler. Bulunduğu dağa da ölüm dağı derler. Bu dağda dolaşmaktan korkar, bu ağaç onlarca mukaddestir. Bir nevi totemdir. Kızılbaşlarda (Ezen- tere) ağacı mukaddestir. Dibinde bızır yatar derler.

Efe, teknel ağacına büyük yatağanını saplar. Kızanlar bu ağacın önüne dolarlar. Efe ağacının dibinde durur:

-Sözünde durmayan kahpe bacının ön kızanı olsunmu ?

-Olsun.

-Şu dualı yatağan böğrüne batsın mı ?

-Batsın.

-Doğru söylediğinize Nasuh, Nasuh tövbesi olsun mu ?

-Olsun.

Bundan sonra yeni kızanlar, efesine sadık kalacağına and içerler, bundan sonra yeni kızan, teknel ağacına saplı yatağan bıçağının altından yedi kere geçer. Bunu bütün kızanlarda yapar. Bu merasim bittikten sonra kızan, efenin elinden öper. Efe de kızanın alnından öper. Ona bir yatağan verilir. Bu suretle bu genç efeye kızan olur."[23]

Şapolya'nın, 1930'lu yılların sonlarında, Aydın havalisinde yaptığı gezinin ardından yazıya dökmüş olduğu bu kurgusal merasimin pek çok saygın bilimsel toplantıda ve akademik dergide dahi kendisine yer bulabilmesi en hafif ifadeyle akademik ciddiyetsizliktir. Yıllardır süren alan araştırmalarımız neticesinde şunu rahatlıkla söyleyebiliriz ki, "zeybekliğe geçiş töreni" diye bir uygulama yoktur. Hele ki Şapolya'nın iddia ettiği gibi kutsal görünüm arz eden bir ritüel asla olmamıştır. Eşkıya çeteleri oldukça yalındır. Bir zeybek adayı, eğer çevresine güven ve gözdağı verebilmişse yanına topladığı adamlarla bir çete teşkil edip reislik yapabilir, kendisi bir çeteye dâhil olmak istiyorsa da hakkında yapılan kısa bir tahkikat sonrasında kabul görür yahut reddedilirdi. Makbul bir eşkıya adayının da cesur, çevik, iyi atıcı ve mümkünse de geriye dönme umudunun olmaması için bir suç işlemiş olması aranılan özelliklerdendir. Bu bağlamda; çeteye dâhil olma sürecini, kuvvetli bir delil sunma gereksinimi duymadan Orta Asya'nın şamanik törenlerine uyarlamaya çalışan, bu arzusunu da "*Kızanlar başlarının ortasını traş ederler… Efenin başı tıraşlı ve peçemli olduğu halde, zeybeğin başı nal şeklinde tıraş edilmiştir. Orta Asya aşiretlerinde bu nal şekli traşa tesadüf edilmektedir.*"[24] cümleleriyle dile getiren, üstelik de pek çok pusu örneği verebileceğimiz çete çatışmalarına rağmen "*İki efe, birbirine katiyyen tabanca çekmez. Bu korkaklığa delalet eder. Bıçakla vuruşurlar.*" gibi mesnetsiz bir cümle kuran Şapolya'nın iddialarını çürütmek, kısa bir sorgulama sonrasında dahi mümkünken, bahsi geçtiği üzere bu düşüncelerin hala kabul görüyor olması da oldukça tuhaftır.

Sonuç

Tüm bu değerlendirme neticesinde toparlayıcı bir yorum yapacak olursak; zeybeklere -kendilerinin de böyle bir iddiaları olmamasına rağmen- uhrevi bir misyon yüklenmemeli; onların gerektiğinde dağ yaşamına uygun bir acımasızlıkla kan dökebildikleri unutulmamalı ve Andre Maurois'in "*Ahlak düzeni sağlam olmayan ve soyguncularıyla başa çıkamayan bir toplum -ruhunda arta kalmış barbarlık duygusunun da tesiriyle- soyguncularına karşı hayranlık duyar.*" vecizesi de sıklıkla tekrar edilmelidir. Ayrıca parmakları, kulakları ve

[23] Konu hakkında benzer efsaneler için bkz. *Efeler (Kökenleri, Eylemleri, Töreleri, Dansları, Giysileri*, (Haz. Ersal Yavi), Aydın Valiliği İl Özel İdaresi Yayını, No. 3, Aydın, 1991.

[24] Enver Behnan Şapolya, "Efelerin İntihabı", *Efeler (Kökenleri, Eylemleri, Töreleri, Dansları, Giysileri*, (Haz. Ersal Yavi), Aydın Valiliği İl Özel İdaresi Yayını, No. 3, Aydın, 1991.

burunları kesilerek ya da üzerine kızgın yağ dökülerek işkenceye tabi tutulan; kurşunlanarak ya da yakılarak ailelerinin önünde katledilen, silah zoruyla çetelere yardım etmek zorunda kaldığı için sürgün veya hapis cezası alan, çetelere yardım etmeyince de canından olan veya malı-mülkü gasp edilen mağdur köylüleri göz önünde bulundurulmalı; "*Osmanlı İdaresi zamanında idari ve sosyal adaletsizlik vardı, eşkıyalar da bu zulme başkaldıran kahramanlardı*" minvalinde beyanlarla zeybekleri "*Romantik Şark Savaşçıları*" olarak lanse edilip, bu güruhun kanlı faaliyetleri de hamasi bir üslupla ve popülist bir çarpıtmayla aklamaya çalışılmamalıdır. Zira gerçek, inkâr edilemeyecek ve üstü kapatılamayacak kadar açık ve yalındır. Dağdaki eşkıyanın öncelikli amacı hayatta kalmak ikincisi de can korkusuyla geçen günlerinin bedeli olarak kolay yoldan büyük bir nakdi birikim yapmaktı. Bu amaçlar doğrultusunda da kendisine veya şöhretine karşı tehlike arz edebilecek herhangi bir unsuru baskın bir vicdani rahatsızlık hissetmeden rahatlıkla yok edebilirdi. Nitekim çalışmamız boyunca vermiş olduğumuz pek çok örnekte de bu durum görülmektedir. Söz konusu yargıyı, çalışmamızdaki deliller dışında da tasdiklemek isteyen araştırmacıların, eşkıyalığın yüzyıllar boyu kol gezdiği yerleşimlerdeki herhangi bir yaşlıyla görüşmesi ve bizim de alan araştırması yaptığımız istisnasız her yerde karşılaştığımız "*Büyüklerimiz anlatırdı. Birisi bir hayvan sattı mı çete akşamına evi basarmış. Ev halkını 'parayı ver' diye dipçikle döver, para çıkmazsa da herkesi acımadan kesermiş.*" şeklindeki anlatıları kaynağından dinlemesi yeterli gelecektir.

KAYNAKÇA

Ahmet Cevdet Paşa, *Ma'ruzat*, (Haz: Yusuf Halaçoğlu), Çağrı Yay., İstanbul,1980.

Ahmet Cevdet Paşa, *Tezakir*, (Haz: Cavid Baysun), Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1986.

Ahmet Vefik Paşa, "Zeybek", *Lehçe-i Osmanî*, Dersaadet, 1876.

Antony, Robert J. , "Peasant, Heroes and Brigands: The Problems of Social Banditry in Early Nineteenth-Century South China", *Modern China*, 1989.

Başaran, Mehmet-Sarıbey Haykıran, Aysun-Özçelik, Ali *Atçalı Kel Mehmed Efe-Batı Anadolu'da Eşkıyalık ve Zeybeklik*, Kitap Yayınevi, İstanbul, 2018.

Blok, Anton, "The Peasant and the Brigand: Social Banditry Reconsidered," *Comparative Studies in Society and History*, 14, 1972.

Boran, Behice, *Toplumsal Yapı Araştırmaları-İki Köy Çeşidinin Mukayeseli Tetkiki*, Sarmal Yay. İstanbul, 1992.

Boratav, Pertev Naili, "Çakıcı Efe", "Halk Kahramanları, Sanat Eseri ve Halk Terbiyesi", *Folklor ve Edebiyat-I*, Ankara, 1982.

Çobanoğlu, Özkul, "*The relationships between oral forms of folklore and mediated performances in the cult of Cakici Mehmet Efe*", Indiana Iniversity, Department of Folklore, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 1992.

Efeler (Kökenleri, Eylemleri, Töreleri, Dansları, Giysileri, (Haz. Ersal Yavi), Aydın Valiliği İl Özel İdaresi Yayını, No. 3, Aydın, 1991.

George Keppel, *Narrative Of a Journey Across The Balkans in The Years 1829*, II. London, 1831.

Gökbel, Asaf - Şölen, Hikmet *Aydın İli Tarihi*, C.1, Ahmed İhsan Basımevi, 1936.

Gözütok, Türkan, "Eşkiyalık ve Çakırcalı Mehmet Efe'nin Türk Edebiyatına İzdüşümü", *Türkbilig/Türkoloji Araştırmaları Dergisi,* C. 21, S. 1, 2011.

Hobsbawm, Eric J., *Eşkıyalar*, (Çev. Osman Akınhay), Agora Kitaplığı, İstanbul, 2011.

Hobsbawm, Eric J., *İlkel Asiler-19. ve 20. Yüzyıllarda Toplumsal Hareketin Arkaik Biçimleri Üzerine İncelemeler*, (Çev. Uygur Kocabaşoğlu), İletişim Yay., 2. Bs., İstanbul, 2014.

Mumcu, Ahmet, *Osmanlı Devletinde Siyaseten Katl*, Birey ve Toplum Yayınları, Ankara, 1985.

Özcan, Ahmet, "*Ama Eşkıyalık Çağı Kapandı!": Modern Türkiye'de Son Kürt Eşkıyalık Çağı (1950-1970),* İletişim Yay., İstanbul, 2018.

Özcan, Ahmet, "Eşkıyanın 'Adi' Şiddetinin Siyasallığı ve Yasa Yapıcı Mirası", *Kebikeç*, Sayı 34, 2012.

Özdiş, Hamdi, "Efsaneler, Gerçekler ve Yerel Siyaset Pratiği: "Eşkıya Micanoğlu Hüseyin", *Kebikeç*, S. 34, 2012.

Özgün, Cihan, "XIX. Yüzyılın İkinci Yarısında Yabancı Sermayeye Tepki: Aydın Sancağı Üzerine Bazı Tespitler", *Tarih Okulu*, S. 4, Yaz 2009.

Öztürk, Okan Murat, *Zeybek Kültürü ve Müziği*, Pan Yay. İstanbul, 2006.

Pullukçuoğlu Yapucu, Olcay, *Modernleşme Sürecinde Bir Sancak Aydın,* Kitap Yayınevi, İstanbul, 2007.

Sun, Zeynel Besim, *Çakıcı Efe*, İzmir: Ticaret Matbaası, 1934.

Şakir, Ziya, *Eski Efeler*, Arif Bolat Kitabevi, İstanbul, 1944.

Şapolya, Enver Behnan, "Efelerin İntihabı", *Efeler (Kökenleri, Eylemleri, Töreleri, Dansları, Giysileri*, (Haz. Ersal Yavi), Aydın Valiliği İl Özel İdaresi Yayını, No. 3, Aydın, 1991

Tanyer, Turan "1950'li Yıllarda Türk Sineması'nın Efeleri", *Kebikeç*, S. 34, 2012.

Uluçay, M. Çağatay, *18. ve 19. yüzyıllarda Saruhan'da Eşkıyalık ve Halk Hareketleri*, Berksoy Basımevi, İstanbul, 1955.

Uluçay, M. Çağatay, *Atçalı Kel Mehmed,* Ötüken Neşriyat, İstanbul, 2013.

Uluçay, M. Çağatay, *Saruhan'da Eşkıyalık ve Halk Hareketleri (XVII. Asırda)*, Resimli Ay Matbaası, İstanbul, 1944.

Ürkmez, Naim, "Eşkıyalığın Engellenmesine Dair Sultan II. Abdülhamid'e Sunulan Bir Rapor", *ETÜ. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, I/1, Aralık 2015.

Yıldız, Gültekin, "Devlet-Merkezli Tarihin Alternatifi Eşkıyaperestlik mi?", *Simurg,* S. 2-3 Ekim 2000.

KLASİK BATI MÜZİĞİ KÜLTÜRÜNÜN ENSTRUMANI OLAN FAGOT'UN TÜRK MÜZİĞİ KÜLTÜRÜNDEN ESİNLENEREK AKORT EDİLEBİLİR HALE GETİRİLMESİ

Anton TROFİMOV[1]

Öz

16. yüzyılda icat edilen Fagot, klasik batı kültürü için en önemli tahta üflemeli enstrümanlardan biridir. Geleneksel yöntemle Fagotta akort, es borusu olarak adlandırılan bir parça ile yapılmaktadır. İstenilen akorda göre 0, 1, 2, ve 3 numaralı es boruları kullanılır. 0 numaralı es borusu en kısası olup en tiz akordu sağlar. Numaraların artmasıyla es borusu uzar ve ses pesleşir. El işçiliğiyle üretilen es borularının her birinin ses rengi ve özellikleri farklıdır. Bu nedenle geleneksel yöntemle istenilen akort sağlansa da icracı her defasında yeni ve alışık olmadığı bir enstrümanla çalıyormuş gibi rahatsızlık hisseder. Numaralar arasındaki es borusu uzunluklarının elde edilmesi gerektiğinde icracı yine akort sıkıntısı yaşamaktadır.

Batı müziğinin kültüründe komalı sesler kullanılmamaktadır. Hem iki yarım ses hem de iki tam ses arasında başka, komalı sesler kullanılmaz. Türk müziği kültüründe, iki yarım ses arasında 4,5 koma, iki tam ses arasında ise 9 koma bulunmaktadır. Bu durumdan esinlenerek yeni sistem akort edilebilir es borusu geliştirilmiştir.

Teleskopik yapıya sahip yeni sistem es borusu, dört adet geleneksel es borusunun uzunluklarının tek es borusunda birleştirilmesinden oluşur. Bu sayede doğan yeni sistem, hem numaraların hem de numaraların arasındaki mikrotonların/komaların elde edilmesiyle, dört adet klasik es borusunun kullanımına olan gereksinimi ortadan kaldırır. Böylece maddi açıdan maliyeti dörtten bire indirdiği gibi icracıya kullanım rahatlığı da sağlayan yeni sistem es borusunun, oldukça başarılı bir buluş olduğu düşünülmektedir.

Almanya, İtalya, Amerika, Malezya, Rusya, İran, Japonya, Romanya ve Ukrayna'ya ihracat edilmiştir. Devlet kurumlarında profesyonel Fagot sanatçıları tarafından aktif olarak kullanılmaktadır. Türkiye'de ilk defa fagotun bir parçası üretilmiş olup, tüm dünya kültürlerinin fagot sanatçılarına ve üreticilerine armağan olmuştur.

Anahtar Kelimeler: Kültür, Fagot, Akort, Entonasyon, Es borusu.

TO MAKE BASSOON, WHICH IS A CLASSICAL WESTERN CULTURE INSTRUMENT TUNABLE BY INSPIRING FROM TURKISH MUSIC CULTURE

Abstract

Invented in the 16th century, Bassoon is one of the most important woodwind instruments for classical western culture.

Traditionally the bassoon tuning is made with a piece called bocal. Bocals 0, 1, 2, and 3 are used according to the desired chord. Number 0 bocal is the

shortest and provides the highest pitched tune. As the numbers increase, the bocal becomes longer and the sound will be bass. Each of the bocals is produced by hand workmanship and has different sound color and characteristics. That's why, although the desired tuning is achieved by the traditional method, the performer always feels uncomfortable as if he or she is playing with an instrument he is not accustomed to. When the lengths between the numbers need to be obtained, the performer again has difficulty in tuning. This negatively affects the performance of the artist.

In the Western music, no coma sounds are used. No other, coma sounds are used between two half sounds and two full sounds. In Turkish music culture, there are 4,5 coma between two half voices and 9 coma between two full voices. That's why, a new system tunable tube is developed.

The new telescopic system bocal, combines the lengths of the four conventional bocals to achieve single bocal. Thanks to the this system, eliminates the need for the use of four conventional bocals to just a single bocal. It is considered as a successful invention because it is easy to use and cost effective.

Exported to Germany, Italy, USA, Malaysia, Russia, Iran, Japan, Romania and Ukraine. It is actively used by professional bassoon artists in state institutions. A part of the bassoon is produced first time in Turkey, and this situation has set an example for bassoon artists and producers all over the world.

Key Words: Culture, Bassoon, Tuning, Intonation, Bocal.

GİRİŞ ve KURAMSAL ÇEVRE

"Fagot" kelimesi ilk olarak 16. yy.'da Fransa'da duyulmuştur. Fagotun kelime anlamı çubuk destesidir. 18. yy.'ın ortasından itibaren Almanca'da "fagot", İtalyanca'da "fagotto"

[1] Sanatta Yeterlilik, Doktora, Yaşar Üniversitesi, anton.trofimov@windowslive.com

olarak adlandırılmıştır. “Dulcian” ismi günümüzde yaygın olarak çalgının ilk tek parçalı hali için kullanılmaktadır (Duman, 2009:3).

Fagot genel anlamda, kalak, bas boru, çizme, tenor bölümü, es borusu ve kamış olmak üzere altı parçadan oluşmaktadır.

Günümüzde fagotun iki farklı çeşidi bulunmaktadır: Heckel-Alman sistemi ve Buffet-Fransız sistemi. Fransız fagotların tuş sistemi ve kalak yapısı Alman fagotlarına göre değişiktir; fakat fagotun temel yapısına her iki türde de bağlı kalınmıştır. 1960’lardan itibaren Alman sistemi ile yapılmış fagotlar daha sık kullanılmaktadır. Fiziksel yapısı itibariyle fagotun boy uzunluğu 134 santimetredir. Toplam altı ayrı parçadan oluşan bu enstrüman, tüm parçaları ayrı olarak değerlendirildiğinde 254 santimetre uzunluğundadır. Boru çapının genişliği es borusunda 4 milimetre olarak başlar ve kalak kısmında 39 milimetreye kadar değişiklik gösterir (Aktalay, 2010:2).

İnsan için kalp neyse, araba için motor neyse fagot için de es borusu ve kamış o dur. Resim 1’de gösterilen bu iki parça olmadan enstrümandan en ufak ses çıkartmak mümkün değildir. Es borusu, hem ses rengi hem akort açısından fagotun en önemli parçalarından biridir.



Resim 1: Es borusu ve kamışın, fagotun üzerindeki görüntüsü. **Kaynak:** Anton Trofimov

Eski sistem es boruları, el işçiliğiyle, metal malzemenin özel çekiçler kullanılarak dövülmesiyle üretilirken, yeni sistem es boruları Bilgisayar Sayımlı Öğretim (Computer Numerical Control (CNC)) teknolojisi ile dolu malzemeden işlenerek üretilmektedir. Bu teknoloji, üretilen her es borusunun daha önce el işçiliğiyle üretildiğinde mümkün olmayan, aynı kalitede, özellikte ve ses renginde olmasını sağlamaktadır. Makamsal Türk müziği kültüründen esinlenerek tasarlanan yeni sistem es borusu, daha önce tek es borusuyla akort edilmesi imkânsız olan 435-445 Hertz[2] arasındaki kromatik seslerin, her koma üzerinden akort edilebilmesi özelliğiyle fagot icracılarına akort açısından büyük kolaylık sağlar.

AMAÇ

Yeni sistem es borusu, makamsal Türk müziği kültüründen esinlenerek fagot enstrümanının akort sorununu çözmeye yönelik bir buluş olup, Anton Trofimov tarafından 2014 yılında icat edilmiştir. Fikir EP3398190 uluslararası patent numarası ile koruma altında alınmıştır.

Klasik sistemde, akort işlemi için kullanılan, farklı uzunluklara sahip 0, 1, 2 ve 3 numaralı toplam dört adet es borusu bulunmaktadır. Böylelikle farklı es borusu uzunlukları sayesinde enstrümanın akordunun yapılması sağlanmaktadır. 0 numaralı boru aralarında en kısası olup en tiz akordu sağlamaktadır. 8 mm'lik adımlarla uzayan klasik sistem es boruları 3 numaraya kadar kullanılmaktadır. Yeni sistem, 4 ayrı klasik es borusunu kullanma gereksinimini ortadan kaldırarak hepsini tek es borusunda toplamayı amaçlayan bir sistemdir. Ayrıca yeni sistem komalı sesleri elde etme kapasitesi sayesinde, klasik sistemde imkânsız olan numaralar arasında da hassas akort yapma imkânını sağlamaktadır. Avantajlarının yanı sıra oldukça fiyatı yüksek olan es borularının maliyetini de dörtten bire indirmektedir.

KAPSAM

Es borusunun üretiminde daha önce kullanılmayan CNC (Computer Numerical Control (Bilgisayar Sayımlı Yönetim)) teknolojisi kullanılmıştır. 435 ile 445 Hz arası ses frekanslarını elde edebilmek, es ve akort borusu arasında bir bütünlük sağlayabilmek için, boruların uzunlukları, iç, çap genişlikleri ve konikliğinin gidişatı üzerine birçok deney yapılmıştır. Çeşitli aşamalardan geçen es borusu, birbirine giren iki parçadan oluşur. Bu es borusunu yaparken iki parça arasındaki homojen uzunluk balansını, tiz ve pes ses aralıklarındaki seslerin icra kolaylığını, es borusu konik gelişiminin doğru gidişatını ve entonasyonun ihtiyaç duyulan frekans aralığını tutturmak en büyük hedefti. Bu hedefe ulaşmak için birçok deney yapılmış olup başarılı sonuca varılmıştır.

[2] Hertz: Saniye başına düşen titreşim sayısını gösteren, Hz. olarak kullanılan frekans birimidir (Önal, 2012:11).

YÖNTEM

Eski geleneksel sistem ile yapılacak es borusu, numarasına göre bir levhanın özel şablonlar üzerinde, önce demir daha sonra ahşap çekiçlerle dövülerek yuvarlak boru şekline getirilmesiyle oluşur. Metal levhaların şekillenmesinde kullanılan demir çekiçler daha kaba işlemlerde kullanılırken, ahşap çekiçler iz bırakmadan daha hassas işlemlerde tercih edilmektedir (Er, 2012:51).

Yeni sistem es borusu CNC teknolojisi kullanılarak yapılmıştır. Dik işlem merkezi tezgâhları aynı zamanda CNC Freze Tezgâhları olarak da adlandırılan CNC "bilgisayar sayımlı yönetim" (Computer Numerical Control) anlamına gelir (Aytepe, 2011:239).

Eski sistem el işçiliğiyle üretilirken, yeni sistem es borusu CNC teknolojisi sayesinde, kaynak işlemleri dışında kişiye bağlı ustalık gerektirmemektedir. Yeni sistem es borusu parçaları, CNC dik işlem tezgâhlarında dolu malzemeden karbür kesici[3] takımlarla işlenerek imal edilmektedir.

CNC makinalarının çalışma prensibi, üretilecek parçanın bilgisayar üzerindeki teknik çizimi ile başlar. Üretilecek parçanın bilgisayar üzerinde üç boyutlu teknik resmi çizilir; daha sonra üretilecek parçanın geometrisine ve üretim şekillerine göre sıralanan çeşitli sayı, sembol ve harflerden oluşan kodlar hazırlanır. Hazırlanmış kodlar program sayesinde tezgâha aktarılır. Makine, aktarılmış kodların gidişatını takip eder ve bu sayede mekanik çalışma sistemi devreye girerek imalat yapılır (Dönertaş, Küçük, Yıldız, Korkut, 2005:199-200-201).

Yeni sistem es borusu, çelik, pirinç ve titanyum gibi elementlerden üretilebilir. Titanyum ya da çelikten üretildiğinde herhangi bir kaplama işlemine ihtiyacı yoktur. Fakat pirinç malzemesinden üretilen es boruları korozyon ve oksitlenme özelliğine sahip olduğundan dolayı nikel ya da gümüş kaplama tercih edilmektedir. Üretimi tamamlanmış yeni sistem es borusu resim 2 de görüldüğü gibidir.

[3] Karbür Kesici: Titanyum ve tungsten karbür olmak üzere iki farklı karbür kesici uç takımı bulunmaktadır. Talaşsız ve talaşlı işlemede kullanılan bu uçlar tantalyum karbürleri ve kobalt gibi bir bağlayıcı ile preslenip sinterlenerek imal edilir. Sert madenlere karşı dayanıklılığı yüksek olan karbür kesiciler, sert malzemelerin işlenmesinde kullanılır (Gökkaya, Sur, Dilipak, 2004:59-60).



Resim 2: Üretim işlemleri bitmiş yeni sistem es borusunun genel görünüşü
Kaynak: Mirfa Müzik A.Ş. Teknik Ressamı Ahmet İnanç (14.01.2018)

Her es borusunun fagota takılan kısmında bir mantar bulunmaktadır. Çeşitleri olan mantarın görevi, es borusunun fagota takılabilmesi, fagotun üzerinde sabit durması ve aralarından havanın sızmasını önlemektir. Tek parça mantar ve kırıklarından oluşan preslenmiş mantar, aynı zamanda endüstriyel mantar olarak adlandırılan iki mantar çeşidi bulunmaktadır. Bükülme sırasında parçalanma riski olduğundan dolayı endüstriyel mantar tercih edilmemektedir. Bunun yerine tek parça mantar kullanılmaktadır. Mantar kalınlığı 2 mm olup, bükülerek epoksi yapıştırıcısı ile yapıştırılmaktadır. Epoksi yapıştırıcıları, epoksi, polyamid, fenolik, polyimid ve silikon gibi malzemelerin kimyasal olarak birleştirilmesinden oluşan karışımdır. Yapısal yapıştırıcılar kimyasal reaksiyon ile sertleşen yapıştırıcılardır. Metal yapıştırılırken en çok tercih edilen yapıştırıcı epoksidir. Yapısal yapıştırıcılar, yük taşıyabilen, esnek, ısıya dayanıklı ve yüksek kayma mukavemetine sahip yapıştırıcılardır. Epoksi reçinesi ile sertleştiriciden oluşan bu yapıştırıcı son derece sağlıklı bir sonuç elde edilmesini sağlamaktadır (Aydın, Solmaz, Turgut, 2011:383).

Yeni sistem es borusunun markalanma işlemi lazer ile yapılmaktadır. Lazer ışınıyla malzemelerin işaretlenmesine lazer markalama denir. Lazer markalamanın çalışma yöntemi, lazer demetinin optik ayarları ile ayarlanmasıyla markalanacak maddenin üzerine vurmasıyla olmaktadır. Lazer demeti vurduğu malzemenin yüzeyini eritip buharlaştırılır; bu sayede lazer ışını malzeme üzerini kazır ve markalama işlemi gerçekleşir (Çelen, 2014:39-42).

Eski sistem es borusu ile yeni sistem es borusunun kullanım şekli, akort mekanizması kullanımı dışında aynıdır. Her iki sistemde de konikliğin başladığı boru çapının en dar olduğu kısma kamış takılır. Boru konikliğinin en geniş kısmı ise fagota takılarak kullanılmaktadır. Aralarındaki fark, yeni sistemde akort sisteminin bulunmasıdır. Akort sistemi sayesinde yeni sistem es borusu, konikliği bozulmadan uzayıp kısalabilmektedir. Uzayıp kısalma sistemi özel tasarıma sahip birbirine giren iki borudan oluşmaktadır. Boru isimleri es borusu ve akort borusudur. Yeni sistem es borusunun akort borusu sonuna kadar girdiğinde 445 Hertz sağlarken son sınırına kadar çıkarıldığında 435 Hertz akordu sağlamaktadır.

Resim 3'te görüldüğü üzere yeni sistem es borusu ile akort ayarı, akort borusunu sabitleyen vida gevşetildikten sonra yapılır. İstenilen akort sağlandıktan sonra akort borusu, sıkıştırma vidası ile sabitlenir. Sabitlenme işlemi gerçekleştirildikten sonra yeni sistem es borusu kullanıma hazırdır.



Resim 3: Yeni sistem es borusu sıkıştırma mekanizmasının kullanımı

Kaynak: Mirfa Müzik A.Ş. Teknik Ressamı Ahmet İnanç (11.09.2017)

İki es borusu çeşidi arasında sadece mantar ve oktav deliği parçaları aynıdır. Yeni sistem es borusunda kullanılan diğer parçalar, eski sistemin üzerinde kullanılması, ölçü ve tasarım farklılığından dolayı uygun değildir.

BULGULAR

Üretim aşamasında eski sistem es borusu, düz konik bir boru halindeyken özel şablon üzerinde bükülerek şekillendirilmektedir. Yeni sistem es borusu büklümü, bilgisayar üzerinde tasarlanmış bir şekilde dolu malzemeden işlenmektedir. Bu nedenle yeni sistem es borusu bükülerek şekil değiştirmeye müsait değildir. Bilgisayarda tasarımı nasıl yapıldıysa o şekilde makineden çıkar ve kullanılır. Eski sistem es borusunun yapımında malzeme olarak, pirinç, alman gümüşü olarak adlandırılan bir maden alaşımı ya da ustanın kendine özel yaptığı bir alaşım kullanılmaktadır.

Eski sistem es borularının kaynak işlemi, ısıl işlem olmakla beraber ya pirinç kaynağı ya da gümüş kaynağı tercih edilmektedir. Yeni sistem es boruları lazer kaynağı ile kaynatılmaktadır. Günümüz teknolojisi ile halen gelişmekte olan lazer kaynağı bir birleştirme yöntemidir. Kullanılan lazer ışınları yüksek enerjiye sahiptir. Lazer ışınları, istenilen oranlarda kaynak olacak malzemelere yansıtılarak malzemeleri eritmektedir. Bu sayede malzemelerin eritilmesiyle lazer kaynak işlemi yapılmaktadır (Ertem, 2013:583).

Yeni sistem es borusu hangi madenden üretilirse üretilsin kaynak aşamasında ateş teması ve ısıl işlem görmediğinden ve dolu malzemeden işlenerek üretildiğinden dolayı madeni eski sistem es borusuna göre daha serttir. Lazer kaynağı ile kaynatılır. Bükülmeye çalışılırsa kaynak yerlerinden çatlaklar oluşmaya başlar ve kullanılması imkânsız hale gelir. Bununla beraber madeni daha sert yeni sistem es borusu, eski sisteme göre bükülme dışındaki darbelere karşı çok daha dayanıklıdır.

Klasik es borusunda numara artışı, borunun uzaması ve bu sayede seslerin pesleşmesi anlamına gelmektedir. Belli aralıklarla es boruların uzaması sayesinde pes akort sağlanır. Yeni sistem kullanılabilecek tüm kısalıkları ve uzunlukları içermektedir. Yeni sistemin bir başka avantajı ise, klasik es borusunun numaraları arasındaki ses frekanslarını da elde etmeyi mümkün kılmasıdır.

Resim 4'te bulunan görselde yeni ve eski sistem es borularını fiziksel açıdan karşılaştırmak mümkündür.



Resim 4: Eski Sistem İle Yeni Sistem Es Borusunun Karşılaştırılması

Kaynak: Mirfa Müzik A.Ş. Teknik Ressamı Ahmet İnanç (11.09.2017)

SONUÇ

Fagot, gelişim sürecinde olan bir enstrümandır. İnsanoğlunu gelişmeye ve yeni buluşlar yapmaya iten şey, yaşamı daha konforlu bir hale getirmektir. Az yorularak daha çok iş görecek icatlar, kullanım ömrü daha uzun ve kaliteli işçilik sağlayan buluşlar, hayatı kolaylaştırmak amacıyla yapılmaktadır. Tabii ki bu buluşlar bir şeylerden esinlenerek yapılır. Yeni sistem es borusu Türk müziği kültüründen esinlenerek geliştirilmiş ve üretilmiştir.

Akort etme amaçlı kullanılan es boruları 0, 1, 2 ve 3 olmak üzere toplam dört adettir. Yeni sistem es borusu, numaraları farklı dört es borusunu taşıma, her numaraya göre özel olarak kamış kazıma, icra edilecek eserin entonasyonuna göre es borusu değiştirme ve icracının her es borusuna ayrı ayrı alışma rahatsızlıklarından kurtulmak amacıyla geliştirilmiş; yapılan birçok deneyden sonra, dört adet es borusunu tek es borusunda birleştiren yeni sistem başarıyla sonuçlanmıştır.

Oda müziği, solo eserler ve orkestrada kullanılabilecek yeni sistem, akort kolaylığı açısından icracılara büyük kolaylık sağlayacaktır. Eski sistemde imkânsız olan es borusu numaralarının arasındaki ara frekansları, yeni sistem es borusundaki mekanizma sayesinde 0 numaradan 3 numaraya kadar kromatik olarak elde etmek mümkündür. Sonuç olarak başarıyla tamamlanan yeni sistem es borusu fikri, fagot enstrümanını, hava şartlarına, kişinin fizyolojik

yapısına veya çalınacak enstrümanların akorduna göre tıpkı bir keman gibi akort edilebilir hale getirmiştir.

Yeni sistem es borusu fikri patent koruması altına alındıktan sonra İzmir, Türkiye'de bulunan Mirfa şirketine lisanslanmıştır. Almanya, İtalya, Amerika, Malezya, Rusya, İran, Japonya, Romanya ve Ukrayna'ya ihracat edilmiştir. Devlet kurumlarında profesyonel Fagot sanatçıları tarafından aktif olarak kullanılmaktadır. Böylece Türkiye'de ilk defa fagotun bir parçasının üretilmiş olması, tüm dünya kültürlerindeki fagot sanatçılarına armağan olmuştur.

KAYNAKÇA

Aktalay, C. (2010). Fagot Ailesinin Eski ve Yeni Türleri, Kullanım Alanları, İcracıları ve Repertuvarı ile P. F. Böddecker Fagot Sonatı, H. Dutilleux Sarabande Et Cortege, O. Nussio Pergolesi Aryası Üzerine Varyasyonlar ve R. Boutry Interferences I. (Yayınlanmamış Sanatta Yeterlik Tezi). Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, SBE, İstanbul.

Aydın, S., Solmaz, M. Y., Turgut, A. (2011). Epoksi ve Akrilik Bazlı Yapıştırıcıların Mekanik Özelliklerinin Belirlenmesi. *6th International Advanced Technologies Symphosium* (s. 383-388). Elazığ: Fırat Üniversitesi.

Aytepe, B. (2011). Bilgisayarlı Nümerik Kontrol (CNC) Robotların Seramik ve Grafik Eğitimi'nde Tasarım Aracı Olarak Kullanımı, *Nevşehir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi,* 1, 239-253.

Çelen, S. (2014). Mikro-İmalat Uygulamalarında Kullanılan Yeni Nesil Lazer Makinalarının Genel Bir Değerlendirmesi, *Makine Teknolojileri Elektronik Dergisi*, 2, 39-47.

Duman, A. (2009). Fagotun Tarihsel Süreci ve Malcolm Arnold'un Op.86 Fantezisi, Georg Philipp Telemann'ın Fa Minör Sonatı, Eugene Bozza'nın Recit - Sicilienne Et Rondo'su, H. Villa – Lobos'un Ciranda Das Sete Notas'ının Teknik ve Yapı Bakımından Analizi. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Mimar Sinan Güzel Sanatlar Üniversitesi, SBE, İstanbul.

Dönertaş, M. A., Küçük, Y., Yıldız, Y., Korkut, İ., (2005). Dik İşleme Merkezi İçin Bilgisayar Destekli Kullanıcı Etkileşimli CNC Parça Programı Tasarımı, *Mühendislik Bilimler Dergisi,* 2, 199-204.

Er, B. (2012). Van İlinde Üretilen Takıların Bazı Özellikleri. (Yayınlanmamış Doktora Tezi). Ankara Üniversitesi, FBE, Ankara.

Ertem, R. U. (2013). Paslanmaz Çeliklerde Lazer Kaynak Parametre Değişimlerinin Dikiş Geometrisine Etkisinin İncelenmesi, *Mühendislik ve Fen Bilimleri Dergisi,* 31, 583-593.

Gökkaya, H., Sur G., Dilipak H. (2006). Kaplamasız Sementit Karbür Kesici Takım ve Kesme Parametrelerinin Yüzey Pürüzlülüğüne Etkisinin Deneysel Olarak İncelenmesi, *Mühendislik Bilimleri Dergisi,* 1, 59-64.

İnanç, A., Mirfa Müzik A.Ş. Teknik Ressamı.

Önal, Ö. (2012). Ses, Dil ve Müzik, *Dil Dergisi,* 155, 7-23.

KÜLTÜR ÜRÜNÜ TÜRK ATASÖZLERİ VE YÖNETİCİLİK ÖZELLİKLERİ

Aylin DİLEK[1]

Öz

Toplumların yaşayış şekillerini, gelenek ve göreneklerini günümüze yansıtan kültür içinde atasözleri önemli bir yer tutmaktadır. Atasözleri; ataların deneyim ve gözlemlerine dayanarak söylediği ve toplum tarafından kabul görmüş, kısa ve özlü öğütler veren kalıplaşmış sözleridir. Türk kültürü incelendiğinde atasözleri bağlamında çok zengindir. Atadan toruna miras bırakılan bu sözler gençlere yol gösterici ve ders çıkarıcı özellikleri ile dikkat çekmektedir.

Yönetici ise bir işletmede yönetim faaliyetlerini yerine getiren kişidir. Bu işlevini yerine getirirken motivasyon, güvenilirlik, adillik, kararlılık, dürüstlük, özgüven vb. özellikler son derece önemli bir rol oynamaktadır. Atasözlerinde de bu özelliklere yer verildiği görülmektedir. Bu nedenle çalışmada kültürün bir ürünü olan atasözlerinde yer alan yöneticilik özelliklerini ortaya çıkarmak amaçlanmıştır

Çalışmada öncelikle yöneticilik kavramları, iyi bir yöneticide bulunması gereken özellikler, kültür ve atasözleri konularında literatür taraması yapılmıştır. Daha sonra sosyal bilimlerde sıklıkla tercih edilen nitel araştırma yöntemlerinden içerik analizi tekniği kullanılarak, yöneticilik özelliklerinin Türk atasözlerinde nasıl yer aldığı incelenmiştir. Çalışmanın evrenini Türk atasözleri oluşturmaktadır. Türk Dil Kurumunun Türk Atasözleri ve Deyimleri Sözlüğü temel kaynak olarak kullanılmıştır. Sonuç olarak Türk atasözlerinde yöneticilik özelliklerine oldukça yer verildiği görülmüştür.

Anahtar Kelimeler: Yönetici, Yöneticilik, Kültür, Atasözleri.

ADMINISTRATION QUALIFICATIONS WITHIN TURKISH ADAGES WHICH ARE THE PRODUCTS OF CULTURE

Adages take an important place in the culture which reflects traditions and life style of communities. Adages are stereotyped expressions based on experiences and observations of ancestors which gives brief advices approved by the community. When the Turkish culture is exemined, one can see how the Turkish language is rich of adages. These expressions are remarkable in terms of how it leads youth and let them derive lessons from it.

On the other hand, an administrator is a person who perform management activity. While an administrator performs, qualifications such as motivation, reliability, fairness, determination, honesty, self-confidence play a very important role. These qualifications also can be observed in adages. Thus, in the study it is aimed to reveal administration qualifications in adages which are products of the culture.

In the study, first, literature is searched for the topics of administration terms, qualifications needed to be a good administrator, culture and adages. Then, content analysis method, one of the widely used qualitative research techniques, is used to exemine how administrative qualities take part in Turkish adages. Universe of the study is composed of Turkish adages. The Turkish adages and idioms dictionary prepaid by Turkish Language Society is used as the main source. As a conclusion, it is observed that turkish adages involves administrative qualities many times.

Key Words: *Manager, Management, Culture, Adages.*

GİRİŞ VE KURAMSAL ÇERÇEVE

Türk Dil Kurumu (TDK)'nda atasözleri; "Uzun deneme ve gözlemlere dayanılarak söylenmiş ve halka mal olmuş, öğüt verici nitelikteki sözlerdir. " şeklinde tanımlanmıştır.

Atasözleri insanlık tarihi kadar eskidir. Yazılı kültüre geçen toplumlar, atasözlerini gelecek kuşaklara aktarabilmek için toplamış ve kayıt altına almışlardır. Yüzyıllarca edinilen

[1] Dr.Öğr.Gör., Aydın Adnan Menderes Üniversitesi, Aydın Meslek Yüksekokulu, Aydın / Türkiye adilek@adu.edu.tr

deneyim, ortak düşünce ve tutumlardan etkilenerek günümüze ulaşan atasözleri, toplumun kültürel mirasıdır. Bu zengin miras; eğitim, sosyal yaşam, çocuk gelişimi, aile yapısı, bireysel ilişkiler ve örgüt yönetimini kapsayan geniş bir bakış açısı içermektedir(Toprakçı ve Ölmez Ceylan, 2017:335).

Kültürün nesilden nesile aktarılarak sonraki kuşaklara iletilmesinde önemli bir rolü olan atasözleri, bulunduğu toplumun yaşayış biçimi, değer yargıları, kültür tarihi ile ilgili ipuçları vermektedirAksan, 2007; 38).

Atasözleri, her toplumun kendi yaşam tarzını, tutum ve davranışlarını, ortak tavrını, olaylara bakış açısını ifade eden kültür öğeleridir. Kültürler üzerine yapılan araştırmalar, her toplumun farklı doğruları ve değer yargıları olduğu gibi yönetici davranışlarında da farklılıklar olduğunu göstermektedir. Bu bağlamda atasözlerinde yer alan yöneticilik özelliklerinin ortaya çıkarılması, toplumun yöneticilerinden neler beklediğinin anlaşılmasını sağlayacaktır.

Atasözlerinin özellikleri aşağıdaki şekilde sıralanabilir(Gözler, 1978:13):

- Her zaman bir yargıyı anlatırlar.
- Anlamları açısından zengindirler.
- Çoğunlukla içeriğindeki kelimelerden ikisi birbiriyle kafiyelidirler.
- Nazmı andırır, kendisine özdür.
- Genelde mecazi anlamda kullanılırlar.
- Toplumun içinden doğar, gelişir ve yaşarlar. Anonimdirler ve toplumun ortak malıdırlar.
- Türk toplumunun güçlü ahlak prensiplerini ve derin tarihî gerçeklerini dile getirirler.

Yönetici, yönetme eylemini yerine getiren kişidir ve yönetim sürecinden sorumludur. TDK Türkçe Sözlüğü'nde "Yönetme gücünü elinde bulunduran kişi, yöneten kişi, idareci" şeklinde yer almaktadır.

Türk kültür ürünü atasözlerinde, yönetimin önemi ve iyi bir yöneticinin nasıl olması gerektiği konularına yer verildiği görülmektedir. Bunlar yöneticinin keyfi hareket etmemesi, hukuka bağlı olması, liyakat, işinde yetkin ve erdemli olması, etik kurallara uygun davranması, yönetilenlere karşı dengeli ve uyumlu olması olarak sıralanabilir. İyi bir yöneticide gerekli olan özelliklere yer veren atasözleri, aynı zamanla birer uyarı niteliğindedir(Gürel ve Nazlı, 2019:1341).

Literatürlere baktığımızda atasözleri ile yönetim-yönetici ilişkisini ele alan çeşitli çalışmalar görülmektedir.

Akın, 2008 yılındaki çalışmasında; atasözlerinin içerdiği kültürel boyutları, yönetim paradigmaları açısında incelemiştir. İş yaşamındaki faaliyetlerde ve yönetim süreçlerinde önemli rolü olan yönetim paradigmaları ile Türk atasözleri arasında etkileşimin var olduğunu belirtmiştir.

Esen ve Yılmaz(2011) çalışmalarında Türk atasözleri ve deyimlerinde girişimcilik olgusunu incelemiş ve girişimcilikle ilgili atasözlerine yer verildiğini tespit etmiştir.

Uğurlu ve Harbi(2018), atasözlerindeki girişimciliğe yönelten sebeplerin ve girişimcilerde bulunması istenen özelliklerin neler olduğuna vurgu yapmışlardır. Araştırmalarının sonuçlarına göre Türk toplumu risk alan, cesur, bireyciliğin yüksek olduğu bir toplumdur. Para kazanmak, ekonomik yarar sağlamak, yeni buluş ve fikir piyasaya sürmekle ilgili atasözlerine fazla sayıda rastlanmıştır.

Toprakçı ve Ölmez Ceylan(2017); Türk toplumunun yöneticilerinde hangi yeterlikleri görmek istediklerini, atasözleri bağlamında araştırmışlardır. Araştırma sonucunda bunların; bireysel, toplumsal, eğitimsel, yasal, teknolojik ve ekonomik yeterlik olduğunu tespit etmişlerdir. Bunların arasından birinci sırada bireysel yeterlilik, en son sırada ise ekonomik yeterlilik yer gelmektedir.

Çilingir; 2015 yılındaki çalışmasında atasözlerinden yola çıkarak, ticaret ve tüccarlıkla ilgili kavramlara ilişkin temel unsurları ortaya koymayı hedeflemiştir. Günümüzde ticari hayatta rekabetin büyük önem taşımasına karşın, atasözlerinde buna fazla yer verilmediğini gözlemlemiştir. Üretim ve etik değerlerin öncelikli olduğu dönemlerde oluştuğu düşünülen atasözleri, o dönemin ticari hayatını anlamamızda etkilidir. Bu yönden de günümüz ticarinden farklı olduğunu belirtmiştir. Ticari atasözlerinin günümüzde de tüccarlara yol gösterici olabileceğini ifade etmiştir.

Gürel ve Nazlı (2019) araştırma kapsamında yönetim olgusunu ve Türk toplumunun yönetime bakışını, atasözleri ve deyimler üzerinde bir analizle ortaya koymayı amaçlamışlardır. Araştırma sonucunda Türk kültüründe yönetim olgusuna yer verildiğini, ev yönetiminden devlet yönetimine kadar geniş bir yelpazeyi kapsadığını bulgulamışlardır.

AMAÇ

Kültür ve yönetim ile ilgili yapılmış olan çeşitli araştırmalarda yönetim süreçlerinde kültürün etkili olduğu ancak uygulamalarında birtakım farklılıkların olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

Yönetici bir işletmede yönetim faaliyetlerini yerine getiren kişidir. Bu işlevini yerine getirirken motivasyon, güvenilirlik, adillik, kararlılık, dürüstlük, özgüven vb. özellikler son derece önemli bir rol oynamaktadır. Türk toplumunda da ahlaki değerler açısından önem verilen bu değerlere Türk atasözlerinde oldukça yer verildiği görülmektedir. Bu nedenle çalışmada kültürün bir ürünü olan atasözlerinde yer alan yöneticilik özelliklerini ortaya çıkarmak amaçlanmıştır.

KAPSAM VE YÖNTEM

Çalışmanın evrenini Türk atasözleri oluşturmaktadır. Türk Dil Kurumunun Türk Atasözleri ve Deyimleri Sözlüğü temel kaynak olarak kullanılmıştır. Çalışmada öncelikle kültür ve atasözleri, yöneticilik kavramları, iyi bir yöneticide bulunması gereken özellikler konularında literatür taraması yapılmıştır. Daha sonra nitel araştırma yöntemi tekniklerinden içerik analizi yapılmış, Türk Dil Kurumu Atasözleri ve Deyimler Sözlüğünde yer alan 2396 atasözü içinde, yöneticilik özelliklerinin neler olduğu incelenerek örnekler verilmiştir. Sonuç olarak Türk atasözlerinde yöneticilik özelliklerine oldukça yer verildiği görülmüştür.

BULGULAR

Yönetimde başarılı olabilmek için öncelikle işletmeyle ilgili ve kişisel hedefler ortaya konmalıdır. Bu hedeflere ulaşabilmek için çalışanların nasıl motive olacakları bilinmeli, onların güveni sağlanmalı, olumlu ilişkiler kurulmalı ve elde edilen faydalar adil olarak paylaşılmalıdır.

Yöneticiler, yönetimin fonksiyonlarından biri olan yürütme sürecini liderlik özelliklerine bağlı olarak yerine getirebilmek için astlarının duygusal ve mantıksal olarak kendilerine bağlanmaları istemektedirler. Bunu sağlayabilmek için yöneticilerde; adil, dürüst, fedakar, ilgili vs. gibi özelliklerin bulunması gerekir(Özdaşlı ve Yücel, 2010:68).

Günümüzde lider yöneticiler, klasik yöneticilerden farklı özelliklere sahiptirler. Yöneticilerde, mesleki bilgi ve teknik donanım yanında liderlik özelliklerinin de bulunması onların başarılarını arttırmaktadır. Lider yöneticilik; öğrenilebilir ve bilim ve sanata dayalı alt

yapıya sahip bir meslektir. Lider yöneticilerin genel özellikleri aşağıda verilmektedir(Özsalmanlı, 2005:140-141).

- Dürüst olmak
- Etkili iletişim kurmak
- Adil olmak
- Güven duymak ve güvenilir olmak
- Deneyimli ve konusunda uzman olmak
- Girişimci, yenilikçi ve yaratıcı olmak
- Pozitif(olumlu) olmak
- Azimli ve çalışkan olmak
- Cesur, güçlü ve sabırlı olmak
- Kararlı olmak
- Tutarlı olmak
- Alçak gönüllü ve hoşgörü sahibi olmak
- Zamanı iyi kullanmak

Liderlik özellikleri genelde doğuştan gelen yeteneklerdir. Ancak lider yöneticilik sonradan eğitimle geliştirilebilir.

Atasözlerinin analizi sonucunda yöneticilerde olması gereken liderlik özelliklerine vurgu yapan atasözlerine rastlanmıştır. Aşağıda öncelikle atasözlerinde yer alan yönetici ve yönetim ilişkisine dair örnekler verilmiştir. Daha sonra iyi bir yöneticide bulunması istenen özelliklerden iletişim, dürüstlük, adil olma, deneyim, risk alma ve güvenilirlik özellikleri örneklerle açıklanmıştır.

Yönetim ve Yönetici

Türk atasözlerinde yönetici kavramının yanında yönetim kavramının önemine de yer verilmiştir:

- At binicisine (sahibine) göre kişner (eşinir)
- Balık baştan avlanır
- Balık baştan kokar
- Baş nereye giderse ayak da oraya gider

Astlarını gerektiği gibi yöneten ve çalıştıran kişi iyi bir yöneticidir. Aşağıdaki atasözleri yönetimde yöneticinin gerekliliği ve önemi vurgulamaktadır.

- Ağanın alnı terlemezse ırgadın burnu kanamaz
- Ağanın gözü ata tımardır
- Ağanın gözü, yiğidin sözü
- Çobansız koyunu kurt kapar

Ayrıca Türk atasözlerinde çalışanların gözünde yöneticiye bakış açılarını da görebilmekteyiz.(Örnek: Gelen ağam giden paşam).

Yönetici ve İletişim

Bir yöneticinin iş hayatında başarılı olmasında iletişim tekniklerini bilmesi ve doğru kullanması etkili olmaktadır. İş dünyasında tüm paydaşlarıyla iletişimi güçlü olan yöneticilerin daha başarılı olduğunu söyleyebiliriz. Günümüzde yöneticilerin mesleki ve finans bilgilerinin yanında iletişim becerileri de aranan nitelikler arasındadır.

Yöneticiler için iletişim; olayları kavrama, teknik, analitik problem çözme, karar verme, birlikte çalışmayı da içeren yönetsel bir davranış ve beceridir. Yönetimin planlı ve programlı

bir iletişim sergilemesi, çalışanların yatay ve dikey ilişkilerine yansır, olumlu davranış değişikliği göstermelerini sağlar, dolayısıyla işlerini daha yüksek kalitede yapmalarını sağlar (Halis, 1977:222).

Yöneticiler, yönetim fonksiyonlarını yerine getirirken zamanlarının çoğunu emir verme, toplantılar, yazışma, görüşmeler vb. iletişime ayırırlar. Bu yüzden iletişim süreci, yönetim fonksiyonlarının dayanak noktasıdır (Tanrıverdi, Adıgüzel ve Çiftçi, 2010;108).

Türk toplumunda da insan ilişkilerinde ve örgütsel ilişkilerde iletişime önem verilmektedir. Atasözlerini incelediğimizde yöneticilerde bulunması gereken niteliklerden iletişime oldukça yer verildiğini görmekteyiz. Bunula ilgili aşağıda örnekler verilmiştir.

- Adam adama (gene, her zaman) gerek olur
- Adam adamı bilsin, bir çürük elma olsun.
- Adam başka pehlivan başka
- Alıcı kuş gözünden belli olur.
- At binicisini bilir (tanır)
- Bıçağı kestiren kendi suyu, insanı sevdiren kendi huyu
- Bıçak yarası geçer (onulur), dil yarası geçmez (onulmaz)
- El elden kalmaz, dil dilden kalmaz
- Ev süpürsem basanım yok, ekmek pişirsem kesenim yok.
- İki kulak bir dil için
- Söz var dağa çıkarır, söz var dağdan indirir
- Söz var iş bitirir, söz var baş yitirir

Yönetici ve Dürüstlük

Başarılı olmuş firmalara baktığımızda, bunun altında müşterileri iyi dinleyip sorunlarına çözüm bulmaları ve tüm paydaşlarına dürüst davranmaları yattığını görmekteyiz. Ayrıca örgütsel başarı için, yöneticilerin astları tarafından da dürüst olarak algılanmaları gerekmektedir. Çalışanlar yöneticilerinin ahlaki kurallar çerçevesinde doğru ve dürüst kararlar vermesini beklemektedirler. Aşağıda dürüstlüğün önemini vurgulayan atasözleri örnekleri yer almaktadır.

- Adam adamı bir kere aldatır
- Adam sözde durmamış da söz adamda durmuş.
- Ağanın gözü, yiğidin sözü
- Ak yaşmak leke götürmez.
- Aldatan aldanır.
- Baca eğri de olsa dumanı doğru çıkar:
- Doğru, sarsılır ama yıkılmaz.
- Eğri oturup doğru konuşalım
- Hem kız evinde oynar, hem oğlan evinde.
- Hile ile iş gören mihnet ile can verir
- Yiğidin sözü, demirin kertiği

Yönetici ve Adil Olma

Yöneticiler almış oldukları kararlarda ve uygulamalarında astlarına değer vermeli, gerekli bilgilendirmeleri yapmalı ve adil davranmalıdırlar. Çalışanlar yöneticilerinin; görevlendirmeler, ücret politikaları, terfiler, ödüller vb. uygulamalarda kendilerine adil davrandıklarını hissettiklerinde tatmin düzeyleri ve motivasyonları artmaktadır. İşletmelerdeki

kararlara ve uygulamalara karşı duydukları negatif reaksiyonları daha az göstermektedirler. Yöneticiler ile astlar arasında güven ve güçlü bir ilişki kurulmaktadır. Adil davranma konusunun atasözlerinde yer aldığı görülmektedir. Aşağıda bunun örnekleri verilmiştir.

- Adamın ağzına bakarlar, ona göre nal çakarlar
- Ağlatma eli ağlatır seni
- Alma kara gün ahını, çekersin günahını
- Dağına göre odunu, sapına göre samanı

Yönetici ve Deneyim

İşletmelerde deneyimli yöneticiler, deneyimi olmayanlara göre her zaman daha avantajlıdırlar. Çünkü deneyimli yöneticiler daha çabuk ve daha doğru kararlar alırlar. Türk atasözlerinde deneyimle ilgili örnekler aşağıda görülmektedir.

- Altı aylık seyislikle kırk yıllık fışkı karıştırılmaz
- Başını acemi berbere teslim eden cebinden pamuğu eksik etmez
- Bilinmedik iş görülmez.
- Bin işçi, bir başçı
- Dün cin olmuş, bugün adam çarpıyor
- Havlamasını bilmeyen köpek, kurdu kapıya getirir.
- Öküzün acemisini yedeğe alırlar.
- Tosunun acemisi ineğe başından biner.

Yönetici ve Risk Alma

Günümüzün değişim ve belirsizlik ortamı çalışanları da etkilemektedir. Yöneticiler, işlerinde birtakım riskler alarak hareket etmek durumunda kalmaktadırlar. Belirsizliğin içinde, sağlıklı bilgilerin yetersizliği nedeniyle kararlar zamanında verilememekte, örgütler bazı fırsatları kaçırabilmekte ve sonuç olarak da rekabet avantajını kaybetmektedirler. Bu nedenle yöneticilerin kararlarında en uygun şekilde risk almaları gerekmektedir(Hitt vd., 2005). Bu durum Türk atasözlerine de yansımıştır. Eğer bir sürece girilmişse ve başarılı olunmak isteniyorsa, yükselmek isteniyorsa birtakım riskler de alınmalıdır. Bununla ilgili örnekler aşağıda sıralanmıştır.

- Ağanın malı çıkar, uşağın canı
- Ayağa değmedik taş olmaz, başa gelmedik iş olmaz
- Gezen ayağa taş değer (dolar)
- Gürültü istemeyen kazancı (bakırcı) dükkânına girmez (hırkasını başına çeker)
- Kâr, zararın kardeşidir (ortağıdır)
- Korkak bezirgân ne kâr eder ne zarar (ziyan)
- Sürüyü güden kurdu görür
- Yağına kıymayan çöreğini yoz (kuru) yer

Yönetici ve Güven

Yönetici ile astları arasındaki ilişkide güven unsurunun sağlanması, gün geçtikçe artan bir öneme sahiptir. Bununla ilgili yapılan araştırmalar, güvenin örgütsel etkinlik ve örgütsel değişimin yaşanması konusunda etkili olduğunu göstermektedir. Güven; astların örgüt prosedürlerine uyması, liderlik özellikleri, etik davranışlar, takım çalışması, performans değerlendirme ve işgören ilişkilerinin geliştirilmesi gibi unsurlarda faydalı olmaktadır(Özdaşlı ve Yücel, 2010:70)

Astların yöneticilerine güvenmesi davranışlarına da yansımaktadır. Örgüte daha fazla bağlanırlar, performansları yükselir ve böylece yöneticinin etkinliği artar(Börü ve Güneşer, 2005: 142). Güvenin bu önemi aşağıda yer alan atasözlerinde de vurgulanmaktadır.

- Ad bir gök boncuktur.
- Akarsuya inanma, eloğluna dayanma
- Güvenme (inanma) dostuna, saman doldurur postuna
- Güvenme dayına ekmek al yanına.
- Güvenme erine, et teper derine.
- Kedinin boğazına ciğer asılmaz.

SONUÇ

Yönetim; en basit şekilde "birtakım amaçlara ulaşmak için başkalarına iş gördürmek" olarak tanımlanabilen bir beceri, sanat dalı ve bilimdir. Bir beceri olarak insanlık tarihinden beri varlık göstermekte ve etkisini hissettirmektedir. Bir sanat dalı olarak yöneticilere ayrıcalık tanınmasını sağlayarak toplumlarda sınıfların oluşmasında etkili olmuştur. Bilim dalı olarak ise 20. Yüzyılda ortaya çıkmış ve günümüze kadar geniş bir çalışma evreni oluşturmuştur(Gürel ve Nazlı, 2019:1340).

Toplumlarda atasözleri kültürün gelecek kuşaklara aktarılmasında önemli bir rol üstlenmektedir. Yöneticilerde bulunması istenen özelliklere Türk atasözlerinde oldukça yer verildiği görülmektedir. Bu nedenle çalışmada Türk toplumunun kültür yapısını ortaya koyan atasözlerinde yer alan yöneticilik özellikleri ele alınmıştır.

Çalışma kapsamında, yönetici özelliklerinin Türk kültüründe var olduğu ve önemsendiği görülmüştür. Yönetici yönetim faaliyetlerini yerine getirirken motivasyon, güvenilirlik, adillik, kararlılık, dürüstlük, özgüven vb. özellikler son derece önemli bir rol oynamaktadır. Atasözlerinde de bu özelliklere yer verildiği görülmektedir.

KAYNAKÇA

Akın, A. (2008). Doğudan Batıdan: Bir kültür öğesi olan "Türk Atasözleri'nin "Yönetim Paradigmaları" açısından incelenmesi. Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi, 5(2), 1-29.

Aksan, D. (2007). Her Yönüyle Dil Ana Çizgileriyle Dilbilim, Ankara, Türk Dil Kurumu Yayınları.

Bölge Ağızlarında Atasözleri ve Deyimler, I. II (2016). *Ankara: TDK Yayınları*.

Çilingir, Z. (2015). *Türk Atasözlerinde Tüccarlık Zanaatı, Selçuk Ün. Sos. Bil. Ens. Der. 2015; (34): 173-184 , - İşletme / Araştırma -*

Esen, S., & Yılmaz, E. (2011). Türk Atasözleri Ve Deyimlerinde Girişimcilik Olgusu (Sosyo-Ekonomik Açıdan Bir Bakış). *Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, (30), 249-258.

Gözler, F. (1978). *Örnekleriyle Temel Kompozisyon Bilgileri. İstanbul: İnkilap ve* Aka Kitapevleri.

GÜREL, E., & NAZLI, A. (2019). Türkçede Yönetim Olgusu: Atasözleri Ve Deyimler Üzerine Bir İçerik Analizi. Journal of International Social Research, 12(62).

Halis, M. (2000). ÖRGÜTSEL İLETİŞİM VE İLETİŞİM TATMİNİNE İLİŞKİN BİR ARAŞTIRMA. *Atatürk Üniversitesi iktisadi ve idari bilimler dergisi*, *14*(1).

Özdaşlı, K., & Yücel, S. (2010). YÖNETİCİYE BAĞLILIKTA YÖNETİCİYE GÜVENİN ETKİSİ: YAPISAL EŞİTLİK MODELİ İLE BİR ANALİZ. *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, (2), 67-83.

ÖZSALMANLI, A. Y. (2005). Türkiye'de kamu yönetiminde liderlik ve lider yöneticilik. *Manas Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, 7*(13), 137-146.

Tanrıverdi, H., Adıgüzel, O., & Çiftçi, M. (2010). SAĞLIK YÖNETİCİLERİNE AİT İLETİŞİM BECERİLERİNİN ÇALIŞAN PERFORMANSINA ETKİLERİ: KAMU HASTANESİ ÖRNEĞİ. *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, (11), 101-122.

Toprakçı, E., ve Ölmez Ceylan Ö. (2017). *Atasözleri Bağlamında Türk Toplumunun Yöneticisinde Görmek İstediği Yeterlikler, Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi 2017, Cilt 23, Sayı 2, ss: 331-351, www.kuey.ne t (E.T.15.11.2019)*

Uğurlu, Ö. Y., & Harbi, K.(2018). Girişimcilik Olgusunun Türk Atasözlerinde İçerik Analizi Yöntemiyle İncelenmesi. *Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, *15*(41), 128-146.

Hitt, M. A./Black, J. S./Porter, L. W. (2005). Management (New Jersey: Pearson PrenticeHall).

Özdaşlı, K., & Yücel, S. (2010). Yöneticiye Bağlılıkta Yöneticiye Güvenin Etkisi: Yapısal Eşitlik Modeli İle Bir Analiz. *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, (2), 67-83.

Börü, D., & Güneşer, B. (2005). Liderlik tarzının çalışanın iş tatmini ile ilişkisi ve lidere olan güvenin bu ilişkideki rolü. *Hacettepe Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, *23*(1), 135-156.

İNTERNET KAYNAKLARI

https://www.sozluk.gov.tr/ (15.11.2019)

SOSYAL HAREKET OLARAK 'EFE' VE 'EFELİK': SOSYOLOJİK BİR ANALİZ

Barış ÇAĞIRKAN[1]

Öz

Sosyal hareketler, toplumda yeni bir hayat tarzını, yeni bir modeli oluşturmak için eylemde bulunan kolektif davranış biçimleridir. Bu bağlamda sosyal hareketler, bir yandan hayatın akışıyla yetinmeyip toplumsal rahatsızlıkları dile getirirken diğer yandan da bu rahatsızlıkların ortadan kaldırılması için yeni yollar önerir. Haksızlığa uğrayan, emeği sömürülen, sosyal veya psikolojik yönden baskı gören her insan, doğası gereği bu tür durumlara tepki gösterme eğilimindedir. Dünyanın farklı bölgelerinde yönetici grubuna karşı gelen, cezalandırılmaktan korkmayan, haksızlıkla mücadele eden soylu eşkıya örneklerine rastlamak mümkündür. Günümüzde Anadolu'dan Orta Asya'ya, Orta Doğu'dan Kafkasya'ya, İran'dan Balkanlar'a kadar geniş bir alanı kapsayan Türk coğrafyasında efelerin efsaneleşmiş hayat maceraları ve yönetici kesimle olan mücadeleleri anlatılmaktadır. Efe; zulme, işkenceye, barbarlığa, üzüntü ve sıkıntılara yıllarca katlanan Aydın ilinin ve Ege Bölgesi'nin karakterini taşıyan insandır. Efelik, sosyal hareket olarak yöneticilerin haksızlıkları ile mücadele etmeyi ve bunları ortadan kaldırmayı hedef alır. Efelik ve efe kavramları sosyal hareket olarak ortaya çıktığı toplum yapısından bağımsız olarak düşünülemez. Efelik kavramına sosyolojik perspektiften baktığımızda sosyal haydutluk hareketi içinde değerlendirmemiz mümkündür; çünkü 'efelik' sosyal haydutluk hareketinin birçok özelliğini bünyesinde taşır. Bu çalışmada efelik kurumunun ve efelerin sosyal bir hareket olarak ortaya çıkması, varlığını sürdürmesi ve sosyal hareket olarak sona ermesine neden olan sosyolojik faktörlerin incelenmesi amaçlanmaktadır. Farklı toplum yapılarında ortaya çıkan soylu eşkıyalık türleri (şövalyelik vb. gibi) incelenerek bir soylu eşkıyalık biçimi olarak efelik ve efe kavramları analiz edilecektir. Dünyanın farklı bölgelerinde ortaya çıkan soylu eşkıyalık örnekleri ile efelik arasında bir kıyas yapılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Efelik, Efe, Soylu Eşkıyalık, Sosyal Hareketlerin Sosyolojisi.

'EFE' AND 'EFELIK' AS SOCIAL MOVEMENT:A SOCIOLOGICAL ANALYSIS

Abstract

Social movements are collective forms of behaviour that act to create a new lifestyle, a new model in society. In this context, social movements express social disturbances that are not content with the flow of life on the one hand, and on the other hand, propose new ways of resolving these disturbances Every person who has been wronged, whose labour has been exploited, who has been subjected to social or psychological pressure, responds against injustice by nature. It is possible to come across examples of noble bandits, who oppose the ruling group in different parts of the world, are not afraid to be punished, and struggle with injustice. Today, from Anatolia to Central Asia; From the Middle East to the Caucasusia; from Iran to the Balkans, it has been told the legendary life adventures of the Efes and their fights with the ruling group. Efe is the person who endured the persecution, torture, barbarism, sadness and troubles years in the province of Aydin and the Aegean region, also 'Efe' carries the character of this region. Efelik, as a social movement, aims to fight and eliminate the injustices of the ruling groups. The concepts of 'Efe' and 'Efelik' in which they emerge as a social movement, cannot be understood without the social structure which they occur. From a sociological perspective, it is possible to evaluate the concept of 'Efelik' within the social bandit movement; because 'Efelik' comprises many features of the social bandit movement. In this study, it is aimed to examine the sociological factors that lead to the emergence, maintenance, and ending of the institution of Efelik as a social movement. The different sorts of noble banditries that emerge in different social structures (such as chivalry, etc.) will be examined, and the concepts of Efelik and Efe as a form of noble banditry will be explained. A comparison will be made between the examples of noble banditries, which emerge in different parts of the world, and Efelik.

Keywords: Efe, Efelik, Noble Banditry, Sociology of Social Movements.

Giriş

Sosyal hareketler toplumsal yapı içinde bir sorunu, problemi çözmek veya sosyal bir kurumu değiştirmek ya da onun değişmesine engel olmak için grup hâlinde eyleme dökülen hareketlerin genel adıdır. Toplumlar farklı dönemlerde değişim süreçlerinden geçerek

[1] Araştırma Görevlisi, Bitlis Eren Üniversitesi, bcagirkan@gmail.com

evrimlerini sürdürürler. Dönemsel olarak paradigma değişimi toplumsal yapıda köklü değişmelere neden olur. Bu değişmeler, toplumsal aktörler tarafından bazen benimsenip desteklenirken bazen de engellenmeye çalışılır. Tarihsel olarak farklı toplumlarda her iki duruma örnek olan sosyal hareketlerin farklı versiyonları ortaya çıkmıştır (işçi hareketleri, siyasi fikir akımları, köylü hareketleri, sınıf çatışmaları vb. gibi).

Sosyal hareketler içinde değerlendirilen köylü hareketleri toplumsal yaşamda büyük değişmelere neden olmuştur. Köylü hareketi içinde değerlendirilen soylu eşkıyalık veya sosyal haydutluk hareketi, toplum yapısı içinde adaletsizliklere, hukuksuzluğa, yoksulluğa ve yönetici erkin yanlış politikalarına karşı gelen ve köylü toplumunun haklarını savunan kişi ve grupların başlattığı sosyal harekettir. Soylu eşkıyalık farklı toplumlarda benzer nedenlerden dolayı ortaya çıkmıştır. Örneğin Fransa, İngiltere ve Anadolu coğrafyasında farklı isimlerle anılan soylu eşkıyalık örneklerine rastlamak mümkündür.

Bu çalışmada Türk kültürünün önemli bir figürü olan efe ve efeliğin soylu eşkıyalık örneği olarak sosyolojik açıdan analizi yapılacaktır. Efe ve efelik, Selçuklu döneminde askeri birlik olarak kurulduktan sonra Anadolu'da hem olumlu hem de olumsuz anlama gelecek şekilde farklı algılar oluşturmuştur. Efelik olumsuz manada isyancılık ve eşkıyalık ile özdeşleşen bir olgu olarak ifade edilirken tarihsel süreçte efeler cesur, merhametli, fakir halkın yanında olan ve "kahraman" (özellikle Millî Mücadele dönemindeki rolleri ile birlikte millî kahraman) olarak tanımlanmıştır.

Sosyal Hareketler

Tarihsel süreç içinde toplumlar farklı nedenlerden dolayı yapısal değişimlerden geçmiştir. Sosyal hareketler, bu değişimlerin temelinde önemli bir yere sahiptir. Genel olarak tanımlamak gerekirse sosyal hareket kavramı, "insan ilişkilerinde etkileşime biçim verme sürecidir" (Türkdoğan, 1997). Toplumsal aktörler farklı yönelimlerden dolayı toplumsal yapı içerisinde sosyalizasyon süreçlerine dâhil olurlar. Bu sosyalizasyon süreçleri belirli bir form alır ve belli bir amaca yönelir ise bu durum 'sosyal hareket' olarak ifade edilir. Toplumsal aktörlerin "ortak bir amaç etrafında, uzun veya kısa bir zaman diliminde bir araya gelerek ortak bir nosyon yaratmasıyla oluşan sosyal hareketler, toplumsal yapı içinde farklı kurumları etkiler" (Sanlı, 2005: 12). Sosyal hareketlerin toplumu oluşturan kurumları etkilemesi veya değiştirmesi toplumsal yapıyı da değiştirir. Bu bağlamda sosyal hareketler, toplumsal yapı içinde 'eylem' olarak ilk ortaya çıktığında "şekilsiz, kötü örgütlenmiş, hiçbir anlamı olmayan bir hareket olarak görülebilir fakat toplum içinde ana akım toplum üyelerinden destek görmeye ve süreklilik kazanmaya başladıktan sonra gelenek, görenek, toplumsal kodları ve toplum yapısını etkileyen ve kısmi de olsa değiştiren bir harekete dönüşür" (Türkdoğan, 1997). Sosyal

hareketlerin ortaya çıkmasında ilk ve en önemli faktör toplumsal yapı içinde düzenin bozulması ya da bazı kurumların işlevini yerine getirememesi sonucunda bazı haksızlıkların ve toplumsal aktörlerin hoşnut olmadığı durumların yaşanmasına karşı yöneltilen eleştirilerin büyüyüp sosyal bir tepki hâlini alarak yeni bir örgütlenme biçimi ortaya koyup ve bu yeni örgütlenme biçiminin sosyal değişmeyi başlatmak veya desteklemek gibi bir misyonu üstlenmesidir (Türkdoğan, 1997). Sosyal hareketler bir değişim hareketinin içinde ya da değişim hareketine karşı bir hareket olarak ortaya çıkar. Bu bağlamda sosyal hareketler toplumsal yapı içinde değişiklik yapmak veya değişikliğe direnmek için yapılan eylemlerdir. Sosyal hareketi ortaya çıkaran nedenler hareketin ne şekilde yönleneceğini ve hareketin yapısını belirleyen temel unsurlardır. Ana akım toplum yapısı içinde meydana gelen değişmeler ana akım toplum üyeleri tarafından hemen kabul görmez. İlk aşamada bu değişmeler sosyal rahatsızlıklara neden olabilir. Bu durum tüm ana akım toplum üyelerini ilgilendirebileceği gibi ana akım toplum yapısı içinde "farklı altkültür gruplarının hem kendi rahatsızlıklarını seslendirmek hem de toplumda işleyişi bozan durumların düzeltilmesi hususuna yönelik taleplerini, kurumsal politik sistemin dışından dile getirme çabaları" olarak görülebilir (Işık, 2013: 20). Sonuç olarak sosyal hareket "toplumun farklı kesimlerinin bir şekilde güçlerini birleştirerek sembolik, somut ya da ikisini de kapsayan eylemlerle itirazlarını dile getirme" şeklidir (Alpman, 2014: 20). Sosyal hareket, toplumda yaşanan sorunların toplu olarak tepkisel bir ifadesi ve yönlenimidir.

Sosyal hareketler ve sosyal hareketlerin sosyolojisi bağlamında Türkiye'de sosyoloji disiplini içinde yapılan ilk çalışma olarak Orhan Türkdoğan'ın *Sosyal Hareketlerin Sosyolojisi* adlı kitabını göstermek mümkündür. Bu çalışmasında özellikle köylü hareketleri üzerinden yaptığı sosyolojik analizler ile sosyoloji disiplini içinde yeni bir alt dal oluşturan Türkdoğan, tarihsel süreç içerisinde değişimleri başlatan hareketlerin köylü toplumlarından çıktığını ve büyük değişmelere sebebiyet verdiğini ileri sürmüştür. Sosyal hareketler en nihayetinde bir veya birden fazla toplumun yapısını değiştiren eylemlerdir. Toplumsal yapı içinde sosyal hareket olarak değerlendirilebilecek eylemler ile ilgili olarak Giddens'ın yaklaşımı "dikkate değer sayıdaki insanın, toplumun başlıca özelliklerinden birini ya da birkaçını değiştirmek için (ya da değiştirilmesine direnmek) örgütlü çaba harcamaları" olarak ifade edilmiştir. Giddens, bu yaklaşımında "sosyal hareketlerin amaç yönelimli bir eylem olduğu ve bu amaca ulaşmak için planlı hareket edildiğini" vurgulamıştır (Gençoğlu, 2014: 307). Giddens'ın yaklaşımına göre sosyal hareketi ortaya çıkaran belli bir nedenin ortadan kaldırılması hareketin temel amacıdır. Bu amaca ulaşıldığında hareket kendiliğinden son bulacaktır.

Sosyal hareketleri belli bir toplumda ortaya çıkaran sosyolojik temel, toplumsal yapı içerisinde ana akım toplum üyelerinin önemli bir kesimini ilgilendiren sorunların veya

buhranların çözülmesine (ortadan kaldırılmasına) yönelik olarak bireyler arasında oluşan dayanışmanın kolektif bir algıya dönüşmesidir. Bu kolektif tutum genel olarak "toplumsal yapı içinde bozulan veya bozulma eğiliminde olan durumlara ya da belli gruplar arasında (ekonomik, siyasal, sınıfsal vb. gibi) toplumsal bir mücadeleye ve çatışmalı durumlara" gönderme yapar (Yarcı, 2018: 124). Her iki yaklaşım da sosyal hareketlerin temel özelliğinin hareketi ortaya çıkaran dinamiklere bağlı olduğunu açıklamaktadır. Sosyal hareket olarak değerlendirilen köylü hareketleri sosyologlar tarafından dört gruba ayrılmıştır. Bunlar sırasıyla dini modellere dayalı, geleceğin yorumlanmasına göre insan ile tanrılar arasındaki ilişkileri değiştirmeyi hedefleyen messianik hareketler; farklı etnik kökenli gruplar yoluyla sosyal yapıyı değil yönetici grubunu değiştirmek amacı taşıyan ırki hareketler; sosyal ıslahatı öneren zirai hareketler ve son olarak eylemleri yönetici gruba karşı olan, gücünü köylülerden gelen destekten alan ve zalimlere karşı kendilerini savunmak için hareket eden sosyal haydutluktur (Türkdoğan, 1997). Köylü hareketleri içinde değerlendirilen sosyal haydutluk hareketi, farklı toplum yapılarında farklı isimler altında ortaya çıkmıştır. Ancak bu hareket farklı isimlerle ifade edilse de belli başlı benzer özellikler göstermiştir.

Sosyal Haydutluk/Soylu Eşkıyalık

Türkçede yakın anlamlı olarak kullanılan eşkıya ve haydut kelimeleri "dağda, kırda, yol kesen hırsızlar" için kullanılan sözcüklerdir (TDK). Ancak bu sözcükler dönemsel olarak özellikle Anadolu coğrafyasında hem olumlu hem de olumsuz olmak üzere farklı anlamlarda kullanılmıştır. Farklı anlamlarda kullanılması eşkıya veya haydut olarak görülen kişi ve grupların yaşam tarzlarının değişmesinden kaynaklanmıştır. Eşkıya ve haydut kelimeleri, olumsuz anlamda "yol kesen, hırsızlık yapan, zülüm eden" kişi ve grupları ifade etmek için kullanılmıştır. Çatışmacı görüş olarak da değerlendirilen bu görüşe göre eşkıyalık, "devlete rağmen hareket eden, halkla çatışan ve devletten ziyade halka zarar veren kişi ve grupların yasadışı hareketleridir" (Gözütok, 2011: 50). Toplumsal yapı içinde mevcut düzene zarar veren ve halkın huzurunu bozan bu kişi ve gruplar halk desteğinden maruz kaldıkları için kısa süreli eylemler yapabilirler. Halkın yanında olmayan ve halkın çıkarlarını savunmayan bu kişi ve gruplar merkezi yönetimin gücü karşısında direnç gösteremeyerek yok olup gitmişlerdir. Olumsuz kullanımının yanında "fakir köylülere yardım eden, güçlülere karşı ezilenlerin yanında duran, yol, köprü gibi yardımlarda bulunan" kişi ve grup olarak da anlatılan eşkıya/haydut hikâyeleri mevcuttur (Sağlam, 2018: 187). Eşkıyalığı ve haydutluğu yücelten, bu kavramlara olumlu anlam yükleyen, bunları toplumsal değişime karşı bir direniş ya da toplum ve toplumsal aktörler adına (çıkarına) haklı bir hareket olarak gören bakış açısı, genel anlamda

romantik görüş olarak kabul edilmektedir. Romantik görüşü savunan Braudel, eşkıyalığı/haydutluğu, "yoksul ve ezilen kesimin güçlülerin dikkatini çekme biçimi" olarak yorumlamıştır (1994: I: 99-112). Bu bağlamda Braudel'e göre eşkıyalığın/haydutluğun temelinde yoksulluk (ekonomi temelli sınıfsal çatışma) veya zulüm (adaletsizlik) yatmaktadır. Bazı durumlarda yoksulluğun temeli yine adaletsizlikten kaynaklanmaktadır. Haksız vergiler, merkezi yönetimin belli bir sınıfı göz ardı eden politikaları ve ekonomik temelli ayrımcılık belli bir bölgenin veya toplumsal sınıfın yoksullaşmasına neden olabilir. Bu bölgede fakirleşen halk merkezi yönetime karşı olan tepkisini, eşkıyalık/haydutluk yaparak gösterebilir. Bu eşkıyalık türü halkın çıkarını koruyan, fakir halka yardım eden ve en önemlisi adalet sağlama işlevi gören eşkıyalıktır.

Ekonomik temelli sınıf çatışması ve adaletsizlikler hemen hemen her toplumda yaşanan bir durumdur. Bu çatışma ve adaletsizliğe maruz kalan bireyler eşkıyalığı bir toplumsal hareket olarak yönetici grubundan intikam alma şekli olarak görmüşlerdir. Yönetici grubuna ve adaletsizliğine karşı "eşkıyalık/haydutluk hemen her toplumda bir haksızlık düzelticisi olarak ortaya çıkmıştır (Braudel: 1994: I: 99-112). Haydutluk veya eşkıyalık eylemsel olarak yönetici grubuna karşı (yasal olarak yönetimi elinde bulunduran) bir harekettir. Yönetici kesim mevcut yasalar çerçevesinde meşru düzen uygulayıcıları olduğu için bu gruba karşı gerçekleştirilen tüm eylemler yasalar tarafından illegal olarak değerlendirilen eylemlerdir. Bu eylemler yasa dışı olarak görülmesine rağmen toplumun genel bütününün çıkarına olduğu için sosyal boyut kazanarak daha geniş toplum tarafından ahlaki ve kabul edilebilir (yasal veya haklı eylem) olarak görülür ve desteklenir. Bu haklı hareketin üyeleri ve liderleri de olumsuz eşkıyalıkta/haydutlukta olduğu gibi soyguncu çeteciler olarak değil toplumun büyük bir kesiminin saygı duyduğu ve canını tehlikeye atarak toplum yararına eylemde bulunan, 'soylu' bir tutum sergileyen kişiler olarak görülür. Soylu eşkıyalık veya sosyal haydutluk olarak ifade edilen bu hareketin liderleri "cesur, adaletli, yardımsever ve paylaşımcı yönleriyle merkezi otorite boşluğunun olduğu kırsal alanlarda hükûmet otoritesine karşı alternatif bir güç olarak" kabul edilirler (Sağlam, 2018: 187).

Eric Hobsbawm romantik görüşü savunarak soylu eşkıyalığı "köylü toplumunda geleneksel düzenin bozulmaya başladığı dönemde bu düzeni bozan güçlere karşı koyma" olarak görür ve haklı bulur. Çünkü toplumsal hayatta düzen bozulmaya başladığında idari (yönetimsel) karışıklıklar artar ve toplumsal kurumlarda işleyiş bozulur. Böyle bir ortamda köylünün yaşam tarzının değişmeye başlaması, hayat standartlarının düşmesi köylü toplumunun hoşnutsuzluğuna sebebiyet verir ve bu durum sosyal haydutluk hareketi için uygun ortamı hazırlamış olur. Toplumsal yapı içinde uygun şartların oluşması, eşkıyalığın sosyal hareket

olarak kendine destekçi bulmasını sağlar. Hobsbawm eşkıyalık/haydutluk algısı ile ilgili olarak '*Haydutlar'* adlı kitabında sosyal haydutların/soylu eşkıyaların merkezi otorite tarafından suçlu bireyler olarak görülmelerine karşın köylü toplumları tarafından kahraman, hak arayıcı, öç alıcı, adalet savaşçısı olarak görüldüklerini belirtmiştir. Dahası, bu hareketin liderleri "özgürlük önderi ve her koşulda hayran olunacak, yardım edilecek ve desteklenecek kişilerdir" (Gür, 2008: 45). Genel olarak toplumun rahatsız olduğu bir duruma karşı tepki gösteren bu kişiler cezalandırılmaktan korkmayan ve halkın yararına hareket eden kişiler olarak değerlendirilir.

Hobsbawm haydutluk üzerine yaptığı çalışmada geleneksel düzeni korumayı amaçlayan soylu eşkıyalığın özellikle kırsal bölgelerde köylü toplumları tarafından nasıl algılandığını ve soylu eşkıyaların eylemlerinin nasıl değerlendirildiğini analiz etmiştir. Soylu eşkıyaların "köylü toplumlarında savunucusu oldukları geleneksel düzeni sürdürme istekleri" köylüler tarafından desteklenmiştir (Gür, 2008: 46). Soylu eşkıyalığın veya sosyal haydutluğun desteklenmesini ve bir sosyal hareket olarak ortaya çıkmasını inceleyen Hobsbawm dokuz farklı algı üzerinden sosyal haydutluğu analiz etmiştir (1990). Bunlar sırasıyla şu şekildedir: (1) Soylu eşkıyalar genel olarak bir haksızlık sonucu mağdur olarak, yöneticilerin zulümlerine karşı gelerek veya otoritelerin suçlu bulduğu bir eylemden dolayı zulüm görerek haydutluğa başlamışlardır. Bir başka ifadeyle soylu eşkıyalar "onur meselesi veya kendilerine ya da tanıdıkları birine haksızlık yapıldığı için eşkıyalığa başvurmuşlardır" (Hobsbawm, 1990: 35). (2) Soylu eşkıyalar yönetimsel sorunların yaşandığı dönemlerde ortaya çıkmıştır. Yönetimsel sorunlar beraberinde adalet eksikliğini ve keyfi uygulamaları da getirmektedir. Yasal uygulama ne olursa olsun "sosyal haydut, destekçileri tarafından adaletin temsilcisi ve toplumsal yapı içinde bireyler arasında ahlakın onarıcısı olarak görülür" (Hobsbawm, 1990: 36). (3) Toplumsal düzenin bozulmaya başladığı dönemde köylü toplumlarında yoksulluk artar. Bu durumda otoriteye karşı gelen soylu eşkıya zenginden alıp yoksula verir. Bu eylemleri de eşkıyaya 'soylu' algısı katar. Soylu eşkıya artık bir kahraman olarak halkın yaşam koşullarını iyileştirmek için zengini soyup fakire yardım eden kişi ve gruplardır (Hobsbawm, 1990: 36). (4) Soylu eşkıyalar zulmeden kişiler değillerdir. Kendini savunma ya da haklı yere intikam alma dışında genellikle kimseyi öldürmezler. Keyfi şiddetten her zaman uzak dururlar. Cesaret ve adalet değerlerine bağlı olan soylu eşkıyanın ilk hedefi öldürmekten öte intikam almak veya ibret olmasını sağlamaktır (Hobsbawm, 1990: 38). (5) Soylu haydutluk toplumsal hayatta yaşanan sorunları çözmeyi amaçlar. Eğer bu amaca ulaşırsa soylu eşkıyalar "onurlu bir vatandaş ve topluluk üyesi olarak" topluma geri döner. Yaptığı eylemler halkın iyiliğine yönelik yapılan eylemler olarak görüldüğü için suçlu görülmezler ve topluluğa geri dönmeye karar verdiğinde topluluğun arasına katılmada güçlük çekmezler" (Hobsbawm, 1990: 38). (6) Soylu haydut topluluğun

büyük bir kesimi için iyi olan amaçlar uğruna emek verdiğinden genel olarak toplumdan yardım ve destek görür. Soylu eşkıya "toplum uğruna canını feda etmekten korkmayan biri olarak görüldüğü için hayranlık duyulan kimsedir" (Hobsbawm, 1990: 40). (7) Soylu eşkıyalar toplumdan destek gördüğü sürece yakalanması veya öldürülmesi son derece zordur. Ancak ve her zaman yine toplumdan biri ihanet ettiği için ölürler. (8) Soylu eşkıyalar halktan biridir. Onu diğerlerinden ayırt etmek son derece zordur. "Bu yüzden görünmezdir ve yakalanması zordur" (Hobsbawm, 1990: 42). (9) Soylu eşkıyalık hareketi yönetimin başı olan kişilere değil onların yerel yöneticilerine düşmandır. "Kral veya imparatora değil onların adalet sağlayıcıları olan memurların ya da diğer baskı uygulayıcılarının düşmanıdır" (Hobsbawm, 1990: 43).

Özetle sosyal haydutluk/soylu eşkıyalık köylü toplumlarının sorunlarını iletemediği merkezi otoriteye veya ona bağlı olan yerel yöneticilere karşı başkaldırışın, tepki göstermenin, sosyal protestonun en ilkel biçimidir. Soylu eşkıyalar sosyal adaletsizlikler, baskılar, geleneksel düzenin bozulması ya da bozulmaya başlaması sonucunda "suç işlemeye mecbur bırakılan" kişilerdir (Sağlam, 2018: 188). Bu bağlamda eşkıyalık köylü toplumunun "zenginlere, yabancı işgalcilere, geleneksel düzeni bozanlara ve adaletsizliğin kaynağı olan güçlere karşı kendini korumasının evrensel bir örneği" olarak algılanır (Yetkin, 1996:10-11). Evrensel bir örneğidir; çünkü bu tepkiler farklı toplumlarda (din, dil, etnisite, kültür, gelenek, görenek, coğrafya vb. gibi farklılıklar) farklı isimler altında fakat benzer özelliklerle kendiliğinden ortaya çıkmıştır.

Efe ve Efelik

Efe ve efeliğin Anadolu coğrafyasında ilk ortaya çıkışı Selçuklular döneminde kurulan bir askeri birlik ile olmuştur. Sınır bölgelerinde güvenliği sağlamak maksadıyla kurulan askeri birliğe 'efe' ismi verilmiştir (Üsküp, 1992:71). Merkezi otoritenin kırsal alanlarda temsilcisi görünümünde olan efeler, bu bölgelerde yaşanan sosyal, yönetimsel ve ekonomik sorunlarının çözümünde etkin görev almışlardır (Sağlam, 2018: 186). Doğrudan merkezi otoriteye bağlı olarak hareket eden efeler birliği içinde kendine özgü bir hiyerarşi vardır. Bu hiyerarşi "yukarıdan aşağıya doğru efe, zeybek ve kızan" şeklinde bir sıralamadır (Veren, 2014:1). 'Efe' sözcüğünün kökenine baktığımızda ise "eski Türkçede 'aba-kardeşten' geldiği söylenmektedir (Şapolyo, 1991:18). Efe, birliğin kurucusu olup cesaret, güç ve korkusuzluğu ile birliğin diğer üyeleri üzerinde güçlü bir etkiye sahiptir. Zeybekler de yine cesur, mert, yardıma muhtaç insanları koruyan ve yaptığı eylemlerle şöhret kazanan kişilerdir. Zeybekler ün kazandıktan sonra 'efe' adını alırlar (Arusan, 1988:12). 'Zeybek' sözcüğü, köken olarak yaygın inanışa göre "Arapça çevik insanlara verilen bir ad olan 'zibaki'den gelmektedir. Bu anlamda zeybek, "güçlü, çevik kişi" anlamındadır. Zeybekler efeden sonra yetkili kişi olarak komutan

görevindedirler. Yine "Şemsettin Sami, Kamus-u Türki'de zeybekliği hafif silahlı ve güvenliği sağlamakla görevli eski bir askeri sınıf olarak" tanımlamaktadır (Veren, 2014: 2-3). Hiyerarşinin en alt grubu olan kızanlar ise efenin buyruğundaki askerlerdir. Kızan kelime anlamı olarak "Batı Anadolu'da bazı yerlerde 'çocuk' anlamına gelmektedir (Veren, 2014: 3). Kızanlar efe ve zeybeklerin yanında daha genç ve acemi olan kişiler olarak 'çocuk' kabul edilirler. Bu bağlamda tecrübesizliklerinden dolayı en alt kesim olan askerlere kızan adı verildiğine inanılmaktadır. Efeler, fazlasıyla cesur ve şöhret sahibi olmaları dolayısıyla zeybek ve kızanlardan ayrılırlar.

Efe sözcüğünün anlamı ilk ortaya çıktığı dönemden itibaren farklılık göstermiştir. Anadolu coğrafyasında farklı bölgelerde farklı anlamlarda kullanılan efe sözcüğü Ege Bölgesi'nde köyün yiğit delikanlılarına verilen addır. Yine aynı şekilde bazı köylerde ağabey, efendi anlamında hitap şeklinde kullanımı vardır. Özellikle kıyı Ege'de yerel halk bu anlamları yaygın olarak kullanılmaktadır. Efe sözcüğünün kullanım farklılıkları üzerine yapılan çalışmalarda halk dilinde dört farklı anlamda kullanıldığı tespit edilmiştir. İlk olarak bazı bölgelerde kadınların kocalarına, 'efem' diye hitap ettikleri görülmüştür. Bu bağlamda efe, "eş (koca)" anlamında kullanılmaktadır. İkinci anlamı ise kardeşler ağabeylerine 'efe veya efem' şeklinde hitap etmektedir. Bu, efe sözcüğünün (özellikle Batı Anadolu'da) en fazla kullanılan anlamıdır. Üçüncü anlamı zeybekler çete liderlerine 'efe' olarak hitap etmişlerdir. Efe sözcüğü bu bağlamda "üstünlük, liderlik" anlamına gelmektedir. Bu kullanım, efe sözcüğünün Selçuklulardan itibaren değişmeden kalan anlamıdır. Dördüncü ve son anlamı ise köy ağalarına 'efe' olarak hitap şeklinde kullanılmıştır. Bu ise efe sözcüğünün daha çok "zenginlik, varlık ve güç" anlamına gelmesi dolayısıyla kullanılmıştır. Efe sözcüğünün bu kullanımlarının ilk olarak Batı Anadolu'da ortaya çıktığı ve buradan farklı bölgelere yayıldığı düşünülmektedir (Üsküp, 1992: 23).

Efe daha çok bir isim olarak, efelik ise sıfat olarak kullanılır. Efelik daha çok efelerin uyduğu geçmişten günümüze kadar değişmeyen norm ve kodların tamamıdır. Efeler, kuşaklar arasında bu kodları aktararak bir anlamda kendi içinde özel bir kültüre sahip yaşam tarzı oluşturmuşlardır. Efelik, Selçuklular döneminde kurulan askeri birlik olmanın yanında zaman içinde bu amacından farklı olarak değişik şekillerde ortaya çıkmıştır. Efelik kültürü sadece Batı Anadolu'ya özgü değildir, "Orta Doğu'dan, Kafkasya'ya; İran'dan Balkanlar'a ve Orta Asya'ya kadar çok geniş Türk coğrafyasına yayılmıştır. Geniş Türk coğrafyasının farklı bölgelerinde hala günümüzde efelerin dilden dile yayılmış maceraları anlatılmaktadır" (Sağlam, 2018: 186). Efelik kültür olarak Anadolu'da ise "Ege bölgesi başta olmak üzere Marmara'nın güneyi, Karadeniz ve İç Anadolu bölgelerinin batısıyla, Akdeniz bölgesinin

kuzey ve batı kesimlerini içine alan, Anadolu'nun neredeyse yarıdan fazlasını kapsayan bir alanda yayılmıştır. Zengin bir örf, adet ve geleneğe sahip olan efelik aynı zamanda Türk kültürünün önemli bileşenlerinden biridir" (Karpuz ve Gaddar, 2012: 29). Efelik Türk insanının karakterinin bir ürünüdür. Bu bağlamda efelerin giydiği kıyafetler başta olmak üzere uydukları yazısız kurallar, türküler, ağıtlar ve ağız özelliklerinin tamamı Türk kültürünün bir parçasıdır.

Efeliğin Batı Anadolu'da Ortaya Çıkışı

Osmanlı Devleti'nde Batı Anadolu'da özellikle 19. ve 20. yüzyıllarda tarım alanlarının ticarileşmesi sonucunda yerel halktan alınan vergiler artırılmış ve toprak dağıtımında adaletsizliklerin yaşanmasından dolayı topraklarını işlemekte zorlanan genç yetişkin erkekler, ekonomik faaliyet alanının dışında kalmıştır. Bu durumdan etkilenen kişiler azımsanmayacak kadar çoktur. Topraklarından kopan, ekonomik anlamda yoksulluğun pençesinden çıkamayan bireyler, yaşanan bu haksızlıktan ve tarımın ticarileşmesi sonucu geleneksel düzenin bozulmasından hoşnut olmadıkları için tüm bunlardan sorumlu tuttukları devlet yöneticilerine, onların temsilcisi niteliğinde olan memurlara (mültezimlere) ve onların uzantıları saydıkları ağaya karşı isyan etmeye mecbur kalmışlardır. Ayrıca tarım ve toprak paylaşımında yaşanan bu değişmeler, özellikle 19. ve 20. yüzyıllarda göçebe ve yarı göçebe olarak yaşamlarını sürdürmeye çalışan Türkmen aşiretlerinin borç batağına düşmelerine ve soyguncu çetelerine kaptırdıkları malları geri almak için doğal çatışma ortamı yaratmalarına neden olmuştur. Merkezi yönetimin düzeni ve gereken adaleti sağlayamaması sonucunda haksızlığa uğrayan Türkmen aşiretleri, adalet ve düzen oluşturmak için sosyal bir tepki olarak efeliğe başvurmuşlardır. Ayrıca devlet yönetiminde yaşanan aksaklıklar özellikle kırsal bölgelerde yerel yöneticilerin ve mültezimlerin adaletsiz uygulamalarının artmasına neden olmuştur. Yaşanan tüm bu adaletsizlikler ve aksaklıklar efeliğin Batı Anadolu'da ortaya çıkması için uygun ortamı hazırlamıştır. Bu bağlamda değerlendirildiğinde efeliğin imparatorluk döneminin son yüzyılı içinde en fazla gelişmiş, tarımın en fazla ticarileşmiş, dolayısıyla toplumsal sınıflar arasında eşitsizliğin en yoğun yaşandığı bölgede – Batı Anadolu'da – ortaya çıkması bir tesadüf değildir.

'Efe kimdir?' sorusuna verilebilecek en uygun yanıt ise "haksızlığa boyun eğmeyen, yoksul kimselere yardım eden, baskıya ve zorbalığa başkaldıran, yani yaşanan adaletsizliğe hayır diyen" kişidir (Avcı, 2012: 153). Efe, Osmanlı Devleti'nin içinde bulunduğu yönetim krizinden kaynaklanan "zulme, işkenceye, barbarlığa, üzüntü ve sıkıntılara yıllarca katlanan, Batı Anadolu insanının karakterini taşıyan" ve sonunda tüm bu haksızlıklara tepki gösteren kişidir. Efe, "dönemin şartlarının zorlaması sonucu toplumsal bir alt grup olarak özgürlüklerine

düşkün (Poteski, 2014: 4), zenginden aldığını fakirlere dağıtan, yoksul gelinlere çeyiz düzen, adaleti savunan kişidir." (Özbilgin, 2003: 25). Efeler halkın büyük bir kesiminin yaşadığı sorunlara karşı çıkan ve toplum düzeninin değişmesini istemeyen, bu nedenle değişime karşı gelen kişilerin oluşturduğu gruptur. Efeler yerel halkın her türlü sorununa (yoksulluk, hukuksuzluk vb.) çözüm arayan bir sosyal hareketin öncüleridir.

Efelerin yerel halkın geniş bir kesiminin rahatsız olduğu durumlara karşı tepki göstermeleri (merkezi yönetime karşı isyan), dağa çıkmaları ve adaleti sağlamaları yerel halkının desteğini almada etkili olmuştur (Yetkin, 1996: 5). Ayrıca, efelerin "devlet yönetimindeki aksaklıklara ve adaletsizliğe karşı ayaklanmaları, halkın gözünde efeleri yükseltmiş (kahraman konumuna getirmiş) ve kendini kanıtlamak isteyen genç erkekleri efeliğe özendirmiştir" (Sak, 2012: 39-40). Bu özendirme efelerin kendi gruplarına her zaman yeni asker (kızan) bulmalarını sağlamıştır. Böylelikle sosyal hareket olarak her zaman kendilerine taraftar bulabilmişlerdir. Bu özendirmenin dışında efelerin isyan etme sebepleri ortaktır. Efeler, yaşanan ekonomik değişim sonucunda ezilmiş, kenara itilmiş, sorunlarını merkezi yönetime anlatamamış ve en önemlisi haksızlığa uğradığını düşünen kişilerdir. Haksızlığa, hukuksuzluğa, zulme uğradığını düşünen her birey efelerin başlatmış olduğu sosyal harekete dâhil olma eğilimi göstermiştir.

Efeler yaşanan değişmeleri tüm sorunların nedeni olarak gördükleri için bu değişimlere karşı gelmişlerdir. Tarımın ticarileşmesi, yönetim anlayışının değişmesi, yeni ekonomi temelli toplumsal sınıfların oluşmaya başlaması özellikle kırsal bölgelerde toplumsal yapıyı kökünden sarsmıştır. Bu değişimler her şeyden önce var olan düzenin yeniden kurulmasını zorunlu kılmıştır. Ancak yeni düzenin oturması ve doğru işlemeye başlaması zaman gerektirdiği için bu süreçte bazı adaletsizlikler, hukuksuzluklar ve eşitsizlikler yaşanmıştır. Haksızlığa uğrayan ve bunu giderecek bir muhatap bulamayan kişiler, efeliğe yönelerek kendilerince adalet sağlamaya çalışmışlardır (Avcı, 2004). Efe ve efeliğin ortaya çıkması hiçbir şekilde rastlantı değildir. Efeler her şeyden önce "toplumsal hayatta yaşanan değişmelere karşı direniş göstererek yaşanan sorunları çözüme kavuşturmayı amaçlamışlardır" (Poteski, 2014: 3).

Efe ve efelik ile ilgili çalışmaların bir yönü de efelerin Millî Mücadele döneminde işgal kuvvetlerine karşı direnişi başlatan grup olmaları üzerinedir. Efeler, Batı Anadolu'da özellikle işgal kuvvetlerinin uyguladığı eziyete, zulme, mala ve cana zarar vermelerine tepki göstererek sosyal direniş hareketinin öncüleri olmuştur. Batı Anadolu'nun işgal edilmeye başlanması karşısında savunmasız halk kendi imkânları ile bu durumun çaresine bakma yoluna giderek kendi savunma birlikleri olan Kuvayı Milliye Birlikleri'ni kurmuşlardır. Bu savunma birlikleri içinde efeler (Demirci Mehmet Efe ve Yörük Ali Efe gibi) önemli bir yere sahip olmuşlardır

(Akça, 2000). Cesur, güçlü, merkezi otoriteye karşı direniş gösterme tecrübesine sahip olan efeler, işgal kuvvetleri karşısında bu hünerlerini göstermişler ve Batı Anadolu'da işgal kuvvetlerine karşı önemli başarılar elde etmişlerdir. Bu bağlamda efe ve efelik sosyal hareketler içinde soylu eşkıyalık özelliklerini göstermiştir. Canına, malına kast eden güçlere karşı tepkisiz kalamayan, adaletsizliği, zulmü ve fakir halkın haklarını savunan efeler birer soylu eşkıya örnekleri olarak değerlendirilmiştir.

Efelik ve Soylu Eşkıyalık Kavramlarının Sosyal Hareket Olarak Analizi

İlk toplumlardan günümüze kadar hemen hemen her dönemde farklı şekillerde ve farklı nedenlerden dolayı adaletsizlik, emek sömürüsü, gücü elinde bulunduranın güçsüzü ezmesi gibi haksızlıklar yaşanmıştır. Toplumsal aktörler bu tür haksızlıklara, baskıya, zulme karşı farklı dönemlerde yine dönemsel anlayışa bağlı olarak farklı tepkiler vermiştir. Örneğin ilk dönemlerde fiziksel güç ile çözüm aranan sorunlara günümüzde pasif agresif direnişler gibi hiçbir fiziksel güç gerektirmeyen tepkiler verilmektedir. Tepkinin nasıl ve ne şekilde olduğundan bağımsız olarak Sağlam'ın da ifade ettiği gibi "sosyal ve psikolojik baskı gören her birey, doğası gereği haksızlığa ve zulme karşı eylemsel bir tepkide bulunmak ister" (2018: 188). Toplumsal aktörlerin doğası gereği verdiği tepkiler kültürel, etnik, dinsel, bölgesel manada farklılık gösterse dahi hemen hemen her toplumda "başkaldırmaların, eşkıyalığın, isyanların ortaya çıkış nedenleri evrenseldir ve genel olarak tüm bu eşkıyalığın (haydutluğun) temelinde sosyo-ekonomik" nedenler yatmaktadır (Yetkin, 1996: 8). Ana akım toplumun yapısal temellerini sarsan değişimlere karşı en önemli kurumlar olan ekonomi ve kültür işlevini kaybetmeye başladığında toplumda küskünler, ötekiler, muhalifler kesimi oluşmaya başlar. Bu kişiler ortak bir amaç etrafında birleşerek ve zamanla örgütlenerek sosyal bir hareketin savunucusu ve destekçisi olurlar.

Ancak toplumsal aktörler merkezi otoritenin sosyal ve psikolojik baskısı karşısında cezalandırılmaktan korktuğu için her zaman tepki göstermeyebilir. Merkezi otoritenin yasal cezalandırma gücünü elinde tutması ve bu güce karşı yapılan bütün eylemlerin yasa dışı görülüp cezalandırılacak olmasından dolayı toplumsal aktörler tepki göstermekten korkabilirler. Fakat her toplumda sorunlar karşısında "cezalandırılmaktan korkmayan, merkezi otoritenin baskılarına karşı gelen kişiler ve gruplar ortaya çıkmış ve çıkacaktır" (Sağlam, 2018: 188). Merkezi yönetimin cezalandırmasından korkmayan, halkın yararını korumak için eylemde bulunan kişiler cesaretini kanıtladıkları için zamanla toplumda kahraman olarak görülmeye başlanırlar. Ezilen, zulüm gören, toplumdan maddi ve manevi destek alan ve halkın sorunlarına çözüm arayan bu kişi ve gruplar soylu bir hareketin içinde olduklarını düşünürler. Sosyal haydut

veya soylu eşkıya olarak görülen bu kişi ve gruplar yoksul köylülerin mallarına zarar vermezler. Yoksulluğun ve adaletsizliğin pençesinde kalan köylü toplumlarının zaten eşkıyalara verebilecekleri pek fazla şeyleri de yoktur. Sadece yoksul köylüler değil zengin toprak sahipleri de soylu eşkıyaları destekler. Soylu eşkıyalar isyan ettikleri bölgelerde "kendilerine yardım eden zengin toprak sahiplerini 'kötü eşkıyalardan', görevini kötüye kullanan vergi memurlarından ve merkezi otoritenin acımasız askerlerinden korurlar" (Sağlam, 2018: 189). Yoksul köylü toplumunun desteği ile hareketini devam ettiren soylu eşkıya, zengin toprak sahiplerine ve ağalara yaptıkları yardımlar karşılığında köprü, yol, çeşme gibi yerel halkın ihtiyaç duyduğu sosyal yatırımları yaptırarak yoksul köylülerden destek almayı sürdürür.

Farklı toplumlarda ortaya çıkan sosyal bir hareket olarak ele aldığımızda soylu eşkıyaların veya sosyal haydutların hemen hemen bütün toplumlarda benzer hikâyelere sahip halk kahramanları olduğu görülmüştür. Bu benzer hikâyelerin sebebi ise her toplumda adaletsizlik, zulüm ve baskıya maruz kalan toplumun tüm bunlara karşı çıkan, kötülerden intikam alan ve en önemlisi adaleti sağlayan kişi ve gruplara bir başka ifadeyle halk kahramanlarına ihtiyaç duymalarıdır. Bu halk kahramanı figürü "sadece tek bir toplumda değil farklı toplumlarda da ortaya çıkmıştır çünkü soylu eşkıyalığı ortaya çıkaran nedenler genel olarak benzerdir" (Moran, 2012:105). Örneğin Fransa'da ortaya çıkan soylu eşkıyalık örneği olarak "Rousseau, ayrıcalıklı sınıfın gücünü, yönetim sisteminin bu ayrıcalıklı sınıflara verdiği politik baskı olanaklarını yıkmak için sosyal alanların dışına çıkan direnişçiler için 'soylu vahşi' kavramını" kullanmıştır (Moran, 2012:38). Rousseau'ya göre soylu vahşilerin zalim vahşilerden farkı, yaşadıkları bölgelerde adaletli ve yoksul halkın yanında olmalarıdır. Soylu vahşiler yasal merkezi otoriteye karşı geldikleri için kanun kaçağı durumundadırlar. Özellikle Fransa'da yaşanan iç karışıklıklar nedeniyle yoksul düşen halka yardım etmek için "zengin köylülerin mallarını alıp fakir köylülere dağıtan, merkezi yönetimin sağlayamadığı adaleti kendi kurdukları çete mahkemelerinde ceza vererek sağlayan ve zulüm gören köylüleri merkezi yönetime karşı koruyan soylu vahşiler kısa sürede halkın desteğini kazanmışlardır" (Sağlam, 2018: 189). Soylu vahşiler tıpkı diğer toplumlarda olduğu gibi sosyal hareket olarak soylu eşkıyalık örneğidir.

Yine Hobsbawm, *Haydutlar* adlı çalışmasında devlet yöneticilerinin suçlu olarak, ancak yerel halkın ise "kahraman, yenilmez, intikam alan, adalet için dövüşen, özgürlüğün lideri olarak gördüğü ve her durumda saygı duyulan kanun kaçakları olarak görülen sosyal eşkıyaya örnek olarak Robin Hood'u örnek göstermektedir" (1990: 13). Hobsbawm'ın özelliklerini saydığı ve soylu eşkıya olarak örnek gösterdiği Robin Hood'un özellikleri ile karşılaştırıldığında efeler ve Robin Hood arasında benzerlikler söz konusudur. Robin Hood,

İngiliz halk hikâyelerinde 10. yy. da ortaya çıktığı tahmin edilen halk kahramanıdır. 10. yy. da İngiltere'de yaşadığı düşünülen halk kahramanı ile Batı Anadolu'da ortaya çıkan efeler arasındaki ortak özelliklerin olması her iki durumu ortaya çıkaran nedenlerin benzer olmasından kaynaklanmaktadır. Bu bağlamda Robin Hood ve efeler sosyal hareket olarak soylu eşkıyalık (sosyal haydutluk) tipine uymaktadır.

Efe ve efeliğin sosyal hareket olarak Anadolu'da ortaya çıkmasının nedeni ise Osmanlı devlet yönetiminde toplumsal sınıfların merkez ve çevre olarak ayrılmasıdır. Merkezin dışında kalan ve merkezin gücünün erişemediği yerlerde merkez çevre ilişkisinin millet ve devlet şeklinde güçlü bir kimlik yansıtmaması çevrede belli bir küskün, dışlanmış, ihmal edilmiş zümre yaratmıştır. Bu zümre "toplum dokusunun gevşediği veya esnek olduğu her buhranlı dönemde çevreden merkeze yüklenme suretiyle büyük dertlerin (isyanların) devletin başına açılmasına neden olmuştur" (Türkdoğan, 1997). Özellikle Batı Anadolu'da toplumsal yapının değişmesine neden olan uygulamalar merkez çevre ilişkisinin sonucu olarak çevreden merkeze tepkisini göstermek isteyen bir sosyal hareket başlatmıştır. Bu hareket ilk olarak merkezi yönetimin yerel temsilcilerine karşıdır ve merkezi yönetim tarafından yasa dışı olarak görülür. Bu bağlamda merkezi yönetimin cezalandırmasından korkmayan kişi ve gruplar bu hareketin öncüleri olmuşlardır. Bu kişiler bölge halkının karakteristik özelliğini taşıyan cesur, adaletli, yoksul köylü toplumunun yararını gözeten efeler olmuştur. Efelerin ilk olarak Selçuklular döneminde sınır boylarında güvenliği sağlamak için kurulmuş askeri birlik olması algısı ve işlevi zamanla değişmiştir. Değişen bir diğer algı da soylu eşkıyalık örneklerinin Anadolu coğrafyasında görülmeye başlaması sonucu eşkıyalığın olumsuz anlamının yanında olumlu (soylu) bir anlam kazanması olmuştur. Zamanla değişen algıları nedeniyle efelik ve eşkıyalık yakın anlamlarda kullanılmaya başlanmıştır. Efelik hareketi Batı Anadolu'da soylu eşkıyalık hareketinin birçok özelliğini bünyesinde barındırmıştır.

Bu bağlamda Batı Anadolu'da ortaya çıkan efeliğin sosyal hareket olarak dünyanın farklı bölgelerinde benzer özelliklere sahip soylu eşkıya örnekleri ile ilişkilendirdiğimizde efelik ve soylu eşkıyalığın "belli bir bölgede (genellikle köylü toplumlarında) baskı görmeleri sonucunda suç işledikleri ve yasalara karşı geldikleri için dağa çıkma, takip edilme ve bu nedenle farklı yerlerde dolaşma, bir grup oluşturma (çete vb. gibi), yerel ve merkezi güçlerle çatışma ve tüm bu çabaların sonucunda ya affedilme veya öldürülme" gibi benzer süreçlerden geçtikleri görülmüştür (Ekici, 2008: 2). Ayrıca hem efelik hem de soylu eşkıyalık hareketinde merkezi yönetime başkaldıran, isyan eden, tepki gösteren kişi ve grupların dağlık bölgelere giderek kendilerine doğal korunma alanı yarattıkları ve bu sayede merkezi otoritenin cezalandırıcı gücünden kaçtıkları görülmüştür. Efeler veya soylu eşkıyalar çatışma alanını

yerleşim yerlerinden uzağa taşıyarak yerel halkın zarar görmesini engelleyeme çalışmışlardır. Soylu eşkıyalar ve efelerin ilk ve en önemli amacı yoksul köylü toplumlarının çıkarlarını savunmaktır. Bu amaç doğrultusunda hareket eden efeler soylu eşkıya olarak değerlendirilebilmektedir.

Sonuç ve Değerlendirme

Toplumsal hareketler bireylerin sosyalizasyon süreçlerinde etkileşime biçim vermeleridir. Toplumsal yapı içinde etkileşimler bireyleri tek bir amaç etrafında toplaması sonucunda ve bu yönelimin örgütlü bir yapıya dönüşmesi ile sosyal hareketler ortaya çıkar. Sosyal hareketler toplumsal yapı içinde sorunları gün yüzüne çıkarmak ya da var olan sorunların çözümüne yönelik eylemlerde bulunmak gibi bir amacı vardır. Sosyal hareketler bu bağlamda amaç yönelimli eylemlerdir. Amaç yönelimli olması sosyal hareketlerin amacına ulaştığı noktada ortadan kalkacağı varsayımını doğurmaktadır. Toplumsal yapı içinde ortaya çıkan değişmeler ilk olarak kurumları etkiler ve toplumsal kurumlar işlevini kaybetmeye başladığı noktada adaletsizlikler, hukuksuzluklar ve ekonomik eşitsizlikler artar. Dahası, yönetim anlamında yaşanan sorunlar ve yerel yöneticilerin keyfi uygulamaları halkın tepkisini çeker ve cezalandırılmaktan korkmayan bazı kişi ve gruplar toplumsal bir hareket başlatır.

Sosyal hareketi ortaya çıktığı toplum yapısından bağımsız olarak analiz etmek mümkün değildir. Yine de, sosyal hareketleri ortaya çıkaran nedenler farklı toplum yapılarında benzerlik gösterebilmektedir. Farklı toplum yapılarında benzer nedenlerden dolayı ortaya çıkan bir sosyal hareket bu bağlamda evrenseldir. Örneğin, düşük ücret, uygunsuz çalışma koşulları, uzun çalışma saatleri gibi sorunlar dünyanın farklı bölgelerinde benzer işçi hareketlerinin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Farklı din, kültür, dile sahip toplumlar da benzer işçi taleplerini (sosyal hareketler olarak) gündeme getirmiştir. Bu bağlamda köylü hareketleri içinde değerlendirilen sosyal haydutluk (soylu eşkıyalık) hareketi farklı toplumlarda farklı isimler altında, ancak ortak nedenlerden dolayı benzer özelliklerde ortaya çıkmıştır. Örneğin Fransa'da soylu vahşilik ismiyle anılan, İngiltere'de Robin Hood benzeri kişi ve grupların hikâyeleriyle bilinen ve Anadolu coğrafyasında efelik olarak ortaya çıkan soylu eşkıyalık örnekleri farklı toplumlarda farklı isimler altında sosyal haydutluk hareketinin ortaya çıkmasına örnektir. Efe ve efelik Türk kültürünün bir parçasıdır. Efeler Anadolu coğrafyasında Türk insanının karakterinin bir sonucudur. Bu bağlamda efe ve efelik kendi içinde kültürel bir aktarım ile nesiller arasında devam eden ve toplumsal yaşamda meydana gelen değişimlerden etkilenen bir sosyal hareket olarak ortaya çıkmıştır. İlk ortaya çıktığı dönemden itibaren hem olumlu hem de

olumsuz olmak üzere farklı algılanan efelik, olumlu anlamında soylu eşkıyalık özellikleri göstermektedir.

Efe ve efeliğin zengin Türk kültürünün bir parçası olmasından dolayı geniş Türk coğrafyasına yayılmıştır. Batı Anadolu'da efeliğin ortaya çıkışı ise özellikle toprak işleme yöntemlerinin farklılaşması ve tarımın ticarileşmesi sonucunda bölgenin ekonomik yapısının değişmesi ile yerel halkın yoksullaşması sonucu olmuştur. Efe ve efelik bu değişime karşı çıkan, yoksullaşan halka yardım etmek isteyen, haksızlığa karşı sessiz kalmayan ve yönetimin aksaklıkları sonucu yaşanan adaletsizliğe karşı olan kişi ve grupların içinde olduğu sosyal harekettir. Efelerin bu tutumları özellikle Batı Anadolu'nun işgal edilmek istendiği dönemde de ortaya çıkmıştır. Yaşanan işgale sessiz kalmayan efeler, işgal kuvvetlerine karşı isyan ederek çete çatışmaları başlatmışlardır.

Kaynakça

Alpman, P. S. (2014). "Toplumsal Hareketler Tartışması İçin Kısa Bir Giriş", *Yurt ve Dünya Dergisi,* 3, 19-25. (https://goo.gl/Kexkcy, Erişim Tarihi: 28.11.2019).

Arusan, T. B. (1988). *Ege Bölgesinde Yaşayan Halk Müziği Ezgileri, Zeybekler ve Elli Altı Ezginin Çeşitli Yönleriyle Kataloglanması.* İzmir: Ege Üniversitesi Devlet Türk Musikisi Konservatuvarı Yayınları.

Avcı, A. H. (2012). *Zeybeklik ve Zeybekler Tarihi.* Ankara: Barış Kitap.

Bayram, İ. (2013). "Millî Mücadele'de Aydın'da Efelerin Rolü". *Karatekin Edebiyat Fakültesi Dergisi (KAREFAD),* 1 (1): 127-150.

Braudel, F. (1994). *2. Filipe Dönemi'nde Akdeniz ve Akdeniz Dünyası.* Çev. M. Ali Kılıçbay, Ankara: Eren Yayıncılık.

Gaddar, Z. (2018). "Ödemiş'in Efe Ve Zeybek Türkülerine Fonolojik Bakış". *TÜRÜK Uluslararası Dil, Edebiyat ve Halkbilimi Araştırmaları Dergisi,* 6 (13), 292-303.

Gür, N. (2008). "Sosyal Haydut" Düzleminden "Halk Kahramanı" Statüsüne Bir Yükseliş: Köroğlu ve Sergüzeşti. *Millî Folklor,* 20 (79), 45-49.

Hobsbawm, E. (1990). *Haydutlar.* Çev. Fatma Taşkent. İstanbul: Logos Yayıncılık. https://sozluk.gov.tr/?kelime=

Işık, G. (2015). *Sanaldan Sokağa Toplumsal Hareketler.* Ankara: Nobel.

Moran, B. (2012). *Türk Romanına Eleştirel Bir Bakış 2*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Özbilgin, M. Ö. (2003). Zeybeklik Kurumu ve Zeybek Oyunları, Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Yayınlanmamış Doktora Tezi), İzmir.

Sak, S. (2012). Türk Sinemasında Efelik Kültürünün Yansımaları. Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü. (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi).

Sanlı, L. (2005). *Politik Kültür ve Toplumsal Hareketler*. İstanbul: Alan Yayıncılık.

Şapolyo, E. B. (1991). "Efe, Zeybek, Kızanların Yaşayışları ve Adetleri". Efeler (Kökenleri, Eylemleri, Töreleri, Dansları, Giysileri). (Haz.) Ersal Yavi Aydın: Aydın Valiliği İl Özel İdaresi Yay., No. 3, Aydın.

Türkdoğan, O. (1997). *Sosyal Hareketlerin Sosyolojisi.* İstanbul: Birleşik yayıncılık.

Üsküp, Ş. (1992). *Millî Mücadele'de Efeler.* Aydın: Hür Efe Gazete ve Matbaası.

Veren, E. (2014). "Efelik Müessesesinden Zeybekliğe Terfi Etme ve Yemin Töreni". *ACTA TURCICA (Çevrimiçi Tematik Türkoloji Dergisi),* 6 (2), 1-10.

Yarcı, S. (2018). "Geçmişten Günümüze Sosyal Hareketler İçin Sosyolojik Yaklaşımlar". IN: *Sosyal Bilimlerde Güncel Araştırmalar* (Edt. Salih Batal). Ankara: Gece Kitaplığı. (121-138).

Yetkin, S. (1996). *Ege'de Eşkıyalar.* İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

BEĞENİ YARGISI VE HİYERARŞİSİNDE TÜRK HALK MÜZİĞİ

Barış Gürkan[1]

Öz

Pierre Bourdieu'ya göre herhangi bir toplumsal tabakaya mensubiyet, hem psikolojik hem de estetik beğeniler oluşturur. Yaşam tarzları ve beğenileri aracılığıyla sınırlarını ve kimliklerini inşa ederek koruyan bu toplumsal tabakaların söz konusu beğeni yargıları, en meşru olandan daha az meşru olana doğru tabakalar arası bir hiyerarşik konumlanma sergiler. Modern dünyada hemen her toplumda görülebilecek bir kategorizasyonla sanat müziği, halk müziği ve popüler müzikler de beğeni yargılarıyla ilişkili şekilde benzer bir hiyerarşik konumlanmaya sahiptir. Bu hiyerarşik konumlanma dünya genelinde büyük ölçüde yapısını korusa da farklı dinamiklere sahip toplumlarda, konjonktürel olarak kimi değişiklikler deneyimlenir. Ulus devlet olarak inşa edilen ve 'Batı-dışı modernlik' durumuna sahip bir ülke olan Türkiye'nin postmodern süreçle eklemlenmesiyle, Türk halk müziğinin beğeni hiyerarşisindeki konumunda da değişiklikler gözlenir. Bu çalışma, söz konusu beğeni hiyerarşisinin oluşum sürecinin başından günümüze diğer müzik türleri içinde Türk halk müziğinin konumunu ele alır.

Anahtar Kelimeler: Beğeni yargısı-hiyerarşisi, Batı-dışı modernlik, postmodernite, Türk halk müziği

TURKISH FOLK MUSIC IN JUDGEMENT AND HIERARCHIES OF TASTE

Abstract: According to Pierre Bourdieu, belonging to any social stratum creates both psychological and aesthetic tastes. The judgements of taste of these social stratum, which built and protect their boundaries and identities through their lifestyles and tastes, have own inter-stratum hierarchical position which organized from the most legitimate towards to the less legitimate. With a categorization that can be seen in almost every society in the modern world, art music, folk music and popular music have a similar hierarchical position in relation to the judgments of taste. Although this hierarchical position maintains its structure to a great extent throughout the world, in societies with different dynamics, some changes are experienced cyclically. With the articulation of the postmodern process of Turkey which was built as a nation-state and has a 'Non-Western modernization' experience, changes in the position of Turkish folk music in the hierarchies of taste also are observed. This study examines the position of Turkish folk music among other music genres from the beginning of the formation process of this hierarchy of taste to the present day.

Keywords: Judgement-hierarchies of taste, Non-Western modernity, postmodernity, Turkish folk music

Giriş

Belirsizlikten kaçış arayışına verilen yanıt olarak tanımlanan (Bauman, 2001: 112), bir süreç olarak asla tamamlanamayan ve öznellik halinde sürekli inşa halinde bulunan (Hall, 1998: 70) kimlik, bir aynılık-farklılık ikiliğinde denge haline ulaşma çabasındadır. Birey, kolektif düzeyde bir grup içerisinde kendisini 'tanımlar' ve ancak sergilediği 'aidiyetler' ile söz konusu kolektif kimlikle 'tanınır' (Erol, 2009: 212). Bu noktada grup içinde sahip olunan aidiyetlerin 'biz' ve 'öteki' arasındaki farkı vurgulaması beklenir. Söz konusu aidiyetlerin kapsamına dil, meslek, etnik köken, cinsiyet, inanç gibi sosyal bilimlerde üzerinde en çok tartışılan ve yazılan-çizilen kimlik bileşenleri girebileceği gibi gündelik yaşamın dinamikleriyle örtüşen hemen tüm tercihler ve beğeniler de girer. Beğeniler, görece daha küçük ölçekteki kolektif kimlikler için birer kimlik bileşeni olmanın yanı sıra, toplumsal tabakalaşma ve sınıf mensubiyeti söz konusu olduğunda, sınıflar arası hiyerarşinin inşasında stratejik öneme sahiptir; beğeni sosyolojisi -

[1] Dr. Öğretim Görevlisi, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Türk Müziği Devlet Konservatuvarı, Müzikoloji Bölümü

bilhassa Pierre Bourdieu'nün bu alanda yaptığı önemli çalışmaların da katkısıyla- önemli bir literatüre sahiptir.

Bireylerin müzik tercihleri ve beğenileri de toplumsal düzeyde sergiledikleri sınıflandırma stratejilerinin bir parçasıdır. Sanat müziği, halk müziği ve popüler müzikler -müzik içi bir sınıflandırma olmasının yanı sıra- modern dünyada en sık karşılaşılabilecek şekilde sınıflara özgü beğenilerin hiyerarşik konumlanışını temsil ederler. Konuyu Türk halk müziği özelinde değerlendirecek olursak, bu müzik türü de beğeni üzerinden pekiştirilen bir hiyerarşide kendine özgü bir konuma sahiptir. Bu konumu belirleyen dinamikler çağın ruhu gereği tüm dünyada pek çok örneği görülebilecek bir modelle ilişkilendirilebileceği gibi, Türkiye'nin siyasi, sosyo-kültürel, ekonomik, demografik ve inançsal deneyimlerinden de büyük ölçüde etkilenir. Bu noktada çalışmanın temel itkisi olan soru, Türk halk müziğinin hangi sınıfsal pozisyona sahip dinleyicilerle ilişkilendiği, bunun nedeni ve bu hiyerarşik konumlanmada meydana gelen değişimlerin dinamiklerinin neler olduğudur. Bu amaçla öncelikle toplumsal tabakalaşma ve beğeni yargıları arasındaki ilişkiler ele alınacak, ardından günümüzde modernizmin devlet modeli olan ulus devletlerde sanat müziği, halk müziği ve popüler müziklere ilişkin yaygın beğeni yargıları ve hiyerarşilerinin oluşum süreçlerinden bahsedilecektir. Son olarak ise ülkemizdeki beğeni hiyerarşisinde Türk halk müziği'nin inşa sürecinden günümüze kadar deneyimlediği değişimler başlıca birkaç dönemde ele alınacaktır.

Toplumsal Tabakalaşma ve Beğeniler

Marksist sosyolojinin temel aktörleri olan sınıflar ve sınıflar arası çatışma fikri, Marks'ın ardından pek çok teorisyen tarafından dünyadaki değişen üretim ve tüketim ilişkilerine paralel olarak -fakat bağlamından koparılmadan- yeniden yorumlandı. Çalışmamızın temel dayanağını oluşturan Bourdieu de sınıf konusunda Marks'ın iddialarını 'güncelleyen' teorisyenlerden biridir. Bourdieu, tahakküm edenler ve edilenler şeklindeki Marks kökenli ikiliğe karşı çıkmaz ancak klasik Marksistlerden farklı olarak sınıflar arasındaki mücadelenin ekonomik alanla sınırlandırılmasının toplumsal ilişkileri açıklama konusunda yetersiz olduğunu öne sürer. Bu ikilik arasındaki çatışma yalnızca ekonomik alanda değil, siyaset, inanç, sanat ve diğer tüm benzer sembolik alanları kapsayan geniş bir zeminde gerçekleşir (Durand ve Weil 1990'dan akt. Ünal, 2017: 381). Bununla birlikte günümüzdeki ekonomik, sosyal, politik ve kültürel ilişkilenmeler, Karl Marks'ın sınıflar ve sınıf çatışmalarına ilişkin değerlendirmelerini yaptığı 19. Yüzyılın ikinci yarısında Londra'daki iklimden büyük farklılıklar sergiler. Bugün sınıflar ve kültürel gruplar gibi sosyolojik kategorilerin sınırlarını çizmek görece çok daha zordur. Bilgi çağının getirilerinden biri olarak yeni iletişim teknolojilerinin sürekli bir biçimde tüm toplumsal yapıları, kurumları, kabulleri ve

gelenekleri değiştirmesi, pek çok kültür ürününü toplumun tüm tabakalarına aynı kaynaktan ve benzer aşamalardan geçerek eş zamanlı olarak sunması, erişim bakımından tüm sınıfların benzeştirildiği fikrini (Güven, 2016: 76) akıllara getirir. Ancak ekonomik ve kültürel bakımdan ele alındığında toplumda farklı katmanların görece homojenite sergileyen sosyolojik kategorizasyonlar oluşturdukları da aşikârdır.

Bourdieu, sınıfsal ayrım ve beğeniler üzerine temellendirdiği kültür sosyolojisi alanındaki çalışmalarını önce, *Bir Ortalama Sanat: Fotoğrafın Toplumsal Kullanımı Üzerine Bir Deneme* (Un Art moyen: Essai sur les usages sociaux de la photographic) ve *Sanat Sevdası: Avrupa Sanat Müzeleri ve Ziyaretçi Kitlesi* (L'amour de l'art: Les musées d'art européens et leur public) adlı iki çalışmasında tartışır (Jourdain ve Naulin, 2016: 79). Bu iki çalışmanın ardından 1979 yılında yazdığı *Ayrım: Beğeni Yargısının Toplumsal Eleştirisi* (La Distinctioun: Critique sociale du jugement) isimli kitap, Fransa'da geniş çaplı bir sosyoloji araştırmasının sonuçları üzerinden, oluşturdukları beğeni kamularıyla sınıfların kendi çıkarlarını maksimize etme ve sınıflar arası bariyerler inşa etme çabalarını tartışır. Bu çalışma tüm simgesel ayrım pratiklerinin temel bir içerme ve dışlama mantığını ne şekilde somutlaştırdığını göstermesi bakımından önemlidir (Ünal, 2017: 380).

Pierre Bourdieu toplumu a)burjuvazi/üst sınıf, b)orta sınıflar (veya küçük burjuvazi) ve c)işçi sınıfları olmak üzere üç temel gruba ayırır. Her bir grup nispeten homojen olan yaşam koşullarına özgü belirli bir sınıf kültürünü paylaşırlar. Orta sınıflar ise bireylerin yukarı ve aşağı yönelimlerine göre çeşitli alt bölümlere ayrılırlar. Bu cümlede bahsedilen 'yukarı ve aşağı' ifadesinden de anlaşılacağı gibi işçi sınıflarından üst sınıflara (yani hükmedilenden hükmedene) doğru bir hiyerarşik ilişkilenme söz konusudur (Jourdain ve Naulin, 2016: 82). Söz konusu sınıflar arası ilişkilerin simgesel boyutu ise pratik şekilde 'hayat tarzları' tamlamasıyla ifade edilir. Bourdieu'ya göre hayat tarzları uzamında farklı grupların hayat tarzları arasındaki mesafeleri belirleyen temel kriterlerden biri beğenilerdir. Toplumsal süreçte bireyler tarafından üretilen ve yaygınlaştırılan tüm kültürel pratikler ve vargılar "zevk-i selimden barbar beğeniye" doğru -diğer bir ifadeyle meşru olandan daha az meşruya doğru- bir hiyerarşi içindedir. Klasik müzik, resim, heykel, edebiyat ve tiyatro gibi soylu kültürel alanlarla sinema, fotoğraf, türkü ve caz gibi az soylu pratikler karşı karşıya konumlanırlar (Ünal, 2017: 383).

Bourdieu, beğenileri de kendi içinde üç grupta değerlendirir: Bunlardan ilki "meşru beğenidir". Meşru beğeni eğitim düzeyiyle doğru orantılı olarak artar ve en üst noktasına, egemen sınıfın eğitim sermayesi en yüksek olan fraksiyonlarında ulaşır. İkinci beğeni grubu "ortalama beğenidir" ki sanatsal/estetik anlamda genellikle majör sanatların minör yapıtları ile minör sanatların majör yapıtlarını bir araya getiren, egemen sınıfın entelektüel fraksiyonları ve

halk sınıflarına oranla orta sınıflarda daha fazla rastlanan beğenidir. Son olarak sanatsal açıdan 'hafif' olarak tanımlanan eserlerle ilişkilendirilen, beğeni düzeyi eğitim sermayesiyle ters orantı sergileyen "popüler beğeni" tipidir (Bourdieu, 2015: 32).

Pratik olarak sembolik düzeyde sergilenen bu sınıfsal ayrım ve hiyerarşik pozisyonları belirleyenin büyük ölçüde tahakküm eden gruplar olduğunu söylemek hatalı olmaz. Diğer bir ifadeyle kendini yukarıda konumlandıran üst sınıfların, daha aşağıdakilerle aralarına sınır çekme stratejileri olarak beğenileri kullanmaları, söz konusu beğenileri belirleyenin de üst sınıflar olması sonucunu doğurur. Çünkü ancak maddi engellerden kurtulmuş olan üst sınıflar doğal işlevleri biçimselleştirip stilize edebilir ve bunlara bir seçkinlik duygusu yükleyebilirler. Üst sınıflar bu şekilde beğeniler geliştirerek mevcut konumlarını korumaya çalışırken, orta sınıflar da beğenileriyle bir yandan alt sınıflardan uzaklaşmak isterken, öte yandan üst sınıflara yaklaşma eğilimindedirler (Ünal, 2017: 384). Hakim sınıfın hayat tarzını paylaşmak için gerekli olanakları olmayan orta sınıfın bu söz konusu temayüz girişimi kimi zaman bir arada kalmışlık haline dönüşür. Bu duruma neden olan karşıtlığı Bourdieu "dünyayla ve kendiyle teklifsizce, güvenle kurulan bir ilişkiye dayalı bir burjuva etosu… ve özentiyle kendini sınırlayan bir küçük burjuva etosu" ifadesiyle verir. Orta sınıf/küçük burjuvazi, sınıf atlama hevesi ve eldeki imkânlar arasında sıkışıp kalarak çoğu durumda "özenti" olarak algılanan pratikler üretirken, işçi sınıfı bu temayüz oyununa orta sınıf kadar yeltenmez (Swartz, 2011: 245).

Ancak bu temayüz girişimi, bazı üst sınıf beğenilerine orta sınıfların ulaştığı ve benimsediği durumlarda, üst sınıfı yeni ayrım araçları ve yeni stratejiler üretme yoluna iter. Bu durumda Bourdieu'ye göre hâkim sınıf için iki ana amaç söz konusudur: ilki sahip çıkılan konumu korumak, diğeri ise aradaki mesafeyi korumaktır (Jourdain ve Naulin, 2016: 92). Üst sınıfların ayrım stratejileri kapsamında çeşitli beğenilerle ilişkilendirdikleri estetik duyarlılık, öte yandan farklı beğenilere karşı büyük bir estetik hoşgörüsüzlüğü de beraberinde getirir. Bu hoşgörüsüzlük korkunç bir şiddet barındırır ve bir sınıfın zevki bir üst sınıf için 'tiksinti' uyandırır. "Farklı yaşam tarzlarından iğrenme hiç şüphesiz, sınıflar arasındaki en sağlam bariyerlerden biridir" (Bourdieu, 2016: 187). Bu gerekçeyle bir alt sınıf üst sınıfın beğenisini taklit ederek paylaşmaya başladığında, yeni bir ayrım geliştirilir. Dolayısıyla yeniden üretim stratejileri de tahakküm eden tarafından belirlenir (Ünal, 2017: 382).

Üst sınıflar ayrım yoluyla belirli bir kimliği olumlayıp meşrulaştırırken, aynı zamanda herkese belirli bir dünya görüşünü de dayatır. Bourdieu'cü anlamda herhangi bir alanda alanın kurallarını bilmeyen kişiler dışlanırlar, tahakküm altındadırlar; bu kişilere 'yukarıdan' bakılır. Tahakküm eden sınıf kendi değerlendirme kriterlerini 'kurallar' olarak empoze etme çabasındadır. Örneğin kırsal kökene sahip ve habitusu gereği bölgesel ağız özellikleri

sergilemek yerine "meşru" kabul edilen bir ağızla konuşan birey, kendi konuşma tarzının bir kentlininkinden/üst sınıfa ait meşru beğenilerden aşağı olduğu düşüncesiyle bu tercihi yapacaktır. Bu durumda bu kişi tahakküm altındadır (Ünal, 2017: 384-385). Bu tahakküm ilişkisi fiziksel değil fakat bir 'sembolik şiddet' aracılığıyla gerçekleşir. Kuralları koyan üst sınıfların tahakkümüne alt sınıflar ya boyun eğmek ya da dışlanıp değerlendirmeye alınmamak durumundadırlar. Söz konusu sembolik şiddet tahakküm ilişkisini dile getiren sözcükler ve hareketler aracılığıyla değişik biçimlerde ifadesini bulur (Ünal, 2017: 384-385).

Müzik ve Beğeni Hiyerarşisi

Bourdieu (2015: 274), kendini ayırt etmenin üç tarzı üzerine vurgu yapar: beslenme alışkanlıkları, (giyim, güzellik ve bakım ürünleri, hizmetçi gibi) temsil için yapılan harcamalar ve kültür ile kendini takdim. Kültür ile kendini takdim kapsamındaki müziğin sınıfsal temsil gücüne Bourdieu, "Hiçbir şey, insanın ait olduğu 'sınıfı' doğrulaması noktasında, yani eksiksiz biçimde sınıflandırılması açısından müzik beğenileri kadar *belirleyici* değildir" (2016: 185) cümlesiyle değinir. Batı medeniyetiyle kültürel bakımdan şu veya bu şekilde organik bağ kurmuş olan tüm toplumlarda karşılaşabileceğimiz sanat müziği, halk müziği ve popüler müzikler ayrımı, kuşkusuz ki doğrudan toplumsal süreçte tahakküm edenler tarafından oluşturulan sanat/müzik alanındaki beğeni hiyerarşileri tesisinin ürünüdür. Dolayısıyla ülkemizde Türk halk müziğinin beğeni hiyerarşisi içerisindeki konumunu tek başına ele almak yerine, bütüncül bir yaklaşımla, yaygın olarak karşılaşılan 'sanat müziği, halk müziği ve popüler müziklerin' hiyerarşik inşalarından bahsederek bir zemin oluşturmak faydalı olacaktır.

Önceki başlık altında değinilen konulardan, beğenilerin salt estetik tercihler olmadığı, çeşitli çıkar ilişkileri çerçevesinde toplumsal ve kültürel olarak inşa edildiği sonucu çıkarılabilir. Bununla birlikte toplumsal ve kültürel inşa sürecinin yalnızca beğenilerle sınırlı olduğunu söylemek hatalı olacaktır; günümüzde sosyal bilimler disiplinlerince yaygın olarak benimsenen görme ve değerlendirme biçimleri, tüm değerlerin tözsel gerçeklikler olduğu varsayımına şüpheyle yaklaşır. Sanat müziği, halk müziği ve popüler müzikler arasındaki hiyerarşik ilişkinin anlaşılabilmesi için ise, Rönesans'la başlayan ve yaklaşık son birkaç yüzyılda hakimiyet alanını küresel boyuta taşıyan, sirayet ettiği toplumlarda temel düsturlara yön veren modernizm ve postmodernizm gibi bazı paradigmalardan ve uzantılarından bahsetmek gerekir. Çünkü bugün anlamını bildiğimiz şekliyle hem sanat kavramı, hem de halk kavramı aslında doğrudan modernizm kapsamında günümüzdeki değerine kavuşur. Bu gerekçeyle asıl fikrî zemin modernizm, modernizmin devlet modeli olan ulus devletler; ve son olarak postmodernizmin anlaşılmasıyla sağlanacaktır. Ancak her biri için ciltlerce kitaplar

yazılan söz konusu kavramların ayrıntıları bu çalışma kapsamında yeterince sunulamayacağından, gerekli görüldüğü durumlarda kısa açıklamalara yer verilecektir.

Sanat müziği, halk müziği ve popüler müziklerin önce Batı dünyasında ardından dünyanın geri kalanında kategorik olarak benimsenme sürecinin başlangıcını, günümüzde bildiğimiz anlamıyla sanat ve halk kavramlarının 'icat edildiği' tarihe kadar geri götürebiliriz. Shiner'ın *Sanatın İcadı: Bir Kültür Tarihi* (The Invention of Art: A Cultural History) adlı kült çalışmasında açıkladığı üzere bugünkü anladığımız haliyle sanat, hemen hemen iki yüz yıllık geçmişi olan bir Avrupa icadıdır (2010: 20). Yine bu çalışmadan özetleyecek olursak, Avrupa'daki düşünsel, bilimsel, felsefi, teknolojik, demografik, inançsal ve ekonomik dönüşümlere koşut olarak beliren burjuva sınıfının oluşturduğu bir pazar ve sanat kamuoyu, çok daha pragmatik ifade gücüne sahip olan eski sanat kavramında bir bölünme yaşanmasına ve günümüzdeki tinsel özerkliğiyle, insanüstü niteliklerle ilişkilendirilen 'güzel sanatlar sisteminin' doğmasına neden olur. Dolayısıyla günümüzdeki sanat kavramının ancak burjuvazinin sağladığı ekonomik ortam ve kamuoyu ile var olma imkânı bulmuş olması, Bourdieu'nün sınıflandırmasındaki üst sınıflar ve sanat arasındaki kuvvetli organik bağı açıklar. Bu kapsamda müzik beğenileri içinde 'meşru beğeni', üst sınıf - sanat müziği/Klasik Batı Müziği ve estetiği eşleşmesiyle kendini gösterir. Bu eşleşme, Batı dünyasında ve modernleşme sürecini deneyimleyerek modernizmin doğrularını paylaşan tüm Batı dışı toplumlarda benzer şekilde gözlemlenebilir.

Dünyada halk müziği kavramının var olması ise –yine modernizmle ilişkili şekilde- son birkaç yüzyıla damga vuran "halk" kavramı ve "ulus devlet modeli"nin varlık göstermesi ile ilgilidir. Halk kavramının ortaya çıkışı 18. Yüzyılın sonlarına rastlar. Reform, Karşı Reform ve Otuz yıl savaşlarının sonucu olarak birbirlerine çok zayıf bağlarla bağlı olan pek çok yerel yönetime ayrılmış olan Almanya'da Herder, "ulusun kayıp mirasını" yeniden uyandırma hareketini başlatır (Reiley, 2007: 2). Herder, halk kavramını daha doğal bulur çünkü halk kavramı eğitim ve kültür tarafından bozulmamış bir topluluktur ve insanın çocukluk safhasına benzer. Herder'e göre çocukluk nasıl hayatta erken bir dönemse, halk da millet/ulus olma yolunun erken dönemidir (Sevim, 2008: 33). Diğer bir ifadeyle, 19. Yüzyıldan itibaren dünyada hakim olan ve modern dönemin devlet modeli 'ulus devletin' birleştirici unsuru olan 'ulus'a giden yol, halk kavramından geçer. Suavi Aydın'ın (1999) ulusal kimliği tanımlarken halka ve köylülüğe yaptığı vurgu, halk müziği kavramının ideolojik ve sosyolojik niteliği hakkında fikir vermesi bakımından önemlidir:

> "Ulusal kimlik, kökeni itibarıyla, milliyetçiliklerin tanımlandığı bir kimlik biçimidir ve ulus-devlet formunun yurttaşından istediği kimlik özdeşimini ve bilincini

içerir. Genellikle bu kimliğin bileşenleri, kozmopolit olmayan köylülükte/halkta saf halde bulunduğuna inanılan ve tarihin derinliklerinde bulunacağı varsayılan 'ulusal' formlara, değişmeyen ya da az değişen bu kitle aracılığıyla varılabileceği düşünülen kurgusal unsurlardır" (Aydın, 1999: 50).

Bir model olarak yeni kurulan hemen tüm ulus devletlerde inşa edilmesi gereken yeni milli/ulusal kimlik, somut milli kültür ürünlerine muhtaçtır. Milli müzik de bu amaç doğrultusunda inşa edilmelidir ve bu müziğin kaynağının, Herder'in ve Aydın'ın işaret ettiği gibi eğitim, yüksek kültür ve kozmopolit ilişkilerce bozulmamış olan köylü halk olduğu ortadadır. İşte bu gerekçeyle halk müziği, çalgısından repertuarına tüm malzemesini 'el değmemiş tarihi milli niteliklerin koruyucusu olan köylüden' alacaktır. Ancak unutulmamalıdır ki kaynağı köylüden gelse de halk müziği modern bir şekilde sunulmalıdır. Çünkü peşinde olunan modernlik gereği milli kimlikle birlikte inşa edilmesi hedeflenen, bir 'ulusal yüksek kültür' inşasıdır (Gellner 1994'ten akt. Balkılıç, 2009: 22). Modernliğin tabandaki dönüşümlerle ivme kazanıp, tavana yönelik bir değişimi tetiklediği Batı Avrupa toplumlarında tabiatı gereği müzik modernizm kriterleri çerçevesinde sergileneceğinden, ayrı bir müdahaleye gerek duyulmayabilir. Fakat Batı-dışı modernleşen toplumlarda halk müziğinin sunumunda çalgıların yapısından müziğin yapısına, aralıklardan topluluklara, ses üretiminden konser ritüeline kadar modern ilkeler doğrultusunda pek çok müdahaleler yapılır; ki Türk halk müziği de bu sürecin izlerini hemen her bileşeninde taşır.

Buraya kadar aktarılanlar ışığında söylenebilir ki modern ulus devletlerde sanat müziği ve halk müziği, elitler ve devlet yöneticileri nazarında kıymetlidir. Üst sınıflarla arasındaki organik bağdan bahsettiğimiz sanat müziği/Klasik Batı Müziği hiyerarşik olarak en üstte konumlanırken, aslında kökenini eğitim ve artı değer üretme imkânlarına ulaşımda kenarda kalan 'fakir ve cahil' köylüden almış olmasına rağmen, ulus devletin temel direği olarak görülen milli kültür ve milli kimliğin tesisindeki ideolojik rolü gereği halk müziği de -ulusal yüksek kültürün bir parçası olması ümidiyle- 'kıymetli' bir seviyede konumlandırılır. Ne var ki bu müziklerin birbirleriyle olan hiyerarşik ilişkilenmeleri söz konusu olduğunda, yaygın bir şekilde hemen tüm benzer ulus devletlerde sanat müziği, halk müziğinin üzerinde daha kıymetli bir noktada değerlendirilir.

Her ne kadar müzik kapsamında bir sınıflandırma gibi gözükse de sosyoloji temelli bir kategorizasyon olduğunu söyleyebileceğimiz popüler müziklerin çerçevesini çizmek, bu durumda en kolayıdır. Oldukça basit bir ifadeyle söylenebilir ki popüler müzikler, sanat müziği ve halk müziği kapsamında 'olamayan' tüm müzikleri kapsar. Örneğin bazı popüler müzik 'parçaları' müzikal estetik ve teknik nitelikler bakımından sanat müziği veya halk müziği

kapsamındaki pek çok 'eserden' üstün niteliklere sahip olsalar da popüler müziklerin sınırlarını belirleyen dinamik, ideolojik ve sınıfsal temellere dayanır.

Türk Halk Müziğinin Beğeni Hiyerarşisindeki Konumu

Pek çok Batı dışı ulus devletin deneyimlediği gibi modernleşmeyi/Batılılaşmayı sosyo-kültürel dönüşüm projesi olarak benimseyen Türkiye Cumhuriyeti'nde de sanat müziği-halk müziği-popüler müzikler kategorizasyonu ve hiyerarşik konumlanışları dünyanın geri kalanıyla örtüşür. Ancak ülkemize özgü bazı dinamikler kısmî farklılıkları da beraberinde getirir. Başlıca fark, ülkemizin müzik kültüründe kökleri Türkiye Cumhuriyeti'nin mirasını devraldığı Osmanlı Devleti'ne ve saraya dayanan bir 'sanat müziğinin' daha var olmasıdır. Bu müziğin adlandırılmasından teorisine kadar pek çok noktada ihtilaflar bulunmasına rağmen icracıları ve dinleyicilerinin kendilerini kimliklendirirken başvurdukları referans noktalarının seçkinci nitelikler taşıması, Osmanlı Devleti sarayıyla ilişkilendirilen çeşitli pratikler ve teknik yeterlilikler üzerinden aidiyetler sergilenmesi ve zaman içerisinde hem ülke yöneticileri hem de vatandaşlar tarafından bu ayrıcalıklı konumun tanınmasıyla, sözünü ettiğimiz müzik bir 'sanat müziği' olarak hiyerarşik bakımdan üst seviyede yer bulur.

Çalışmanın örneği olan Türk halk müziği, günümüzde ve geçmişte, beğeni hiyerarşisi söz konusu olduğunda Klasik Batı Müziğinin altında konumlandırılır. Klasik Türk Musikisi[2] ile arasındaki ilişki ve hiyerarşik konumlanma ise zaman içinde kısmen değişimler sergiler. Erken cumhuriyet döneminde Ziya Gökalp'in öncülüğünü yaptığı müzik politikaları kapsamında Orta Asya kökenli saf ve hakiki Türk milli müziğini yaratma düsturuyla, Klasik Türk Musikisinin Bizans kökenli olduğu iddia edilir (Ayas, 2015: 154). Bu süreçte Türkiye'de beğeni hiyerarşilerini belirleyen yönetici elitler nazarında, ideolojik dinamiklerle Klasik Türk Musikisinin prestiji düşük olmalıdır. Ancak 20. Yüzyılın ikinci yarısıyla birlikte konjonktürel olarak Osmanlı Devleti ve o döneme ilişkin değerler üzerine olumlayıcı söylem üretme ve çalışmalar ortaya koyma konusunda ifade özgürlüğü görece artar ve zamanla Klasik Türk Musikisi yukarıda değindiğimiz şekilde hiyerarşik olarak Klasik Batı Müziğinin altında, fakat Türk halk müziğinin üzerinde konumlandırılır.

Türkiye'deki duruma ilişkin buraya kadar bahsedilenler, dönemin şartlarında ülkedeki üst sınıf olarak tanımlayabileceğimiz ve devletle fikir ve eylem birliği içinde olan yönetici elitlerin şekillendirdiği beğeni kamusunu yansıtır. Zaman içinde ülkenin değişen ekonomik ve

[2] Hiyerarşik ilişkiler bakımından Klasik Batı Müziği'yle yakın konumlandığı ve aynı kategoriyi anımsatacağı için operasyonel bir amaçla ve yalnızca bu çalışma boyunca, sözünü ettiğimiz müziği Klasik Türk Musikisi olarak adlandıracağım.

siyasi şartları, Bourdieu'nün sınıflandırmasıyla büyük ölçüde örtüşen kategorilerin oluşmasına vesile olur. Türkiye'de, ne geçmişte ne de bugün itibariyle, Fransa'dakine benzer bir sınıf bilincinin olduğundan bahsetmek hatalı olacaktır. Ancak yine de bireylerin alanda sergiledikleri iktidar ve imtiyaz kazanma mücadeleleriyle şekillenen hiyerarşik yapı, eşit olmayan kaynak dağılımlarıyla beslenir ve bireyler kendi kimliklerini diğer sınıflara mensup bireylerin kimlikleriyle karşılaştırarak oluşturduklarından –bilinç olmasa da- bugün itibariyle Türkiye'de toplumsal sınıflar varlığını sürdürür. Kısaca resmedecek olursak Türkiye'de 'üst sınıf' güçlü kültürel sermayeli, zengin sınıf habitusuna sahip ve hobi çeşitliliğiyle % 6,1'lik bir kesimdir. Temel gıda ihtiyaçlarını zorlukla karşılayan veya tam olarak karşılayamayan, kültürel tüketimleri televizyon izlemekle sınırlı olan, düşük kültürel sermayeli ve Bourdieu'nün deyimiyle yalnızca 'ihtiyacın beğenisine' sahip olan alt sınıf, % 10,4'lük bir kesimdir. 'Orta sınıf' ise hem ekonomik hem de kültürel sermayeleri görece hacimli ve sınıfsal avantajlarını sürdürmek için alt sınıfla aralarına 'gerekli' olan mesafeyi koyan, üst sınıflara mensup bireyler tarafından dışlayıcı pratikler ve söylemlere maruz kalan büyük yüzdeyi oluşturur (Ünal, 2017: 386).

Konuyu beğeni kamusu üzerinden ele alan Herbert Gans, yukarıda Türkiye'deki orta sınıfa tekabül eden beğeni kamusunu kendi çalışmasında üç gruba ayırır: Üst-orta kültür, alt-orta kültür ve aşağı kültür. 'Üst-orta kültür', üniversite eğitimi görmüş, profesyonel mesleklere sahip olan, uzman ve yöneticilerin arasında yer aldığı bir gruptur. İyi eğitim görmelerine rağmen sanat yaratıcısı ve eleştirmeni olarak yetiştirilmemiş olan bu gruptaki bireyler yüksek kültürün kullanıcıya yönelik kamusu gibi kültürün yaratıcıya yönelik konularıyla ilgili değillerdir. 'Alt-orta kültürü' oluşturanlar ise Gans'ın Amerika'da en kalabalık nüfusa sahip olduğunu ileri sürdüğü gruptur ki Türkiye'de de büyük bir nüfusa tekabül eder. Çoğunlukla öğretmenlik, muhasebecilik gibi mesleklere sahip bu gruptakiler, önceleri yüksek kültür ile pek ilgilenmeseler de günümüzde giderek daha fazla yüksek kültür ürünü olarak tanımlanacak kültür ürünlerine ilgi duyarlar; ancak estetik anlayışlar öze ve esasa odaklanır. Günümüzde kitle medyasının belli başlı izleyicileri alt-orta kültür grubundaki insanlardır. Orta sınıf içerisinde en altta konumlanan 'aşağı kültür' grubu kabaca örneklendirilecek olursa, nitelikli ve yarı nitelikli fabrika ve hizmet sektörü işçileri ile yarı nitelikli yükseköğrenim gerektirmeyen memurlardan bu grup kapsamındadır. Aşağı kültür kamuları 'yüksek kültürü' büyük ölçüde yadsır, hatta kısmen düşmanca değerlendirir. Bu grubun estetik standartları da öz üzerinde durur ve kitle medyasının büyük kısmını alt-orta sınıfla paylaşır (Gans, : 115-126). Gans'ın bu gruplandırması ABD'de yaptığı araştırma kapsamında ABD'deki toplumsal yapıya yönelik belirlenmiş olsa da

Türkiye'deki orta sınıfların bu çalışma özelinde Türk halk müziği ile eşleşebilecek kısımlarının operasyonel olarak sınıflandırmasında da kullanışlıdır.

Yeniden Türk halk müziğinin beğeni kamuları hiyerarşisindeki konumlanışına dönecek olursak çalışmanın bu aşamasında, Türk halk müziği beğenisini sınıfsal konumlarını ve bu konumlarla ilişkili çıkarlarını korumak için tercih eden gruplara odaklanmak faydalı olacaktır. Türkiye'de orta sınıflar olarak tanımlanabilecek görece tutarlı homojen yapıların var olmaya başladığı zamandan itibaren Türk halk müziği beğenisi ile bu sınıflar arasındaki eşleşme, Herbert Gans'ın üçlü sınıflandırmasının en altını temsil eden aşağı kültürden zaman içinde alt-orta kültür ve üst-orta kültüre seyreden bir dönüşüm geçirir. Diğer bir ifadeyle Türk halk müziği dinlemek veya icra etmek giderek daha meşru bir beğeni halini alır. Türk halk müziğinin aşağı kültür grubunun beğeni kamusunda öne çıktığı yıllar, yaklaşık olarak 1950'lerin başından 1970'lerin ikinci yarısına kadar; alt-orta kültür grubuyla eşleştiği yıllar 1990'ların ikinci yarısına kadar; ve üst-orta kültür grubun beğeni kamusunda yer edindiği yıllar ise günümüze kadar geçen süreyi kapsar.

1950 öncesi, nüfusun büyük bir bölümünün köylerde yaşadığı ve kitle iletişim araçlarına erişimin çok düşük olduğu yıllara rastladığından, müzik alanında bir beğeni kamusu oluşturabilecek gündem paylaşımı eksikliği sebebiyle çalışma kapsamı dışında tutuldu. 1950 sonrası ise kentleşme çalışmalarının devlet politikaları kapsamına alınması ile radyoların yurt genelinde devletin kültür politikaları çerçevesinde ulaşılabilir müzik yayınları yapması ile karakterize olması bakımından ilk periyodu temsil eder. Bu süreçte Türk halk müziği orta sınıf içerisinde aşağı kültür grubunun beğeni kamusunda yer bulurken, alt ve üst-orta sınıf mensuplarınca büyük ölçüde 'köylülükle' ilişkilendirilir. Bu değerlendirmeye ilişkin söz konusu dönemden en etkili referansları Ankara Radyosu Türk halk müziği sanatçılarının deneyimleriyle sunabiliriz. O yıllarda Türk halk müziği pratisyenleri arasında profesyonellikleri ve devletin bu alandaki en üst kurumu sayılabilecek Ankara Radyosu personeli olmalarıyla aslında en prestijli grubu temsil etmelerine rağmen, kendilerine yöneltilen eleştiriler ve karşı karşıya kaldıkları sembolik şiddet Türk halk müziği beğenisinin Bourdieu'nün tabiriyle meşru beğeniden ne denli uzak konumlandırıldığı gösterir. Türk halk müziğinin kurucu hocası olarak da anılan Muzaffer Sarısözen'in "Eskiden saz ve bağlama çalanlar sanki kötü bir şeyler yapıyorlarmış gibi sazlarını ceketlerinin, pardösülerinin altına saklarlardı" (Alpyıldız, 2018: 94) ifadesi, bir radyo sanatçısı perspektifinden dönemin algısını yansıtır. O yıllarda Halkevleri dergilerinde yazıları yayınlanan Osman Atilla'nın ifadesi ise Türk halk müziği disiplini dışından bir bakış açısını yansıtması bakımından önemlidir: "Biz Halkevlerinde türkü çığırıp ve saz çalanları hor görenleri çok görmüşüzdür. Canım dağdaki

cahil çobanın çaldığı iptidai çalgılardır. Doğru dürüst ince saza itibar edin. Kulak zevkimizi tatmin edin diye azarlayanlarla, çıkışanlarla çok mücadele ettik" (Alpyıldız, 2018: 20). Aşık Veysel'in "O zamanın zihniyeti dolayısıyle elimizde sazla bir kasabaya bile gidemiyorduk. Hem ayıp, hem günah sayılıyordu. Ancak köylerde dolaşıyorduk..." (Yılmaz, 1996:16) sözleri, bahis konusu sembolik şiddetin kırsal kesimdeki boyutunu gözler önüne serer.

1970'lerin sonlarından itibaren Türk halk müziğini dinleyen başlıca yetişkin kitle, Köy Enstitülerinden mezun olan ve devletin milli kültür ve milli kimliğe ilişkin programını belki de en etkili şekilde uygulayan öğretmenlerin yetiştirdikleri nesildir. Aynı zamanda bu nesil, kentli yaşamla eklemlenme sorununu büyük ölçüde çözmüş, orta öğretimini tamamlayan, memuriyet veya diğer masa başı mesleklerle geçimini sürdüren, dönemin radyo ve televizyon yayınlarıyla önceki nesillere nazaran çok daha fazla zaman geçiren nesildir. Bu dönem ayrıca üniversite öğrencilerinin Türk halk müziğine yavaş yavaş ilgi duymaya başladığı yıllardır. Alt-orta kültür grubuyla eşleştiği bu dönemde dinleyiciler Türk halk müziğini yalnızca bir müzik yayını olarak değerlendirmekten öte, milli duygular veya otantisite gibi fikrî temellerle ilişkilendirirler. Ancak halâ Türk halk müziği dinlemek üst sınıflarca 'utanılması gereken' bir aktivitedir. Bu noktada TRT Ankara Radyosu bünyesinde uzun yıllar hizmet veren THM Sanatçısı İhsan Öztürk'ün aktardığı anekdot söz konusu 'sembolik şiddeti' ve bu dönemin Türk halk müziği pratisyenlerinin 'direnişlerini' göstermesi bakımından önemlidir: İhsan Öztürk, 1970'li yılların ortalarında TRT'de yayınlanan "Bizden Size" isimli televizyon programında Türk halk müziği ile kısımların organizasyonuyla görevlendirilir. Türk halk müziği grubunda görev alan 4-5 kişiden oluşan bir bağlama topluluğu çoğunlukla program öncesinde İhsan Öztürk'ün Sıhhiye'deki evinde toplanırlar ve programa ilişkin son değerlendirmelerini bu evde yaptıktan sonra Ulus istikametindeki Ankara Radyosu'na geçerler. İhsan Öztürk, birkaç kilometrelik bu mesafeyi hiçbir zaman taksiye binerek gitmediklerini ve her defasında ellerinde bağlamalarıyla, kalabalığın arasından yürüyerek ulaştıklarını söyler. Buradaki amaç, bağlama ile sokakta yürümenin, üst sınıfların bakışları, söylenmeleri ve mimikleriyle uyguladıkları sembolik şiddetle küçümsendiği bir dönemde, bir 'sembolik direniş' sergilemektir. Bu şekilde söz konusu sembolik şiddete tepki göstermenin yanı sıra, köylülükle ilişkilendirilen bağlama ve Türk halk müziğinin prestiji, takım elbiseli ve 'düzgün' görünümlü kişilerin kalabalık arasından 'utanmadan, gurur duyarak' geçişiyle artırılmaya çalışılır (Görüşme: İhsan Öztürk, 12.11.2019, Yenimahalle/Ankara).

1990'ların ikinci yarısından itibaren Türk halk müziğinin hiyerarşik konumunun değişmesinde etkili olan dinamiklerden biri, araştırmacıların Türk halk müziği 'uyanışı' (revival) olarak tanımladıkları dönüşümdür. Türk halk müziğinin devlet destekli alanlar dışında

görünürlüğünün ve prestijinin giderek arttığı bu dönem, Tamara Livingston'un çalışmalarından yola çıkılarak kullanılan 'uyanış' kavramı ile ifade edilir. Ayhan Erol, 1990'larla başlayan Türk halk müziği uyanışının temel karakteristiklerini 7 alt başlık altında sunar: a) Yaratıcı oryantasyonun ilk kez Türk halk müziği içinden sağlandığı çekirdek (core) uyanış önderleri grubu, b) Uyanış geleneği repertuarı ve icra üslubunu biçimlendiren Türk halk müziği uyanışı kaynak kişileri ve/veya orijinal kaynaklar, c) Türk halk müziğinin resmi ideolojik söylemiyle uyumlu şekilde geliştirilen ve uyanış önderlerince vurgulanan Türk halk müziği uyanışının ideolojisi ve söylemi, d) Her ne kadar uyanış sürecinde toplumsal bir hareket söz konusu olsa da Alevi toplumunun uyanışçı topluluğun temelini teşkil ettiği takipçi grup, e) İnsanları fiziki olarak bir araya getiren uyanışçı etkinlikler ve canlı icralar, f) uyanışın temellendirilmesi ve sürekliliği için gerek resmi kurumlarca gerekse özel girişimlerce sunulan eğitim, g) ve son olarak uyanış endüstrisine duyulan gereksinim karşılığında yurt çapında uyanışın müzik endüstrisi ve kitle medyası aracılığıyla pazarlanması (Erol, 2009b: 77-83). Bu yedi madde ile belirtilen etkenler Türk halk müziğinin görece daha üst sosyal tabakalarca tanınması ve benimsenmesinde önemli rol oynar.

Bu uyanış sürecinin deneyimlenmeye başlandığı 1990'lar ve ikinci yarısı, Türkiye'nin postmodernizmle eklemlenme sürecinin giderek hız kazandığı döneme rastlar ki Türk halk müziği uyanışı bu süreçten beslenir. Batı dünyasında İkinci Dünya Savaşı'nın ardından hemen tüm doğrulara yön veren temel düsturlardan biri olan postmodernizm, geleneği bütünüyle reddeden modernizmin akıl, bilim, pozitivizm ve hümanizm gibi fikri temellerle vadettiği refah toplumunun sağlanamamasına bir tepki olarak toplumsal boyutta etkisini artırır. Postmodernizm, modernizmin bütünüyle yok saydığı geleneksele olan özlemi de içinde barındırır. Bu özlem Türk halk müziğinin prestijinin ve görünürlüğünün artmasında olumlu etkiye sahiptir. Artık Türk halk müziği köylülükle eşleştirilmez ve dinleyicileri-icracıları arasında yükseköğrenim gören profesyonel mesleklere sahip üst-orta kültür grubu giderek artar. Bu uyanış sürecine etkisi yadsınamayacak postmodernizmin en çarpıcı örneklerinden birini Neşet Ertaş'ın Almanya'ya gidişi ve dönüşü arasındaki farkta gözlemleyebiliriz (Gürkan, 2019: 161). 1970'li yıllarda sağlık sorunları nedeniyle Almanya'ya giden Neşet Ertaş'ın o dönemdeki dinleyici kitlesi, çoğunluğu Gans'ın sınıflandırmasında alt-orta kültür ve aşağı kültür grubuna mensuptur. Diğer bir ifadeyle Orta Anadolu Abdal müziği kapsamında yerel müzik dinamikleriyle müzik yapan Neşet Ertaş aslında teknik olarak yerel bir müzisyendir ancak TRT ve dönemin müzik endüstrisi Neşet Ertaş'ın popülaritesinin yurt geneline yayılmasına neden olur. Fakat yine de üst-orta kültür grubunun Neşet Ertaş dinleyicisi olarak bir beğeni stratejisi geliştirdiğinden ve bu şekilde kendi sınıf konumunu ve çıkarlarını koruduğundan bahsetmek

zordur. 2000'li yılların başında Neşet Ertaş'ın yurda dönüşündeki manzara ise gidişinden bütünüyle farklıdır. Almanya'da kaldığı süreçte, dönene kadar düğün müzisyenliği yaparak geçimini sağlayan Neşet Ertaş'ın Almanya'daki statüsü ve saygınlığının aksine, dönüşünde Türkiye'deki manzara bütünüyle farklıdır. Neşet Ertaş artık üst sınıfların dinleyicisi olduğu bir "sanatçıdır". Bu dönüşümün Neşet Ertaş'ta meydana gelen bir değişimle ilgisi yoktur; bu süreç Türk halk müziği uyanışı ve postmodern eğilimlerin bu alandaki yansımasının ürünüdür. Bir dönem bayağı beğeniler kategorisinde konumlandırılan ve köylülükle ilişkilendirilen Türk halk müziği artık yurt genelinde en prestijli konser salonlarında veya performans merkezlerinde icra edilirken, Türk halk müziği sanatçıları ulusal ve uluslararası boyutta senfoni orkestralarıyla birlikte, dünyaca ünlü şefler ve sanatçılarla aynı sahneyi paylaşır hale gelmiştir. Bilhassa 1990'ların ikinci yarısından itibaren yeni açılan Türk Müziği Devlet Konservatuarları kapsamında Türk halk müziği programlarının sayısı giderek artmış ve artık Türk halk müziği, akademi kapsamında lisans, yüksek lisans ve doktora dereceleriyle temsil edilmektedir.

Medya, endüstri, eğitim, finans ve ideoloji kapsamında Türk halk müziğinin görünürlüğünün, tanınırlığının ve prestijinin öncesiyle kıyaslanamayacak düzeye eriştiğini gösteren örnekleri sıralamak hiç de zor değildir. Kısa bir cümleyle özetleyecek olursak Türk halk müziği ve türküler, önceleri düşük ekonomik ve kültürel sermayeye sahip sınıfların beğeni kamusunda konumlanırken giderek üst sınıfların beğeni kamularında yer edinir hale gelmiştir.

Sonuç

Sosyal bir canlı olan insanın bir grubun mensubu olduğunu hissetmesi ve bu güven hissi içerisindeki halinin devamlılığının sağlanması, hissettiklerinin, değerlerinin ve bunlar doğrultusunda geliştirdiği davranışlarının o gruba ters düşmemesini gerekli kılar. Bu ifadeden, söz konusu değer yargıları ve hislerin de mutlak gerçekliklerin uzantısı olmadığı ve o grubun beklentileri doğrultusunda şekillendirilen bir ön kabul mekanizmasına dayandığı sonucu çıkarılabilir. Müzik beğenileri özelinde çalışmanın buraya kadarki kesiminde sunulanlar ve yapılan değerlendirmeler, en azından müzik beğenisinin salt estetik ölçütlerle inşa edilmediğini göstermesi bakımından önemlidir. Bu çıkarımın bizi götürdüğü bir diğer sonuç ise müzik beğenisine etki eden sınıf, kimlik gibi diğer toplumsal dinamiklerin, müziğin biçemine doğrudan etki ettiği düşüncesidir. Diğer bir ifadeyle, bir müzik türünün dinleyicisi olan grubun o müziğe, müziğin dâhili niteliklerinden bütünüyle uzak bileşenler doğrultusunda değer atfetmesi, zaman içinde müziğin biçeminin müzik dışı dinamikler doğrultusunda dönüştürülmesi sonucunu doğurur. Dolayısıyla çalışmanın son sözü olarak denebilir ki müzik ve toplum araştırmacılarının müziği salt ses organizasyonu olarak kabul ederek çalışmasını

yürütmesi, kültürel bir ifade formu olan müziği anlama gayesiyle yürütülen akademik çabanın büyük oranda karşılık bulamayacağı anlamına gelir.

Kaynaklar

ALPYILDIZ, Eray, (2018). *Yurttan Sesler: Ankara Radyosu'ndan Türkiye'ye Açılan Pencere*, Ankara: Gazi Kitabevi

AYDIN, Suavi, (1999). *Kimlik Sorunu, Ulusallık ve Türk Kimliği*, Ankara: Öteki Yayınevi

BALKILIÇ, Özgür, (2009). *Cumhuriyet, Halk ve Müzik: Türkiye'de Müzik Reformu 1922-1952*, Ankara: Tan Kitabevi Yayınları

BAUMAN, Zygmunt, (2001). *Parçalanmış Hayat*, (çev. İsmail Türkmen), İstanbul: Ayrıntı Yayınları

BOURDIEU, Pierre, (2015). *Ayrım: Beğeni Yargısının Toplumsal Eleştirisi*, (çev. Derya Fırat ve Günce Berkkurt), Ankara: Heretik Yayınları

BOURDIEU, Pierre, (2016). Sosyoloji Meseleleri, (çev. Filiz Öztürk), Büşra Uçar, Mustafa Gültekin, Aslı Sümer, Ankara: Heretik Yayınları

EROL, Ayhan, (2009). *Popüler Müziği Anlamak: Kültürel Kimlik Bağlamında Popüler Müzikte Anlam*, İstanbul: Bağlam Yayınları

EROL, Ayhan, (2009b). *Müzik Üzerine Düşünmek*, İstanbul: Bağlam Yayınları

GANS, Herbert J., (2007). *Popüler Kültür ve Yüksek Kültür*, (çev. Emine Onaran İncirlioğlu), İstanbul: Yapı Kredi Yayınları

GÜRKAN, Barış, (2019). *Çoklukimlik, Meslek, Akrabalık ve Müzik: Orta Anadolu Abdallarının Müziksel Dinamikleri*, Doktora Tezi, danışman Prof. Dr. Ayhan Erol, Dokuz Eylül Üniversitesi Güzel Sanatlar Enstitüsü Müzik Bilimleri Anabilim Dalı, İzmir

GÜVEN, Uğur Zeynep, (2016). Beğeni Sosyolojisi Açışından Kültürel Tabakalaşma: Yeni Orta Sınıf ve Yeni Medya, *Sosyoloji Konferansları*, cilt 2, no 54, s. 61-84, https://dergipark.org.tr/en/download/article-file/267903 erişim tarihi: 10.11.2019

JOURDAIN, Anne; NAULIN, Sidonie, (2016). *Pierre Bourdieu'nün Kuramı ve Sosyolojik Kullanımları*, (çev. Öykü Elitez), İstanbul: İletişim Yayınları

HALL, Stuart, (1998). "Eski ve Yeni Kimlikler", *Kültür, Küreselleşme ve Dünya Sistemi*, editör Anthony D. King, (çev. Gülcan Seçkin), Ümit Hüsrev, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları

REILEY, Suzel Ana, (2007). "Folk Music, Art Music, Popular Music: What do these categories mean today?" *Between Folk and Popular: The Liminal Spaces of the Vernacular, British Forum for Ethnomusicology Annual Conference Proceeding*, Bildiri Metni,

International Centre for Music Studies, Newcastle University https://www.ncl.ac.uk/sacs/music-conferences/BFE2007/RoundtableSAR.pdf erişim tarihi: 10.11.2019

SEVİM, Acar, (2008). *Halk Milliyetçiliğinin Öncüsü Herder*, İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları

SHINER, Larry, (2010). *Sanatın İcadı: Bir Kültür Tarihi*, (çev. İsmail Türkmen), İstanbul, Ayrıntı Yayınları

SWARTZ, David, (2011). *Kültür ve İktidar: Pierre Bourdieu'nün Sosyolojisi*, (çev. Elçin Gen), İstanbul: İletişim Yayınları

ÜNAL, Ahmet Zeki, (2017). "Bourdieu'nün Tabakalaşma Teorisi Bağlamında Üst Sınıftan Alt Sınıfa Doğru Hayat Tarzı Tahakkümü", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi,* cilt 10, sayı 49, http://www.sosyalarastirmalar.com/cilt10/sayi49_pdf/4sosyoloji_psikoloji_felsefe/unal_ahmetzeki.pdf Erişim Tarihi: 01.11.2019

YILMAZ, Niyazi, (1996). *Türk Halk Müziğinin Kurucu Hocası Muzaffer Sarısözen*, Ankara: Ocak Yayınları

ÇALGILARDA MELEZLİK VE AYDIN'DA YAPILMIŞ BİR MELEZ ÇALGI:TAR–BAĞLAMA

SYNCRETISM IN MUSICAL INSTRUMENTS AND A SYNCRETIC INSTRUMENT IN AYDIN CITY: *THE "TAR BAĞLAMA"*

Behiye YALTIRIK KUMPASOĞLU[1]

Öz

Bu bildiride 'kültürel senkretizm' kavramı merkeze alınarak, müzik sanatı ve çalgılarda bu kavramın günümüzdeki yansımalarıyla 'melez (*syncretic*)' bir çalgı olan 'tar–bağlama' hakkında, Aydın ve yöresinde gerçekleştirilen alan kayıtları, bulguları ve sonuçları sunulacaktır. Günümüzde küreselleşmenin etkisiyle kültürel unsurlar 'yerel ve/veya küyerel' bir nitelikte görünürlük kazanmakta; bu süreçte kültürel üretimlerin melez/*syncretic* bir yapı ve tanımlamayla öne çıktığı görülmektedir. Dilimizde 'bağdaştırmacılık' olarak da ifade edilen 'melezleşme' kavramı '*syncretism*, *eclecticism*, *hybrid*' gibi sözcüklerle hem toplum bilimleri hem de müzikoloji ve/veya etnomüzikoloji alanlarında kullanıma girmiştir. Melez kültürel yapıların müzik sanatında görünürlük kazandığı başlıca alanlardan biri ise farklı kültürlere özgü çalgıların, tek bir çalgı gövdesinde bir araya getirilerek, yeniden tasarlanmasıdır. Bu çeşit tasarımlardan birisi de halk çalgılarımızdan tar ve bağlamanın birleştirilmesinden doğan melez bir çalgı 'tar–bağlama'dır.Tar–bağlama ilk kez 1947 yılında, Bulgaristan doğumlu olup ailesiyle birlikte 1950 yılında Türkiye'ye göç ederek, Aydın'da yaşamını sürdüren yerel müzisyen ve çalgı yapımcısı Emin Tenekeci tarafından Aydın'da yapılmıştır. Bu yerel müzisyen ile Aydın'da yapılan görüşmede sanatçı, tar ile bağlamayı kaynaştırarak yeni bir çalgı yaptığını ve bu çalgıya tar–bağlama adını verdiğini belirtmiştir. Aydınlı yerel müzisyen Emin Tenekeci ile 03.06.1994 tarihinde yapılan alan kayıtlarında tar–bağlama ile Azeri tavırlı türküler, ezgiler kaydedilmiş ve bu melez çalgının tınısı da belgelenmiştir. Aydın türkülerinin derlenmesinde ve yerel üslupla türkü bestelenmesinde öncü isimlerden biri olan Emin Tenekeci'nin 02.01.2016 tarihinde Aydın'da vefat etmiş olması nedeniyle kaybolmakta olan bu türden kültürel mirasın, günümüzden yirmi beş (25) yıl öncesinde tespit edilmesi ve belgelenmesi de bu bildirinin Aydın yöresi müzik kültürü bakımından önemine işaret etmektedir. Bildiride alan araştırma yöntem ve teknikleri, etnografik betimleme ve alana ilişkin temel kaynakların incelenmesi yapılarak; araştırma konusunun merkezindeki tar–bağlama çalgısının yapısal özellikleri ile icra özellikleri hakkındaki bilgiler, alan kayıtları eşliğinde sunulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Müzik, müzikoloji–etnomüzikoloji, çalgı, melez/senkretik, tar, bağlama.

Abstract

In this paper, the concept of cultural syncretism will be centered, and the field records, findings and results about the *tar bağlama* which is a syncretic instrument with the current reflections of this concept in musical art and instruments will be presented. Nowadays, with the effect of globalization, cultural elements gain 'local and / or empirical visibility; in this process, it is seen that cultural productions come forward with a syncretic structure and definition. The concept of hybridization, which is also referred to as '*bağdaştırmacılık*/syncretism' in our language, has been used in social sciences and musicology and / or ethnomusicology with the words 'syncretism, eclecticism, hybrid… One of the main areas where syncretic cultural structures gain visibility in the art of music is the redesign of instruments specific to different cultures by bringing them together in a single instrument body. One of these designs is a syncretic instrument called as *Tar – Bağlama*, which arises from the combining of the tar and the bağlama from our folk music instruments. The tar bağlama was made by Emin Tenekeci for the first time, who was born in Bulgaria in 1947 and immigrated with his family to Turkey in 1950. He was a local musician and instrument maker in Aydın City. During the interview with this local musician in Aydın, he stated that he made a new instrument by combining the tar and the bağlama, and called this instrument as the "tar-bağlama". Folk songs, melodies and melodies with Azerbaijani style were recorded from him on 03.06.1994 during field recordings including the recording the timbre of this syncretic instrument. Due to the death of Emin Tenekeci, one of the leading names in the compilation of Aydın folk songs and composing songs in local style in Aydın on 02.01.2016; the determination and documentation of this kind of cultural heritage, which was twenty-five (25) years before today indicates its importance in terms of music culture of the region. In the paper, research methods and techniques in the field, ethnographic description and basic sources related to the field will be examined. The information about the structural features and performance characteristics of the instrument in the center of the research subject will be presented with the field records.

Keywords: Music, musicology – ethnomusicology, instrument, syncretic, tar, bağlama.

[1] DEÜ GSF Müzik Bilimleri Yüksek Lisans mezunu.

GİRİŞ, KAVRAMSAL ve/veya KURAMSAL ÇERÇEVE

Teknolojik gelişmeler ile paralel olarak, küreselleşmenin her alanda etkisini gösterdiği günümüzde hiç kuşkusuz toplumsal olaylar/olgular da bu etkileşimlerin birer tezahürü olmaktadır. Bu etkileşimlerin toplumbilimlerinde 'kültürel etkileşim' olgusu ile ifade edildiği görülmekte ve dolayısıyla kültürlerin etkileşime girmesi; kültürel ortamlar, araçlar ve bağlamlar olarak incelenmeye ve analiz edilmeye ihtiyaç duyulmaktadır. Sanayi Devrimi sonrası modernleşme olgusu kendini her alanda hissettirmiş ve günümüze doğru da küreselleşme olgusuyla pek çok kültürel öğe yerel ve/veya küyerel bir nitelikte görünürlük kazanmıştır. Modernizm sonrası postmodernist bir sürece girilmiş ve bu süreçte kimi kültürel üretimlerin 'melez/senkretik' birer yapıyla ve tanımlamayla öne çıktığı görülmüştür.

Senkretizm dilimizde 'bağdaştırmacılık' olarak ifade edilmiş; eklektisizm, melezleşme vb. gibi sözcüklerle de müzikoloji ve sanat alanında kullanıma girmiştir. Senkretik/melez müziksel unsurların görünürlük kazandığı başlıca alanlar kültürel pratiklerdir. Bu pratikler bağlamında kültürel unsurların etkileşime girerek kimi zaman melez kimi zaman eklektik, başka bir deyimle senkretik bir yapıyla karşımıza çıktığı görülmektedir. Günümüzde tüm dünyada olduğu gibi Türkiye'de de 'geleneksel' ve 'yerel' çalgıların 'modern' çalgılarla bağdaştırılarak yeni çalgı tiplerinin ortaya çıktığı görülmektedir. Kültürel etkileşimlerin bir sonucu olan bu durum, iki farklı yerel çalgının bir araya getirilmek suretiyle adına Tar-bağlama denilen çalgının ortaya çıkışını, dolayısıyla bu bildirinin de odağını oluşturmaktadır.

Bu bildirinin, Aydın ve yöresi yerel müzik kültürüne katkısı melez/senkretik bir çalgı olarak saptanan ve kayıtlarla belgelenen Aydınlı Emin Tenekeci'nin ürettiği 'Tar–Bağlama' adlı çalgıya ilişkin bilgi ve bulgulardır. Günümüzde 'çağlama, tarbüş, sazbüş' vb. gibi melez/senkretik çalgılar başta olmak üzere; bazı çalgı yapımcıların ve müzisyenlerin üretimlerinde olduğu gibi Emin Tenekeci de tar–bağlama adlı bu çalgıyı, kendi tasarlamış ve ortaya koymuştur. Aydınlı halk sanatçısı E.Tenekeci bu çalgıyı yapı ve işlev bakımından tasarlayıp hayata geçirirken, kendi yöresinden derlenmiş ve/veya kendisinin üretmiş olduğu yöre türkülerini seslendirmekten çok, halk müziğinde 'Azeri türküler' olarak bilinen parçaları seslendirmeyi tercih etmiştir. Yani sanatçı Türk halk müziği dağarı ile Azeri halk müziği dağarını ifade edebilecek bir tını ihtiyacıyla 'tar–bağlama' adlı melez çalgıyı gündeme getirmiştir.

Bu bağlamda, "Çalgılarda Melezlik ve Aydın'da Yapılmış Bir Melez Çalgı: Tar–Bağlama" başlıklı bu bildiride; öncelikle 'kültürel senkretizm/melezlik' kavramının çalgılarda yapısal ve icrasal özellikleri nasıl ortaya koyduğu, bu melezlik olgusunun hangi dinamikler ile oluştuğu ve bu çalgılara neden ihtiyaç duyulduğu konusuna ilişkin bilgiler sunulmuştur. İkinci

olarak da, Aydınlı halk sanatçısı Emin Tenekeci'nin, günümüzdeki kültürel etkileşimlerin de bir sonucu olarak, ortaya koymuş olduğu bir çalgı olan 'tar–bağlama' hakkında bilgiler sunulmuştur.

AMAÇ

Bu bildirinin amacı Aydın'da melez çalgılardan biri olarak Aydınlı halk sanatçısı Emin Tenekeci'nin tasarlayıp ortaya koymuş olduğu 'tar–bağlama' adlı çalgının örneğinde; 'kültürel senkretizm/melezleşme' kavramının çalgılarda ne şekilde tezahür ettiği, bu sürece etki eden bileşenler ve müzik pratiklerindeki konumları hakkında bilgi ve birikim oluşturmak yoluyla müzik bilimleri alanına orijinal bir katkı sunulmasıdır.

KAPSAM

Bildiride toplumbilimleri ve dolayısıyla müzik bilimleri alanında, içinde bulunduğumuz çağın parametrelerine dayalı olarak öne çıkan kültür kuramları ile kültürel kavramlardan 'kültürel senkretizm/melezleşme' olgusuna ilişkin literatür, bu bağlamda, kullanıma girmiş olan diğer kavramlar, olgular ve örnek olaylar başlıca içeriği oluşturmaktadır. Bunun yanı sıra, Aydın ve yöresinde tanınan bir halk sanatçısı olan Emin Tenekeci'nin ürettiği ve icra ettiği 'tar–bağlama' adlı çalgı hakkında, bu kaynak kişiyle yapılan görüşmeler, alan betimlemeleri ve etnografik malzemeler de bildiri kapsamında yer almıştır.

YÖNTEM

Kültürel senkretizm/melezlik' kavramının, müzik sanatı ve özellikle günümüzde çalgılarda görünürlük kazandığı varsayımından yola çıkılarak oluşturulan bu araştırmada, alan araştırması sürecinde görüşme tekniği, etnografik betimleme ve alana ilişkin temel kaynakların incelenmesini (*survey*) gerektirmiştir. Araştırmanın odağını oluşturan melez/senkretik çalgıların günümüzdeki bazı örnekleri bildiride tanıtılmış; ancak 'tar–bağlama' adlı melez çalgının yapımcısı ve icracısı Emin Tenekeci'nin 2016 yılında vefat etmiş olması nedeniyle sanatçıyla 1994 yılında Aydın'da yapılan görüşme kayıtları çeşitli boyutlarıyla analiz edilmiştir.

Burada bilimsel araştırma yöntemlerinin müzik incelemelerinde ne şekilde iş gördüğü hakkında Yetkin Özer'in saptamaları konunun ele alınış perspektifi bakımından anılmaya değerdir:

"Müziği incelemek temelde başka herhangi bir şeyi incelemekten farklı değildir. Herhangi bir alanda incelemeci ele aldığı konuyu ne, neden, nasıl gibi yönlendirici sorular sorarak tanımlamaya, açıklamaya çalışır. Müzik incelemecisi de ele aldığı bir müzik parçasını, bir seslendirmeyi, bir çalgıyı ya da karşılaştığı bir müziksel olguyu bu sorulara yanıt arayarak

anlama çabasındadır. İncelediği konu kimi kez müzik edimi (pratik), kimi kez de edime temel oluşturan kural, dizge ya da düzenlemelerle ilgili olabilir (Özer, 1997: 1).

Yukarıda belirtilen perspektifle bu bildiri özelinde temel olarak şu alt bileşenler sorgulanmıştır: Melez/senkretik çalgılardan biri olarak 'tar–bağlama', tasarımcısı, yapımcısı, icracısı, çalgının seslendirildiği ortamlar, kültürel pratikler, bu çalgıdaki tını ideali, çalgının tasarlanmasındaki müziksel, estetik ve pragmatik düşünceler değerlendirilerek, sonuçlar ortaya konulmuştur.

BULGULAR

Senkretizm sözcüğü, TDK sözlüğünde "bağdaştırmacılık" olarak karşılık bulmuştur. İngilizce'de "*syncretism*", Fransıca'da "*syncrétisme*" ve Almanca'da "*synkretismus*" şeklinde yazılan bu kavramın kökenine ilişkin olarak kazandığı anlam dikkate alındığında; kendi aralarında sürekli savaş halinde olan Giritliler için 'bir arada tutmak, ayrılmamak' anlamına gelen Yunanca *synkretizein*'den türediği belirtilmektedir (Güç, 2000: 75). Bununla birlikte senkretizm kavramını din olgusunda birden fazla farklı dinsel geleneğe ait unsurların bir araya getirildiği herhangi bir şekli biçiminde tanımlandığı da görülmektedir. Güç ayrıca, bu kelimenin ilk defa Plutarch tarafından 'aşırı durumları uzlaştırmayı isteyenlere işaret etmek' anlamında kullanıldığını da belirtir (2000: 75).

Toplum bilimleri sözlüklerinde senkretizm çeşitli boyutlarıyla ele alınır; bunların en başında sosyoloji ve teoloji terimi olması bakımından 'dinsel bağlamda bir tanrıya başka bir tanrının biçimi ya da geleneğini kullanarak tapınmayı anlatan bir terimdir' biçiminde açıklanmıştır (Marshall, 1999: 650). Sosyal psikoloji alanındaki kavramlar ve yaklaşımların açıklandığı kaynaklardan birinde ise senkretizm N. Bilgin'in açıklamasıyla şöyle belirtilir:

> Senkretizm, arkaik bir algı ve düşünce sistemidir. Gerçeğin yapılandırılmamış, kabaca ve muğlâk bir şekilde kavranmasını ifade eden bu sistem, insan bilgisinin gelişiminin ilk basamağı olarak görülmektedir ve bu anlamda çocuğun gelişim sürecinde belirli bir düşünce ve algı biçimini oluşturmaktadır (Bilgin, 2016: 342).

Kültürel olarak melez bir yapının oluşmasına neden olan bir düşünce oluşumu olarak da tanımlanabilen senkretizm, tarihi birikimin yanı sıra savaş, göç, ticaret, sömürgecilik gibi siyasal ve sosyokültürel olaylar neticesinde, farklı dil ve kültürlerin kaynaşmasını da kolaylaştırmıştır. Senkretizmin kültürlerarası etkileşimde ne şekilde ortaya çıktığı, nasıl yorumlandığı ve din olgusu ekseninde ne şekilde tezahür ettiği konusunda bir diğer görüş de şu şekilde ifade edilmiştir:

> Belli coğrafi, ekonomik ve dil bilimsel etmenler, göç, ticaret, ortak yerleşim, kolonizasyon vb. nedenlerle kültürler arasında bir temas olduğu zaman senkretizm

> olasılıkları ve biçimleri artar. Farklı dinlerde senkretizm, tanrıların, dinsel biçimlerin ve yorumların ödünç alınması, kültürlerin özdeşleştirilmesi sonucu meydana gelen değişimlerle ortaya çıkar. Hemen tüm medeniyetlerde, özellikle kültürleşme sonucunda yabancı ve yerli öğelerden oluşmuş dinsel sentezler vardır. Bir kültürden bir başkasına ritüeller taşınmıştır. Fakat bu olaya imkân veren temel nedenlerden biri de dinsel hoşgörü siyasetidir. Senkretizm, dinlerin misyonerlik faaliyetlerinde, dinin genel açıklama sürecinde ve adaptasyon biçiminde önemli bir rol oynar (Emiroğlu ve Aydın, 2003: 732).

Senkretizm kavramı, sosyal bilimler alanında ilk olarak, dinsel bir yapıya işaret ediyor olsa da, daha sonra antropolojik bir yaklaşımla din dışı etkileşimleri de ele almıştır. Dinsel açıdan ele alınışının bir tezahürü olarak, inanç olgusu çerçevesinde bir senkretizm örneği de Alevilik-Bektaşilik geleneğidir. Süreyya Su'ya göre (2009: 59-60) Türklerin yüzyıllar boyunca birçok dine inanmaları ve bu dinler arasındaki geçişler ile ortaya çıkan değişiklikler esnasında, bir önceki din ile yenisi arasında keskin bir geçiş olmamış, eski dinin tüm unsurları tamamen ortadan kalkmamış, çoğu defa kendini yeni dinin kalıplarına uydurarak varlığını sürdürmüştür. Bu noktada, Su'ya göre Alevi-Bektaşi inancında önemli yer tutan, tenasüh, hulul, şekil değiştirme, ateş kültü gibi unsurların büyük kısmı da Budizm, Zerdüştlük, Manihaizm ve Mazdeizm'den köken alan senkretik motiflerdir.

Günümüzde ve dilimizde senkretizmin karşılığı olan 'bağdaştırmacılık' kavramının yanında 'melezlik, melezleşme' sözcüklerinin de kullanıma girmiş olduğu görülmektedir. Bu noktada, melezlik (*hybridity*) fikir, tecrübe ve tasarımların birbirlerine eklemlenmesi anlamına gelen bir terim olarak açıklanmaktadır. *Meydan Larousse*'da, melez kavramı; değişik türden hayvan veya bitkiden doğmuş olan hayvan veya bitki; melez hayvanlar, melez bitkiler, farklı ırktaki anne ve babadan doğmuş olan kimse; katışık, karışık olan nesne şeklinde açıklanmaktadır (s. 366). 'Melez' sözcüğünün biyoloji alanında bu biçimdeki kullanımının ardından, kültürel ve sosyolojik alanlardaki anlamına ilişkin çeşitli yaklaşımlar da ortaya konulmuştur. Bu konuda söz gelimi, kolonyal söylemde melez sözcüğünün kültürel bakımdan olumsuz bir anlam içerdiği görülmekle beraber postkolonyal söylemde bu olumsuz anlamın, savaşlar, sömürgecilik ve göçler sebebiyle daha farklı bir mecraya taşındığı belirtilir. Çünkü bu dönemle beraber farklı kültürlerin etkileşiminden yepyeni ve melez kültürlerin ortaya çıkmış olması ve bunun da kültürleri zenginleştirdiği söylemi ağırlık kazanmıştır (Buğra, 2011: 67). Buğra devamla melezliği küreselleşme ve modernlik ekseninde değerlendirirken şu görüşlere de yer vermiştir:

> Günümüzde hâkim olan küreselleşme ve modernlik söylemlerinde ise melezlik daha başka boyutlar kazanmıştır. Küreselleşmenin anahtar kelimesi sınır olmuştur. Daha doğrusu sınır kavramı yeniden tanımlanmıştır. Sınırlar bir engel olma özelliklerini kaybedip, birer "eşik"lere dönüşmüştür. Yani iki ortamı birbirinden ayıran setler olmaktan öte, iki ortamın birbiri içine geçmesini sağlayan ara bölgelere dönüşmüşlerdir (Buğra, 2011: 67).

P. Burke'ün melezlik kavramını çeşitli boyutlarıyla derinlemesine ele aldığı görülür. "Karışım, bağdaştırmacılık, melezlik" sözcüklerini peş peşe kullanmak yoluyla kavramın 16.–17.yy'lara kadar uzanan toplumsal alandaki örneklerine vurgu yapar. Dinsel olgular, karma diller, yeme-içme kültürü, fizik bilimi vb. gibi pek çok alandaki yansımaları üzerinde duran Burke'ün müzikoloji ve/veya etnomüzikoloji disiplinlerine de vurgu yaptığı görülür; "caz füzyon, funk, rock, klasik, halk ve diğer müziklerin cazla bütünleştikleri ya da karıştıkları bir müzik stili" olarak ifade eder (Burke, 2011: 77).

Bu açıklamalar doğrultusunda özetle denilebilir ki, melezlik kavramı iki farklı durumun karşılaşması sonucunda birbirini yok etmeden bir arada yer alan unsurlar, durumlar ve olgular olarak farklı disiplinlerde inceleme konusudur. Bu bildirinin odağında yer alan senkretik/melez çalgılar bağlamında "tar–bağlama" konusu ele alınmıştır.

Müzik pratikleri içerisinde senkretik yapılar, müzik pratiklerini oluşturan tüm dinamikleri etkiler ve çalgılar burada başat bir rol üstlenir. Çalgıların dünya üzerindeki çeşitliliği ve birbirleriyle benzerlikleri ya da farklılıkları doğal olarak tür ve biçim konusunu ortaya koymaktadır. Çalgılar özelinde senkretizmin şu iki şekilde ortaya çıktığı görülmektedir:

1. Yapısal uygulamalar aracılığıyla
2. İcra aracılığıyla

Yukarıda işaret edilen maddelerden birincisinde belirtilen yapısal uygulamalar aracılığıyla ortaya çıkan senkretizm olgusu özellikle farklı kültürlere ya da kültürel bağlamlara ait çalgıların bir araya getirilmesi ile açıklanır. Buna örnek olarak, 16. yüzyılın başlarında Fransa'da ortaya çıkan *çello* ile Avustralya yerli çalgısı olarak bilinen *didgeridoo* çalgısının bir tür birleşiminden meydana getirilmiş *Celloridoo* çalgısıdır.

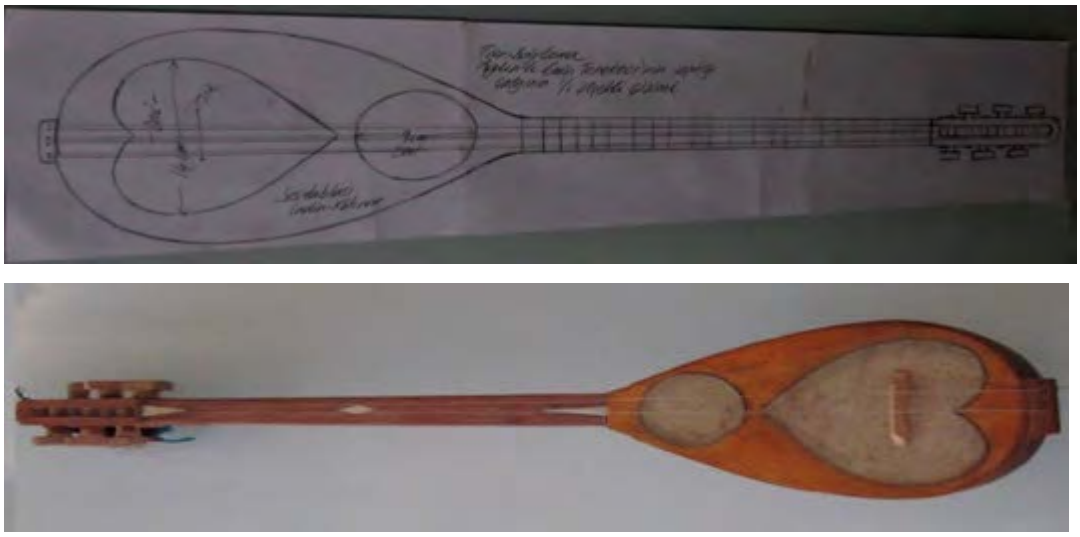
İkinci maddede belirtilen icra aracılığıyla ortaya çıkan senkretizm kavramı ise bu bildirinin konusunu oluşturan 'tar–bağlama' özelinde alandan yapılan görüşmeler ve kayıtlar ışığında açıklanmıştır. Dolayısıyla bu türden senkretizmi anlamlandırabilmek için icra bağlamını merkeze alarak, müzik türlerinin ne şekilde melezleştiğini-senkretik yapıya büründüğünü analiz etmek mümkündür.

Türkiye'de günümüzde bu alanda literatüre girmiş olan senkretik çalgıların başlıcaları; "Cümba, Cümbüş, Divane, Meyrem, Sazbüş, Saz-Gitar, Tar-Bağlama, Tarbüş/Tarcüş, Yaren, Yatağan, Yaylı Bağlama ve Çağlama" gibi çalgılardır. Bu çalgıların hepsi senkretik çalgılar olarak nitelendirilmekle beraber, bu bildiride sadece telli çalgılar bağlamında 'Tar-Bağlama' konunun merkezine alınmıştır.

Tar-Bağlama ilk kez 1947 yılında Bulgaristan doğumlu olup ailesiyle birlikte 1950 yılında Türkiye'ye göç ederek Aydın ilimizde yaşamını sürdüren Emin Tenekeci tarafından 1980'li yıllarda Aydın'da yapılmıştır. Kendisi, Aydın'da yapılan bir araştırmada tar ile bağlamayı kaynaştırarak bir çalgı yaptığını ve adını Tar-Bağlama koyduğunu belirtmiştir. Tar bağlamasıyla Azeri tavırlı türküler ve ezgiler de çalarak tınısını örnekleyen Emin Tenekeci, 03.06.1994 tarihinde Hüseyin Yaltırık'ın kendisiyle yaptığı görüşmede, çaldığı Tar-Bağlama hakkında şu bilgileri vermektedir:

> "Bu çalgının ismi Tar-Bağlamadır. Tar ile bağlamanın karışımı oluyor. Bağlama şeklinde çalınan tar veya tar şeklinde çalınan bağlama gibi düşünülebilir. Yapısı bağlama ölçülerinde olup bütün perde araları, klavyesi ve tekne durumu olduğu gibi bağlama. Burguları tardan esinlenme olup tar burguları biçimindedir. Bütün özelliği teknenin ön kısmının tar gibi deri aksamıyla yapılmış olmasıdır. Sap kısmına yakın deri aksamı daha ufak ve tam daire biçiminde olup çapı 9 cm.'dir. Büyük deri aksamı ise 14 cm. olarak düşünüldü. Büyük deri kısmı kalp biçiminde olup üzerinde eşik yer almaktadır. Üzerinde alttan yukarı doğru 0.20 – 0.30 – ve 0.20 olmak üzere normal bağlama telleri takılı olup (La-Re-Sol) bağlama düzeniyle çalınmaktadır. Bu tar–bağlamayı 7 yıl kadar önce yaptım (1986 yılında). Ben bu sazı önce tasarladım ve düşünceme göre hayalimde biçimlendirdim. Böyle bir çalgıyı meydana çıkarmış oldum. Bu düşünceyle tasarlayıp yola koyuldum. Bu sazla ayrıca tınısından dolayı Cura Tanbur özelliği de verilebiliyor."





Fotoğraf: Tar-Bağlama temsili[2]

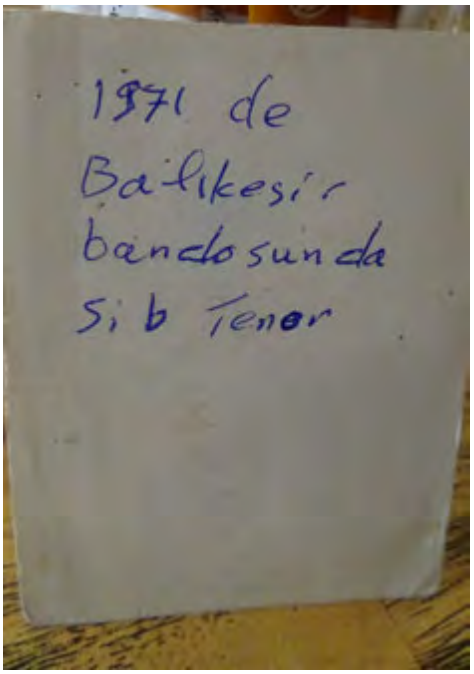
Aydın türkülerinin derlenmesinde ve yerel üslupla türkü bestelenmesinde öncü isimlerden biri olan Emin Tenekeci, 1947 senesinde Bulgaristan'da dünyaya gelir ve 1950 senesinde ailesiyle beraber Türkiye'ye gelerek Eskişehir'e yerleşir; bir sene sonra da Aydın'a taşınır. Tenekeci, babasının Aydın ilini tercih etmesindeki en büyük etkenin, Bulgaristan'da yaşadıkları Balaylatina'nın Türkçe karşılığının Aydın olması olarak aktarmaktadır. Emin Tenekeci, ilkokul döneminde müziğe ilgi duyar ve ağız mızıkası çalmaya başlar. Sonraları bağlama çalmaya ve yörenin türküleriyle zeybek ezgilerini icra etmeye yönelir. İlerleyen zaman içerisinde Aydın ve yöresindeki zeybek türkülerini ve havalarını derler ve icra eder.



Fotoğraf: Emin Tenekeci (solda)

[2] Emin Tenekeci'nin mucidi olduğu Tar-Bağlama çalgısının günümüzde ne yazık ki orijinal bir görseli bulunmamaktadır. Çalgının kendisi de Tenekeci'nin vefatı sonrası üzücü bir şekilde evinden çalınmıştır. Bu sebeple çalışmamızda tar-bağlamanın temsili çizimleri ve görseli kullanılmıştır. (Çizimler ve görsel: Güner Özkan ve Çetin Hanay tarafından yapılmıştır).





Fotoğraf: Emin Tenekeci askerlik görevini Balıkesir'de bando bölüğünde tamamlar

Askerlik sonrası Aydın'a dönerek müzik çalışmalarına devam eder. Bu dönemde başta Aydın Belediyesi ve Aydın Yörük Efe Kültür Derneği gibi kuruluşlarda halk türküleri çalışmalarını yapar ve topluluğu yönetir. Yenilikçi bir bakış açısına sahip olan Tenekeci, müziğe katkıda bulunmak amacıyla tar-bağlama adını verdiği melez çalgıyı üretir. Emin Tenekeci 02.01.2016 tarihinde Aydın'da vefat eder.

Tar-bağlama çalgısının günümüzde ne yazık ki herhangi bir görseli bulunmamaktadır. Bu konuda kız kardeşi, Emin Tenekeci'nin birçok çalgısının çalınmış olduğunu tarafımıza aktarmıştır.

SONUÇ

Sanayi devrimi sonrası hızla gelişen küreselleşme olgusu çerçevesinde, geleneksel bir kültüre ait müzik unsurları ile güncel müzik türlerine ilişkin unsurlar karşılıklı etkileşime girmek suretiyle yepyeni müziksel unsurlar ortaya çıkmıştır. Bu kültürel etkileşimden hareketle müziğe dair kültürel ve estetik yargılar da değişime uğrar. Teknolojik gelişmeler ışığında farklı kültürel topluluklar birbirini daha kolay ve daha çok tanıma şansı elde etmiş olup bunun sonucunda farklı müziksel pratiklerin aktarımı ve geçişkenliği de mümkün olmuştur. Başka bir deyişle kültürel üretimlerin bir bölümü senkretik/melez bir yapıda ortaya çıkmakta ve günümüzde senkretik çalgılar olarak tanımlanan yeni müziksel üretimler, yerel olduğu kadar kısmen küresel bileşenlerle de etkileşime dâhil olmaktadır. Popüler kültüre dayalı üretim biçimleri işte bu küresel dinamiklerin merkezinde yer almak suretiyle 'senkretizm' kavramına çalgılar bakımından görünürlük kazandırmaktadır.

Türkiye'de çalgılarda ve diğer müziksel unsurlarda melezleşmenin ilk örnekleri 1930'lu yıllardan itibaren verilmeye başlanmış ve bunu takip eden yıllarda Anadolu Rock olarak tanımlanan müzik türünün içerisinde; bir taraftan bağlama, tulum, kemençe gibi yerel halk çalgıları ile batı müziği çalgıları bir arada kullanılırken, diğer taraftan da saz-gitar gibi senkretik çalgılar da deneysel olarak kullanıma girmiştir. Günümüzde ise pek çok senkretik çalgının yapısal değişimler, eklentiler vb. uygulamalara tabi tutulmasının yanı sıra; bu bildirinin odağında yer alan tar–bağlama'nın bağlama ile tarın birleştirilerek senkretik/melez bir çalgı olarak ortaya çıkışı ile bu süreç devam etmektedir.

Bildiride 'tar–bağlama' ve bu türden çalgılar özelinde ortaya çıkan senkretizmi şu iki şekilde açıklamak mümkün olmuştur: 1. Yapısal uygulamalar aracılığıyla 2. İcra aracılığıyla. Bununla birlikte araştırma süresince alandan yapılan kimi tespitler göstermiştir ki, sadece farklı müzik kültürlerine özgü çalgılarda yapısal değişiklikler olmayıp aynı zamanda belli bir çalgı ailesine mensup çalgılar bir araya getirilmek suretiyle 'birleşik çalgı' olarak da ifade edilebilecek çalgı örnekleri kullanıma girmiştir. Sözgelimi, 'yaren' adlı çalgı bu türden bir birleşik çalgı olma özelliğini hem yapısal hem de icra bakımından taşımaktadır.

Sonuç olarak, müzik alanında biçimleri, tınıları, üretim aşamaları vb. dinamikleri değişkenlik gösterebilen senkretik çalgıların müziksel pratiklerle yeniden yorumlanması bu bildirinin sınırları içinde yer almıştır. Bu bağlamda, bu türden senkretik çalgıların yorumlanması; bir bakıma kültürel pratiklerin de devam eden bir melezlik sürecine işaret eder. Tar–bağlama da farklı tını arayışlarından dolayı bu sürecin içinde önemli bir işlevi yerine getirmektedir. Yani tını idealinden yola çıkılarak, kullanım alanları da farklılık göstermektedir.

"Çalgılarda Melezlik ve Aydın'da Yapılmış Bir Melez Çalgı: Tar–Bağlama" başlığındaki bu bildirinin, bu sempozyum vesilesiyle Aydın ve yöresi yerel müzik kültürüne farklı bir perspektif sunacağı; müzik sanatı ve/veya müzik bilimleri alanında 'yerel – küresel – küyerel' arayışlara ilişkin farklı bir katkı sağlayabileceği düşünülmektedir. Lakin müzikte yeni tını arayışları, güncel teknolojik olanaklar ve farklı kültürel pratiklerin bir arada kullanılması günümüzde daha çeşitli senkretik çalgıların da üretilebileceği fikrini öne çıkarmıştır. Bu bağlamda, Curt Sachs'ın çalgılarda var olduğunu ileri sürdüğü evrimleşmeye ilaveten çağımızda kültürel senkretizmin doğal bir sonucu olarak 'senkretik çalgılar' daha bugünden kullanıma ve dolaşıma girmiştir. Türk Müziği çalgıları içinde Aydın ilimizde Emin Tenekeci tarafından 1986 yılında yapılan Tar-Bağlama, melez bir çalgı olarak gerek tını özelliğiyle gerekse insanımızın çalgı dünyamızda tasarım yeteneğini yenilikçi bir anlayışla ortaya koyup hayata geçirmesiyle çok önemli bir kazanımdır.

KAYNAKÇA

Kitaplar:

BİLGİN, Nuri (2016). Sosyal Psikoloji Sözlüğü (Kavramlar, Yaklaşımlar), İstanbul: Bağlam Yayınları, 3. Basım.

BURKE, Peter (2011). Kültürel Melezlik, İstanbul: Asur Yayınları, 2. Baskı.

EMİROĞLU, Kudret – S. AYDIN (2003). Antropoloji Sözlüğü, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

ÖZER, Yetkin (1997). Bilim Perspektifinde Müzik, İzmir: Dokuz Eylül Yayınları.

SHARPE, Erik J. (2000). Dinler Tarihinde 50 Anahtar Kavram: Karşılaştırmalı Bir Çalışma, 50 Key Words: Comparative Religion. Çev. Ahmet Güç. Bursa: Arasta Yayınları.

SU, Süreyya (2009). Hurafeler ve Mitler: Halk İslam'ında Senkretizm, İstanbul: İletişim Yayınları.

Tezler:

AKKAŞ, Seher (2013). Senkretizm Bağlamında Karadeniz Rock Olgusu: Grup Marsis Örneği (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), TC. DEU GSE Müzik Bilimleri Anabilim Dalı, İzmir.

BUĞRA, Seda (2011). Mimari Melezlik Yerelin Kendini "Yeni"den Tanımlaması (Yüksek Lisans Tezi), TC. İstanbul Teknik Üniversitesi Fen Bilimleri Enstitüsü Mimarlık Anabilim Dalı, Ocak, İstanbul.

Ansiklopediler ve Sözlükler:

Büyük Lugat Ve Ansiklopedi Mag-Mil, 13. Cilt – Sabah Yayınları – Meydan Larousse, Sayfa 366-367

AYDIN'DA MEVLEVİLİK

Mevlevi Order in Aydın

Bircan KAYACAN[1]

ÖzTarihsel süreç içerisinde Batı Anadolu'nun en mamur yerleşimlerinden biri hâline gelen Aydın, Mevleviliğin önemli duraklarından biri olmuştur. Aydın'ın genel hatlarıyla çizilen Türkleşme ve İslamlaşma sürecinde, Mevlevilerin bölge kültürüne sundukları katkı çok kıymetlidir. Özellikle Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan sonraki ilk üç yüz yılda, ilme ve ilim adamlarına verilen değerle de bağlantılı olarak, Aydın coğrafyasında, pek çok Mevlevi âlim ve sufi yetişmiştir. Tarihin en eski uygarlıklarından günümüze dek; mezarlar, bunlara ait kitabeler ve birinci el kaynaklar, Aydın'daki Mevleviliğe dair en somut ve en güvenilir belgeleri oluşturmaktadır. Bu bağlamda Aydın'ın merkezinde, ilçelerinde ve köylerinde yapmış olduğumuz derlemeler neticesinde, Kuşadası Adalızade Mezarlığı'nda tarafımızdan Mevlevi sikkeli ve fesli bir mezar taşı bulunmuştur. Kaynak taramaları sonucunda da Evliya Çelebi *Seyahatnamesi*'nde Ramazan Paşa Camii yakınlarında yer alan bir Mevlevihane ve Mevlevi kahvehaneleri olduğu kaydedilmiştir. Yine Aydın Mevlevihanesine dair Konya'daki Mevlevi Asitanesi'nde bulunan el yazmasında, Aydın mevlevihanesi ve şeyhi hakkında kısaca bilgi verilmiştir. 18. yüzyılda Kuşadası ve Girit'e Aydın'dan önemli bir Mevlevi şeyhimizin irşat vazifesiyle gittiği ve Hanya'da bir Mevlevihane kurduğu da bilinmektedir. Tüm bunlar Aydın'da uzun yıllar yerleşik bir Mevlevi kültürünün olduğunu kanıtlar niteliktedir.

Bu çalışmadaki amacımız yapmış olduğumuz alan çalışmaları ve kaynak taramaları sonucunda ulaştığımız bilgilerle günümüzde izleri neredeyse kaybolmaya yüz tutmuş fakat bir dönem etkin olan yerleşik Mevlevi kültürünü gün yüzüne çıkarmak ve Aydın'ın günümüzdeki kültürel oluşumunun geçmiş unsurlarla bağlantısını ortaya koymaktır.

Anahtar Kelimeler: Aydın, Mevlevilik, Aydın'da Mevlevilik, Aydınlı Mevleviler.

Abstract

Aydın, which has become one of the most prosperous settlements of Western Anatolia in the historical process, has been one of the important stops of Mevlevi. In the process of Turkification and Islamization, which is generally outlined by Aydın, the contribution of the Mevlevis to the regional culture is very valuable. Especially in the first three hundred years after the establishment of the Ottoman Empire, many Mevlevi scholars and Sufis grew up in Aydın geography in connection with the value given to scholars and scholars. From the oldest civilizations in history to the present day; graves, their inscriptions and first-hand sources constitute the most concrete and reliable documents about the Mevlevi in Aydın. In this context, Mevlevi gravestone was found by us at Kuşadası Adalızade Cemetery in Aydın. As a result of the source surveys, it was recorded in the Evliya Çelebi Seyahatname that there were Mevlevihane and Mevlevi coffeehouses near Ramazan Paşa Mosque. Again in the manuscript of the Mevlevi House in Konya, the Mevlevi Assitancy in Konya briefly gave information about the Aydin Mevlevihane and the sheikh. It is also known that in 18th century, an important Mevlevi sheik from Kuşadası and Crete from Aydın went on a mission to establish a Mevlevihane in Chania. All this proves that there is a Mevlevi culture established in Aydın for many years.

Our aim in this study is to bring to light the established Mevlevi culture, which we could hardly find any traces of today with the information we have obtained as a result of field studies and resource surveys, and to reveal the connection of Aydın's current cultural formation with the past elements

Key Words: Aydın, Mevlevi, Mevlevi in Aydın, Aydınlı Mevlevi.

GİRİŞ

Tarihsel süreç içerisinde Batı Anadolu'nun en mamur yerleşimlerinden biri hâline gelen Aydın, Mevleviliğin önemli duraklarından biri olmuştur. Aydın'ın genel hatlarıyla çizilen Türkleşme ve İslamlaşma sürecinde, Mevlevilerin bölge kültürüne sundukları katkı çok kıymetlidir. Özellikle Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan sonraki ilk üç yüz yılda, ilme ve ilim adamlarına verilen değerle de bağlantılı olarak, Aydın coğrafyasında, pek çok Mevlevi âlim ve

[1] Adnan Menderes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Halk Edebiyatı Anabilim Dalı Doktora Öğrencisi, bircan-kayacan@hotmail.com.

sufi yetişmiştir. Tarihin en eski uygarlıklarından günümüze dek; mezarlar, bunlara ait kitabeler ve birinci el kaynaklar, Aydın'daki Mevleviliğe dair en somut ve en güvenilir belgeleri oluşturmaktadır. Bu bağlamda Aydın'da Mevlevilik konusunu ele almamız Kuşadası Adalızade Mezarlığı'nda hızla tahrip olan, kaybolmaya, kırılmaya ve yıpranmaya yüz tutan dal sikke motifli Mevlevi mezar taşını bulmamız ve kaynak taramaları sonucunda Evliya Çelebi *Seyahatnamesi*'nde Ramazan Paşa Camii yakınlarında yer alan bir Mevlevihane ve Mevlevi kahvehaneleri olduğunu tespit etmemizle başlamıştır. Sonraki süreçte alan ve kaynak araştırmalarımız 19. Yüzyılda Aydın'da bir Mevlevi tevhidhânesi olduğunu göstermiştir. Yine Aydın Mevlevihanesine dair Konya'daki Mevlevi Asitanesi'nde bulunan el yazmalarında da, Aydın mevlevihanesi ve Mevlevi şeyhi hakkında kısaca bilgi verilmiştir. Kuşadası ve Girit'e Aydın'dan önemli bir Mevlevi şeyhimizin irşat vazifesiyle gittiği ve Hanya'da bir Mevlevihane kurduğu da bilinmektedir. Ayrıca bu konuda oldukça zengin bir literatürle karşılaştığımızı söylememiz gerekmektedir. Özellikle Mehmed Süreyya'nın *Sicill-i Osmani*'si ve Bursalı Mehmed Tahir'in *Osmanlı Müellifleri* adlı eserinin yanı sıra *ş*air tezkireleri ile vakıf ve arşiv belgeleri de Aydın'da yaşayan Mevlevi şeyhler hakkında bilgi vermektedir. Tüm bunlar Aydın'da uzun yıllar yerleşik bir Mevlevi kültürünün olduğunu kanıtlar niteliktedir. Tüm bu ulaştığımız verilerle birlikte bu çalışmadaki amacımız yapmış olduğumuz alan çalışmaları ve kaynak taramaları sonucunda ulaştığımız bilgilerle günümüzde izleri neredeyse kaybolmaya yüz tutmuş fakat bir dönem etkin olan yerleşik Mevlevi kültürünü gün yüzüne çıkarmak ve Aydın'ın günümüzdeki kültürel oluşumunun geçmiş unsurlarla bağlantısını ortaya koymaktır.

1. Eski Çağlardan Günümüze Aydın Tarihi

Tarihsel süreç içerisinde Batı Anadolu'nun en mamur yerleşimlerinden biri hâline gelen Aydın, Küçük Menderes ile Büyük Menderes adlı iki büyük nehir havzasından oluşan, ılıman iklimi, verimli toprakları ve yerleşime uygun coğrafi yapısı nedeniyle pek çok uygarlığa ev sahipliği yapmış kadim bir şehirdir.[2]

Diğer Batı Anadolu şehirleri gibi Aydın'daki yerleşim yapısını da büyük oranda etkileyen ilk gelişme, M.Ö. 1200 yıllarında yaşanan Deniz Kavimleri Göçü'dür. Dor Göçleri olarak da adlandırılan bu kitlesel demografik hareketliliğin akabinde, Balkan menşeli Traklar ve Argoslular, boğazlar yoluyla -ya da Ege Denizi aracılığıyla- Büyük Menderes Ovası'na dek uzanmışlar ve bu bölgeye geldikleri zaman, yerleşik düzene geçme kararı alarak tarım kültürüne

[2] Ayrıntılı bilgi için bkz.:Feridun M. Emecen, "Aydın", *DİA,* IV, s. 235. Aydın'ın tarihi coğrafyası için bkz: *Türkiye Cumhuriyetinin Yetmiş Besinci Yılında Aydın,* (Haz. Ersal Yavi), Ankara, 1998, s. 13; *Yurt Ansiklopedisi,* "Aydın", C. 2, Anadolu Yay., İstanbul, 1982, s. 966-967.

yönelmişlerdir.[3] Böylelikle şimdiki Aydın ilinin kuzeyinde, Kestane dağlarının hemen güney yamacındaki plato üzerinde kurulan bu yerleşim ile birlikte Aydın şehrinin temeli de atılmıştır.[4] Antik kaynaklarda Tralleis/Trallais olarak da adlandırılan, Menderes havzasının verimli toprakları üzerine kurulmuş olan ve kısa zamanda Batı Anadolu'nun öne çıkan şehirlerinden biri hâline gelen bu yerleşim, bir süre Lidyalıların idaresi altında kalsa da M.Ö. 546 yılında, Lidya Krallığına son veren Persler, Tralleis'e hâkim olmuştur.

Pers egemenliği M.Ö. 334 yılına kadar sürmüş ve şehir, Büyük İskender'in Anadolu'ya girişinin ardından diğer Anadolu şehirleri gibi gönüllü olarak İskender İmparatorluğu'na bağlanmıştır (Mansel, 1995: 25). İskender'in ölümü sonrasında Helenistik krallıklar arasında sıklıkla el değiştiren Tralleis, M.Ö. 190 yılında, Büyük Menderes nehrinin kuzeyindeki diğer şehirlerle birlikte Bergama Krallığının yönetimine katılmıştır (Uğur, 2003: 44). Bölgede iktisadi ve kültürel gelişmenin yaşandığı bu dönem, M.Ö. 133 yılında, Roma İmparatorluğu'nun şehri zapt etmesinin akabinde çok daha şaşaalı bir görünüm almıştır (Emecen, 1991: 235-237). Zira Roma İmparatorluğu döneminde doğu-batı yönlü transit ticaretin daha da sistematik hâle gelmesiyle nüfus hızla artmış ve şehir, Orta Menderes ovasının başlıca ticari merkezi hâline gelmiştir (Strabon, 1993: 8). "*Tralleis'in I. yüzyılda tiyatrosunun seyirci kapasitesi ve diğer bir takım binalarının büyüklükleri dikkate alınarak o dönemde şehirdeki nüfusun 3.750 kişi olduğu tahmin edilmiştir.*"[5] tespitinden de anlaşılacağı üzere önemli bir cazibe merkezi hâline gelen bu verimli yerleşim, söz konusu cazibesini, Roma İmparatorluğu'nun 395 yılında ikiye ayrılmasından sonra kaybetmeye başlamıştır. Bunun en önemli nedeni de önce Yunan, sonrasında da Roma İmparatorluğu zamanında, Anadolu'nun iç kısımlarından gelen malların Ege kıyılarına, oradan da Akdeniz ve Avrupa'ya ulaştırıldığı transit ticaret yollarının, İstanbul'un merkez olması sebebiyle kuzeybatıya yönelmesi ve yeni şehirlerin artık Roma dönemindeki gibi Ege bölgesine değil, Marmara kıyılarında kurulmaya başlanmasıdır (Stewig, 1970: 89).

Gözle görülür bir gerileyişin yaşandığı bu dönemdeki bir diğer gelişme de Bizans İmparatorluğu'nun Sasanilerle giriştiği mücadelede zayıflamaya başlamasıyla ortaya çıkmıştır. Taşrada etkisini çok daha fazla hissettiren bu zayıflık, şehrin 685-695 yıllarındaki Arap deniz

[3] Ayrıntılı bilgi için bkz.: Abdullah Uğur, "Aydın Şehrinin Kuruluşu ve Gelişme Evreleri", *Coğrafi Bilimler Dergisi,* 1(2), Ankara, 2003, s. 43. Ayrıca bkz. Arif Müfid Mansel, *Ege ve Yunan Tarihi,* Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1995.

[4] Strabon, Tralleis'in Trakya'dan göç eden bazı Tiral kabileleri tarafından kurulduğu ve ismini de bu kavimden aldığını belirtmektedir. Bkz. Strabon, *Antik Anadolu Coğrafyası,* (Çev: Adnan Pekman), Arkeoloji ve Sanat Yay., İstanbul, 1993, s. 169-170.

[5] Ayrıntılı bilgi için bkz.:Reinhard Stewig, *Batı Anadolu Bölgesinde Kültür Gelişmesinin Ana Hatları* (çev: Ruhi Turfan-M. Şevki Yazman), İstanbul Teknik Ünv. Mimarlık Fak. Yay., İstanbul. 1970, s. 55.

akınlarına pek de direnememesine sebebiyet vermiştir. Güvenlik gerekçesiyle şehrin çevresine aşılması zor surların inşa edildiği (Stewig, 1970: 86-91) bu sürecin bir benzeri, 1071 yılındaki Malazgirt Savaşı'nın akabinde Türk boylarının bölgeye gelmesiyle de yaşanmış ve Bizans-Selçuklu sınırına yığılan uç beyleri, Bizans açısından tekrar bir güvenlik sorunu ortaya çıkarmıştır (Wittek, 1944: 15-17).

Bu tarihlerde, sıklıkla Türk akıncılarının taarruzuna uğrayan şehir, öncelikle 1148 yılındaki II. Haçlı Seferinde, Haçlı ordusunu yenilgiye uğratan Anadolu Selçuklu hükümdarı Sultan I. Mesud, sonrasın da 1177 yılında bir diğer Anadolu Selçuklu hükümdarı II. Kılıç Arslan tarafından zapt edilmiştir (Darkot, 1986: 62). Ancak her zaptın ardından Bizans tarafından geri alınan Tralleis, XIII. yüzyıl sonlarına doğru Anadolu Selçuklu Devleti'nin Moğol egemenliğine girmesi sonrasında, bağımsız hareket etmeye başlayan uç beylerinin kendi beyliklerini kurmasıyla birlikte kesin olarak Türk hâkimiyetine girmiştir. Bunu sağlayan isim ise, bölgenin önemli askeri güçlerinden birini kumanda eden Menteşe Bey olmuş ve bu ünlü komutan, Moğol İstilasından kaçan Türkleri beyliğine dâhil edip savaşçı kadrosunu güçlendirdikten sonra, 1278 yılında Tralleis'i kuşatmıştır (Uğur, 2003: 46). Bahsi geçtiği üzere yapılan surlarla oldukça korunaklı bir hâle gelen şehir, askeri saldırılara uzun süre dayanmasına rağmen baş gösteren susuzluk nedeniyle 1282 yılında Türklere teslim olmuştur (Uzunçarşılı, 1998: 70). Bu surette artık bir Türk yurdu olan Tralleis, esasında Bizanslı tarihçiler Pachemeris ve Nikoforos'un belirttiğine göre, beyliklerin kurulmasından çok önce etnik bakımdan Türklerin egemenliği altına girmiştir. Zira 1200'lü yıllardan itibaren Selçuklu Devletine bağlı büyük emirlerin komuta ettiği giriş-çıkışlar aynı zamanda 1250-1300 yıllarında Türkmen aşiretlerinin akınlarının da yoğunlaşmasına imkân vermiştir. Bölgeye, Germiyan ve Karaman büyük emirlerinin komutasında özellikle Kastamonu, Bolu, Karaman ve Suriye coğrafyasından pek çok Türkmen aşireti getirilmiştir (Armağan, 2009: 153). Selçuklu devlet otoritesinin yıkılışa geçtiği süreçte ise şehir, bir süre Menteşe Bey'in damadı ve Batı Anadolu'nun bir kısım sahillerinin fatihi Sasa Bey'in elinde kalmıştır. Fethinin ardından güzel manzarası nedeniyle "Güzelhisâr" olarak adlandırılan şehrin ismi, 1310 yılında bu yerleşime hâkim olan (Wittek,1944: 36), Aydınoğlu Mehmed Bey'in şehre babasının adını vermesiyle "Aydın-Güzelhisârı"na dönüşmüştür (Gökbel ve Şölen, 1936: 86).

Aydınoğullarının hâkimiyeti döneminde beylik merkezi olan Ödemiş-Birgi'den yönetilen ve ovaya doğru bir yayılma gösteren şehir (Emecen, 1999: 235), Yıldırım Bayezid döneminde Osmanlı egemenliğine girmiştir. Her ne kadar 1402 yılındaki Ankara Savaşı sonrasında, Anadolu'da siyasî birliğin bozulmasıyla Aydınoğulları Beyliği tekrar kurulsa da, Çelebi Mehmed, Osmanlı kaynaklarının "İzmiroğlu" olarak adlandırdıkları Cüneyt Bey'i ve

kardeşi Musa Çelebi'yi ortadan kaldırmadan hemen önce itaat altına almış ve Aydınoğlu topraklarında para kestirip, adına hutbe okutarak Aydınoğlu Beyliği'ni tekrar Osmanlı idâri sınırlarına katmıştır.

Çelebi Mehmed döneminde, ikinci kez Osmanlı mülküne dâhil olan Aydın, Osmanlı hâkimiyetinin ilk yıllarında, "Şeyh Bedreddin İsyanı" olarak anılan ancak bölgedeki liderinin Börklüce Mustafa olduğu, son derece ciddi ve çarpıcı bir isyan dalgası ile sarsılmıştır. İsyanın teorik müsebbibi, Edirne yakınlarındaki Simavna'da doğduğu için "Simâvî" nisbesiyle anılan, nüfuzlu bir aileden gelen, Mısır-Kahire'deki tahsili sırasında bir şeyhe intisabı olan, müderrislik yapan ve Fetret Dönemi olarak bilinen Osmanlı şehzadeleri arasındaki çekişme sırasında Musa Çelebi'nin kazaskeri olduğu için taht mücadelesini kazanan Çelebi Mehmed döneminde gözden düşen Şeyh Bedreddin idi. Torunu Halil'in "*Menâkıb"* adlı eserinden öğrendiğimiz üzere; Şeyh Bedreddin, eğitimini tamamlamasının ardından Mısır dönüşü Konya'ya uğrayıp oradan Germiyan ülkesine geçmiş, burada Germiyan Bey'ini kendisine mürit olarak bağlamıştır. Devamında da Aydın ve Tire'ye gelerek kendisine pek çok taraftar toplamış hatta İzmir'de Aydınoğlu Cüneyd Bey de kendisine mürit olarak intisap etmiştir.[6] Şeyh Bedreddin'in, kendisine koşulsuz anlamda bağlanan ve konumuzla alakalı olan müridi ise Karaburun'da yaşayan Börklüce Mustafa adlı bir Türk köylüsü olmuştur. Vakanüvis Oruç Bey' in kendisini ve çıkarmış olduğu isyanı;

> *"Bedreddin Merhum kazasker iken katında bir kethüdâsı vardı. Ana lâkabı ile Börklüce Mustafa dirlerdi. Şeyh Bedreddin'in has müriti idi ve hem halifesi idi. Ve sonra ol Börklüce Mustafa Karaburun'a varub Şeyh olmışıdı. Dürlü dürlü fesad işlere başladı. Hayli mürayılıklar eyledi. Aydın elini kendüye döndürdi. Her dürlü tertibler kurdu. Hâşâ kendüyi halka gösterüb Peygamberim diyü i'tikad itdürdi. Bu taraftan dahi Bedreddin İznik'te oturmuşken Börklüce Mustafa'yı işitti ki işi ilerlemektedür…"*[7] cümleleriyle tanıttığı, Dukas'ın ise faaliyetlerinden "*Sakız Adası'nda Karaburun civarında bir köylü çıkıp kadınlardan başka her şeyin insanlar arasında ortak olması gerektiğini söyledi. Hıristiyanlarla manastırlar aracılığı ile*

[6] *"Hâsılı gelübirişdi Tire'ye-Tire'nün içi anunlaoldı yüz-Tire dil nûrındananunbuldı yüz-Kıldılar bey'at ulu kiçi kamu…"* Bkz. *Sımavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin ve Manâkıbı,* (haz. Abdülbaki Gölpınarlı), İstanbul, 2017, s. 300. Ayrıca bk. Kerim Özmen-Yahya Başkan, **"***Bedreddin Simâvî: Tire ve Kur'ân-ı Kerîm Tefsîri***"** , *Uluslararası Küçük Menderes Araştırmaları ve Tire Tarihi Sempozyumu (7-8 Mayıs 2018) Bildiriler*, (ed. Murat Sanus-Ali Özçelik), C. 2, Ankara, 2018, s. 11-18.

[7] Ayrıntılı bilgi için bk. Ahmet Yaşar Ocak, *Osmanlı Toplumunda Zındıklar ve Mülhidler (15.-17. Yüzyıllar)*, İstanbul, 1998, s. 143-185; Bilal Dindar, "Bedreddin Simâvî*"*, *Diyanet İslam Ansiklopedisi,* C. V, İstanbul, 1992, s. 332.; Mıchel Balıvet, *Şeyh Bedreddin-Tasavvuf ve İsyan*, (çev. E. Güntekin), İstanbul, 2011; *Oruç Beğ Tarihi,* (haz. N. Öztürk), İstanbul, 2008, s. 50.

irtibat kurarak onlarla da iş birliği yaptı. Kendisine taraftar topladı." (Dukas, 1956: 67-69).

cümleleriyle bahsettiği Börklüce Mustafa'nın isyanı etkili olmasına rağmen pek de uzun sürmemiştir. Börklüce'nin müritleri, üzerine gönderilen ilk birlikleri yenmesine rağmen Şehzade Murat ve Bayezid Paşa'nın ordularına karşı koyamamış ve netice olarak Börklüce, hayatta kalan az sayıda müridiyle birlikte ele geçirilmiştir. Sonrasında da İzmir-Selçuk'a getirilmiş ve ibret-i âlem bir surette idam edilmiştir.[8] Çelebi Mehmed döneminde, Aydın'da otorite bu surette tesis edilmiş olmasına rağmen, öncesinde affedilip Niğbolu Sancak Beyliğine tayin edilerek memleketinden uzaklaştırılan İzmiroğlu Cüneyd Bey'in tekrar bölgeye gelmesi ve Anadolu beyleri, Bizans ve Venedik ile bir ittifak hazırlığına girişmesi, üstelik de Aydın'daki Osmanlı muhalifi zümreleri etrafında toplaması üzerine, o sırada tahtta olan II. Murat, bölge üzerine bir sefere çıkmış ve Cüneyd Bey'i yenilgiye uğratmakla kalmayıp soyunu kurutmuştur. Böylelikle Aydın ilindeki Osmanlı hâkimiyeti de mutlak bir surette pekişmiştir.

Osmanlı hâkimiyetine kesin olarak girmesinin ardından "Aydın Eli"/"Liva-i Aydın" adını alan Aydın, bir sancak yönetimine dâhil edilmiş[9] ve sancağın merkezi Tire olurken, Aydın Güzelhisârı, Tire'ye bağlı bir kaza merkezi hâline gelmiştir (Emecen, 1991: 236). Aydın'da, Klasik Döneme tekabül eden Osmanlı hâkimiyeti, bölgedeki iktisadi, sosyal ve kültürel pek çok gelişmenin de önünü açmıştır. Kimi kısımları havâs-ı hümâyûn olarak şehzadelere ayrılmış olan Aydın Sancağı, Osmanlı hâkimiyeti döneminde, imparatorluğun görece zengin bölgelerindendir. Bu zenginliğin öncelikli nedeni de tarımdır. Dağlarla çevrili, çok verimli iki alüvyonlu ovası bulunan Aydın yerleşiminde, verimli bağ ve bahçelerin yanı sıra pamuk, tütün, susam, kestane, elma, üzüm ve çeşitli meyvelerin yetiştiği tarlalar da fazlasıyla mevcuttur (Barkey, 1999: 256). Aydın'da tarım haricinde bir diğer zenginlik kaynağı da ticarettir. XVII. yüzyıl başlarında Batı Anadolu coğrafyasındaki, özellikle Küçük Menderes Ovası ve Aydın dağlarının arasında kalan yerleşimler; hanları, kervansarayları ve büyük pazarları ile Osmanlı

[8] Bu etkili isyancı liderinin sonunu Şükrullah şu cümlelerle dile getirmişti: *"Aydın vilayeti dâhilinde Karaburun denizi sahilinde ibahiyyundan biri zuhûr ile kendine sufilik süsü verdi. Padişah bunların üzerine Bayezid Paşayı gönderdi. Sufiler mukabeleye koyuldular ve muharebe vuku buldu. Sultan Mehmed'in götürdüğü asker galebe eyledi. Ve sufiler katledildiler. Mervidir ki; "La ilaheillah" deyip "Muhammedün Rasulullah" dememekte ısrar ile mertebe-i risaleti kendi şeyhlerine tahsis eden sufilerden dört bin kişi katlonulmuştur. Bunlardan "Muhammedün Rasulullah" diyenler katl olunmayıp hayatta bırakılmışlardır."* Bk. Şükrullah, *Behçetü't Tevârih*, (Haz. H. N. Atsız), İstanbul, 1949, s. 60. Ayrıca bkz. Mehmet Neşrî, Kitâb-ı Cihannümâ II, (haz. M. A. Köymen-N. Lugal), İstanbul, 1957, s. 543-545; Âşıkpaşaoğlu, *Tevârîh-i Âl-i Osmân*, (haz. H. N. Atsız), İstanbul, 1949, s. 153.

[9] Aydın sancağı XVI. yüzyılın ikinci yarısında Köşk, Tire, Sart, Alaşehir, Birgi, Kozhisar, Beyşehir, Bozdoğan, Arpaz, Sultanhisar ve Yenişehir olmak üzere on bir kazadan oluşmaktaydı. Bk. Karen Barkey, *Eşkıyalar ve Devlet - Osmanlı Tarzı Devlet Merkezileşmesi*, (çev. Zeynep Altıok), Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul, 1999, s. 255.

devletinin diğer bölgelerinden gelen tüccarları cezbeden birer cazibe merkezidir. Öyle ki bölgede dokunan pamuk iplik, Venedik ve İspanya pazarlarına dek ulaşabiliyordu. Ayrıca Doğu Akdeniz'de var olan hatırı sayılır nüfus ve bunun beraberinde getirdiği ticari etkileşim de oldukça önemlidir. XV. yüzyılda, çoğunluğu Batı Anadolu'da olmak üzere denizcilere açık üs ya da sığınak ve pazar olarak nitelendirilen Rodos, Thasos, Skyros, Siathos, Foça, İzmir, Seferihisar, Milet ve Eğriboz (Vatin, 2004: 72) gibi adalar ve kıyı yerleşimleri ile İskenderiye'yi Rodos ve Kıbrıs üzerinden Batı'ya yani Venedik ticaret güzergâhına bağlayan yol Aydın hinterlandından geçmektedir. Ayrıca Mısır, Anadolu sahili, Selanik, Eğriboz ve Mağrip ile Mısır arasındaki gidiş-gelişler de bölgeyi her daim canlı tutmuştur (Vatin, 2004: 73). İktisadi canlılığın demografik çeşitliliği de beraberinde getireceği muhakkaktır. Bu bağlamda Aydın'da da, erken dönemlerden itibaren yapılan göçlerin ve devlet eliyle gerçekleştirilen iskânların Türk, Kürt, Rum, Arnavut ve Yahudi gibi pek çok milletin, bölgede ikamet etmesine sebebiyet verdiğini söyleyebiliriz. Yerleşik olan bu nüfusun yanında yarı göçebe ve göçebe aşiretlerin yoğun olarak varlığı da mevcuttur. Öyle ki 1530 yılında, Aydın Sancağı bünyesinde Horzum, Bulaca, Karacalar, Çulluyan, Evrenli, Koç Basanlı, Alagöz ve Şehriyâr gibi yaklaşık olarak 240 farklı aşiret ve oymak barındırmaktadır.[10] Ancak bu nüfus yoğunluğunun ortaya çıkışında bazı dış etkenlerden de bahsetmemiz gerekmektedir. Öncelikle Aydın'ın Osmanlı hâkimiyetindeki ilk dönemleri hakkında şu verilere bakmakta fayda vardır:

> "*Bizans'tan sonra Osmanlı döneminde de İstanbul'un başlıca ticaret merkezi olması ve Anadolu'dan geçen kuzeybatı transit ticaret yolunun eski önemini korumasıyla Batı Anadolu bu yolun dışında kalmaya devam etmiş ve buradaki yerleşme merkezleri de giderek küçülmüşlerdir. Aydın Güzelhisarı Fatih dönemindeki 1451 yılına ait bir tahrir defterine göre; Mahalle-i Camii, Kilise Camii, Hacı İsa, Köprülü, Kadı, Hisaryakası ve Yenice olmak üzere yedi mahalle ve tamamı Müslümanlardan oluşan 970 kişi nüfusuyla küçük bir kasabaydı 1529 yılında nüfusu daha da azalarak 500'e kadar inen merkezde; medrese, 7 mescit, cami, kervansaray, mumhane ve 4 zaviyesi bulunmaktaydı. Nüfus azalışına bağlı olarak mahalle sayısının 1530 yılında Mahalle-i Kilise, Mescit, Hisaryakası, Cemal, Cami, Köprülü ve Sinli olmak üzere 6'ya düştüğü kaydedilmiştir.*" (Uğur, 2003: 48).

Görüldüğü üzere XVI. yüzyılda küçük bir kasaba görünümü arz eden ve 1573 yılında 6 mahalle ve 600'e yakın nüfûsu olan Aydın, XVII. yüzyılın ikinci yarısında 20 mahalleye

[10] 1530 yılında Aydın Sancağındaki aşiretlerin detayları için bkz: Yusuf Halaçoğlu, *XVIII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nun İskân Siyaseti ve Aşiretlerin Yerleştirilmesi*, TTK. Yay., Ankara, 1997, s. 126; Faruk Sümer, "Yörükler", *Diyanet İslam Ansiklopedisi,* c. VIIL, 2013, s. 571.

ulaşmıştır (Emecen, 1991: 235). 1573 ile 1676 yılları arasında ise Aydın, önceki boyutlarının üç katından fazla bir büyüme göstermiş; Müslüman, Hristiyan ve Yahudi olarak gruplandırılan hane sayısı 1676 yılında 683'e yükselmiştir (Ünal, 2002: 37). Bahsi geçen dönemde, Aydın'daki gözle görülür insan sirkülasyonunu meydana getiren en büyük etken ise şüphesiz ki Celali İsyanlarıdır. Türkmenlerden, vergi ödeyemeyen köylülerden, tımarını veya zeametini kaybetmiş sipahilerden, bir şeyh etrafında toplanmış isyana hazır dervişlerden, atanamayan medrese öğrencilerinden (suhteler), topraksız delikanlılardan (levendler) ve yevmiyesi kesilmiş sekban - sarıca bölüklerinden meydana gelen ve adlarına genel olarak -elebaşı Bozoklu Celal'e istinaden- *"Celali"* denilen güruh, devletin farklı cephelerde savaşmasını fırsat bilerek büyük silahlı çeteler kurmuşlardır. XVI. yüzyılın başı gibi erken bir dönemde dahi topraksız asi başıboş köylülerin yağmalarıyla başlayan bu hareket; 1598-1599 yıllarındaki şehzade savaşları esnasında ivme kazanmış, 1560-1587 arasındaki dönemde suhte ve levend talanları şeklinde devam etmiştir. En kritik safhasına ise ünlü Celali şeflerinin ve sekban bölüklerinin dahli sonucunda, tımarları ellerinden alınan Haçova firarilerinin de etkisiyle 1596 - 1610 tarihleri arasında girmiştir (İnalcık, 2016: 512). Celali isyanlarının 1610 yılında durulmasından sonra ise 1620'li yıllarda yeni liderler türemiş ve yüzyıl sonuna kadar devam etmiştir. Böylesi bir kargaşa zamanında, çalışmamızın ana konusu olan ve devletin seçkin topraklarından sayılan Aydın'da yaşananlardan fazlasıyla etkilenmiş ve isyan dalgasından nasibini almıştır. Celali İsyanlarının taşrayı tüm hararetiyle yaktığı dönemlerde, imparatorluğun seçkin topraklarından sayılan Batı Anadolu da kargaşa içerisinde kalmıştır. Yüzyılın sonlarına doğru tıpkı, Menteşe ve Saruhan gibi Aydın vilayet ve kasabalarının hemen hemen her noktasında Cennetoğlu, Kalenderoğlu, Yusuf Paşa gibi isyancı reisleri ile devletin gönderdiği askerler arasında çarpışmalar yaşanmıştır. Köyler, kasabalar, hatta surla korunan büyük şehirler söz konusu süreçte eşkıya tahribatına uğramış (Barkey, 1999: 157), Celaliler köyleri basıp yağmalamışlar, küçük topluluklara hatta kimi yerlerde büyük kasabalara saldırmışlar, seyyar tüccarları soymuşlar, kervan güzergâhlarına baskın vermişler, iç kesimlerde şehir kuşatıp düzenli haraç almışlardır (Barkey, 1999: 158). İşte böylesi bir kargaşa ortamında isyancılar taşrayı bir hayli güvensiz hale getirmiş, bu durum da kırsaldan şehirlere göçlerin artmasına sebebiyet vermiştir. Böylece kırdaki bu iticiliğe şehirlerin çekiciliği de eklenince XVI. yüzyıl sonu ve XVII. yüzyıl ortalarına kadar olan dönemde, kırsal alanlardan şehirlere yıldan yıla artan bir insan akını başlamıştır (Akdağ, 1999: 96). Celali İsyanlarının etkisinin geçmesinin ardından ise Aydın, eski refah dolu günlerine dönmeye başlamıştır. Bu geri dönüşün taşradaki en önemli aktörü ise "ayan" adı verilen nüfuzlu şahıslar olmuştur.

Aydın'ın mamur hâle gelmesini sağlayan ayanlardan kısaca bahsedecek olursak; Celali İsyanları özellikle kırsalda, yani devletin demir yumruğunun ulaşmasının zor olduğu kesimlerde yıkıcı bir etki göstermiş, isyan sürecinin de etkisiyle birlikte görevlilerin yetersizliği, idarecilerin kötü yönetimi ve hukuk sisteminin aksaması, miri arazi toprak sistemi bozulmasına ve yolsuzluklara sebebiyet vermiştir. Buna çözüm olarak, bölgeye atanan Yeniçeri kumandanlarına asayişi sağlamak ve vergi toplamak gibi devlet açısından ehemmiyet taşıyan görevler verilmiştir. Bir süre sonra bu görevler, askeri sınıfın dışında o bölgenin nüfuzlu ailelerine de layık görülünce, zamanla merkez ile taşra arasında resmi bir hüviyet kazanan bu yerel ağalar, *"bir bölgenin ileri geleni"* anlamına gelen "*ayan*" sıfatına layık görülmüşlerdir (İnalcık, 2016: 28). Başlangıçta küçük çaplı vergiler toplayan ve ufak anlaşmazlıkları gideren ayanlar, iktisadi ve askeri sorumlu olmaya başlamaları hasebiyle git gide nüfuz kazanmışlardır. Böylelikle XVIII. yüzyılda ayanlar; toprak vergileri dışında *"tekâlif-i şer'iyye"* ve *"rüsûm-ı örfiye"* türünden vergileri toplamak, diğer ayanların itaat altında tutulmasını sağlamak, eşkıya tavırlı levendatı zapt etmek, bulundukları yerin ihtiyaçlarını temin etmek, vakıfların tevliyet ve nezaret işlerini yürütmek, satılan malların fiyatının tespitinde kadıya yardımcı olmak, bilirkişilik yapmak, taşrada halka kötü davranan idarecileri kadılar aracılığıyla İstanbul'a rapor etmek gibi görevlerden de sorumlu hâle gelmişlerdir.[1] Anadolu'nun pek çok yerleşimi gibi Aydın'dan da hiyerarşik olarak konumları değişmek üzere pek çok ayan çıkmıştır. Nitekim başta Karaosmanoğulları ve Cihanoğulları olmak üzere irili ufaklı pek çok ayan ailesi, Aydın'a iktisadi ve kültürel boyutta katkılar sunmuş özellikle Arpaz ve Koçarlı'da inşa ettirdikleri kuleler gibi onlardan kalan pek çok mimari eser, kıymetli bir hatıra olarak günümüze kadar gelebilmiştir. Gerek Celali İsyanları sırasındaki göçler sonrası nüfusun artması gerekse ayanların katkıları neticesinde Aydın'da ortaya çıkan değişim ve gelişim, 1671 yılında şehre gelen Evliya Çelebi'nin ünlü "*Seyahat-nâme*"sinde, şu cümlelerle ortaya konmaktadır:

> *"Evvela bu şehir içinde büyük küçük tamamı altı bin yedi yüz saraylar gibi haneler ile süslü bağlar ve bahçelerle tertip edilmiş bir güzel sultanın Aydın Güzelhisarı'dır. Hakîkaten süslü ve güzel bir şehirdir. Bu şehrin içinde ve dışında iki yüz çeşme vardır. Bütün evlerde, camilerde, birer çeşme vardır."*

XVII. yüzyıl sonları ve XVIII. yüzyıl başlarında, kapitülasyonların yarattığı dinamo etkisinin ve batının gelişen sanayisine bağlı olarak giderek artan ticaretin de etkisiyle Aydın,

iktisadi gelişimini sürdürmeye devam etmiştir.[12] Ticaretin doğudan batıya ulaşımı konusunda kolaylık sağlanması için İzmir ve Kuşadası kıyıları önem kazanmaya başlamış ve limanın yapılmaya başlanmasının ardından Büyük Menderes ovasındaki eski transit ticaret yolları tekrar kıymete binmiştir. Bu iktisadi gelişme, Aydın'ın fiziki ve nüfus bakımından gelişmesine imkân tanımış ve söz konusu durum XVIII. yüzyıl boyunca da sürmüştür. Nitekim bir sonraki yüzyılda, 1811 yılında Aydın sancak merkezinin Tire'den Aydın Güzelhisârı'na geçmesi, ardından da şehrin 1826 yılında eyalet merkezi olması, bu gelişmeyi kanıtlar niteliktedir (Uğur, 1999: 49).

Aydın'ın, genel hatlarıyla ele aldığımız bu tarihsel süreci; siyasi, sosyal ve iktisadi saiklerin etkisiyle kültürel canlılığın vücut bulmasına da sebebiyet vermiştir. Farklı milletlerin, dinlerin ve geleneklerin iç içe geçmesiyle meydana gelen bu düşünsel zenginliği, erken dönemlerden itibaren değerlendirebilecek materyallerimiz mevcutsa da, çalışma alanımızın dışına çıkmamak hasebiyle, Türklerin bölgede kalıcı olduğu dönemi milat almamız ve oradan Osmanlı klasik dönemine uzanmamız daha uygun olacaktır. Yukarıdaki satırlarda da değindiğimiz üzere, 1071 yılındaki Malazgirt Savaşı'nın akabinde Batı Anadolu topraklarına kadar genişleyen Türk akınları, kısa zamanda, oldukça hızlı bir şekilde ilerlemişitir. XI. yüzyılın son demlerinden itibaren Maveraünnehir, Fergana, Harezm, Horasan ve Azerbaycan gibi çeşitli bölgelerden gelen Türkmen grupları, Selçuklu devletinin iskân politikaları doğrultusunda Anadolu'nun çeşitli bölgelerine yerleştirilmişler ve bulundukları bölgelerde Türklük ve İslam'ın yayılması adına ciddi girişimlerde bulunmuşlardır (Turan, 1980: 281-284). Anadolu'ya gelerek buraların yurt edinilmesinde önemli rol oynayan bu dervişlerin esas görevlerinden birisi de bulundukları bölgelerin emniyetini sağlamak olmuştur (Köprülü, 1984: 40-44). Ömer Lütfi Barkan'ın adlandırmasıyla, "*Kolonizatör Türk Dervişleri*", kurmuş oldukları zaviyeler vasıtasıyla Anadolu'nun Türkleşmesi, İslamlaşması ve mamur hale gelmesi için büyük çaba göstermişlerdir (Barkan, 1942: 279-304). Böylelikle ilk beylikler dönemi, Aydın'da yoğun bir Türk-İslam kültürünün doğuşuna imkân tanımış ve bu dönemde, bölgede yoğun etkisi görülen, Orta Asya inançları/gelenekleri ile İslamiyet'i sentezleyen Horasanlı Türk dervişleri, tıpkı Balkanlar gibi Batı Anadolu'da da büyük fayda göstermişlerdir. Aydın'da kök salmaya başlayan bu tasavvuf ehlinin yanı sıra, Selçuklu hâkimiyetinin tam anlamıyla tesis edilmesinin ardından medreselerde yetişen mütekellim, muhaddis ve fakih gibi pek çok din bilgini de eş zamanlı olarak İslam kültürünün yayılması için çaba sarf etmişlerdir. Tekke ve

[12] 1843 yılında Aydın'a gelen Texier'in, şehir hakkındaki izlenimleri için bk. Charles Texier, *Küçük Asya Coğrafyası, Tarihi ve Arkeolojisi,* (çev: Ali Suat), C: 2, Enformasyon ve Dokümantasyon Hizmetleri Vakfı, Ankara, 2002, s.101-102.

zaviyelerde Ekberiyye, Kübreviyye, Sühreverdiyye ve Mevleviyye gibi çeşitli tarikatların ortaya çıktığı bu dönemde eş zamanlı çok başlılık meydana gelmiştir. Nitekim yarı göçebe hayat yaşayan Türkmen gruplarının canlı tuttuğu ve eski Şaman inançlarıyla ilgili birtakım dini gelenekleri muhafaza eden heteredoks halk tasavvufuna karşılık özellikle Aydın'da, Halvetilik, Marifilik, Uşşakilik ve Nakşibendilik gibi oldukça güçlü ekoller yer almıştır. Her ne kadar farklı argümanları savunsalar ve farklı inanç pratikleri olsa da gerek Ortodoks gerekse heterodoks tüm İslami görüşlerin, kültürel zenginlik yarattığı da inkâr edilemez bir gerçekliktir. Bu mirası Aydınoğullarının erken döneminden itibaren temellendirecek olursak, örneğin Mevlânâ Celâleddin-i Rûmî'nin torunu ve Sultan Veled'in oğlu Ulu Ârif Çelebi, Aydınoğlu Beyliği'nin baş şehri olan Birgi'ye gelip, Aydınoğlu Mübârizeddin Mehmed Bey'le görüşmüş ve hanedan mensuplarından bazılarının "*Çelebi"* nisbesini taşımasından da anladığımız üzere Ulu Ârif Çelebi, beylik mensuplarını kendisine mürit etmiştir (Akın, 1987: 226-227). Bu ziyaretin bir hatırası olarak da Aydın'ı içerisine alan beylik sınırlarında ve Tire'de bir Mevlevihane kurulmuştur. Yine yöredeki canlı dini hayat, 1330'lu yıllarda, buraları ziyaret edip gören seyyah İbn Batuta'nın eserinde de kendisine geniş olarak yer bulmuştur

Selçukluların zayıfladığı XIII. yüzyılda, tıpkı Aydınoğulları gibi bir beylik iken, doğru hamlelerle büyük bir imparatorluğa dönüşen Osmanlılar zamanında ise özellikle ilk padişahların oldukça ılımlı ve dinsel açıdan geniş perspektifli bir politika izlediklerini görmekteyiz. Kuruluş Döneminde, öncelikle, Aydın topraklarında, Selçuklu ve Beylikler devrinde kurulmuş olan zaviyeler muhafaza edilmiş, Osmanlı idarecileri, şeyhleri kendi taraflarına çekmiş ve onların desteğini alarak varlıklarını meşruti ve dini bir zemine oturtmuşlardır (Ocak, 2011: 216). Elbette heteredoks tarikatların rahat hareket etme imkânını sağlayan en temel etken de, beylikten devlete geçiş sürecinde tarikat ehli dervişlerin Osmanoğulları'na sundukları katkı olmuştur. Aydınoğulları zamanında Şeyh Bali, Şeyh Bilal, Şeyh Çoban, Şeyh Davut, Şeyh Musa, Şeyh Arslan, Şeyh Emirşah, Şeyh Aydoğdu, Şeyh Cüneyd, Şeyh Selman, Şeyh Sungur, Şeyh Süle ve Şeyh Mahmud (Armağan, 2009: 153) gibi, dervişlere emirlik yapan tasavvuf ehli kişilerin misyonu Osmanlıların kuruluş sürecinde de varlığını devam ettirmiş ve özellikle Orhan Gazi'den itibaren dervişler, askerlerin cesaretlerini arttırmak için seferlere dâhil olmuşlar, savaş zamanında kendi çadırlarında ordunun başarısı için gece gündüz dua edip, adaklar adayarak, askerler arasında dini bir coşkunun oluşmasını sağlamış, iskân edildikleri yerlerde de gaza ruhunu canlı tutmuşlardır. Böylelikle fethedilen yerlerin islamlaşması ve kalıcılığı bu "manevi fatihler" aracılığıyla sağlanmıştır (Gündüz, 1989: 91-92). Öncelikle Balkanlarda, sonrasındaysa Batı Anadolu'da, şehir müesseselerinin gidemediği yerlere, dağlık ve kırsal kesimlere alp-erenler, abdallar, pirler ve babalar aracılığıyla

gidilmiştir. Bu dervişler daha çok kırsal kesimde kendini göstererek Türk-İslam kültürünün yaygınlaşmasında önemli rol oynamışlardır. Bu bağlamda, XV. yüzyıla gelindiğinde Anadolu'da siyasi bütünlük ve sosyal huzuru sağlayan Osmanlı Devleti'nin toprakları, tarikatların daha da gelişip yaygınlaşmasına müsait bir hâle gelmiştir. Bu refah dönemine paralel olarak da imparatorluğun diğer bölgeleri gibi Aydın'da da tarikatlar en yaygın, aktif ve canlı dönemini bu süreçte yaşamıştır (Ocak, 2011: 212). Nitekim Şeyh Bedreddin ve müntesiplerinin Aydın havalisinde hareket etme imkânı bulmuş olmalarında, bu bölgenin, geçmişteki bir beyliğin merkezi olmasından mütevellit âlimlerin ve tasavvuf erbabının uğrak noktalarından biri olması oldukça etkilidir. Bu konuyla ilgili verilebilecek bir diğer örnek de Şeyh Bedreddin'in Kahire'de medrese arkadaşı olan meşhur âlim Hacı Paşa'nın Aydın bölgesine gelmesi ve ilmi çalışmalarını burada devam ettirmiş olmasıdır (Çiftçioğlu, 2005: 20-21).

Aydın'ın genel hatlarıyla çizilen Türkleşme ve İslamlaşma sürecinde, bahsi geçen tarikatların ve tasavvuf ehlinin, bölge kültürüne sundukları katkı şüphesiz ki çok kıymetlidir. Özellikle Osmanlı Devleti'nin kuruluşundan sonraki ilk üç yüz yılda, ilme ve ilim adamlarına verilen değerle de bağlantılı olarak, Aydın coğrafyasında, pek çok âlim ve sufi yetişmiştir. Tarihin en eski uygarlıklarından günümüze dek; mezarlar, mezar yapıları ve bunlara ait kitabeler de, sufilerin varlığı ve mensup olduğu tarikatlarla ilgili en somut, en anlamlı ve en güvenilir belgeleri oluşturmaktadır.

2. Aydın'da Mevlevilik

Sikke-puş ol tâc-ı izzettir külah-ı Mevlevi
Dü cihânda ayn-ı rahmettir külah-ı Mevlevi

Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî, Mevlevilik tarikatının piri olarak bilinmektedir. Mevlânâ'nın vefatının ardından onu sevenler Hüsâmeddin Çelebi'nin etrafında toplanmış ve böylelikle ilk tarikatlaşma Hüsameddin Çelebi ile başlamış (ö.683/1284) (ö.691/1292) yılında posta oturan Sultan Veled (ö.712/1312) ile de tarikat sistemleşmiştir. Sultân Veled, Anadolu'da siyasi ve içtimai sıkıntıların yaşandığı bu dönemde babasının görüşlerini yayabilmek, vakfın gelirlerini arttırmak, yeni vakıflar tesis etmek ve elden çıkanları geri alabilmek için Anadolu'ya hâkim olan Moğollar, siyasi iktidarı temsil eden Selçuklu hânedanı mensupları ve Türkmen beyleriyle iyi ilişkiler kurmada başarı göstermiş ve sonrasında yetiştirdiği halifeleri, Amasya'ya, Kırşehir'e, Erzincan'a yollayıp buralarda zaviyeler kurdurarak Mevleviliği yaymaya başlamıştır. Sultan Veled'in irşat makamına oğlu Ulu Ârif Çelebi'yi geçirmesiyle de Mevlevilik "çelebi" unvanıyla anılan Mevlânâ soyuna mensup şeyhler tarafından temsil

edilmeye başlanarak, Konya Mevlânâ Dergâhı ve çelebilik makamı Mevleviyye tarikatının idare merkezi haline getirilmiştir. Gittiği her yerde bir zaviye kurarak Mevleviliğin yayılmasını sağlayan Ulu Ârif Çelebi, önce Moğol hâkimiyeti altındaki Selçuklular'ın doğu topraklarına giderek Sivas, Tokat, Bayburt, Erzurum, Irak, Tebriz, Merend ve Sultâniye yöneticileriyle görüşmüş sonrasında da Kastamonu, Denizli, Kütahya, Birgi, Aydın gibi önemli beylik merkezlerini ve Batı Anadolu beylerinin neredeyse tamamını dolaşmış, Birgi'ye gelmiş ve Mehmet Bey ile görüşmüştür (Gölpınarlı, 1953: 45). Bu seyahatlar sonucunda Türkmen beylerinden Germiyan Emîri Alişiroğlu, Kütahyalı Yâkub Bey ve Aydınoğlu Mehmed Bey ona intisap etmiş ve Mevleviyye'nin Konya dışındaki ilk önemli merkezlerinin temellerini atmışlardır. Keza Mehmed Bey'in oğlu ve beyliğin ikinci beyi olan Gazi Umûr Bey'in de Mevleviliğe intisabı olduğu yine *Menâkıbu'l-Ârifîn*'de bildirilmektedir. Öte yandan Sakıp Dede'nin *Sefine-i Nefise-i Mevleviyân* adlı eserinde vermiş olduğu bilgiler neticesinde Mevlevilerle, Osmanlı ailesi arasında bir akrabalık olduğu da görülmektedir. Eserde Germiyanoğlu Süleyman Şah'ın, Sultan Veled'in kızı Mutahhara Hatun'la evlendiği, bu evlilikten dünyaya gelen Devlet Hatun'un da 1378 yılında Yıldırım Bayezıd ile evlendirildiği nakledilmektedir. Bu da Mevleviliğin gelişmesi açısından önemli bir olaydır. Yine bu tarihlerde, 166. Nolu Mufassal Tahrir Defteri'nden Aydınoğulları döneminde Ayasuluğ, Tire ve Birgi'de Mevlevihanelerin açıldığı bilinmektedir.

İlk devirlerde Karamanoğulları ile Ege'de Saruhanoğulları, Menteşeoğulları, Aydınoğulları gibi beyliklerde yaygın olan Mevlevilik, Osmanlı topraklarına ise II. Murad tarafından Edirne'de açılan (829/1426) mevlevihâne ile girebilmiş, bunu II. Murad'ın ümerasından Yahşi Bey'in Tire Mevlevihanesi'ni kurması takip etmiştir. Bu dönemde Aydın'da da bir Mevlevihane olduğu bilinmektedir. Evliya Çelebi Aydın Mevlevihanesi'ni "*Ramazan Efendi Camii'nin yakınında çarşı içinde bir mevlevihane vardır. Gayet ferah bir bağ içinde Celâleddin-i Rumi asitanesidir."* (Göyünç, 1991: 83) cümlesiyle tanımlamaktadır. Yine Aydın Mevlevihanesine dair bilgileri Konya'daki Mevlevi Asitanesi'nde bulunan zarflardan öğrenmekteyiz. 1911 senesi sonlarına doğru Konya'daki Mevlevi Asitanesi'nden diğer şehirlerdeki mevlevihanelere, bir kısım mevlevihanelerin isimlerinin kaybolduğu bildirilir ve bu her şeyhin kendi dergâhına ait bildiklerini merkeze, asitaneye yollaması istenir. Emir-nâmeyi alanlar arasında Aydın mevlevihanesi şeyhi de vardır ve şeyh mevlevihane hakkında kısaca bilgi verir. Aydın Mevlevihanesi'ne dair kısa tarihçe şu şekildedir: "*Dergâh H.960/M.1552-53 tarihinde Ramazan Paşa'nm hemşiresi Sajiye Hanım'm gül bahçesinde te'sîs olunmuş. Horasân'i Ali Dede tarafından. Dergâhm kurbünde Ramazan Paşa cami-i şerifi*

vardır. Dergâh çarşı vasatında imiş, 1274 (1857- 58) tarihinde uukû bulan büyük *harikde memleket çarşusı kâmilen muhterik olmuş. Dergâhdan hiçbir evrak kurtarılamamış, ancak şeyh-i esbak Sa'îd Dede'nin evinde bulunanlar kurtarılmıştır."* Belgenin tanzim tarihinde dergâhın şeyhi de Ahmed Sâkıb Dede'dir (Göyünç, 1991: 83)**.**

Aydın'da halkın vakit geçirdiği diğer önemli alanlardan biri de kahvehanelerdir ve bu kahvehaneler içerisinde Mevlevilerin de kahvehaneleri bulunmaktadır. Evliya Çelebi'nin ifadesine göre Aydın'ın; "*kırk adet tezyin edilmiş mükellef bağlı bahçeli, gül bahçeli, çeşmeli, havuzlu ve şadırvanlı, nakışlı tavanlı, taraçalı kahveleri vardır. Zarif yerler olup hanende ve sazende, çalgılar, rakkase, şair, kıssahanlar ile dopdolu kahvelerdir. Her esnaf gurubunun, her topluluğun kendisine ait ve devam ettikleri kahvehaneleri vardır. Mevlevihaneler kahvesi ulema, şuara, fusaha ve bülega yeridir. Bağ Kahvesi askerindir, Hacı Kahvesi tüccarındır, Paşa Kahvesi halkındır. Her akşam kahveler ağzına kadar dolar"* (Danışman, 1969: 83). Evliya Çelebi, Aydın'da edindiği arkadaş ve dostlarının, şehrin ayanlarının isimlerinden de bahsetmektedir ve yine arkadaşlarından biri Mevlevihane şeyhi Çelebi'dir. "*Mustafa Paşazade, Şems Paşazade, Boyacızade Efendi, Serdar Hasan Ağa, Mumcu Hüseyin Ağa, Şair Salihi Çelebi, Zamiri Çelebi, Mevlevihane Şeyhi Çelebi.*" (Danışman, 1969: 80).

XVII. yüzyılda, IV. Mehmed devrinde Sadrazam Fâzıl Ahmed Paşa'nın desteğiyle hünkâr şeyhliğine kadar yükselen Vanî Mehmed Efendi'nin tarikatlar aleyhindeki faaliyetleri neticesinde Mevlevîler'in "yasağ-ı bed" diye tarih düşürdükleri H.1077/M.1666 yılında semâ yasaklanmış, Anadolu'daki bazı mevlevîhâneler kapatılmıştır Bunlardan biri de Aydın Mevlevi-hânesi'dir. Evliya Çelebi bu durumu şöyle nakletmiştir; "*Ama emr-i şerif ilan edildikten sonra mevlevihânenin bütün kapıları kilitlenmiş ve dervişleri tekkeden uzaklaştırılmış, Mevlevi ayini yasaklanmıştır. Kur'an ve mesnevi okunan bir yer böyle yıkılmaya terk edilmiştir. Hakir bu asitanenin duvarına şu beyti yazmıştır."* (Danışman, 1969: 80).

Hânkâh-i çerhde ayın iken devr-i kadim

Buğz edib mesbud edenler daim ola nâ murad

H.1095/M.1684 senesinde bu yasak kaldırılmıştır. III. Selim ve II. Mahmud'un Mevlevi oluşlarının bu yasağın kaldırılmasında etkili olduğu söylenebilir. 1826'da Yeniçeri Ocağı ile birlikte Bektaşi tekkelerinin kapatılmasıyla Mevlevilik tekrar gündem olmuş ve önemli bir tarikat haline gelmiştir. Bektaşiliğin asker üzerindeki yetkisini kırmak amacıyla üst düzey bürokrat ve ordulardaki farklı seviyelerde bulunan kişilerin manevi disiplinleri ile ilgilenmek üzere Mevlevi şeyhler görevlendirilmiştir. Bu sayede Mevlevilik resmi itibarına tekrardan kavuşmuştur. Harap veya yıkılmış olan Mevlevihâneler, Mevlevi şeyhler tarafından tekrar

açılmış ve yeniden inşa ettirilmiştir. Özellikle bu dönemde, Urfa, İpek (Hüdâverdi Paşa), Bahâriye, Üsküdar ve Hanya mevlevihânelerinin kurulması da önem arz etmektedir. Özellikle Hanya Mevlevihanesi'nde yetişmiş olan dervişler zaman içerisinde kayıtlarda da belirtilen ve Aydın'da faaliyetlerini sürdüren Güzelhisar Horasani Ali Dede Dergâhı'na gelmişlerdir. Horasani Ali Dede'nin vefatı üzerine irşat vazifesini sürdürmesi ve posta oturması için, Konya'dan Şemşi Dede çağrılmıştır. Şemşi Dede kış aylarında burada irşat vazifesinde bulunurken yaz aylarında da Girit'e gidip gelmektedir. Bu anlamda XIX. Yüzyılda Girit'in Hanya kasabasında inşa ettirilen Hanya Mevlevihane'si, Aydın Mevleviliği açısından önemlidir. Bu dönemde Girit Adası'nda zamanla muhipler çoğalmaya başlamış ve kendilerini irşat etmesi için H.1289/M.1872 yılında Konya Çelebilik makamından izin almışlar ve Aydın Güzelhisar Mevlevîhanesi Şeyhi Kara Abdâl Şemsî Dede'yi Ada'ya davet etmişlerdir. Böylece Hanya sancağında mevlevihane H.1297/M.1880 senesinde hizmete açılmış ve 44 yıl Ada'da faaliyet göstermiştir. Mevlevilik, Girit'in üç büyük sancağı olan Kandiye, Hanya ve Resmo'da da varlığını hissettirmiştir (Kara, 2008: 78-79). Sonrasında göçe mecbur kalan Kandiye ve Hanya şehirleri ve Mora Yarımadası'ndan gelen Türk Mevlevileri Aydın ve Kuşadası civarına iskân edilmiştir. Bugün Kuşadası Adalızade Mezarlığı'nda, Girit, Mora ve Selanik muhacirlerine ait mezar taşlarının bulunması Kuşadası'nda ki Mevlevi varlığının en önemli delilidir. Ayrıca araştırmalarımız sırasında "Aydın'daki Türk Devri Dini Mimarisi" başlıklı doktora tezi hazırlayan Sayın Mükerrem Kürüm'den şifahen 19. yüzyıla ait Aydın'da Mevlevilere ait bir tevhidhane olduğunu öğrendik ve Aydın Kültür Varlıklarını Koruma Bölge Kurulu Müdürlüğü tescil fişlerinden bu yapı hakkında ayrıntılı bilgi edindik. Tevhidhane, Kaltakçı Nazır Baba tekkesi olarak bilinmektedir. Veysipaşa Mahallesi 413 ada 19 parselde yer almaktadır. Tekkenin 19. Parsel üzerinde halen iki kalıntısı mevcuttur. Bu kalıntılar tevhidhane ve gusülhane kalıntılarıdır. İzmir II numaralı Kültür ve Tabiat Varlıklarını Koruma Kurulu'nun 20.09.1995 tarihli ve 5108 sayılı kararı ile korunması gerekli kültür varlığı olduğundan anıt eser olarak tescil edilerek ilgili müzesi ve belediyesince gerekli önlemlerin alınmasına karar verilmiştir.

Aşağıda resmi bulunan Kuşadası Adalızade Mezarlığı'nda bulduğumuz sikkeli mezar taşı da Aydın'da yaşanan Mevleviliği kanıtlar niteliktedir.



15

Vezin: Fāʿilātün/ Fāʿilātün/ Fāʿilātün/ Fāʿilātün

Yazı çeşidi: Celî Sülüs

Ser-levhā: Ah mine'l mevt

Bu bāġ-ı fānі bir ʿaceb cāy-ı kesir ü ibtilā

Seyr itmeğe rāgıp olan elbet olur hüzn-i iʿtila

Her bir ṣafāsında keder her zevki içre müstetir

Aşub fitne vü ẓulm ü cevr her kariyyede züll-i incilā

Aslı Girid-i Ḳandırevi yaʿni ki Hüseyn Çavuş

Rıdvān Aġānıŋ oğlu kim nāmı gibi ḳurra in 'ila

Virmiş tarik-i Halvetiyye bedesti ba-feyz-i Hakk

Bizim Yahya aziz ola o merd-i zu'l-ula

Her bir nev-civan idi ebed yâdına gelmez idi derd

Hayfa ki itdi sarsar-ı bad-ı fena mevt-i iğtila

Sırrı çıkınca harf-i sa tarihine yazdı kalem

Olsun şefi-i ruz-i haşr sultan-ı bezm-i kerbela

Fi 20 Muharrem sene 1296/ 1879

Rızaen' lillah el Fatiha

3. Aydınlı Mevlevi Şeyh ve Müritler

Şeyh Lâlî Dede: Mevlevî şairlerden olan Lâlî Dede Aydın, Güzelhisarlıdır. Babasından kalan mirası bitirdikten sonra Horasânî Ali Dede'nin hizmetine girmiş ve yanında uzun yıllar hizmet etmiştir. Kaynaklara göre doğuştan dilsiz olan Lâlî Dede, Horasânî Ali Dede'nin

himmetiyle konuşmaya ve şiir söylemeye başlamıştır. Horasânî Ali Dede'nin ölümünden sonra merhumun postuna oturmuş, Güzelhisar Mevlevihane'sinde şeyhlik vazifesini üstlenmiştir H.980/M.1572 senesinin sonlarında vefat etmiştir. Aydın, Güzelhisar'da medfûndur. Türkçe ve Farsça şiirleri vardır.

Kâsım Bey Bin Mehmed Bey: Aydın ve çevresinde faaliyet gösterdiği tespit edilen Mevlevi şeyhi Kasım Bey Bin Mehmed Bey, Aydınoğulları döneminde yaşamıştır.H.748/M.1347 tarihinde vefat ettiği Nazilli'nin Kestel Köyü'nde adına inşa edilen türbedeki mezar taşından anlaşılmaktadır.

Şeyh İmâm-Zâde: İmâm-zâde Aydınlı'dır. Künyesi hakkında bilgi yoktur. Uzun yıllar Mevlevi tarikatında şeyhlik yapmış ve pek çok talebe yetiştirmiştir. H.915/M.1509 senesinde vefat etmiştir (Akbayar, 1996: 118).

Kara Abdâl Şemsî Dede: Şemşi Dede, Konya'da dünyaya gelmiştir. İlk eğitimini kimden aldığı bilinmemektedir. On beş yaşında iken Şems-i Tebrîzî Dergâhı türbedarı Seyyid Emîrşah Kaygusuz Abdal Dede'ye intisap etmiştir. Mevlânâ Dergâhı'nda çile çıkarıp hilafetname aldıktan sonra Sultan Divanî Dergâhı'na gitmiş ve dört yıl burada kalmıştır. Daha sonra Bursa ve İstanbul'daki ziyaretgâhları dolaşmıştır. Aydın Güzelhisar Mevlevihanesi şeyhi Horasânî Ali Dede'nin vefatı üzerine 1870 yılında bu dergâhın şeyhliğine tayin edilmiştir. Bu görevde iken Hanya'daki Mevlevî muhiblerinin ısrarlı davetleri üzerine Hanya'ya gitmiş (1872), geniş bir arazi üzerinde ve zengin vakıflarla kurduğu mevlevihaneyi hizmete açmıştır H.1308/M.1886 senesinde vefat etmiş, İzmir Mevlevihanesi'nin haziresine defnedilmiştir Mürşidi tarafından kendisine Sem'i, Nuri, Şemsi ve Abdal gibi mahlaslar verilen şair Kara Abdal Şemsi'nin *Tuhfetü'l-Mesnevi Ala Hubbi'l-Haydari* adlı 23 sayfadan oluşan 340 beyitlik Farsça mesnevisi ve 49 sayfadan oluşan yaklaşık 700 beyitlik *Divançe'si* 1305'te İstanbul'da tek kitap halinde yayımlanmıştır (Kara, 2008: 49-51).

Hâcı Mehmed Efendi: Mehmed Efendi, Aydın Güzelhisarlı'dır. Bir Mevlevî dervişidir. Aydın'da ilim tahsil ettikten sonra Bursa'ya gitmiş ve orada irşatla meşgul olmuştur. H.1203/M.1788 senesinde vefat etmiştir. Bursa'da Mevlevihane karşısındaki hazirede medfundur (Akbayar, 1996: 318).

Güzelhisarlı Hacı Mehmed Efendi: Âlim ve arif bir zat olan Hacı Mehmed Efendi, Aydın Güzelhisarlı'dır. Mevleviliğe intisap etmiştir. Uzun yıllar Aydın'da yaşadıktan sonra Bursa'ya uzlete çekilmiştir. Hayatı hakkında kaynaklarda ayrıntılı bilgi bulunmamaktadır. H.1203/M.1788 senesinde vefat etmiş, Bursa'da Mevlevihane karşısına defn edilmiştir (Akbayar, 1996: 320)

SONUÇ

Tarihsel süreç içerisinde Batı Anadolu'nun en mamur yerleşimlerinden biri hâline gelen ve kadim bir yerleşim yeri olan Aydın, farklı pek çok uygarlığa ev sahipliği yapmıştır. Özellikle Türk hâkimiyetinin ardından kültürel ve düşünsel bağlamda gelişmiş ve bu süreçte Aydın, Mevleviliğin önemli duraklarından biri olmuştur. Aydın coğrafyasında, pek çok Mevlevi âlim ve sufi yetişmiştir. Bu durum Aydın ve çevresinde sosyal ve kültürel hayatın merkezinde bulunan insanımızın, gerek kültür kimliğinin oluşmasında gerekse edebi çevrelerin şekillenmesinde önemli bir etken olmuştur. Tarihin en eski uygarlıklarından günümüze dek; mezarlar, bunlara ait kitabeler ve birinci el kaynaklar, Aydın'daki Mevleviliğe dair en somut ve en güvenilir belgeleri oluşturmaktadır. Bu bağlamda Aydın'ın merkezinde, ilçelerinde ve köylerinde yapmış olduğumuz derlemeler neticesinde, Kuşadası Adalızade Mezarlığı'nda tarafımızdan Mevlevi sikkeli ve fesli bir mezar taşı bulunmuştur. Kaynak taramaları sonucunda da Evliya Çelebi *Seyahatnamesi*'nde Ramazan Paşa Camii yakınlarında yer alan bir Mevlevihane ve Mevlevi kahvehaneleri olduğu kaydedilmiştir. Aydın Mevlevihanesine dair Konya'daki Mevlevi Asitanesi'nde bulunan el yazmasında, Aydın mevlevihanesi ve şeyhi hakkında kısaca bilgi verilmiştir. 18. yüzyılda Kuşadası ve Girit'e Aydın'dan önemli bir Mevlevi şeyhimizin irşat vazifesiyle gittiği ve Hanya'da bir Mevlevihane kurduğu da bilinmektedir. Yine Aydın Veysipaşa Mahallesi'nde hala kalıntıları olan bir tevhidhane tespit edilmiştir. Tüm bunlar Aydın'da uzun yıllar yerleşik bir Mevlevi kültürünün olduğunu kanıtlar niteliktedir.

KAYNAKÇA

Akbayar, N. (1996). *Mehmed Süreyyâ Sicill-i Osmanî Ünlüleri*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayıncılık.

Akdağ, M. (1999). *Türk Halkının Dirlik ve Düzenlik Kavgası Celâli İsyanları*. Ankara: Barış Yayınevi.

Akın, H. (1987). *Aydınoğulları Tarihi Hakkında Bir Araştırma*. İstanbul: Ankara Üniversitesi Basımevi.

Akkuş, M. ve Yılmaz, A. (2006). *Sefîne-i Evliya*. İstanbul: Kitabevi Yayınları.

Armağan, M. (2009). *Ege Tarihi Coğrafyası-Boylar, Aşiretler, Obalar, Kentler, Köyler, Tarihi Semtler*. İzmir: Efe Ofset Yayınevi.

Barkan, Ö. L. (1942). "İstila Devirlerinin Kolonizatör Türk Dervişleri ve Zaviyeler". *Vakıflar Dergisi*, 2(3), 279-304.

Barkan, Ö. L. (2002). "Osmanlı İmparatorluğu'nda Kolonizatör Türk Dervişleri". *Türkler Dergisi,* 9(2), 279-504.

Barkey, K. (1999). *Eşkıyalar ve Devlet - Osmanlı Tarzı Devlet Merkezileşmesi*. (Çev. Zeynep Altıok). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Çiftçioğlu, İ.(2005). "Anadolu Beylikleri Döneminde Yetişen Çok Yönlü Bir Bilim Adamı: Hacı Paşa". *Dumlupınar Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 12(2), 56-73.

Darkot, B. (1986). *Aydın*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.

Dukas. (1956). *Bizans Tarihi*, (Çev. Vl. Mirmiroğlu), İstanbul: İstanbul Fethi Derneği Yayınları.

Emecen, F. (1991). *Aydın*. İstanbul: Diyanet Vakfı Yayıncılık.

Erdoğru, M. A. (1994). *Aydın Vilâyetine Mensup Meşâyih, Ulemâ, Şuarâ, Müverrihîn ve Etibbânın Terâcim-i Ahvâli*. İzmir: Akademi Kitapevi.

Gökbel, A. ve Şölen, H. (1936). *Aydın İli Tarihi-Eski Zamanlardan Yunan İşgaline Kadar*. İstanbul: İhsan Basımevi.

Gölpınarlı, A. (1953). *Mevlana'dan Sonra Mevlevilik*. İstanbul: İnkılap Kitabevi.

Gölpınarlı, A. (1992). *Melamilik ve Melamiler*. İstanbul: Kapı Yayınları.

Gölpınarlı, A. (2017*)*. *Sımavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin ve Manâkıbı*. İstanbul: Eti Yayınevi.

Göyünç, N. (1991). *Osmanlı Devleti'nde Mevleviler*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Gündüz, İ. (1989). *Osmanlı Devlet ve Tekke Münasebetleri*. İstanbul: Elips Kitapları Yayınevi.

Halaçoğlu, Y. (1997). *XVIII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nun İskân Siyaseti ve Aşiretlerin Yerleştirilmesi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

İnalcık, H. (2016). *Devlet-i Aliyye - Osmanlı İmparatorluğu Üzerine Araştırmalar - IV Ayanlar, Tanzimat, Meşrutiyet*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Köprülü, F. (1984). *Osmanlı Devletinin Kuruluşu*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Mansel, A.M. (1995). *Ege ve Yunan Tarihi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.

Stewig, R. (1970). *Batı Anadolu Bölgesinde Kültür Gelişmesinin Ana Hatları*. (Çev: Ruhi Turfan-M. Şevki Yazman). İstanbul: İstanbul Teknik Üniversitesi Mimarlık Fakültesi Yayınları.

Strabon. (1993). *Antik Anadolu Coğrafyası,* (Çev: Adnan Pekman). İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları.

Texier, C. (2002). *Küçük Asya Coğrafyası, Tarihi ve Arkeolojisi*. (Çev: Ali Suat). Ankara: Enformasyon ve Dokümantasyon Hizmetleri Vakfı Yayınları.

Turan, O. (1980). *Selçuklular Tarihi ve Türk-İslâm Medeniyeti*. İstanbul: Dergâh Yayınları.

Uğur, A. (2003). "Aydın Şehrinin Kuruluşu ve Gelişme Evreleri". *Coğrafi Bilimler Dergisi*, 1(2), 154-172.

Uzunçarşılı, İ.H. (1998). *Anadolu Beylikleri ve Akkoyunlu, Karakoyunlu Devletleri*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Ünal, R.H. (2002). *Birgi (Tarihi, Tarihî Coğrafyası ve Türk Dönemi Anıtları)*. Ankara: Türkiye Cumhuriyeti. Kültür Bakanlığı Yayınları.

Vatin, N. (2004). *Rodos Şövalyeleri ve Osmanlılar (Doğu Akdeniz'de Savaş, Diploması ve Korsanlık)*. (Çev: Tülin Altınova). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Wittek, P. (1944). *Menteşe Beyliği*. (Çev: Orhan Şaik Gökyay). Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

Yavuz, A. F. ve Özen, İ. (1972) *Osmanlı Müellifleri*. İstanbul: Meral Yayınları.

Yüksel, M. (2010). *Simavna Kadısıoğlu Şeyh Bedreddin*. İstanbul: La Kitap Yayınevi.

YAKAPINAR (ULADI) KÖYÜNÜN TARİHİ VE HALK KÜLTÜRÜNE DAİR NOTLAR

The Notes of History and Folk Culture of Yakapınar (Uladı)Village

Caner IŞIK[1], Necat ÇETİN[1]

Özet

Yakapınar köyü İzmir ilinin Bayırdır ilçesine bağlı, eski ismi Uladı olan bir Tahtacı köyüdür. Tahtacılar Türk kültür evreninde önemli bir yere sahiptir. Yakapınar köyü yerleşkesi zamanla değişmiş olup, bu değişim ve dönüşüm nüfus defterlerinden gözlenebilmektedir. Köy hakkında 100-150 yıl öncesindeki nüfus defterleri etüt edilmiş, lakaplar ve soy adlar üzerindeki benzerlik ve süreklilikler tespit edilmiştir. Aynı zamanda Yakapınar köyü kendine özgü bir mezartaşı kültürüne de sahiptir. Çalışmamızda söz konusu mezar taşlarının Osmanlıca metinleri çözümlenip, günümüz Latin harflerine aktarılmıştır. Makalemiz Yakapınar köyü hakkındaki tarihi materyali herkes için kullanabilecek bir hale getirmeyi hedeflemektedir.

Anahtar Kavramlar: Yakapınar Köyü, Tahtacılar, Soyadları, Mezar taşları.

Abstract

Yakapınar, previously known as Uladı , is a Tahtacı village, located in Bayındır, İzmir. Tahtacı community occupy an important place in the universe of Turkish culture. The village itself has been socially transformed which is reflected on the records of the birth certificates. In this study, various records of birth certificates as well as nicknames of some people have been deciphered by revealing the similarities and persistencies of the family names. At the same time, the village of Yakapınar has a culture of its own which can be observed from the artistry of gravestones. Our work includes analyses based on translations of the Ottoman texts on the gravestones into the Latin alphapets. In addition, the article aims at introducing the historical baggage of the Yakapınar so as to make the data available for other researchers.

Keywords: Yakapınar Köyü, Tahtacılar, Family Names, Gravestones

Giriş:

Tahtacılar Türk kültür hayatında hem yaşam biçimleri hem de inançları ile çok önemi bir yere sahiptir. Çünkü Tahtacılar eski kültür kökleri ile bağlantısı çok belirgindir. *Tahtacılar*, *Alevi* bir cemaat olmaları sebebiyle İslam içinde özgün bir topluluk, *Türkmen* bir topluluk olmaları niteliğiyle de etnik özelliklerini günümüze kadar korumuş bir topluluktur. Eski Türk inançlarını Tahtacı tören ve uygulamalarında açık bir şekilde görmek mümkündür.

Tahtacı sözlükte, Anadolu'da yaşayan bazı Alevilere verilen ad ve ağaçları biçip, onları işleyen kişiler olarak geçmektedir.[2] *Tahtacılar* dağ arkalarında yaşamak zorunda kaldıklarından dolayı orman işçiliği ile uğraşmışlar ve işleri onlara ad olmuştur. Tahta biçip, meşe kömürü yaptıkları için, tarihe *(Ağaçeri)* olarak geçmişlerdir. *Tahtacılar, Türkiye Türkleri*ndendir. *Tahtacılar*la, Türk köylüsü ve Türk şehirlisi arasın da kavmi (etnik) bakımdan hiç bir fark yoktur. Yalnız Tahtacılar köylü ve şehirli *Türkler*e nispetle daha çok ataları olan *Oğuz Türkleri*nin özelliklerini taşır. Yapılan araştırmalara göre[3] Tahtacılar bugün; Maraş, Adana,

[1] Doç Dr. Adnan Menderes Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakultesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Aydın. caner@adu.edu.tr

[1] Uzman Tarihçi, Ülfet Onart Lisesi Bayındır İzmir cetin.necat@gmail.com

[2] TDK Türkçe Sözlük, II. Cilt, TTK basımevi, 9. Baskı, Ankara, 1998, s: 2116

[3] Dr. İsmail Engin, Tahtacı Bibliyografyası. Bkz. http://www.tahtacilar.org

İçel, Antalya, Muğla, Denizli, Isparta, Burdur, Aydın, İzmir, Manisa, Balıkesir ve Çanakkale vilayetlerindeki geniş ormanlık bölgelerinde yaşarlar.

Ege ve Akdeniz Bölgesindeki dağlık bölgelerinde yaşayan tahtacılar; inançları, değişik giysileri ile dikkat çeker. Tahtacı için üç unsur çok önemlidir, "Yatırı, Katırı, Hatırı"[4]. İnancını simgeleyen ata kültü köklü yatırı, iş ve ekmeğini kazandığı iş hayvanı olan katırı ve sosyal ağlar içinde güçlü bir saygınlığa karşılık gelen hatırı belirleyicidir. Tahtacı elinde, evinde ne varsa konuğuna sunar. Kendisi kuru ekmek yese de misafiri için sofra donatır. Kendisi açık kalsa bile, dostunu giydirmeyi töre bilmiştir. Tahtacılar eskiden göçebe olarak yaşamışlardır. 1950'lerden sonra şehirlere de dağılarak yerleşik yaşama geçmişlerdir. Eskiden hepsi orman işleri ile uğraşmışlar, bugün ise bu iş kolu neredeyse terk edilmiştir.

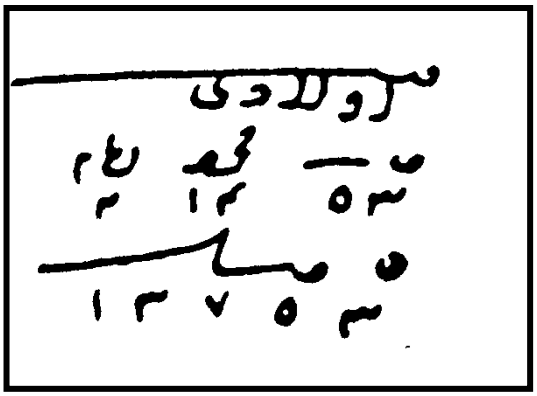
Tahtacı ismine yazılı kaynaklar ilk olarak 16. yüzyıl da rastlanır. *Cemaat-ı tahtacıyan* adı Osmanlı arşiv ve vergi defterlerin de ilk defa 16. yüzyılda geçiyor. Bu tarihten önce söz konusu grubun *"Ağaçeri"* olarak adının geçtiği kabul edilmektedir.[5] Tahtacılar üzerine yapılan araştırmalar, toluluğun kapalı bir yapı arz etmesinden dolayı zordur. Özellikle kültürel veriler inançları ile mecz olmş bir biçimdedir. İnanç yapıları ve inanç öğeleri ise açık bir şekilde paylaşılmamaktadır. Osmanlı İmparatorluğu döneminde ciddi baskılara maruz kalmış olan grup kendisini gizleyerek kültürel inanç dünyasını koruyabilmiş, inanç öğelerini korurken, eski Türk geleneklerini de koruyabilmişlerdir. Bu sebeple Tahtacılar, Anadolu sahasında eski Türk geleneklerini en dürü şekilde koruyabilmiş nadir topluluklardandır.

Tahtacı bir köy olan Yakapınar Köyünün eski adı "Uladı" dır. Halk arasında en eski isminin ise "Tolaz" olduğu belirtilmektedir. "Yakapınar " köyü tahtacı alevi bir köy olup en büyük tahtacı ocaklarından biri olan "**Yanyatırlı Ocağına**" bağlıdır.

Yakapınar Köyü'nün Kısa Tarihçesi:

Yakapınar (Uladı) köyü Bayındır ilçesinin birimi olduğu için köyün tarihini Bayındır'dan ayırmamız mümkün değildir. Küçük Menderes Havzası'nda daimi yerleşmenin ne zaman ve hangi tarihte başladığı kesin değildir. Bölgede yapılan arkeolojik kazılarda Bakır Çağına ait kalıntıların bulunması ile bu sahadaki yerleşme ve faaliyetlerin en az o devirde başlamış olabileceği belirtilir. Bayındır'ı içine alan bu havza, tarih içinde Hititlerin, Friglerin, Lidyalıların, Makedonyalıların, Romalıların yönetimine girmiştir. Selçuklu akınları ile bu bölgeye Türk boyları yerleşmiş, özellikle Bayındır, Osmanlı Devletinin kuruluş döneminde, Oğuzların Bayındır Boyu tarafından kurulmuş sıra ile Aydınoğulları ve Osmanlıların yönetimi altıda bulunmuştur.

[4] Kaynak Kişi, İsmail Gacar, 50 yaş Emekli Polis.
[5] Faruk Sümer (tahtacı ismi ilk olara 16 yüzyılda geçer, Ağaçeri: tahtacı)



Köyün kuruluşu ile ilgili şuan için elimizde her hangi bir kayıt bulunmamaktadır. Ancak eskiköyün kalıntıları olarak, Uladı deresi denilen dere içinde bu gün sadece yıkıntıları bulunan " **Eski Uladı**"veya "**Uladı yıkıklığı**" denilen mevkide izler bulunmaktadır. Köyün bu günkü yerine ne zaman taşındığı tam olarak bilinmemektedir. Uladı deresinde halk arasında "kale" diye nitelenen Uladı Deresi boğazına hakim bir noktada inşa edilmiş, ancak bugün yıkılmış olan yerin bir gözetleme kulesi olma ihtimali yüksektir. Buradan da şu iki sonuca varılabilir bir bu boğazın geçmişte bir kervan yolu olması ve kulenin bu kervan yolunun güvenliği için yapılmış olması iki başka kalelerle işbirliği içinde bulunan bir gözetleme kulesi olmasıdır.

Köyle ilgili şuan elimizde en eski kayıt H. 937 / M. 1530 yılına ait 166 Nolu Vilayet-i Anadolu Mufassal defterdir buna göre köy 53 hanedir. Her hanede ortalama 5 kişi olduğunu kabul edersek kayıtlara göre köyde 265 kişi yaşamaktadır. Bu 265 kişinin 14 kişisi mücerred yani bekardır. Diğer bir anlatımla vergi vermeyendir. Dikkatimizi çeken diğer önemli bir husus Uladı'nın bir tahtacı / alevi köyü olmasına rağmen köyde iki tane hatip (din görevlisi) bulunmasıdır. Köyün verdiği yıllık verginin de etraftaki diğer yakın köylere oranla kat be kat çok olmasıdır. Bu anlamda ekonik faaliyette çevre köylere göre daha aktif olduğu söylenebilmektedir.

937/1530 Yılı Defterinde Çevredeki Köylerle İlgili Bazı Kayıtlar[6]

	Karahalilli	**Uladı**	**Fırınlı**
Hane sayısı	29	53	36
Mücerred	11	14	25

[6] 166 Numaralı Muhasebe-i Vilayet-i Anadolu Defteri (937/1529-1530), Ankara, 1995, Sh.378..vd.

Vergi hasılı	4386	13753	4095
Hatib		2	4

Köyün yer değiştirmesi:

Bayındır ilçesinde pek çok köy bu gün ya yer değiştirmiş ya da dağılmıştır. Bu konuda pek çok örnek verebiliriz. Örneğin Dernekli köyü; Köy anlatılanlara göre daha önce bugün,Kemalpaşa ilçesine bağlı Kamberleri Köyü'nün Kestane arası mevkiinde iken köyün ikide bir eşkıya baskınına maruz kalması sonucu bugün daha korunaklı olan yere taşınmıştır. Diğer bir örnek Marmaraç köyüdür; köyün tamamen terk edilmesinin nedeni yeterli su kaynaklarının olmaması ve köylünün ekonomik olarak geçimini sağlayacak topraklardan yoksun olması, en önemli geçim kaynağı olan hayvancılığın özellikle kıl keçisinin orman arazilerine girişinin yasaklanmış olmasıdır. Köylünün tamamına yakını Bayındır ilçesinin Canlı beldesine göç etmiştir. Marmaraç ismi değiştirilerek "Mersinli" adı verilmiş ve Dernekli Köyüne bağlı mahalle haline gelmiştir. Diğer örnekler; Yusuflu Köyü- Pınarlı (Burgaz) Köyü- Buruncuk Köyü- Yakacık Köyü – Yeşilova (Çıplak) Karahalilli Köyleri; bu köyler Menderes çevresinde tarımın kolaylaşması ile ovaya taşınmıştır. Hem ovada hem de eski yerlerinde yerleşim beli bir süre devam etmiş, böylece aynı adı taşıyan iki ayrı yerleşim oluşmaya başlamıştır. Ovada olanlara çayır denmiş, zamanla geçici yerleşimler sürekli hale gelmeye başlamıştır.

Yakapınar (Uladı) köyünün yer değiştirmesine gelecek olursak şunlar söylenebilir; köyün ilk yerleşimi Uladı çayı denilen Balcılar köyüne giden vadi içersindedir. Yerleşimin zaman zaman Uladı Çayının çete (eşkıya) baskınlarına maruz kalması, kışın sert olması, köyün eski yerleşimde kuzey rüzgarına karşı daha korunaklı yer olan bugünkü yerine yer değiştirmesine neden olmuştur.Yusuflu, Karahalilli örneklerinin aksine bir süre önce Uladı çayırı denilen yerde zamanla mahalle oluşmaya başlanmış olsa da sonra bu alışkanlık tamamen olmasa terk edilmiştir.

İzmir'in büyük bir ticaret şehri haline gelerek, servet birikimi yaratarak metropolleşmesi, asayişi korumayı zorlaştırmıştır. Bu bağlamda, bölgenin ünlü Rum eşkıyalarından Katırcı 1853'de Buca'da yakalanabilmiş, başta Çakırcalı Mehmet Efe olmak üzere, efeler ve eşkiyalar İzmir'e özel ilgi göstermişler, çoğu kez resmi görevlilerden, yerli, levanten ve yabancı tacirlerden ve azınlıklardan oluşan karmaşık bir ilişkiler ağı içinde rol oynamışlardır. Bölgede uzun yıllar araştırma yapan öğretmen Rıza Yetişen Yakapınar'ın yer değiştirmesi ile ilgili Altı Parmak Ali'den aldığı bilgiyi aktarmaktadır. " *Anam söyledi*

: Katırcı Yani adındaki eşkıya baskın yapmış ve birkaç torba dolusu altın, Tomaka ve kıymetli şeyler almış" demektedir.[7]Anlatılan olay 1850 yıllarını işaret eder. Köyün yer değiştirme tarihi ile bu olayların olduğu tarihin aynı olması köyün yer değiştirmesindeki sosyal sebepleri ortaya koymaktadır. Eski Uladı köyü Osmanlı devletinin son zamanlarında çete (eşkıya) baskınlarından bıktıkları için bugün köyün bulunduğu yere taşınmaya başlamışlar. Burada evi olanlar yer değiştirdikleri köyde ev yapmak için eski Uladı'da bulunan evlerinin taşlarını sökmüşler. Herkes bugünkü köye taşınırken **Çivili Mehmet** lakaplı burada güzelliği dillere destan **"Saçlı"** adlı karısı ile kalmış. Yunan işgal zamanı Keçiköy'den Kabadelen, Osmanlar Köyünden Bakkal Mustafa olduğu sanılan grup tarafından bu kadın dağa kaldırılmış. Kadın bu grup tarafından bir süre yanlarında gezdirilmiş ve en son Armut Deresi mevkiine öldürülüp atılmış. Çivili Mehmet yeni kurulan köye gururuna yediremediği için ölünceye kadar burada kalmıştır. Bu sebeplerden dolayı eski köyün en son ferdi Çivili Mehmet'tir.[8]

Küçük Menderes Havzası'nı Yunan kuvvetlerinin işgali de tarih açısından önemlidir. Bayındır, 26 Mayıs 1919 tarihinde işgal edilmiştir. Yunanlılar tarafından Bayındır'da yapılan mezalim hakkında elimizdeki bilgiler son derece yetersizdir. Bayındır'ın işgali Bayırdır tarihinde çok önemli bir dönemdir.[9] İşgal çok geçmeden vatansever halkın gösterdiği tepkiyle, "Kuva-yı Millîye" birlikleriyle Batı Anadolu'da Yunan ordusu karşısında cepheler (Aydın, Nazilli, Ödemiş, Akhisar, Salihli, Bergama, Ayvalık) kurulmuş, Küçük Menderes Havzası'nda İsmail Efe, Gökçen Efe ve diğer efeler, kızanları ve mahiyetine katılan gönüllülerle vatan savunması gerçekleştirilmiştir. Günümüz Türkiye Cumhuriyetinin kurulması ile sonuçlanan süreç, bölge insanının hak ettiği hür ortama kavuşması ile tamamlanmıştır.

Köy nüfusu ile ilgili ilk kayıt:

Köy nüfusunu rakamsal olarak veren ilk kaynak 1307 (1891/92) Aydın Vilayet Salnamesidir. Kayıtlarda köyün adı "Tahtacı Karyesi " olarak geçmektedir. Salnameye göre köyün nüfusu 617 kişidir. Aynı tarihte çevredeki köylerin nüfusları şöyledir: Çıplak(Yeşilova): 558, Dernekli: 94, Keçiköy (Balcılar): 241, Kızılcaabat (Kızılcaova):477 ,Çiftçigediği:196, Karaveliler:221, Hamidiye (Canlı): 214 görüleceği üzere çevre köylerin en kalabalık olanı Uladı köyüdür.

İstanbul Başbakanlık Osmanlı Arşivinde köyle ilgili kayıtlar:

[7] Rıza Yetişen, Tahtacı Aşiretleri, İzmir, 1986, 12

[8] Kaynak kişi: Hüseyin Çağlar. Yaş 81, 2007 yılında Yakapınar Köyünde yapılan görüşme

[9] Mustafa TURAN'ın "Yunan Mezalimi İzmir, Aydın, Manisa, Denizli 1919-1923", Ankara-1999, s-136-137

Tarih: 19/Za/1304 (Hicrî) Dosya No:1438 Gömlek No:23 Fon Kodu: DH.MKT.

Tahtacı karyesinden ceza tahsil edip köylüleri hapsettiği iddia edilen Bayındır Kaymakamı Tevfik Efendi hakkında tahkikat icrası ve sonucunda da gerekenin yapılmasının Aydın vilayetine tebliği.

Tarih: 04/M/1305 (Hicrî) Dosya No:1449 Gömlek No:108 Fon Kodu: DH.MKT.

Bayındır kazasının Tahtacı karyesi ahalisinden Musa ve Mustafa'nın kaza kaymakamı Tevfik Efendi ile aralarındaki mahkeme davasının yetersiz kaldığı konusundaki şikâyetlerinin incelenmesi gerektiği.

Tarih: 28/Ra/1305 (Hicrî) Dosya No:1469 Gömlek No:63 Fon Kodu: DH.MKT.

Bayındır kazası kaymakamı hakkındaki şikayetin asılsız olduğu ve bu gibi şikayetleri kaza naibinin teşvik ettiği anlaşıldığından Naib efendinin azl edilmesi talebi.

17.08.1320 tarihli Yakapınar Köyü ilk nüfus yazım defterinin incelenmesi:

Bugün idari teşkilat olarak köy olan Yakapınar'da muhtarlık arşivinde bulunan iki adet aile kütük defteri kaydına göre ilk nüfus yazımı 17.08.1320 (Miladi 1904) de yapılmıştır. Defter boyutu 50X70 cm'dir. Defterde toplam **155 aile** kayıtlıdır. Verilen bilgilere göre son 20 – 25 yıldır yer değişiklikleri ve diğer kayıtlar köylerdeki defterlere işlenmemektedir. Defterin her nüfus hanesine bir hane numarası verilmiştir. İlk yazım defterleri ilçe nüfus müdürlüğü arşivindedir. Defterde hanenin ilk sırasına hane reisinin bilgileri yazılmıştır. Hane reisinin isim ve varsa aile lakabı, baba adı, anne adı, doğum yeri, doğum tarihi, medeni hali, cinsiyeti ve soyadı yazılıdır. İkinci ve diğer sıralarda ise genellikle hane reisinin erkek kardeş, erkek çocuklar, eş veya eşler, var ise annesi ve kızlarıyla ilgili bilgiler vardır. Aile kütük defterinin karşı sayfasında ise o kişi ile ilgili doğum, ölüm, evlenme ve yer değiştirme ile ilgili bilgiler bulunmaktadır.

Yapılan ilk nüfus yazımında Yakapınar Köyü'nde toplam nüfus **hane sayısı** "**119**"dur. Her haneye bir numara verilmiştir. Bu numaralar bugün kimliklerimizdeki "**aile sıra**" numaralarına karşılık gelir. Hane reisi olan kişinin bazen lakabı verilmiş, bazen de sadece ismi yazılmıştır. Baba ve anne isimleri yazılırken eğer yaşıyor ise direk ismi, yaşamıyor ise isminin başına "**ölü**" ibaresi knulmuştur.

Doğum yerleri genellikle "Bayındır" dır. Bayındır sınırları içinde doğanlar için ise sadece "Bayındır" yazılmaktadır. İlçe sınırları dışında doğanların doğum yerleri ise özellikle belirtilmektedir. Doğum yılı olarak "Rumi yıl" yazılıdır. Yaptığımız çalışmada ekteki köy nüfus özet defterinde de görüleceği üzere bütün veriler özet tablo şeklinde verilmiştir.

Çalışmamızda köyde bulunan 119 hanede toplam kişi sayısı"744" tür. Hane başına ortalama nüfus miktarı ise (toplam kişi sayısı / hane sayısı=) 744 / 119: 6.24'tür. Tarihi demografi araştırmalarında genellikle hane ortalama nüfus miktarı 4 veya 5 olarak kabul edilmektedir. Yakapınar Köyü'ndeki hane başına ortalama nüfus miktarı bu rakamın çok üzerindedir. Yazımı yapılan hane reislerinin ortalama yaşı "40"tır. Çalışmada en yaşlı hane reisi: Hane no 104'te kayıtlı Ölü Ahmet oğlu 1229 doğumlu "Abbas Oğlu Hüseyin"dir. Bu kişinin yaşı "91" dir. Bu hanede toplam 3 erkek, 3 kadın olmak üzere toplam 6 kişinin kaydı bulunmaktadır. Bu gün bu aile "İPEK" soyadını taşımakta olup, idari birimde aile "Abbas Oğulları" olarak bilinmektedir. Çalışmada en genç olan kişi ise hane sıra numarası "106" olan ölü İbrahim oğlu "Abbas Oğlu" dur. Yazıda hane reisi "0" yaşında görülür. Hane halkı 4 erkek 2 kadın olmak üzere toplam 6 kişiden oluşmaktadır. Hane bugün "Çivililer" lakabıyla bilinmektedir. Şuan "ÇİVİLİ" soyadını taşımaktadırlar. Hane reislerinin cinsiyeti hakkında ise 119 hane reisinin "116" (% 97,47) sı erkek, 3'ü (%2,53); H[10].31- H.61- H. 96'nın hane reisleri kadındır.

Hane reislerinin baba ve annelerinin sağ veya ölü olma durumları: 119 hanenin 2 tanesinin babası sağ(%1,68) diğerleri ise ölüdür. (%98,32). 119 hane reisinin 41 tanesinin annesi sağ (%34,45), diğerleri ise ölüdür(%66,55). Hane reislerinin doğum yerleri: 119 hane reisinin 118 tanesi"Bayındır" (%99,15), 1 tanesi "Kemalpaşa" (%0,85)'da doğmuştur. Hane reislerinin soyadları: 119 hanenin 101 tanesinin (%84,87) soyadı defterde kayıtlıdır. 18 tanesinin (%15,12) ise soyadı defterde kayıtlı değildir. Bunun nedeni ise bu hanelerin kapalı kayıt olması konumunda veya soyadı almadan önce naklen başka bir idari birime gitmesinden dolayıdır. Hane içi kişi sayısı: Çalışmamızda en kalabalık aile "H.89 "GACAR" soyadını taşıyan aile olan hanedir. Hanede toplam "14" kişi vardır. Hane içi kişi sayısı en az olan haneler ise "H.78" dir. Bu hanede kişi sayısı "1" dir.

Hane reislerinin defterde bulunan lakapları:

H.1-4-5-6 "Kellecioğlu", H.8-9-10 "Onbaşıoğlu", H.11 "Tepeköylüoğlu", H.12 "Emiroğlu",H.13 "Bozbeyoğlu", H.15-16-17 "Anbarcıoğlu", H.18-19 "Güllecioğlu", H.20-36-101 "Kocairioğlu", H.21-22 "Satılmış oğlu", H.23 "Solakoğlu", H.25-28 "Dervişoğlu", H.26

[10] H.: Hane, bundan sonra hane sadece H. olarak gösterilecektir.

"Çıplakoğlu", H.30-45-48-49-50-51-75-80-81-82-94-95 "Kara",H.31 "Ambarcıoğlu", H.32 "Kıroğlanoğlu", H.33-44 "Ağaoğlu", H.34 "Hızıroğlu", H.35 "Tekelioğlu", H.37-115 "Hardaloğlu", H.38 "Sabancıoğlu", H.39 "Yetim", H.40 "Keçecioğlu", H.41 "Kocaimamoğlu", H.42 "Tellioğlu", H.43-74-97 "Yetimoğlu", H.46 "Bacakoğlu", H.55 "Çolakoğlu", H.56 "Güdilioğlu", H.57 "Aydınlıoğlu", H.58-59 "Emiroğlu", H.60-84-85 "Çakıroğlu", H.61 "Şamlı", H.62-66-83 "Şamlıoğlu", H.64 "Hancıoğlu", H.65 "Karabakoğlu", H.67-88 "Küçük", H.69 "Güdülüoğlu", H.71 "Bulanıkoğlu", H.72-73 "Çakıcıoğlu" H.76 "Cambazoğlu", H.77-78-79 "Hamza", H.86 "Aşıkoğlu", H.87-98-107"Deli", H.89-90-92 "Gacaroğlu", H.91 "Curaoğlu", H.93 "Öksüzoğlu", H.99 "Lökoğlu", H.108-109 "Batakoğlu", H.112 "Bursukoğlu", H.113 "Tırkışolu", H.114 "Arapkoca", H.116 "Altıparmakoğlu", H.117 "Arapkara", H.118 "Tavukçuoğlu", H.119 "Aydın" lakabını kullanmışlardır.

Hanelerin şu anda idari birimdeki lakapları:

H.1 "Kelleciler/Ayen Hüseyinler", H.2-3-4-5 "Kelleciler", H.7-27 "Araplar", H.8 "Çandırlar",H.9-10 "Onbaşılar", H.12 "Emirler/Trazlar", H.13 "Töngülülüler", H.14 "Pavliler", H.16 "Ambarcılar/Doburca Aliler" H.20 "Mollaoğulları", H.21"Aşırlar", H.22 "Bulduklar/Karatahirler", H.23 "Solaklar", H.24 "Solakalar/Kaleler", H.25-28-29 "Dervişler", H.30 "Çakırlar/Çepniler", H.31 "Ambarcılar", H.32 "Kırcalar/Aliağalar", H.33 "Ahmet Ağalar", H.34 "Hacı Hıdırlar/Kırhasanlar", H.35 "Tekelioğulları", H.36 "Mollaoğulları/Hacı Seyfiler", H.37 "Yörükler/Hardallar", H.38 "Sabancılar/Çiğdemler", H.40 "Keçeciler/Kara Aliler", H.41 "Koca İmamlar/Bahçıvanlar", H.42 "Tilliler/Tillioğulları", H.44 "Çırpanlar/Arap Hasanlar", H.45-52-53 "Eçişliler", H.48-50 "Kovuk Aliler", H.49-51 "Haydarlar", H.55 "Çolaklar/Kart Hasanlar", H.56 "Ökkeşler", H.57 "Aydınlılar", H.58-59 "Çaylaklar", H.60 "Mençiler", H.61 "Şamlıoğlu", H.62-66 "Şamlılar", H.63 "Karadağlılar", H.64 "Hecinliler",H.67 "Kirpiksiler", H.69 "Zabınlar", H.70 "Hacı Hasanlar", H.71 "kemik Hüseyinler/Ali Koçlar", H.75 "Bektaşlar/Koca Mehmetler" H.76 "Cambazlar/Şişisk Aliler", H.77 "Mayıslar", H.82 "Haseneliler", H.84 "Çakıroğulları/Sakar Hasanlar/Tembeller", H.85 "Çakıroğulları/Sakar Hasanlar", H.86 "Aşıklar", H.88 "Balıkçılar", H.89 "Karacalar", H.90 "Nalbantlar"/Kaytanlar", H.93 "Öksüzler", H.95 "Değirmenciler", H.98 "Deli Hasanlar",H.99 "Kel Veliler", H.100 "Yetim Ahmetler", H.101 "Mollaoğulları" H.102 "Ali Beyler/Emirler", H.103 "Bozoğlanlar/Pilav Hasanlar/Fırıncılar", H.104 "Abbas oğulları", H.105 "Kocabeyler", H:106 "Çivililer", H.107 "Selviler", H.108-109 "Bayatlar", H.110 "Çakır Hüseyinler/Helvacılar", H.112 "Porsuklar", H.115 "Hardallar", H.116 "Altılar", H.119 "Şahlar" dır.

1320 yazımındaki hanelerle ilgili açıklamalar:

Bazı hanelerin kayıtları halen köy nüfus defterinde "kaydı devam" etmektedir.(%63,02) Bu haneler şunlardır: H.2-3-4-5-6 (KELLECİ), H.7 (BATMAZ), H.8 (ÇANDIR), H.9 (KOPARAN), H.10 (TIKI),H.12 (TIRAZ), H.13 (BOZBAY), H.14 (GÜNAR), H.16 (ANBARCI), H.20-36-101 (KOCAİRİ), H.21 (ULUDAĞ), H.22 (BULDUK), H.24 (SOLAKOĞLU), H.25-28-29 (İÇEN), H.27 (MERCANOĞLU), H.30 (İNAL), H.32 (KARAOĞLAN), H.34 (PINAR), H.38 (SABANCI), H.40 (KEÇECİ), H.41 (BAKAR), H.42 (TİLLİ), H.44 (AŞKIN), H.45 (ALİKA), H.48-50 (KORKUT), H.49-51 (UMUTLU), H.52-53 (YENİAY), H.55 (ÇOLAK), H.56 (GÜDENLİ), H.57 (AYDINLIOĞLU), H.59 (IŞIKLAR), H.60 (MENCİ), H.62 (ABAK), H.63 (ÖKSÜZ), H.64 (YETKİN), H.65 (KARABACAK), H.67 (CETTEL), H.68 (KABAKÇI), H.69 (AÇIL), H.70 (CERİT), H.71 (ÇAKAN), H.75 (TARIM), H.76 (MERTOĞLU), H.84-85(ÇAKIL), H.86 (AŞIK), H.88 (ILGIZ), H.89 (GACAR), H.90 (ARI), H.93 (ÖKTEN), H.95 (PETEKOĞLU), H.98 (OKANLAR), H.99 (ISSIZ), H.100 (BATAR), H.102 (ELGİN), H.103 (BOZOĞLAN), H.104 (İPEK), H.105 (YEL), H.106 (ÇİVİLİ), H.107 (TARI), H.108-109 (KÖKTEN), H.110 (ÇANLI), H.112 (PORSUK), H.115 (HARDAL), H.116 (PARMAK), H.119 (ÇAĞLAR) dır.

Bazı hanelerin kayıtları "kapalı kayıt" konumundadır. (%30,25) Bu haneler şunlar: H.11-15-17-18-19-23-26-31-33-39-43-46-47-54-58-61-66-72-73-74-78-79-80-81-83-87-91-92-94-96-97-111-113-114-117- 118'dir. Bazı haneler idari birimden başka bir idari birime yer değiştirerek kapalı kayıt konumundadır.(%1,68) Bu haneler şunlardır:H.35 (Denekli Köyü), H.37 (Kızılcaova-Çırpköy-Tire)'dir. Bazı hanelerdeki kişilerin bazısı başka bir idari birime yer değiştirerek kaydını aldırmışlardır. (%0,84) Bu haneler şunlardır: H.82 (Akhisar)'dır.

Hanelerin defterdeki lakapları ile örtüşen soyadları şunlardır:

H.4-5-6 Kellecioğlu (KELLECİ), H.11 Tepeköylüoğlu (TEPEKÖYLÜ), H.13 Bozbeyoğlu, BOZBEY) ,H.16-17 Anbarcıoğlu (ANBARCI), H.20-36 Kocairioğlu (KOCAİRİ) , H.35 Tekelioğlu (TEKELİOĞLU), H.37-115 Hardaloğlu (HARDAL), H.38 Sabancıoğlu S(SABANCI), H.40 Keçecioğlu (KEÇECİ), H.42 Tellioğlu (TİLLİ), H.55 Çolakoğlu (ÇOLAK), H.56 Güdilioğlu (GÜDENLİ), H.57 Aydınlıoğlu (AYDINLIOĞLU), H.65 Karabacakoğlu (KARABACAK), H.66 Şamlıoğlu (ŞANLIOĞLU), H.84-85 Çakıroğlu (ÇAKIL), H.86 Aşıkoğlu (AŞIK), H.89 Gacaroğlu (GACAR), H.112 Bursukoğlu (PORSUK), H.116 Altıparmakoğlu (PARMAK) 'dır

Hanelerin aldığı soyadları ile bugün idari birimdeki lakapları örtüşenler şunlardır:

H.2-3-4-5 KELLECİ (Kelleciler), H.8 ÇANDIR (Çandırlar), H.12 TIRAZ (Emirler/Trazlar),H.16 ANBARCI (Ambarcılar/Doburca Aliler),H.22 BULDUK (Bulduklar/Kara Tahirler),H.24 SOLAKOĞLU (Solaklar/Kaleler),H.35 TEKELİOĞLU (Tekelioğulları),H.37 HARDAL (Hardallar/Yörükler), H.SABANCI (Sabancılar/Çiğdemler), H.40 KEÇECİ (Keçeciler/Kara Aliler), H.42 TİLLİ (Tilliler/Tillioğullar), H.55 ÇOLAK (Çolaklar/Kart Hasanlar), H.57 AYDINLIOĞLU (Aydınlılar), H.66 ŞANLIOĞLU (Şamlılar), H.68 KAPAKÇI (Kabakçılar), H.86 AŞIK (Aşıklar),H.103 BOZOĞLAN (Bozoğlanlar/Fırıncılar/Pilav Hasanlar), H.106 ÇİVİLİ (Çivililer),H.112 PORSUK (Porsuklar),H.115 HARDAL (Hardallar) 'dır.

1320 yazımındaki kişilerin cinsiyet durumları: Yazımı yapılan 744 kişiden 373 kişi erkek (%50,13), 371 kişisi (%49,87) ise bayandır.

1320 yazımındaki kişilerin medeni durumları: Yazımı yapılan 744 kişiden 326 kişi (% 43,82) evli, 382 kişi (% 51,34) bekar ve 36 kişisi (%4,84) dul dur.

1320 yazımından sonra köye göç gelen haneler ve hane reislerinin doğum yerleri: 1936 yılı: H.120 (BAYINDIR), H.121-122 (AKSARAY), 1938 yılı H.123 (İZMİR), 1939 yılı H.124 (İZMİR), 1943 yılı H.125 (BAYINDIR), H.126 (NALDÖKEN), 1948 yılı H.127 (BAYINDIR),1949 yılı H.128 (BAYINDIR), 1951 yılı H.129-130 (BAYINDIR), 1952 yılı H.131 (AYDIN), 1953 yılı H.132-133 (BAYINDIR) H.134 (ERZİNCAN), 1956 yılı H.135 (KEMALPAŞA), 1959 yılı H.136 (BALIKESİR), 1963 yılı H.137 (BAYINDIR), 1965 yılı H.138 (YENİCE), H.139 (BOZKIR), 1966 yılı H.140 (NALDÖKEN), H.141 (KARAKUYU), 1969 yılı H.142 (ARDAHAN), 1970 yılı H.143 (POSOF), H.144 (ARDAHAN), 1973 yılı H.145-146-147-148 (ÇAYBAŞI), 1976 yılı H.150 (HAMAK), H.151 (KEMALPAŞA), 1978 yılı H.152 (HAMAK), 1979 yılı H.153 (POSOF), 1980 yılı H.154 (ARDAHAN), 1981 yılı H.155 (POSOF) 'dir.

Yakapınar'nın tespit edebildiğimiz bilinen nüfus sayım sonuçları şöyledir.[11]

[11] -Sadiye Tutsak, T.29 **Mali 1307 (1891 miladi) Yılı Aydın Vilayet Salnamesi** Cilt 2, 1988, (Ege Üni. Edebiyat Fak. Tarih Bölümü bitirme tezi), XXX+375, Dan. Doç.Dr.Necmi Ülker

-**İlgili yılların Genel Nüfus Sayımları** (TUİK Bölge Müdürlüğü kütüphanesi)

-**1923 Senesi İzmir Vilayet İstatistiği**, 1. kitap. Yay. Haz. Erkan Serçe, İzmir Büyükşehir Belediyesi, İzmir, 2001. sh. 16-17

1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	2
6	7	8	8	8	9	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1	1

2008 yılı TÜİK adrese dayalı nüfus kayıt sistemi nüfus sayımı sonuçlarına göre 471 erkek, 543 kadın olmak üzere toplam 1014 kişi nüfus vardır.

Yakapınar (Uladı) Köyü Mezartaşı Kitabeleri

Yakapınar mezarlığı ilk önceleri köyün bilinen ilk yerleşim yeri olan eski Uladı köyünün güney tarafında iken daha sonraları yol üzerindeki bu günkü bölüme alınmıştır. İlk yerleşim yerindeki alan araştırmasında mezarlık bulunmasına rağmen her hangi bir kitabeye rastlanmamıştır. En eski tarihli mezartaşı kitabesi 1195 yani 1779/80 tarihlidir. Biz buradaki kitabeleri özet bilgi olarak verdik. Kitabelerde özellikle bayanlara ait olanlarda tahtacı kültürünün kendine has özellikleri görülmektedir. Bazı kitabeler motiflidir. En dikkat çekici olanı ay yıldız motifidir. Aşağıda tarih sırasına göre sıraladığımız mezar taşları Osmanlıca'dan günümüz Türkçesine aktarılan mezar taşlarıdır. Mesar taşları tarih sırasına göre sıralanmıştır. Söz konusu mezartaşlarının detaylı bir şekilde incelenmesi başlı aşına özel bir çalışma konusudur.

1195 Şükür Mehmet kızı Bahar , 1197 Şükür oğlu Seyfi , 1208 Cafer oğlu merhum Veli , 1208 Mehmet'in kızı Arap Şah, 1208 Seyfi'nin kızı merhume Fatma , 1210 Tahtacı Sena kızı merhume Zeynep, 1218 Hasan oğlu Ahmet, 1221 Oğlu merhum Mehmet , 1223 Veli'nin kerimesi merhume Havva kadın , 1225 Ali Ağa kerimesi.., 1225 Merhum ve mağfur Faik, 1236 Şükür oğlu Ehli merhume Bahar Atike, 1243 Şükür oğlu Köse oğlu 1244 (isim yeri kırık), 1248 Genceci Hasan Ali , 1252 Mustafa'nın kızı Küçük (camii motifli), 1260 Ahmet oğlu Gacar Mehmet , 1262 Deli Mehmet oğlu Kelleci Ali Bey , 1264 Cuma Dayının oğlu Satılmış, 1267 Arap İbrahim , 1269 Bozbey oğlu Tönegölü , 1280 Şükrü oğlu Mehmet Bey, 1282 Süleyman'ın kerimesi Senem , 1284 Tahtacı topal… oğlu (toprağa gömülü), 1285 İbrahim Dayı oğlu Şükrü, 1285 Kara Ahmet oğlu Hasan zevcesi Güllü , 1287 Mehmet oğlu Kara İsmail , 1288 Ağa Mehmet Ağa , 1288 Süleyman oğlu Gökçe Mehmet, 1289 Cafer oğlu Bozbey , 1289 Tekeli oğlu Hüseyin oğlu Mustafa 1290 Bozbey kerimesi Döne , 1290 Firdevs Ali Bey , 1292 Hamza oğlu Kara Ahmet 1293 Tekeli oğlu Mustafa oğlu Muhammet , 1295 Kara İsmail'in oğlu merhum Ali, 1298 Bozbey oğlu İsmail , 1298 Şakir'in kerimesi merhum ve merhume Döne, 1300 Gacar Mehmet'in oğlu Ahmet, 1300 Hasan'ın oğlu İbrahim, 1302 Satılmış oğlu Hasan

Çavuş zevcesi Gülsüm, 1305 Hak Hasan oğlu Hasan, 1305 Kelleci oğlu Mehmet Bey, 1306 Bozbey oğlu Cafer , 1306 Hasan Çavuş zevcesi Ayşe, 1308 Değirmenci ikiz Cafer oğlu Mestan , 1308 Denekli kızı Sabri zevcesi , 1311 Kebapçı kerimesi merhume , 1312 Hasan Ali oğlu İbrahim Efendi, 1313 Derviş Ali Ağa kerimesi Ali'nin zevcesi Nergis , 1314 Mehmet onbaşıoğlu Ali, 1315 Ambarcı Küçük Mehmet , 1315 Mehmet kerimesi Gül kız, 1316 Şubat 25 Veli Beyin kerimesi Murat Beyin oğlu Ali'nin zevcesi Münteha Kadın, 1319 Cafer oğlu Mustafa, 1319 Derviş Ali, 1319 Derviş Ali zevcesi Fatma, 1319 Kara Ahmet oğlu Hasan oğlu Deşteban Cemal , 1319 Kocaimam Ali, 1319 Şah oğlu Ahmet , 1320 Kelleci Hüseyin Bey kerimesi ve Kelleci Murat Beyin oğlu Mehmet'in zevcesi Meryem, 1320 Mehmet onbaşıoğlu Hüseyin onbaşıoğlu Seyfi, 1320 Veli'nin oğlu Mehmet, 1321 Hasan Ali oğlu Ahmet , 1321 Koca Ağa oğlu Ali zevcesi Hatice, 1321 Mehmet oğlu İbrahim , 1322 İkiz Ali kerimesi Zehra yaş 22 , 1322 Mehmet onbaşıoğlu Hüseyin oğlu Hasan , 1322 Tüngülü oğlu merhum Cafer, 1323 Ağa Mehmet oğlu Arap Hasan , 1323 Arap Hasan Ağa oğlu İsmail, 1323 Cafer Ağa mahdumu Avcı Veli, 1323 Seyfi Ağa Mehmet Efendi mahdumu Bayram Ali, 1323 Terzioğlu Ali, 1324 Muharrem 13 Murat bey kerimesi Ummuhan, 1324 Ali Beyin oğlu Murat Bey , 1325 (ismi yere gömülü), 1325 Bulanık Hasan kerimesi Ayşe, 1325 Murat Beyin mahdumu Mestan (tabanca motifli mezar taşı), 1325 Murat beyzade Hüseyin beyin mahdumu Ali Bey , 1325 Öcü Veli oğlu Ali'nin zevcesi Küçük , 1325 Veli oğlu zevcesi İsmail kerimesi Fatma , 1326 Hasan kerimesi Karadağlı Hasan zevcesi Yazgülü yaş 45, 1326 Murat Beyzade Muhammet Ağa kerimesi Döne, 1327 İkiz Ali kerimesi Güzel , 1328 Aydınlıoğlu Ali kerimesi ve Hasan oğlu Ali zevcesi Bahar , 1328 Gacar oğullarından Mehmet Ağa , 1328 Kocaimam oğlu Hüseyin ,1329 Emir oğlu Mehmet ,1329 Mehmet onbaşıoğlu Hüseyin onbaşıoğlu Yaşar , 1330 Koca Ali zevcesi Hatice ,1331 Kel Mehmet oğlu Ali , 1332 Alişan oğlu Mehmet Ağa zevcesi Esma, 1332 Aydın yağcı Ali mahdumu Aşır, 1332 Bali Çavuş zevcesi Sabire, 1332 Deli Hasan oğlu Hüseyin zevcesi Zeliha, 1332 Kelleci Ali Ağa oğlu Ali, 1333 Muhammed oğlu Hüseyinin oğlu Ak Mehmet, 1334 Kelleci Ali Beyin kızı Dudu Tuğba, 1334 yaş 20 Hüseyin Çavuş mahdumu Satılmış , 1335 Cumaoğullarından Mehmet oğlu Hüseyin , 1335 Ali Ağa oğlu Cafer, 1335 Mart 25 Aydınlıoğlu Ali oğlu Çifteci, 1336 Kıroğlan Ali Ağa zevcesi Müyesser , 1336 Mehmet oğlu Nabi, 1336 Nisan 3 Aydınlı Mehmet oğlu Ali, 1337 Deli Hasan oğlu İsmail, 1337 Hüseyin Beyzade Hacı Mehmet, 1337 Karadağlı Ali Efendi zevcesi ve Hüseyin Bey'in kerimesi Ummahan, 1337 Muhammed onbaşıoğlu Hasan, 1338 Altıparmak Ali mahdumu Veli, 1338 Karadağlı oğlu Ali Ağa zevcesi Hatice yaş 40, 1338 Veli oğlu Dobrucalı , 1339 Menkuşe kadın kerimesi Zeynep, 1340 Alişanoğlu Baytar Mehmet , 1341 Berket mahdumu Altıparmak Ali Ağa zevcesi Hatice, 1341 Karaoğlan Ali Ağa , 1343 Deli Hasan zevcesi Esma, 1343 Murat'ın

oğlu Mehmet Ağa kızı Meryem kadın Yaş:20 , 1343 Taci oğlu Murat Bey mahdumu Mehmet Ağa mahdumu Ali Bey, 1343 yaş 20 Hasan kerimesi Küçük , 1344 Deli Hasan zevcesi Güzel , 1348 Ali oğlu Veli, 1920 Veli Ahmet kerimesi Zeliha, 1925 Mehmet onbaşıoğlu Hasan, 1927 Arzu kerimesi Gülcihan, 1929 İsmail oğlu İsmail, 1929 Karaca Hüseyin oğlu İsmail kerimesi Faden , Aydınlıoğllarından Ali kerimesi Esma kadın , Bulanık oğlu Hasan (tarihi kırılmış), Gaytan oğullarından Mehmet oğlu Hasan, Hasan Çavuş kerimesi Karadağlı Hasan zevcesi …….(gömülü), Hasan kızı Cennet, Kelleci oğlukerimesi Aygün kızı , Murat Beyzade Mehmet Beyin zevcesi Fatma, Satılmış oğlu Sani, Seyfi Ağa Mahtumu Mehmet'in kerimesi Döne , Seyfi Ağazade Mehmet efendinin zevcesi Döne, Tahtacı Seyfi oğlu Muhammet onbaşı, Telli Mehmet oğlu Bali (tarih yere gömülü),

kırık), Kıroğlan Ali oğlu Ali Ağa zevcesi Hatice, Kocairioğullarından Veli oğlu zevcesi Ayşe, Mehmet Beyin kerimesi Fatma, Mehmet Hüseyin Bey(Tarih yeri kırık), Kelleci oğlu Hüseyin Beyin mahdumu Ali Bey (Tarih yeri kırık)



Resim 1: Yakapınar köyünün uydu görüntüsü



Resim 2: Yakapınar köyünün tepeden görünüşü



Resim 3: Yakapınar köyü mezar taşı.



Resim 4: Uladı boğazı



Resim 5: Yakapınar köylü Tahtacı bir kadın



Resim 6: Yakapınar köyü kültür merkezi

SONUÇ

İzmir'in Bayındır ilçesine bağlı olan Yakapınar köyü üzerine yapılmış olan bu çalışma, köyün tarihine doğru bir araştırma nüfus defterleri, kayıtlar ve derlemeler ile yapılmıştır. Bir Tahtacı köyü olan Yakapınar, kendine özgü kültürel yapısını yansıttığı mezar taşlarıyla da ayrı bir değerlendirme konusudur. Çalışmamızda nüfus kayıtları detaylı bir şekilde günümüz Türkçesine çevrilmiş, kendi içinde sınıflandırmalar yapılmış ve özellikle ailelerin soyad ve lakapları üzerinden günümüzdeki durumları verilmeye çalışılmıştır. Yakapınar köyü eldeki belgelerle ortaya konmuştur. Söz konusu belgeler Osmanlıca belgeler olup, herkesin okuyup anlayabileceği bir şekilde okunarak Latin harflerine çevrilmiştir. Bu anlamıyla çalışma Yakapınar Köyü kayıtlarını herkes için ulaşılabilir hale getirmiştir. Söz konusu köy üzerine Tahtacı inancı başta olmak üzere daha bir çok araştırma imkanı varır. Çalışmamızda kısaca vermek durumunda kaldığız mezar taşları başlı başına bir araştırma konusudur. Yine yaşayan gelenek, görenek ve inançların eki Türk kültürü ile doğrudan bağlantılarını kurmak her zaman mümkündür ve ciddi araştırma konularıdır.

Kaynakça:

YÖRÜKAN, Yusuf,Ziya, Anadolu'da Aleviler ve Tahtacılar, Ötüken Neşriyat, 2006.

SEYİRCİ, Musa, Batı Akdeniz Bölgesi Tahtacıları, İstanbul, Derin Yayınları, 2007

SELÇUK, Ali, Tahtacılar, IQ kültür sanat yayıncılık, İstanbul, 2008

http://www.tahtacilar.org/index.php?option=com_content&view=article&id=183:tahjtacilarin-yazili-kaynaklari&catid=39:kitaplar&Itemid=90 Erişim Tarihi: 25.06.2011 Dr. İsmail ENGİN Tahtacı Bibliyografyası.

MUHARREM AYI'NDA UYGULANAN TABULARIN TESPİTİ VE TAHLİLİ: IĞDIR ÖRNEĞİ

Cansu DAŞDEMİR[1]

ÖZ

Kutsal sayılan bazı insanlara, hayvanlara ve nesnelere dokunulmasını yasaklayan, aksi yapıldığında zararı dokunacağı düşünülen tabu, toplumun sosyokültürel hayatını düzenleyen sözlü yasalardır. Gerek dinî gerekse din dışı olarak tezahür eden bu yasalar, insanoğlunun evren tasavvurunun bir sonucudur. Ancak insanın kültürel belleğinde kutsiyet atfedilen, kuvvetli bir manaya sahip olan kişiler veya nesneler tabu olarak karşımıza çıkar. Bu tabular, ilkel dönemden modern döneme kadar uzanan süreçte hayatın her safhasında özellikle çeşitli halk inançlarında varlıklarını göstererek halk kültürünü günümüze kadar taşımışlardır. Bu taşıma işlevini yürüten halk inançlarından biri de Muharrem ayı ile ilgilidir.

Aşure ve matem ayı olarak nitelendirilen Muharrem ayı, birçok olayların ve çeşitli inanmaların yaşandığı dinî-kültürel bir halk ananesidir. Muharrem ayı, Iğdır'da yaşayan Caferi mezhebine mensup Azerbaycan Türkleri arasında Hz. Hüseyin'in ve yetmiş iki yâreninin Kerbelâ'da şehit edildiği matem ayı olarak yaşatılmaktadır. Yaşanan bu Kerbelâ faciası, meydana geldiği asırdan bu yana halk kitleleri üzerinde derin yaralar bırakmış ve bu yaraların tesiriyle Iğdır'da Hz. Hüseyin için yas tutmak, ağlamak, zincir ve baş vurmak gibi Muharrem ritüelleri uygulanmaya başlanmıştır. Toplum, bu ritüelleri kutsal olmayan şeylerden ayırmak için sosyal yaşantılarına birtakım tabular da eklemiştir.

Bağlam merkezli bu çalışmada, Iğdır halkının uyguladığı tabular tespit edilerek toplumun sosyokültürel ve dinî inançları doğrultusunda tahlil edilecektir. Öncelikle tabuların toplum içinde sosyal, kültürel ve inanç bakımından önemini belirleyebilmek için tabuların teşekkülü ve muhtevası hakkında bilgiler verilecektir. Ardından tespit ve tahlil edilen tabuların sosyal hayattaki işlevselliği açıklanacaktır.

Anahtar Kelimeler: Tahlil, İnanç, Tabu, Muharrem Ayı.

DETERMINATION AND ANALYSIS OF IMPLEMENTED TABOOS ON MUHARRAM UL HARAM: IĞDIR INSTANCE

ABSTRACT

Taboo is defined as a religious belief that forbids to touch some people, animals and objects that are considered sanctus, and that is believed to do harm if done otherwise. Taboo is the oral laws that regulate the socio-cultural life of society. These laws which be formed both as religious and non-religious are the result of universe imagination of the humankind. However, people or objects which are accepted sanctus appear as taboo in cultural memory of humankind. These taboos have carried various folk beliefs from primitive period to modern period. One of the folk beliefs is Muharram ul haram too.

Muharram ul haram described as ashoura month and mourning month. Muharram is a religious-cultural folk tradition experiencing many events and various beliefs. Muharram ul haram is commemorated in Iğdır as the mourning month when Hz Huseyin and his seventy-two believers were martyred in Karbala. Since the day experiencing of the Karbala tragedy inflicted a deep wound on the masses and Muharram rituals (such as mourning, crying, striking chain and striking to head) have begun to be implemented with effects of this traumatic event in Iğdır. Society has added several taboos to their social lives to remove these ritulas from unhallowed things.

In this article which is considered as context-centered, taboos applied by the people of Iğdır will be analyzed in the context of socio-cultural and religious beliefs of the society. Primarily, it will be given knowledge about the formation and content of taboos and that will be determined the importance of taboos in society in terms of social, cultural and belief. Next, the functionality of the taboos identified and analyzed will be explained.

Keywords: Analysis, Belief, Taboo, Muharram ul haram.

[1] Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Fakültesi Doktora Öğrencisi, Muğla/Türkiye

GİRİŞ

Gerek dinsel gerekse profan hayatta uygulanan kaçınmaları anlatan tabu kelimesi (Örnek, 2014: 37) bir yandan kutsal, kutsallaştırılmış anlamlarına diğer yandan da tehlikeli korkunç, yasak, kirli anlamlarına gelir (Freud, 2016: 29).

Antropoloji Sözlüğü'nde Polinezya dilindeki *ta* işaretlemek, nişan koymak ve *pu* olağanüstü, bilinip tanınanın dışında insanı şaşırtan sözcüklerinden oluşan tabu kelimesi, dinamizm ve mana inancından kaynaklanan kaçınma ve yasakları ifade eder. Tabular, sürekli ve geçici olarak iki bölüme ayrılır. Sürekli tabular, belirli ritüeller dışında yasağın sürekliliğini ifade eder. Geçici tabu ise şef veya din adamları tarafından bir kişinin belirli bir süre cezalandırılmasını içerir ve aforozla benzeşir. Polinezya adalarında özellikle yaygın uygulama alanı bulan tabu, birçok kültürde mevcuttur. Güney Asya'da kirlilik tabuları kast davranışının temel öğelerinden birini oluştururken, Yahudilik ve İslamiyet'te haram yiyecek kurumu kültürel olarak kirlilik tabusu davranışı doğurmuştur. Kaptan J. Cook tarafından 1777 yılında Tongo adasında saptanan sözcük, önce yalnızca bu kültürlere ait olarak kullanılırken zamanla bütün toplumlarda benzer kurumsallaşmaları ifade etmek üzere antropoloji terimi hâline gelmiştir (Emiroğlu ve Aydın, 2003: 771- 772).

Felsefe Terimleri Sözlüğü'nde tabu, dokunulmaz olan, kendi içinde belli bir güç (mana) taşıyan; her bakımdan dokunulması yasaklanmış olan şeklinde ifade edilir. Tabu olarak göz önünde tutulan nesne ya da kişi ya bu güçle doludur, o zaman kutsaldır; ya da bu gücün boyunduruğu altındadır, o zaman da temiz değildir ve tehlikelidir (Akarsu, 1979: 162).

Etnoloji Sözlüğü'nde, dinamizm ve mana inancıyla sıkı bir bağlantısı olan, çeşitli kaçınmaları ve yasakları içine alan, ilkel dünya görüşünde günlük sayılmayan, alışılmışlığın dışında kabul edilen her şey doğaüstü kudret ile dolu ve tehlikeli sayıldığı için tabu olarak kabul edilir ve bunlardan kaçınıldığı belirtilir (Örnek, 1971a: 219). Bu bağlamda tabunun temelini *korku* ve *saygı* (Örnek, 2014: 37) oluşturmaktadır.

Emile Durkheim, her ibadetin pozitif ve negatif iki yönü olduğunu ve negatif ibadetin tabu kavramı ile açıklanabileceğini ifade eder. Ona göre negatif ibadet, inananlar tarafından yerine getirilmesi gereken emirler yüklemezler bunun yerine belli davranış tarzlarını yasaklayarak tabuyu oluşturur (Durkheim, 2018: 287).

Hikmet Tanyu'ya göre *tapu* kelimesi, bir bakıma işaretlenmiş ve tayin edilmiş anlamlarına geldiği gibi fiiliyatta günah, yasak, haram gibi inancı da gösterir (Tanyu, 1984: 168).

Mehmet Ali Yolcu'ya göre kökeni insanlığın totemizm evresine kadar uzanan tabu, ilkel topluluklarda doğaüstüyle ilgili, kişileştirilmiş mistik, majik güç anlamına gelen manaya sahip

birtakım nesne, varlık, hayvan ve kişilerle ilgili yasaklama ile tüm bunların taşıdığı kutsallığa ya da kirliliğe verilen addır (Yolcu, 2014: 67).

İlk temada tabu, evrendeki kategorilerin ayrılığını korumaya yönelik kendiliğinden bir tedbir olarak ele alınır. Bununla birlikte tabular, toplum çapındaki bir suç ortaklığına dayanır. Bir toplum, mensupları ona sözleşmeyle bağlanmadıkça ayakta kalamaz. Bir topluma mensup olanların kaygısı, o toplumun değerlerine zarar vermeme amacına yönelik uyarılarda kendini gösterir. Böylece tabu, dünyanın örgütlenme biçimine ilişkin yerel mutabakatı muhafaza eder; düşünsel ve toplumsal düzensizliği azaltır (Douglas, 2007: 12-13).

İnsanoğlunun yazısız ilk yasaları (Savaş, 2017: 163) olarak nitelendirilen tabular, bireylerin sosyal hayatında büyük rol oynayan dünya görüşlerinin bir parçasıdır. Bu tabular, uygunsuz karışımlara engel olmak için sosyokültürel hayatın tüm safhalarında yer bulabilmiştir. Nitekim ilkel zamanlardan modern zamanlara kadar uzanan süreçte çeşitli halk inanmalarında varlıklarını göstermişler ve bu vesileyle halk kültürünü günümüze kadar taşımışlardır. Bu taşıma işlevini yürüten halk kültürlerinden biri de Muharrem ayıdır.

Kamer takviminin birinci ayı, aşure ayı (TDK, 1998: 1585) olarak tanımlanan Muharrem, İslam kültüründe çeşitli olayların ve inanmaların yaşandığı dinî- kültürel bir halk ananesidir. Muharrem ayının onuncu günü olarak adlandırılan (Yaşaroğlu, 2006: 5) âşûrâ gününde; Âdem Peygamber'in tövbesinin kabul edilmesi, İbrahim'in, ateşten kurtulması, Yâkub'un oğlu Yusuf ile buluşması, Nuh'un gemisinin Cudi Dağı'na oturması (Hançerlioğlu, 1975: 74), Hz. Hüseyin'in Kerbelâ'da şehit edilmesi (Cürcani, 1997: 159) gibi olayların yaşanıldığına inanılır. Ancak Aşurâ günü, Iğdır'da yaşayan Caferi toplumu için Hz. Hüseyin'in şehit edilmesinden dolayı duydukları üzüntünün ifade edildiği gün anlamına gelir (KK3, KK6, KK7, KK9). Peygamber torununun ve yanındakilerin Kerbelâ çölünde susuz bırakılarak katledilmesi, sağ kalanların Şam'a iletilmeleri esnasında yaşananlar (Daşdemir, 2015: VII) Caferi toplumunca önem kazanarak Hz. Hüseyin'in intikamını alma ahdinin tazelendiği bir matem günü olmuştur. Caferi toplumunun bu algısı onları Sünni Müslümanlardan daha farklı bazı gelenek ve göreneklerin sahibi kılmış, sosyo-politik bir hadiseyi ve onu anmayı yani matem ve acı çekmeyi ritüele dönüştürmüştür (Özarslan, 2016: 59). Muharrem'in 10. günü Şiilerde en acılı gün olmasına karşın, Sünnilerde İmam Hüseyin'e bir saygı gözetilmekle birlikte Muharrem ayı, Nuh peygamberle ilgili olan anlatıdan dolayı sevinçli bir biçimde kutlanır (And, 1977: 2-3).

İnsanlar, mensubu oldukları dine ait ibadetleri, daima yerine getirme ihtiyacı duymuşlardır. Dinin temel taşı olarak kabul edilen ibadetler, mezhepsel ayrılıkların da getirdiği birtakım farklılıklar doğurmuştur. Fakat Iğdır'da Muharrem ayında Caferi ve Sünni mezhep farklılığının birleştiği bir yapı görülür. Muharrem ayının ilk gününden başlayan ve altmış günlük yası içeren

bu dönemde, yaşanan Kerbelâ faciasının etkisiyle Iğdır ve ilçelerinde Hz. Hüseyin'in şahadetine matem tutmak, ağlamak, zincir vurmak ve baş vurmak gibi muharrem ritüelleri uygulanmaya başlanmıştır. Muharrem ayı ritüelleri, Hz. Hüseyin ve sahabelerinin Kerbelâ'da Yezit'in ordusuyla karşılaştığı gün yani Muharrem ayının birinci günü başlar ve Hz. Hüseyin'in şehit edilmesinden sonraki kırk günlük süreyi kapsar. Muharrem ayının ilk on gününde yapılan ritüeller, halkın toplu bir katılımı ile meydanlarda ve camilerde gerçekleştirilir. Bu ritüeller, birliğin ve beraberliğin alt yapısını oluşturmaktadır. Çünkü bütün halkı herhangi bir mezhep ayrımı gözetmeden tek noktada toplayan husus Muharrem ayıdır. Muharrem ayı ritüellerinin icra edildiği mekânların merkezinde camiler yer alır. Ritüellerin cami içerisinde gerçekleştirilmesinin sebebi, Muharrem ayının dinî bir ayin olarak algılanmasından kaynaklanmaktadır. Söz konusu ritüelleri icra etmekle görevli olan kişiler, deste gruplarıdır.

Deste kelimesi, "cinsleri aynı veya birbirine yakın olan şeylerin bir arada bağlanmışı, demet, bağlam" (TDK, 1998: 568) anlamına gelir. Iğdır'da deste terimi, her caminin kendi cemaatindeki gençlerinden oluşan, Muharrem ayı içerisinde on gün boyunca askeri bir nizamı hatırlatacak şekilde sıralanan ve İmam Hüseyin'in yasını tutan gruba verilen isimdir. Desteler sadece erkeklerden oluşur; *zincir destesi* ve *sine destesi* olmak üzere ikiye ayrılır. Sırtlarını özel yapılmış zincirlerle döverek yas tutan gruba *zincir destesi*; elleriyle göğüslerine vurarak yas tutan gruba ise *sine destesi* denilir (Beder, 2011: 13). Deste grupları ritüellerini, halk arasında *sinezen* olarak adlandırılan ağıtlar eşliğinde gerçekleştirirler. Kerbelâ olayını ve ehlibeytin başından geçen dramatik olayları işleyen sinezenler aynı zamanda İslam belleğinin diri tutulmasında önemli işlevlere sahiptir (Işık ve Özdemir, 2011: 454). Muharrem ayında yapılan ritüellerden biri de *baş vurma*dır. Iğdır'da erkeklerden oluşan grupların bazıları kefeni anımsatacak beyaz elbise giyerek aşurâ günü hafif kan çıkacak şekilde kılıçla kafalarına vururlar. Bu ritüele halk arasında *baş cırma* da denilmektedir (KK1, KK5, KK8). Kan akıtmanın nedeni Kerbelâ'da şehit olanların kanlarını çağrıştırarak yapılan işleme kutsiyet yüklemektir. Nitekim insanoğlu, bedeninin her teliyle din dışı dünyaya bağlıdır. İnsanoğlu, tabiatını zorlamadan ve doğal eğilimlerine acı verecek bir şekilde çatışmaksızın kendini bu dünyadan kurtaramaz. Başka bir ifadeyle, negatif ibadet, acıya sebep olmaksızın gelişemez; acı onun zorunlu şartlarından biridir. Bir organa, acı veren sakatlama ile kutsal nitelik verilir. Çünkü bu eylem, onun başka şekilde karşı koyamayacağı kutsal güçlere direnmesini mümkün kılar (Durkheim, 2018: 299- 301). Bireyin kendinden bir parçayı feda etmesi bireyi sıradanlığın ve özellikle de acısını rutinin dışına çıkarır. Bedende kesik ya da yara açma eylemi, her şeyi alıp götürme tehdidinde bulunan kaos duygusuna bilinçsiz ama güçlü bir yanıttır. Birey böylece kendinden bir parçayı acıya, kana feda ederek asıl olanı kurtarmaya çalışır. Acıdan

kurtulabilmek için acının bedelinin ödenmesi gerekir. Dolayısıyla bedensel yaralar bir tür kurban olgusudur (Breton, 2016: 12-135). Kanlı kurbanlara her çeşit hayvan girdiği gibi insanın bedeninin bir yerinden çıkardığı kan da girer. Buna *kan kurbanı* denir (Örnek, 2014: 86).

Bireyler, bu ay içerisinde cami içinde ve dışında ritüellere katılanlara çeşitli yiyecek ve içecek yardımı yapar. Özellikle, yardımlar deste ekiplerine yapılmaktadır. Deste ekibi, adı geçen ritüellerle Hz. Hüseyin'in acısına ortak oldukları için insanlar deste ekibine büyük saygı duyarlar. Yapılan yardımlar, bir zorunluluk olarak değil Hz. Hüseyin'e olan vicdan borçlarından dolayı yapılmaktadır. Hz. Hüseyin ve yol arkadaşları için *esan* adı verilen yemekler yapılır ve halkın bu yemeklere katılımıyla yapılan esanların Kerbelâ şehitlerinin ruhuna gitmesi için dua edilir. Böylelikle Muharrem ayında toplumsal dayanışma ve manevi desteğin ön planda olduğu gözler önüne serilir.

Söz konusu ritüelleri, toplum kutsal olmayandan korumak için sosyal yaşantılarına birtakım tabular eklemiştir. İster basit ister girift olsun bütün bilinen tabular; kutsal kişinin yaşamını, onunla birlikte uyruklarının ve ona saygı duyanların yaşamını korumaya yönelik (Frazer, 2012: 224) alınan önlemlerdir. Muharrem ayında tespit edilen tabular ve tahlilleri şu şekildedir:

1. Cinsel Temas Yasağı

Muharrem ayının birinci gününden onuncu gününe kadar eşlerin cinsel temasları hoş karşılanmaz (KK2, KK5, KK9, KK11). Toplum, daima kutsal olan şeylerin ve yerlerin kirlilikten korunması gerektiğini düşünür. Çünkü kutsallık ve kirlilik karşıt kutuplardır (Douglas, 2007: 26-29). Hz. Hüseyin ve ashapları için yapılan matem, Iğdır'da Muharrem ayının ilk on günü camilerde icra edilir. Hiçbir şekilde bedensel kirlilikten arınmayan bir insan, kutsal bir mekâna giremez. Ayrıca cinsel ilişkinin Muharrem ayı içerisinde yasaklanması, kuşkusuz haz doğuran durumları kontrol altına almak içindir. Herhangi bir isteğin doyumundan ileri gelen bir haz, kutsal geçmişe saygısızlık olarak addedilir. Cinsel temas yasağının temelinde, kutsal dışı davranışlardan uzak durma ve haz veren isteklerden kaçınma bulunmaktadır.

2. Yeme- İçme Yasağı

İlkel topluluklarda hayvan ve bitkilerin yenilebilir olmasına karşın menülerine alınmamış olmasını antropologlar, tabu inancı ile açıklar. Başka toplumlarda da nelerin yenilip nelerin yenilmeyeceğini değişik ölçülerde dinler belirlemiştir (Beşirli, 2010: 165). Dinî inançların bazı yiyecek ve içeceklere yasaklar getirmesi toplumun kültürel unsurlarını korumaya yöneliktir. Bu bilgiler doğrultusunda yeme-içme yasakları üç başlık altında tahlil edilecektir.

2.1.Aşure Yeme Yasağı

Muharrem ayında aşure yenilmesine başka mezheplerde izin verilirken Caferi toplumunda kesinlikle Muharremin onuncu günü aşure yenilmesine yasak konulmuştur. Çünkü her toplumun inanç merkezi, toplumsal işlevlerine göre değişen ve şekillenen kurallara tabi durumdadır. Nitekim Iğdır'da aşure yeme yasağı, bütün mezhepleri kapsayan bir yasağın aksine Caferi toplumu arasında ortak olan bir alanı kapsamaktadır. Sünni mezhebinde aşure pişirme geleneği, Nuh tufanına bağlanırken (Şahin, 2010: 160-161) Caferi mezhebinde, Muharrem ayının bir matem günü olduğu ve Hz Hüseyin'in acısını unutturmak isteyenlerin bu geleneği başlattıkları düşüncesi hâkimdir (KK2, KK7, KK9, KK11). Kerbelâ faciasını büyük bir trajedi olarak değerlendiren Caferi toplumu, aşure yeme yasağı ile Ehlibeyt geleneğini yaşatmak ve bu faciayı dinî-kültürel hadise hâline getirerek toplumun hafızasında canlı bir şekilde tutmaya çalışmıştır.

2.2.Su Yasağı

Caferi toplumu, bir yandan ritüellerle meydana gelen Kerbelâ olayını yaşatırken bir yandan da bu olay karşısında yasaklar ve yorumlar ortaya koyarak Hz. Hüseyin'in şahadetini hafızalarda yaşatmaya çalışmıştır. Kerbelâ'da İmam Hüseyin ve yol arkadaşlarının günlerce susuz kalması ve şehit edilmesi Müslüman toplumunun vicdanında açılan bir yaradır. Yaşanan bu vaka sonucu Caferi toplumu, Hz. Hüseyin'i ve Kerbelâ şehitlerini andıkları zaman kana kana su içmeyi yasak kılmıştır. Kaynak kişilerden Leyla Turan, Muharrem ayında çok su içmenin Hz. Hüseyin'in anısına ihanet sayıldığı için hoş karşılanmadığını belirtmiştir (KK4). Caferi toplumunun çok su içme yasağı, vicdan muhakemelerinin sonucudur. Kaynak kişilerinin açıklamalarından yola çıkarak, çok su içme tabusunun vicdani bir temizlenme için teşekkül ettirildiğini söyleyebiliriz.

2.3.İçki İçme Yasağı

Kutsal Kitaplar, bazı yasaklamaların dışında geldiği toplumun geleneklerini, yaşam biçimlerini hatta yeme içme alışkanlıklarını düzenlemeyi amaçlayan, helal ve haramlar koyan ve yeni bir toplum inşa etme çabasındadır. Buna bağlı olarak Kur'an-ı Kerim'de, insanları ilgilendiren birtakım yasaklar (haram) ve serbestlikler (helal) bulunmaktadır. Genel olarak kabul edilen görüşe göre, dinî anlamda bir şeyin haram kılınması, içindeki zarardan dolayıdır. Mesela hırsızlık yapmak, zina yapmak, adam öldürmek, içki içmek, yetimlerin malını haksız yere yemek haramdır; çünkü bu sayılanların yapılması başkasının haklarına bir tecavüzdür ve insanlığın zararına olan durumlardır (Gezer, 2007: 12). Esasen dinî bir yas geleneği etrafında tanzim edilen Muharrem ayı yasakları, kutsalı korumak adına kirlilikten arınmayı sağlamak için teşekkül etmiştir. Nitekim içki içme yasağının altındaki sebep; içki içmenin dinen yasaklanması

ve insana sarhoşluk vermesidir. Bu noktada Hz. Hüseyin'in yasını tutmak için kişinin bilincinin yerinde olması gerekir. Ayrıca içki içen bir insanın bedenini ve bilincini kirletmesi, Kerbelâ şehitlerinin yas geleneğini de kirletmektedir.

3. Yas Geleneğiyle İlgili Yasaklar

Yakınını kaybeden bir insanın bu olay karşısında verdiği tepkiler; şaşkınlık, isyan ve acıdır. Toplumsal, ekonomik, biyolojik ve duygusal yönden bağlı bulunduğumuz bir insanın kaybından duyduğumuz acı insancıl bir tepkidir. Toplumsal bir kurum niteliğinde olan yas ve bu geleneğe bağlı işlemler, kaçınmalar, acı çekeni belli etme, belirli bir süre yeni durumuna alıştırma, acısını azaltma ve giderek bu durumdan çıkarma amacına yöneliktir. Dünyanın her tarafında, gerek ilkel gerekse yüksek kültürlerde bu amaçla uygulanan bir takım âdetler ve törenler görülmektedir (Örnek, 1971b: 81). Geçmiş dönemlerdeki matem geleneklerine bakıldığında kültürden kültüre farklılık göstermesine rağmen her toplum için belirli davranışların olduğu göze çarpmaktadır. Ağlamak, ağıtlar yakmak, elbiseleri parçalamak, karalar giyinmek vs. matemi belirten başlıca davranış şekilleri olarak karşımıza çıkar. Ayrıca yas süresince, matem geleneğini bozan davranışlardan kaçınmak için de birtakım tabulara gereksinim duyulmuştur. Iğdır'da tespit edilen tabuların bir kısmı, yas geleneği etrafında oluşturulmuştur. Bu tabular, beş başlık altında tahlil edilecektir.

3.1.Renkli Elbise Giyinme Yasağı

İslam tarihine baktığımızda matemlerin en meşhuru, Hz. Hüseyin başta olmak üzere Kerbelâ'da şehit edilen Müslümanları anmak üzere yapılan ve *ayini sûkvari*, *taziye* ve *azadari* gibi isimlerle de anılan matem ayinidir (Topaloğlu, 2010: 504). Bu matem ayini boyunca yas geleneğini bozacak her türlü davranış yasaklanmıştır. Muharrem ayını umumi matem olarak ilan eden Caferi toplumu, renkli giyinme yasağıyla kadın ve erkek herkesin siyah giyinmesini teşvik ederek yaslarını belli etmişlerdir (KK1,KK6, KK14).

3.2.Televizyon İzleme Yasağı

Türk topluluklarında var olan pek çok gelenek ve kurallar yas gerçeğini ifade eden dinî normlardan kaynaklanmaktadır. Yas tutan bir kimsenin nasıl davranacağı, neler yapıp neler yapmayacağı konusunda birtakım dinî kurallar ve emirler vardır (Tryjarski, 2012: 154). Muharrem ayında yasaklanan davranışlardan biri de televizyon izlemedir. Fakat bu yasak son zamanlarda eğlenceli programlar izlememe olarak değişmiştir (KK5, KK9, KK11, KK12). Kutsal, kutsal olarak konumlandırılmak ve bu konumunu koruyabilmek için kimi zaman ihlal edilmeyi kabul etmek zorundadır. Salt yasakların olduğu bir dünya, bir yandan yaşamayan bir dünyadır. Öte yandan kutsal olmayan bir dünyadır. Kutsal, saygı ve ihlal olmak üzere iki boyutuyla kavranabilir. Tabular ihlal edilmek için oluşturulmuşlardır. Dolayısıyla nesne,

yalnızca kutsallığa saygısızlık tehdidi altında tamamen kutsal hâle gelir. İhlal bu dünyayı yeniden üretecek, kaosa kaymış olana yeni bir canlılık kazandıracak, toplumsalı destekleyecek ve yeniden oluşturacaktır (Enriquez, 2004: 285-286). Dolayısıyla Iğdır'da televizyon izleme yasağının ihlal edilmesiyle birlikte yeni bir toplumsal düzenleme teşekkül etmiştir.

3.3.Müzik Dinleme Yasağı

Muharrem ayı, yas geleneği ve kutsal kişiler etrafında teşekkül ettiği için halkın matemini bozacak her türlü davranış yasaklanmıştır. Nitekim müzik dinleme, yas geleneğinin içerisinde ayıplanan ve yasaklanan bir davranış olarak karşımıza çıkmaktadır (KK2, KK8).

3.4.Gülme Yasağı

Gülme, genel itibariyle cenaze yerlerinde hoş karşılanmayan ve ayıplanan bir fiil olarak bilinmektedir. Kutsal kişiler için tutulan yas töreninde bu fiilin işlenmesi, genel ağıt şemasına ters düşmekte ve toplum tarafından yasak kabul edilmektedir (KK1, KK4, KK10).

3.5.Kız İsteme – Nişan - Düğün Yasağı

Evlenme geleneği, toplumu ilgilendiren bir olay olmasından dolayı bulunduğu coğrafyadan etkilenerek farklı âdetler etrafında teşekkül eder. Muharrem ayı, ekseriyetle bir matem gününü ifade ettiği için Caferi toplumunda kız isteme, nişan ve düğün gibi gelenekler, Muharrem ayı içerisinde gerçekleşmez. Çünkü Muharrem ayında evlenen gençlerin huzurlu ve mutlu olmayacağı düşünülmektedir (KK6, KK9, KK13). Ayrıca bu yasağı çiğneyenler komşuları ve yakınları tarafından, kınama, ayıplanma ve dışlanma gibi sözlü halk hukuku yaptırımlarına maruz kalırlar. Gerçekleştirilecek eylemler, toplumun yas geleneği kalıplarına uymadığı müddetçe bir tabu sayılır ve yerel kültür çemberinden uzaklaştırılmaya çalışılır.

4. Ticari İşlerle İlgilenme Yasağı

Ticari işlerle ilgilenme yasağının gereği olarak Muharrem'in 9. ve 10. günlerinde iş yerleri açılmaz (KK1, KK5, KK6, KK9, KK12). Şüphesiz burada, gündelik işlerden uzaklaşarak sadece Kerbelâ'yı anımsama düşüncesi vardır. İş yeri açma yasağı, dinî inancın yapısı olarak günlük hayata yansımış ve yaşanılan bu trajik olay, birtakım davranışların kısıtlanmasıyla halkın hafızasında yaşamaya devam etmiştir.

SONUÇ

İnsanoğlunun toplumu ve kendini korumak için meydana getirdiği tabular, dinî inanç içerisinde kendisine fazlaca yer bulabilmiştir. Çünkü tabuların toplum tarafından benimsenmesi ve uygulanabilmesi için dinî bir inanca gereksinim duyulur. Dinsel inançların en önemli rolü, ortak kimliği simgeleyerek insanları bir araya getirmektir. Böylece toplumsal bütünleşme, kutsal olanın etrafında yoğunlaşan inançlar aracılığıyla gerçekleşmiş olur. Iğdır'da yaşayan Caferi toplumu, Kerbelâ olayını kutsallaştırarak dinî bir kimliğe büründürmüşlerdir. Bu

noktada Kerbelâ olayı, Iğdır'da siyasi boyuttan çıkarak dinî-kültürel bir boyut kazanmıştır. Bu boyut Caferi toplumunun hem dinî normlarını kuvvetlendirmiş hem de bireysel davranışlarını denetlemiştir.

Yapılan çalışmada Muharrem ayı içerisinde uygulanan tabular, bütün yönleriyle açıklanmaya çalışılmıştır. Tabu üzerine çalışan araştırmacıların bugüne kadar ortaya koydukları fikir ve öneriler ışığında tabu tanımı, muhtevası ve teşekkülü açıklanmış ardından Muharrem ayında uygulanan tabular tahlil edilmiştir. Muharrem ayı tabuları dikkate alındığında elde edilen bulgular şu şekilde sıralanabilir:

1. Muharrem ayı tabularının kaynağı, Kerbelâ vakasıdır ve bu tabular, genellikle kutsal olanı korumak için dinî inanç çerçevesinde teşekkül etmiştir.
2. Yas geleneğinin korunması için halkın aldığı önlemlerden biri tabular olmuştur. Dolayısıyla Muharrem ayı tabularının temel işlevi, halkın kutsallık atfettiği dinî ve kültürel değerleri korumaktır.
3. Tabuların büyük oranda Caferi mezhebine mensup kişiler tarafından uygulandığı ancak Muharrem ayı ritüellerine Caferi, Şafi ve Hanefi mezhebine mensup kişilerin hep birlikte katılım gerçekleştirdiği tespit edilmiştir.
4. Dinî kaynaklı ritüeller, toplumsal yaşam bağlarını kuvvetlendirmiş ve toplumsal ilişkilerin belirleyicilerinden biri olmuştur.

Sonuç olarak Caferi toplumu, tabular ve birtakım ritüellerle yaşam biçimlerini belli kalıplar etrafında sürdürmektedir. Dinî olgular, tabulara bağlı olarak halkın tutum ve davranışlarını düzenleyen bir sistem hâline gelmiştir. Ayrıca bu tabular, toplumsal ve bireysel edimleri, haz doğuran ve kirlilik oluşturan tutumlardan uzaklaştırarak sadece kutsal olanın çevresinde toplamaya katkı sağlamıştır.

KAYNAKLAR

AKARSU, B. (1984). *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, 3. Baskı, Ankara: Savaş Yayınları.

AND, M. (1977). "İslâm Folklorunda Muharrem ve Taziye", *Türk Folkloru Araştırmaları Yıllığı* (1976), S.3, s.1-38, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.

BEDER, E. (2011). Iğdır İlinde Muharrem Ayı Törenleri, *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, Erzurum.

BRETON, L. D. (2016). *Ten ve İz- İnsanın Kendini Yaralaması Üzerine*, 2. Baskı, (Çev. İsmail Yerguz), İstanbul: Sel Yayıncılık.

BEŞİRLİ, H. (2010). "Yemek, Kültür ve Kimlik", *Milli Folklor*, Yıl. 22, S. 87, s. 159-169.

CÜRCANİ, S. Ş. (1997), *Arapça-Türkçe Terimler Sözlüğü*, 1. Baskı, İstanbul: Bahar Yayınları.

DAŞDEMİR, Ö. (2015). *Maktel-i Hüseyin*, 1. Baskı, Erzurum: Fenomen Yayıncılık.

DOUGLAS, M. (2007). *Saflık ve Tehlike –Kirlilik ve Tabu Kavramlarının Bir Çözümlemesi*, 1. Baskı, (Çev. Emine Ayhan), İstanbul: Metis Yayınları.

DURKHEİM, E. (2018). *Dini Hayatın İlkel Biçimleri*, 3. Baskı, (Çev. Fuat Aydın), Ankara: Eskiyeni Yayınları.

EMİROĞLU, K. ve AYDIN, S. (2003). *Antropoloji Sözlüğü*, 1. Baskı, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.

ENRİQUEZ, E. (2004). *Sürüden Devlete Toplumsal Bağ Üzerine Psikanalitik Deneme*, 1. Baskı, (Çev. Nilgün Tutal), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

FRAZER, G. J. (2012). *Altın Dal- Dinin ve Folklorun Kökleri II,* 2. Baskı, (Çev. Mehmet H. Doğan), İstanbul: Payel Yayınları.

FREUD, S. (2016). *Totem ve Tabu*, 1. Baskı, (Çev. Ahmet Çalışkanlar), İstanbul: Olympia Yayınları.

GEZER, S, (2007). "Kur'anda Geçen Bazı Yasakların (Haramların) Mahiyeti Üzerine", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, C.6, S. 12, s. 101- 117.

HANÇERLİOĞLU, O. (1975). *İnanç Sözlüğü- Dinler, Mezhepler, Tarikatlar, Efsâneler*, 1. Baskı, İstanbul: Remzi Yayınevi.

IŞIK, C. ve ÖZDEMİR, U. (2012). "Iğdır Yas Geleneğinde Sinezenler". *II. Uluslararası Aras Havzası Sempozyumu*, 1. Baskı, (Ed. Oktay -Vedat Evren Belli), Erzurum: Iğdır Valiliği İl Özel İdaresi Yayını.

ÖRNEK, S. V. (1971a). *Etnoloji Sözlüğü*, 1. Baskı, Ankara: Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih- Coğrafya Fakültesi Yayınları.

_____ (1971b), *Anadolu Folklorunda Ölüm*, 1. Baskı, Ankara: Ankara Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Yayınları.

_____ (2014), *100 Soruda İlkellerde Din, Büyü, Sanat, Efsane*, 1. Baskı, Ankara: Bilgesu Yayınları.

ÖZARSLAN, S. (2016). "Kerbelâ Olayının Şii İnançlar Üzerine Etkisi", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* Yıl 21, S. 36, s. 51-71.

SAVAŞ, H. (2017). "Türk Efsanelerinde Karşılaşılan Tabuların Tasnifine Dair Bir Deneme", *Uluslararası Afro-Avrasya Araştırmaları Dergisi*, C.2, S. 4, s. 163-174.

ŞAHİN, K. (2010). Dini Kimliğin İnşasında Kutsal ve Tabu Olan Yiyecek ve İçeceklerin İşlevleri: Antakya Örneği, *Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Antropoloji Anabilim Dalı Yayınlanmamış Doktora Tezi*, Ankara.

TANYU, H. (1984). *"*Totem, Totemizm Ve Tabu Üzerinde Yeni Araştırmalar*", Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi*, C. 26, S. 1, s. 168.

TDK (1998), *Türkçe Sözlük 1-2,*8. Baskı, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.

TOPALOĞLU, F. (2010). "Şia'da Kerbelâ Mateminin Ortaya Çıkışı ve Eski İran Kültürüyle İlişkisi", *Çeşitli Yönleriyle Kerbelâ I* (Ed.Alim Yıldız), Sivas: Kültür ve Turizm Bakanlığı.

TRYJARSKİ, E. (2012). *Türkler ve Ölüm*, 1. Baskı, (Çev. Hafize Er), İstanbul: Pinhan Yayıncılık.

YOLCU, M. A. (2014). *Türk Kültüründe Evliliğe Bağlı Tabu ve Kaçınmalar*, 1. Baskı, Konya: Kömen Yayınları.

YAŞAROĞLU, M. K. (2006). "Muharrem". *TDV İslâm Ansiklopedisi 31. Cilt*, s. 4-5.

KAYNAK KİŞİLER					
Sıra No	**Soyadı**	**Adı**	**Doğum Yılı**	**Doğum Yeri**	**Eğitimi**
1	TOPCUOĞLU	Hacer	1955	Iğdır	Okur-yazar değil
2	BUDANUR	Bağdagül	1944	Iğdır	Okur-yazar değil
3	ERGÜN	Canan	1989	Iğdır	Lise Mezunu
4	TURAN	Leylibeyim	1949	Iğdır	Okur-yazar değil
5	TOPCUOĞLU	Yusuf	1952	Iğdır	Ortaokul mezunu
6	İSET	Safiye	1957	Tuzluca/Iğdır	İlkokul mezunu
7	İSET	Müseyip	1952	Tuzluca/Iğdır	Ortaokul mezunu
8	ERGÜN	Tamam	1961	Iğdır	İlkokul mezunu
9	ERGÜN	Tuncay	1960	Iğdır	İlkokul mezunu
10	GÜLBETEKİN	Kamile	1965	Iğdır	Lise mezunu
11	GÜLBETEKİN	Hüseyin	1956	Iğdır	Üniversite mezun
12	TOPCUOĞLU	Mehdi	1982	Iğdır	Üniversite mezun
13	ERAT	Kahraman	1962	Iğdır	Ön lisans
14	ERAT	Hasan	1989	Iğdır	Lise mezunu

YEREL BİR EĞLENCE KÜLTÜRÜ OLARAK AYDIN YÖRESİNDE DEVE GÜREŞLERİ

Devrim ERTÜRK,[1] Süleyman ŞANLI[2]

Öz

Deve güreşleri, konar-göçer yaşamın bir unsuru olan devenin Anadolu'nun batı kıyısındaki eğlence kültürü ile beslenerek ortaya çıkmış olan bir etkinliktir. Yaklaşık iki yüz yıllık bir tarihe sahip olan organizasyon şeklindeki deve güreşleri Çanakkale'den başlayarak, Balıkesir, Manisa, Denizli, İzmir, Aydın, Muğla ve Antalya'ya kadar olan coğrafi alanda etkilidir. Devenin, Yörüklerin temel ekonomik etkinliği olan hayvancılık içinde sahip olduğu yük taşıma işlevi yanında, bir statü göstergesi olarak da algılanması Yörük insanı ile devesi arasında duygusal bir ilişkinin de temellerini oluşturmuştur.

Kimlik konusunun popülaritesinin 1980 sonrasında artması ile birlikte, devecilikte Yörük kimliğine referansların da ön plana çıktığı görülmektedir. Daha önceleri hem para kazanmak hem de itibar sahibi olmak ve sosyalleşmek adına yapılan güreş deveciliği günümüzde belirtilen özellikleri göstermekle birlikte Yörük kimliğinin bir parçası olması sebebiyle yaşatılması gereken bir olgu olarak algılanmaya başlanmıştır.

Bu çalışmada Aydın yöresinde oldukça yaygın olan ve yerel halkın eğlence kültürünün bir parçası haline gelmiş deve güreşlerinin Yörük kimliği ile ilişkisi ele alınmaktadır. Çalışmada deve güreşlerinin her geçen gün yaygınlık kazanmasının altında yatan önemli nedenlerden birisinin kimlik konusu olduğu iddia edilmektedir.

Çalışma 2015-2017 yılları arasında yapılmış alan çalışmasının verilerine dayanmaktadır. Alan çalışması içerisinde niteliksel yöntem içerisinde derinlemesine mülakatlardan elde edilen veriler kullanılmıştır. Bununla birlikte deveciliğin ve deve güreşlerinin önemli ritüelleri arasında sayılan deve havutlama töreni, develerin güreş öncesi eşlenmesi (rakiplerinin belirlenmesi), halı gecesi gibi etkinliklere katılınmış, deveciliğe ve deve güreşlerine dair katılımlı gözlemler gerçekleştirilmiştir. Ayrıca deve güreşlerinde karşılaşılan Yörük kimliğine yönelik referanslar, alan çalışmasına Toroslar'da konar-göçer yaşamı hala devam ettiren Sarıkeçili Yörüklerini de dahil edilmesini zorunlu kılmıştır. Yörüklük ve devecilik arasındaki ilişkiyi anlamaya yönelik gerçekleştirilen bu alanda da deve güreşlerinde karşılaşılan kimlik referansına benzer verilerle karşılaşılmıştır.

Anahtar Kelimler: Yörüklük, Devecilik, Deve güreşleri, Kimlik

CAMEL WRESTLING AS A LOCAL ENTARTAINMENT CULTURE IN AYDIN REGION

Abstract

Camel wrestling activity, which is an element of the nomadic life on the western coast of Anatolia, has arisen with the entertainment culture of camel. The organization of camel wrestling, which has a history of approximately two hundred years, is effective in the geographical area starting from Çanakkale to Balıkesir, Manisa, Denizli, İzmir, Aydın, Muğla and Antalya. The perception of the camel as a status indicator in addition to the load carrying function that the Yörüks have in their livestock, which is the main economic activity of Yörük, formed the basis of an emotional relationship between the Yörük people and their camels.

References to the nomadic identity in camel dealing came to the forefront with the increase in the popularity of the identity issue after 1980. Previously, both wrestling camel dealing made for the sake of making money and gaining reputation and socializing shows the features mentioned today, but it is perceived as a fact that should be kept alive because it is a part of Yörük identity.

In this study, the relationship between camel wrestling and Yörük identity, which has become a part of the entertainment culture of the local people, that quite common in Aydın region, is discussed. In this study, it is claimed that one of the important reasons that camel wrestling has become widespread day by day is the subject of identity.

The study is based on the data of the fieldwork conducted between the years 2015-2017. Data obtained from in-depth interviews were used in the qualitative method within the fieldwork. In addition, important rituals of camel wrestling have been attended and participant observations have been made on camel wrestling. In addition, references to the Yörük identity encountered in camel wrestling made it necessary to include the Sarıkeçili Yörük, which still maintains the nomadic life in the Taurus Mountains. In this fieldwork conducted to understand the relationship between nomadism and camel dealing, similar data were identified as the identity reference encountered in camel wrestling.

Keywords: Nomadism, Camel Dealing, Camel wrestling, Identity.

[1] Dokuz Eylül Üniversitesi, Efes Meslek Yüksekokulu, İzmir, Türkiye, devrimpasaqhotmail.com
[2] Mardin Artuklu Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Mardin, Türkiye, suleymansanli@hotmail.com

Giriş

Anadolu coğrafyasında tarihsel süreçte yaygın temel ekonomik faaliyet olarak deveyi Anadolu insanı için vazgeçilmez kılmıştır. Devenin bir üretim aracı olması, insanların sahip oldukları develeri ile ekonomik etkinliğe katılmaları devenin vazgeçilmezliğinin temel nedenidir. Ayrıca deveyi değerli kılan bir diğer unsur konar-göçer yaşamın göç yollarında devenin yerine getirmiş olduğu yük taşıma işlevidir. Çünkü konar-göçer yaşam tarzında, bir yerden bir yere göç üzerine kurulu bir döngü söz konusudur. Sürekli göç eden konar-göçer Anadolu insanı bu göçün yükünü develeri ile taşımıştır. Her iki durumda da deve temel ekonomik faaliyetin gerçekleştirilmesinde vazgeçilmez bir unsur olmuştur.

Teknolojik gelişmelerin ulaşımda modernizasyonu sağlaması ile birlikte deveye duyulan ihtiyaç da azalmaya başlamıştır. Günden güne Anadolu'da azalan deve sayısı, günümüzde güreş deveciliği üzerinden devam etmektedir. Anadolu'da devenin kullanım alanına bakıldığında ise ağırlığın deve güreşçiliği olduğu görülmektedir. Bunun dışında turizm amaçlı deve beslendiği, deve üretmek ve sütü için deve yetiştirmekte çok yaygın olmasa da günümüz de Anadolu'daki devenin beslenme nedenleri arasında yer almaktadır. Deve güreşleri ise deve beslemenin en temel ve en yaygın olanıdır.

Deve güreşi, güreşin yapıldığı bölgelerde kültürel, toplumsal, ekonomik ve siyasi yapının ortaya çıkardığı bir olgudur. Deve güreşi denildiğinde develerin gerçek işlevlerini yerine getirmediği için güreştirildiği akla gelmektedir. Oysa deve güreşleri develerin asıl işlevlerini yani taşımacılık işlevlerini yerine getirdikleri dönemde de yapılmıştır. Organizasyon olarak deve güreşlerinin ortaya çıkışı da geleneksel kervan taşımacılığı dönemine rastlamaktadır. Türkiye'deki deve güreşini organizasyon şeklindeki deve güreşi olarak belirtmek gerekmektedir. Çünkü iki erkek hayvan arasında varoluştan beri mücadele olduğu gibi erkek develer arasında da liderlik mücadelesi dolayısıyla güreş olmuştur. İnsanlar da bu mücadeleyi seyirlik bir faaliyet olarak izlemiştir. Ancak organizasyon olarak deve güreşleri daha yeni bir tarihe sahiptir (Ertürk, 2017: 22).

Deve güreşleri kökleri Yörük kültüründe bulunan (Işık, 2016) hayvanlarla yapılan etkinlikler içerisinde önemli bir yere sahiptir. Deve güreşlerinin yapıldığı coğrafyada Yörük kültürünün izleri hala canlıdır (Kılıçkıran, 1987; Çalışkan, 2010; Çalışkan, 2016; Işık, 2016). Tarım ekonomisinin ağırlık kazanması, Yörüklerin yerleşik yaşama geçişlerin hızlanması konar-göçer yaşamdaki develerin yerleşiklikte ticari taşımacılıkta kullanılmasını beraberinde getirmiştir. Çünkü konar-göçer insan elinde sahip olduğu develeri ile taşımacılık işine yönelmiştir. Kıyı Anadolu'da güreşlerin ortaya çıkışı da tam da bu dönüşüme rastlamaktadır (Ertürk, 2017: 23). "Ticari anlamda yük taşımacılığı ile ilişkili olarak devecilik de ticarete bağlı

rekabeti sürdüren bir unsura dönüşmüşlerdir. Farklı taşımacıların karşılaştıkları ticaret yollarında konaklama mekânları bu rekabetin ortaya çıktığı mekanlar olmuştur. Deve güreşlerinin de bu mekânlarda kervan taşımacılığı ile uğraşanlar tarafından bir eğlence amacı ve bir rekabete dayalı üstünlük göstergesi olarak çıktığı söylenebilir" (Ertürk; Demir, 2016: 158).

Geleneksel olarak kabul edilen deve güreşlerini var eden toplumsal yapı aslında modern hayat pratiklerinin Anadolu'da hâkim hale geldiği döneme rastlamaktadır. Bu anlamda modern hayat pratiklerinin organize olarak deve güreşlerini yeniden ürettiği ve yaygınlaştırdığı söylenebilir. "Çünkü deve güreşleri eğlence kültürünün bir parçasıdır. Taşımacılıkla coğrafi toplumsal hareketliliği artmış farklı kültürlerin karşılaşma alanlarında ortaya çıkmıştır. Yani bir yandan Yörük kültürünün izlerini taşırken diğer yandan da kentli ve modern bir kültürün de etkisi ile bugünkü formuna ulaşmıştır" (Ertürk, 2017: 23).

Yörük insanın yerleşik yaşama geçiş sürecinde ekonomik nedenlerle hayatından çıkaramadığı devesi, üretmiş olduğu sosyallikleri güreşlerle daha da arttırınca, deveye verilen değer daha da artmıştır. Yörük insanının yol arkadaşlığı yaptığı deve, güreşlerle birlikte ailesinin bir üyesinin adını taşıyacak kadar hayatının bir parçası olmuştur. Develerin birbiri ile boğuşmasını kendi yağlı güreşlerine benzeten Türk insanı, Yörük kültüründen getirmiş olduğu bu kültürel eğlenceyi günümüze kadar taşımıştır (Ertürk, 2017: 24).

Tarihsel süreç içerisinde her erkek devenin birbiri ile sürü içindeki liderlik mücadelesi develer için de geçerlidir. Bunu keşfeden Yörük insanı ise iki erkek devenin mücadelesini seyirlik bir faaliyet ve zaman içerisinde modern hayat pratiklerinin yerleşmeye başlaması ile birlikte bir eğlence unsuru haline getirmiştir. Türkiye'nin batı kıyısında yaygın olarak gerçekleştirilen deve güreşleri, bu coğrafyadaki insanlar için en önemli ve en köklü sosyalleşme ve eğlence unsurudur.

Türkiye'de her bölgenin, her yörenin kendine has eğlenme ve eğlence biçimleri vardır. Nebi Özdemir, yörelere göre farklılık gösteren halk eğlencelerini; "*Toplumun aynası olan eğlence ortamları, bireyin kendisi, toplumu, tarihi ve kültürü hakkında bilinçlendiği mekânlar olarak ortaya çıkmaktadır"* (Özdemir, 2005: 25-33) şeklinde değerlendirmektedir. Bu çalışmada da Aydın ilinde gerçekleştirilen deve güreşlerinin tarihsel koşullar içerisinde bir eğlence kültürü olarak analizi yapılmaya çalışılacaktır. Çalışmanın gerçekleşmesi için öncelikle literatür taraması ve saha çalışması yapılmıştır. Güney Marmara'dan Akdeniz Bölgesine kadar deve sahipleri ve bu işi meslek haline getirmiş kaynak kişiler ile derinlemesine mülakatlar gerçekleştirilmiştir. Ancak bu bildiride yapılan saha çalışmasından sadece Aydın Yöresindeki deve güreşleri ve eğlence kültürüne dair elde edilen bilgi, belge ve bulgulara yer verilmektedir.

Bu doğrultuda devecilik ve deve güreşlerinde eğlence kültürü bağlamında Aydın yöresinde oldukça yaygın olan ve yerel halkın eğlence kültürünün bir parçası haline gelmiş deve güreşleri ele alınmaya çalışılmaktadır.

Deve Güreşleri ve Deve Güreşçiliği

Deve güreşleri Türkiye'nin Batı kıyısında yaşayan insanların en önemli ve en köklü kültürel bir eğlencesidir. Deve güreşlerinin yapıldığı iller Çanakkale, Balıkesir, İzmir, Manisa, Aydın, Muğla, Denizli ve Antalya'dır. Güreş organizasyonu hafta sonları pazar günleri her hafta belli bir yerleşim yerinde yapılmaktadır. Bazen aynı hafta içinde beş altı farklı yerleşim yerinde güreş yapılabilmektedir. Güreşlerin hafta sonları yapılması, deve güreşlerinin eğlence ve boş zaman etkinliği olarak öne çıkmasında büyük ölçüde etkili olmaktadır. Tarihsel süreç içinde deve güreşi organize edilen tarihlere bakıldığında yine insanların boş zamanlarına rastladığı söylenebilir. Geleneksel tarım ekonomisinin hâkim olduğu dönemde tahıl, pamuk, incir, zeytin hasadının bitmesinden sonra güreşlerin yapıldığı alan çalışmasında tespit edilmiştir. Güreş yapılan yerlerin temel ekonomik faaliyetine de bakıldığında yukarıda sayılan ürünlerin yetiştiği söylenebilir. Ayrıca develerin kızgınlık başlangıcının da Kasım ayında olması hem develerin fizyolojik özelliklerinin hem yerel halkın boş zamanının örtüştüğünü gösterir.

Güreşler her hafta farklı yerde büyük ölçüde farklı develerle tertip edilir. Güreşi yapacak bir komite oluşturulur. Bu komitenin içinde yerel idareci ve mülki amir yer alır. Bunun dışında o yörenin devecileri tertip komitesi içinde yer almaktadır. Komite güreşe katılacak develeri güreşe davet eder. Davet edilen develer oyunlarına, güreş yönlerine göre eşlenir. Güreşlerde devenin incinmemesi üzerine inşa edilmiş geleneksel kurallar vardır. Sahada deve güreşinin sevk ve idaresinden sorumlu orta hakemler, masa hakemleri görev alır. Bunun dışında ayırma işi için urgancılar (ayırıcılar), ağız bağcılar, ağız bağı kontrolcüsü (devenin ağzının kurallara uygun bir şekilde bağlanıp bağlanmadığını denetler), saha komiserleri, güreşi coşkuyla seyirciye anlatan cazgır (spiker) görev alır.

Deve güreşleri ile ilgili belirtilmesi gereken en önemli hususlardan biri deve güreşi üzerine bahis oynanmıyor olmasıdır. İki devenin güreşi üzerinde kesinle bahis söz konusu değildir. İki deve birbiri ile yenişene kadar güreşmez. Örneğin deve güreşlerinde, deve sahibinin "pes" etme seçeneği vardır. Devesinin zora girmesini istemeyen deve sahibi güreşten pes ederek çekilebilir. Bu durumda devesi yenik sayılır. Ancak devenin zarar görmesi engellenir. Günümüzde develer, sahibinin pes etme derecesine kadar güreştirilmemektedir. Develer oyunlarını sergiledikten sonra orta hakemin kararı ila ayrılırlar.

Devecilik ve Deve Güreşlerinde Eğlence Kültürü

Batı Anadolu Bölgesi'nde özellikle merkezinde deve güreşleri olan ve devecilik kültürü diye tabir ettiğimiz kültürün birçok aşamasında hoş vakit geçirme bir başka tabir ile eğlenme yer almaktadır (Şanlı, 2019b:61). Kıyı Anadolu'da ortaya çıkan ve kurumsallaşan deve güreşleri, geleneksel olanın yeniden üretildiği ve bu yeniden üretim sürecinde eğlence ve boş zaman etkinliği özelliğinin arttığı bir özelliğe sahiptir. Kıyı bölgelerinin eğlence kültüründen etkilenen deve güreşleri, güreş günü geldiğinde yerel kültürün eğlence özelliklerinin bu alanlarda görülmesini sağlar. İki erkek deve arasındaki üstünlük mücadelesi kervan ticaretinin yaygın olduğu dönemde eğlence kültürü ile de birleşince katılanlar için vazgeçilmez bir etkinlik haline gelmiştir.

Mazlum Nusret Kılıçkıran da, Ege Bölgesi'nde düzenlenen deve güreşlerinin bir halk şenliği olduğunu belirtmektedir. (Kılıçkıran, 1987: 125-147);

> *"Diğer büyük festivallerdeki gibi halk yalnızca seyirci kalmaz. Güreşleri kendi yapar, kendileri oynar, kendileri eğlenir. Bu festivalde halk kendi sanatını, kültürünü ve özelliğini gösterir. Oyunuyla, ezgisiyle görülmeğe değer bir folklor şöleni yaşanır…"*

Bu ifade ile güreş etkinliklerinin, diğer festivallerdeki ya da organizasyonlardaki eğlenme biçimlerinden farkının ortaya konulduğunu belirtmek mümkün (Şanlı, 2019a:14).

Batı Anadolu'nun eğlence kültürünün, yeme içme kültürünün geleneksel Türk kültüründeki cenk kültürü ile sentezlenmesi, deve güreşlerini hem bir gurur (Cumalı, 2013) hem de eğlence unsuru haline getirmiştir. Ayrıca bölgenin önemli bir figürü olan "zeybek"lik de deve güreşlerinden kendisini göstermektedir. Öncelikle zeybeğin kıyafetlerindeki süslenme ve özen develerin aksesuarlarında da kendisini göstermektedir. Diğer yandan develerin kızgınlık dönemlerinde, güreş sahasına gelirken davranışlarında, güreş sırasındaki gururlanmalarında ise efenin gururlu hareketlerine benzer davranışlar sergilemeleri, bölge kültürü ile karşılıklı birbirini besleyen özellikler olmuştur.

Deve güreşlerinde görülen ve yerel kültürün temel unsurlarıyla uyuşan yönler deve güreşlerinin bir boş zaman etkinliği ve bölge insanın kış eğlencesi olmasını sağlamıştır. Yakut'a göre deve güreşi şenlikleri "yalnızca insanın insanla, insanın müzik ve doğayla buluşmasıdır" (Yakut, 2009: 26). Bu anlamda birlikte eğlenip birlikte üzülme anlamında deve güreşleri büyük ölçüde içinde sosyal ilişkileri barındıran bir sosyal birliktelik oluşturmaktadır (Ertürk; Demir, 2016: 159-160).

Bir ritüel olarak deve güreşleri (Ertürk; Thwaites Diken, 2016) seyircileri ile birlikte anlam kazanmaktadır. Seyirci olmadan ritüellerin var olmayacağı gibi (Schecher, 2015) deve güreşleri de seyircisiz bir anlam ifade etmez. Deve güreşlerinin yaratmış olduğu değer dünyası

seyircide bir karşılık bulmakta ve bu anlam dünyasının paylaşılması kolektif kimliği beslemektedir.



Fotoğraf 1: Deve güreşinde seyirciler (Devrim Ertürk; Süleyman Şanlı arşivi).

Sahip olunan kolektif değerler ve kimlik eğlence üreten belli etkinlikleri de içinde barındırmaktadır. Daha çok bu anlamlar dünyası bir araya gelişler için vesile olurken, bu bir araya gelişlerde eğlence unsuru da görülmektedir. Deve güreşleri etrafında toplumsal anlamda bir araya gelişler her şeyden önce güreş günüdür. Bunun dışında güreşin bir gün öncesinde gerçekleştirilen halı gecesi, önemli bir toplanma zamanı ve mekânıdır.

Halı gecesi güreşten bir gün önce devecilerin bir araya gelip sohbet ettikleri, yemek yiyip içki içtikleri, eğlendikleri bir etkinliktir. Güreşe bir gün önceden gelen deve sahiplerini ağırlamak için güreş komitesi tarafından verilen akşam yemeği bir eğlence etkinliği haline de gelmiştir. Halı gecesi için bir nevi deveciler matinesi de denilebilir. Alan çalışması sırasında elde edilen veriler de halı gecesinin deveciler arasında bir eğlence unsuru olduğunu desteklemektedir:

> *Eskiden develer güreşe bir gün önceden gittikleri vakit, bu misafirlere yemek verilmesi, kalacak yer verilmesi halı gecesinde yapılırdı. Halı gecesinde güreş için yardım da toplanır, halı arttırması olurdu. Halı gecesi denilmesinin*

nedeni de budur. Yani halı için arttırma yapılması. Halı gecesinde cazgır deve sahibinin başına gelir yardım için ismine mani okur, güreş için maddi destek alırdı. Her yerden deveci arkadaşın geldiği bir ortam olur. Deveciler birbirlerini görür, yer içer eğlenirdi. Gecenin sonunda da ordaki deveci arkadaşlar bizi evlerinde misafir edinirlerdi (G. 1).

Halı gecesinin anlamı şu, eskiden adam kibrti kutusunun içine bir tane lokum koyuyormuş, nereye gidiyorsun sen devrim? "Ben abi işte çanakale tarafına gitcem." al bunu geçerken edremitte bilmem kime ver diyormuş. o ne? Düğünümüz var. Deve güreşi şeyine davetiye gönderiyor. Düğünümüz var ocağın ilk haftasında buyursun gelsin İncirliva'ya. Adam da alıyor devesini üç beş arkadaşını da topluyorlar. Adam da işte o zaman çoğu yayan işte neyse i nasıl geliyorsa geliyor adam. Şimdi geldin. Bu develeri nasıl güreştireceksin nasıl eşleştireceksin. O gece onları topluyorsun bir araya, kendi aralarında muhabbet ederlerken, ben sana diyorum ki devrim yarın senin deve ile güreşeceğim yarın. Sen de istiyorsan iki deveyi güreştiriyoruz. Al işte sana iki devenin eşleştirilmesi. Gönül rızası ile. Bunun için yapılmış bir gece (G. 2).

Halı gecesinin düzenlenmesinin asıl sebebi diğer halılar develere ikrami olarak halı verilirdi tüm develere. Bu eskiden sadece kazanan develere verilirdi. Ama son dönemde kazansa da kazanmasa da bir halı verilir. Ama özel bir halı olurdu. Bu halının içinde o halı gecesinde ortaya konur açık arttırma ile güreş ağasına satılır. Asıl amaç deve güreşlerinde halı gecesi düzenlenmesi tanışma ve yardımlaşma gecesi. Cemiyette dayanışma olarak herkes devesinin ismini bir mani ile orada yaptırır (G. 3).

Halı gecesi dışında deve güreşlerinin başlamasından önce deve havutlama töreni de deveciler açısından hem bir araya gelme hem de bir eğlence etkinliği olmaktadır. Deve güreşleri başlamadan önce develerin sırtlarına konulan havutlama etkinliği devecilere bir toplanma ve eğlenme imkânı sağlamaktadır.



Fotoğraf 2: Havut hayrı (Devrim Ertürk; Süleyman Şanlı arşivi)

Develer belli dönemlerde güreştikleri için o dönemlerde havutları sırtlarında olmaktadır. Güreş sezonun bitmesi ve develerin kızgınlıklarının geçmesi ile havutları sırtlarından alınır. Tekrar havutlanması ise ekim ayının sonu kasım ayının ortalarına rastlar. Havutlama için deveciler bir etkinlik düzenlerler. Bu etkinliğe de deveci arkadaşlarını, eşini dostunu davet edip, yemek verip dua okuturlar. Sezonun hayırlı geçmesi için yapılan bu etkinlikte bir araya gelen deveciler ve arkadaşları, devesini havutlayan arkadaşlarına hayırlı bir sezon olması dileklerini sunarlar. Devesini havutlayan kişinin ekonomik gücüne bağlı olarak da bu etkinliğin büyüklüğü değişir.

> *...havut hayrı da şu, ee bu burda yeni başladı, çok eski bişey değil bu. Eskiden havut hayrı yapıldığı zaman evde küçük bir lokma dökülürdü. Şimdi havut hayrı yapılırken, daylak sayısı çok fazla, bine yakın daylak var, iki bin tane havutlu var, 1000 tane daylak var, şimdi diyorsunuz ki havut hayrı yapacağım zaman, hani lokma dökecem, tavuk pilav yapim* (G. 4).
>
> *İşte devenin ayağı taşa değmesin, devem güzel güreşsin, bi hayır yapiyim anlamında bu, şey gibi her bi işe başlarken yaptığımız hayır gibi düşünün. Bizde öyle başladık buna, havut hayrını yaptığımız zamanda madem biz hayır yapıyoruz, daylakları da çağıralım, etrafta çok arkadaşımız var, daylağı var,*

hem onlar güreşsin, hem deveciler bir araya kaynaşsın hem sezon başlamadan birbirimizi görelim, o yüzden yapıyoruz (G. 4).

Havut hayrı ile başlayan bir etkinlik deveciler açısından hem bir toplanma vesilesi, hem arkadaş ziyareti son dönemde ise genç develerin (daylakların) güreştirilme etkinliği olarak ortaya çıkmıştır. Deveciler de sezon öncesi hem eşini dostunu görmek hem arkadaşının hayrına katılmak için bu etkinliğe önem vermeye başlamıştır. Havut hayırlarının daylak güreşleri ile de birleşmesi havut hayrındaki eğlence boyutunu arttırmıştır.



Fotoğraf 3: Havut hayrı sonrasında daylakların güreştirilmesi ve seyirciler (Devrim Ertürk; Süleyman Şanlı arşivi).

Devecilikte en büyük bir araya gelme ve eğlence ise güreş günüdür. Deve güreşi günü Çanakkale'den Antalya'ya kadar bu işin sevdalıları bir araya gelir. Sabahtan başlayan eğlence gün boyu güreş boyunca devam eder. Bu alanda bir araya gelen güreş severler ve deveciler çilingir sofraları kurarlar (Tan, 2018), masalar kurulur, davul zurna eşliğinde hem eğlenilir hem de güreş izlenir.

En büyük eğlence güreş günüdür. Hem birbirileri ile güreşecek develer izlenir. Seyirci belli güreşlerin sonuçlarını özellikle merak etmektedir. Kilometrelerce yolu aşıp güreş sabahı sahada toplanırlar. Sahada ise eğlencenin bir parçası olan yerel çalgıcılar yerini almıştır. Deve güreşlerinin olmazsa olmazı bu yerel çalgıcılardır. Daha çok davul zurna ya da gırnata diye

yerel dilde bilinen klarnet, kemandan oluşan çalgıcı gruplarının devecilere ve seyircilere yönelik müzik sunmaları eğlencenin önemli bir parçasıdır (Berrakçay; Yükselsin, 2016).

> *Davul zurna olmazsa olmazdır. Neden? Çünkü bu bir folklor, Bu bir şey Anadolu kültür. Anadolu kültüründe eğlence var. Kutlama var. Davul zurna ve zeybeklik de bu işin bir parçası* (G. 3).



Fotoğraf 4: Deve güreşlerinin ayrılmaz unsuru ve eğlencenin bir parçası davul zurna ve zeybek oynamak (Devrim Ertürk; Süleyman Şanlı arşivi).

Sonuç

Geleneksel bir unsur olarak ortaya çıkmış olan deve güreşleri, yerel eğlence kültürü ile de birleşerek varlığını sürdürmektedir. Bununla birlikte modern dönemde ulaşım ve iletişim araçlarının gelişmesi, deve güreşlerinin popülerliğini önce ülke genelinde daha sonra ise uluslararası boyutta yaygınlaştırmaktadır. Deve güreşlerine yönelik ilgiyi arttıran en büyük unsur deve güreşlerinin üretmiş olduğu sosyallik ve eğlence kültürüdür. Tüm bu gelişmeler ise bu geleneğin etrafından insanların toplanmalarını sağlamakta ve yeni sosyallikler üremektedir. Artan sosyallik ve etkileşim ise deve güreşlerine katılımı arttırıcı bir unsur olmaktadır (Ertürk, 2019: 19). Çünkü kış aylarında kimliğinin referanslarında Yörüklük olan bölge insanı için ailecek veya arkadaş gruplarıyla gidilebilecek ve hoşça vakit geçirilebilecek önemli bir seçenek deve güreşleridir.

Diğer bölgelerde olduğu deve güreşlerinin, Aydın yöresinde de boş zaman etkinliği olarak ortaya çıkması ve yapıldığı yörenin eğlence kültürü ile beslenmesi çalışmanın en önemli tespitleri arasında yer almaktadır.

Kaynakça

Berrakçay, O.; Yükselsin İ. Y. (2016), Müziksel Etkinliklerin Ve Müzisyenliğin Deve Güreşi Ritüellerindeki Önemi, I. Uluslararası Selçuk Efes Devecilik Kültürü ve Deve Güreşleri Sempozyumu 17-18-19 Kasım 2016, I. Cilt Sosyal Bilimler, (Edt.), Devrim Ertürk; Özgür Gökdemir, Selçuk Belediyesi Selçuk Efes Kent Belleği Yayınları, (e kitap), 2016, ss. 469-484, İzmir.

Çalışkan, V. (2010). Kültürel Bir Mirasın Coğrafyası: Türkiye'de Deve Güreşleri, Selçuk Belediyesi Yayınları, No: 3, İstanbul: Anka Matbaacılık.

Çalışkan, V. (2016). Bir Dünya Kültür Mirası: Anadolu Devecilik Kültürü ve Deve Güreşleri, İncirliova Belediyesi Kültür Yayınları, Ankara: Pozitif Matbaa.

Ertürk, D. (2019), Kültürel Bir Eğlence: Geleneksel Deve Güreşleri, (Edt.) Devrim Ertürk; Süleyman Şanlı, ss.19-40, Konya: Çizgi Kitabevi.

Ertürk, D. (2017). "Türkiye'de Deve Güreşleri", Türkiye'de Devecilik Kültürü ve Deve Güreşleri içinde, (Edt.) Devrim Ertürk; Süleyman Şanlı, ss. 21-70, Ankara: Gece Kitaplığı Yayınları.

Ertürk D.; Demir G. (2016*)*. "Bir Enformel Kimlik Aracı Olarak Türkiye'de Deve Güreşleri", I. Uluslararası Selçuk Efes Devecilik Kültürü ve Deve Güreşleri Sempozyumu 17-18-19 Kasım 2016, I. Cilt Sosyal Bilimler, (Edt.), Devrim Ertürk; Özgür Gökdemir, Selçuk Belediyesi Selçuk Efes Kent Belleği Yayınları, (e kitap), 2016, ss. 156-183, İzmir.

Ertürk, D.; Thwaites Diken, E. (2016). "Ritüel, Kültür Ve İktidar: 'Çökertme Filmi' Bağlamında Deve Güreşçiliğinin Sosyolojik Bir Analizi", I. Uluslararası Selçuk Efes Devecilik Kültürü ve Deve Güreşleri Sempozyumu 17-18-19 Kasım 2016, I. Cilt Sosyal Bilimler, (Edt.), Devrim Ertürk; Özgür Gökdemir, Selçuk Belediyesi Selçuk Efes Kent Belleği Yayınları, (e kitap), 2016, ss. 352-372, İzmir.

Işık, C. (2016). "Devecilik Kültüründeki Farklılaşmalar Üzerine Sosyal Antropolojik Bir Analiz" I. Uluslararası Selçuk Efes Devecilik Kültürü ve Deve Güreşleri Sempozyumu 17-18-19 Kasım 2016, I. Cilt Sosyal Bilimler, (Edt.) Devrim Ertürk; Özgür Gökdemir, Selçuk Belediyesi Kent Belleği Yayınları, ss. 184-200, İzmir.

Kılıçkıran, M. N. (1987). "Ege'de Kış Turizminin Kurtarıcısı: Deve Güreşleri", III. Milletlerarası Türk Folklor Kongresi Bildirileri, III.Cilt, ss. 125-147, Ankara: Başbakanlık Basımevi.

Özdemir, N. (2005). Türk Eğlence Kültürü, (1.Baskı), Akçağ Yayınları, Ankara.

Schechner, R. (2015). Ritüelin Geleceği: Kültür ve Performans Üzerine Yazılar, (Çev. Zeynep Ertan), Ankara: Dost Kitabevi Yayınları.

Şanlı, S. (2019a). "Kültür ve Eğlence: Devecilik ve Deve Güreşleri Geleneği" Kültür, Gelenek ve Eğlence Deve Güreşleri", (Edt.), Devrim Ertürk ve Süleyman Şanlı, 2019, ss. 9-19, Çizgi Kitabevi, Konya.

Şanlı, S. (2019b). "Devecilik Kültüründe Bir Eğlence Geleneği: Halı Gecesi" Kültür, Gelenek ve Eğlence Deve Güreşleri", (Edt.), Devrim Ertürk ve Süleyman Şanlı, 2019, ss. 59-77, Çizgi Kitabevi, Konya.

Tan, T. (2018), "Deve Güreşleri Çilingir Sofraları", II. Uluslararası Selçuk Efes Devecilik Kültürü ve Deve Güreşleri Sempozyumu 18-19-20 Ocak 2018, I. Cilt Sosyal Bilimler, (Edt.), Devrim Ertürk; Özgür Gökdemir, Selçuk Belediyesi Selçuk Efes Kent Belleği Yayınları, (e kitap), 2018, ss. 252-265, İzmir.

Yakut, İ. (2009). Ege'nin Deve Güreşi Şenlikleri, İzmir: İzmir Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayını.

Kaynak Kişiler

G.1, E, 1942, İlkokul, Emekli, Deve sahibi, İncirliova, Aydın.

G. 2, E, 1943, Lise, Esnaf, Güreş tertipçisi, Aydın.

G. 3, E, 1952, Lise, Emekli, Güreş tertipçisi, Aydın.

G. 4, E, 1974, Üniversite, Sanayici, Deve sahibi.

DEDE KORKUT KİTABI'NDA KADIN

Dilber YILMAZ[1]

Öz

Türk Dünyasının sözlü edebiyat ve tarihinin yapı taşlarından olan Dede Korkut hikayelerinde, başlıca dört kadın tiplemesi verilmiştir. Bu kadın tiplemeleri arasında sadece biri istenilen kadın tipidir. Dede Korkut hikayelerinde de gördüğümüz gibi Türk toplum ve kültür yapısında kadın, daima el üstünde tutulmuş, saygı duyulmuştur. Bu eser içerisinde kadın neredeyse tüm güzel sıfatları üzerinde işlemiştir. İdeal eş, anne, sevgili, fedakar, gözü pek, savaşçı, dürüst, akıllı vb. Ailenin direğidir kadın Dede Korkutta. Ana hakkı tanrı hakkı sayılmaktadır. Ataerkil Oğuz toplumunda kadına, aile ve devlet yönetiminde ve politikada yer verilmiştir. Hatta bazı durumlarda kadınlar üzerinden birer devlet politikası yürütülmeye çalışılmıştır. Oğuz toplumunun kadınları daima dayanışma içerisindedir. Gerek sosyal hayat içerisinde gerekse aile içerisinde bu dayanışma biçimi sık sık karşımıza çıkmaktadır. Yaşamın tüm hatlarında kadının vazgeçilemez bir unsur olduğu, saygı duyulası ve baş tacı niteliği taşıdığı, Dede Korkut Hikayelerinde bizlere gösterilmiştir. Kadın acıyı da, sevgiyi de, hüznü de, yası da en iyi, en içten yaşayan yaşatandır.

Bunların yanı sıra istenilmeyen kadın tipleri de hikayeler içerisinde yoz ve bayağı bir şekilde işlenmiştir.

Anne ve kadın tüm hikayelerin sonunda güzel dua ve dileklere dahil edilmiş, Dede Korkut ''anan yeri cennet olsun'' diyerek iyi dileklerde bulunmuştur. Bildiride, Dede Korkut Hikayeleri içerisinde kadın motiflerini ele alıp inceleyeceğiz. Bildirinin amacı halkbilim alanında kadın teması üzerinde çalışma yürütmektir. Bu amaç doğrultusunda eser üzerinde incelemeler yapılmış, kadının yeri ve önemi açısından çeşitli sonuçlara ulaşılmıştır.

Anahtar kelimeler: Dede Korkut Kitabı, Kadın, Hikaye, Oğuz.

ABSRACT

In the stories of Dede Korkut, which is one of the building blocks of oral literature and history of Turkish World, four main types of women are given. Only one of these female types is the desired female type. As we have seen in the stories of Dede Korkut, women have always been treated with great respect in Turkish society and culture. In this work, the woman has worked on almost all beautiful adjectives on her own. Ideal wife, mother, lover, altruistic, hard-working, warrior, honest, smart and so on. The woman is the breadwinner in Dede Korkut. The right of mother is put on par with the right of God. In the patriarchal Oghuz society, women are included in family and state administration and politics. In some cases, even state policies were tried to be implemented on women. Women of Oghuz society are always in solidarity. This form of solidarity is often encountered both within the social life and within the family. It is shown in Dede Korkut Stories that woman are indispensable element of life and that should be respected to them. The woman is who the best and the mast sincere bath living and experiencing pain and love.

In addition, undesirable types of women are also processed as degenerate and coarse in the stories. The mother and the woman were included in the prayer and wishes at the end of all the stories . Dede Korkut said " Mother's place be heaven " and made good wishes. In this announcement, we will examine women motifs in Dede Korkut Stories. The aim of the announcement is to work on the theme of women in area of folklore. For this purpose, studies on the work have been conducted and various conclusions have been reached in terms of the place and importance of women.

Keywords: Dede Korkut Book, Woman, Story, Oghuz.

[1] Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Muğla/Türkiye

GİRİŞ

Dede Korkut Hikayeleri

Türk dünyası sözlü edebiyat geleneği baş yapıtlarından olan ve Oğuz Türklerinden kalan mucizevi eserlerdendir Dede Korkut hikayeleri. Bu hikayeler bizlere Türklerin yaşam biçimleri, gelenekleri, adetleri, ve sosyolojisi hakkında oldukça değerli pek çok bilgiler vermektedir.

Hikayeler ve destanlar, Türklerin tarihi meselesi adına başvurulacak başlıca kaynaklardandır. Bu hususta kıymetli bilgiler sunan Dede Korkut Hikayeleri, yayılma sahası olarak geçmişten günümüze geniş coğrafyalara yayılmış, tanınmış ve benimsenmiştir.

Dede Korkut Kitabının, Dresden ve Vatikan olmak üzere iki nüshası bulunmaktadır. Dresden nüshası bir giriş bölümü devamında on iki hikayeden oluşmaktadır. Vatikan nüshası ise bir giriş ve devamında altı hikayeden oluşmakla birlikte hikayelerin sadece beşi tamamdır. Kalan bir diğer hikaye sayfası kopuk olması sebebiyle eksiktir.

Hikayelerin niteliklerine geçmeden önce ‘’Dede Korkut’’ adı hakkında bilgi vermek uygun olacaktır. Dede Korkut'un kimliği hakkında net olmamakla birlikte çeşitli rivayetler öne sürülmüştür. Muharrem Ergin (2018), ‘’ Dede Korkut adındaki *dede* kelimesinin Korkut adı kadar eski olmadığı ve bunun efsanevi Korkut'un yaşlılığını vasıflandırmak için asıl ada sonradan eklendiği şüphesizdir.’’ (s. 2) diyerek Dede Korkut adının etimolojisi üzerine dikkatleri çekmiştir. Tarihi kaynaklarda ise bazen Korkut, bazen Korkut Ata olarak geçmesi bunun apaçık kanıtı mahiyetindedir. Ata sözcüğü anlam olarak dede sözünü karşılarken, eserin içerinde ‘’baba’’ anlamında kullanılmıştır. Tüm bunlar gösteriyor ki ‘’Dede Korkut’’ şeklini kullanmak elbette doğru olacaktır. Dede Korkut Kitabı olarak andığımız bu kitabın asıl adı Kitab-ı Dedem Korkut âlâ Lisân-ı Tâife-i Oğuzân (Oğuz boyunun diliyle Dedem Korkut Kitabı)'dır. (Zeyrek, 2015: 13)

Dede Korkut Kitabı'nda, Dresden nüshasına göre giriş bölümünü takiben sırasıyla şu Oğuz hikayeleri gelmektedir:

1. Dirse Han oğlu Buğaç Han destanı
2. Salur Kazan'ın evinin yağmalanması destanı
3. Kam Püre oğlu Bamsı Beyrek destanı
4. Kazan Bey'in oğlu Uruz Bey'in esir düştüğü destanı
5. Duha Koca oğlu Delü Dumrul destanı
6. Kanlı Koca oğlu Kan Turalı destanı
7. Kazılık Koca oğlu Yigenek destanı
8. Basat'ın Depegöz'ü öldürdüğü destanı
9. Begil oğlu Emren'in destanı

10. Uşun koca oğlu Segrek'in destanı
11. Salur Kazan'ın oğlu Uruz'un tutsaklıktan çıkardığı detanı
12. İç Oğuza Taş Oğuz asi olup Beyrek'in öldüğü destanı

Birbirinden bağımsız gibi duran bu anlatılar, Dresden nüshasında *boy* Vatikan nüshasında *hikayet* olarak geçmekte ve hikaye ve destan özellikleri taşıdığından hikaye ya da destan olarak da adlandırılmaktadır.

Hikayeler aynı devir ve coğrafyada yaşayan Oğuz beylerinin etrafında şekil almakta olup yaşayışları canlandırılmaktadır. Hayat tarzı göçebedir ve vakaların coğrafyası Kuzey-Doğu Anadolu ve Azeri coğrafyasıdır. Bu vakaları toplu olarak değerlendirme altına aldığımızda ''mücadele destanları'' olarak adlandırabiliriz. Olayların tekrarları göze çarpmakta ve bu tekrarlar anlamı pekiştirmede oldukça etkilidir.

Oğuz halkı Müslümandır fakat din yaşamın merkezinde değildir. Oğuzlar ''İç Oğuz ve Taş Oğuz'' (üç ok - boz ok) olarak iki kola ayrılmaktadır.

Oğuz halkı Müslümandır ve destanlar bu inançlar çerçevesinde yazılmıştır. Din kuvvetli bir olmamakla birlikte kahramanlar dinsel kahramanlar değillerdir.

Bu çalışmamızda bahsini ettiğimiz Türk dünyasının mihenk taşı niteliğindeki kültürel bir miras olan Dede Korkut Kitabı'nda ''Kadın'' temasının yerini ve önemini inceleyeceğiz.

Hikayelerde Kadın Motifi

Kadın, insanlık tarihinin vazgeçilemez unsurudur. Sosyal yaşantının içerisinde oldukça önemli bir yer sahip olan kadın, Türk kültürünün de yapı taşlarındandır. Günlük hayatın içerisindeki anne, eş, sevgili gibi rollerinin yanı sıra kadın, erkeklere biçilmiş bazı rolleri de üstlenebilmektedir. Bu roller içerisinde kadının savaşçı, emekçi duruşları esastır. Bu önemli noktaları Mustafa Kemal Atatürk'ün şu sözü ile pekiştirebiliriz:

"Dünyada hiçbir milletin kadını, ben Anadolu kadınından daha fazla çalıştım milletimi kurtuluşa ve zafere götürmekte Anadolu kadını gibi emek verdim diyemez.'' (Yılmaz, 2004: 112.)

Türk kadının bu önemli özelliklerinin yanında güzelliği de pek çok eserde ön plana çıkmakta, olağan ve olağandışı betimlemeler simgelemeler, yapılmaktadır. Türk dünyasının şaheserlerinden biri olan Dede Korkut Kitabı'nda da Türk kadının bu özellikleri işlenmiş, bizlere birden fazla kadın tiplemeleri verilmiştir. Dede Korkut kitabının giriş bölümünde dört kadın tipinden bahsedilmiştir.

"Karılar dört dürlüdür;birisi solduran sopdur,birisi tolduran topdur, birisi ivün tayağıdur. Birisi niçe söylerisen bayağıdur. Ozan ivün tayağı oldur ki yazıdan yabandan ive

bir konuk gelse, er adam ivde olmasa, ol anı yidirür, içürür, ağırlar, azizler gönderir. Ol Ayişe Fatıma soyıdur hanum. Anun bebekleri yetsün. Ocağına bunçılayın avrat gelsün.Geldük ol kim solduran sopdur: Sadabança yiründen örü turur, elin yüzin yumadın tokuz bazlanbaç ilen bir külek yoğurd gözler, toyunça tıka basa yir. Elin böğrüne urur aydur: Bu evi harab olası ire varaldan berü dahı karnum toymadı, yüzüm gülmedi, ayağum paşmak yüzüm yaşmak görmedi, dir. Ah ne olayidi bu öleyidi. birine dahı varayidüm. Umarımdan yahşi uyar olayidi, dir. Anun kibinün hanum bebekleri yetmesün. Ocağına bunçulayın avrat gelmesün. Geldük ol kim tolduran topdur. Depidinçe yirinden öri turdı. elin yüzin yumadın obanın ol uçından bu uçına , bu uçından ol uçına çarpışdurdı, kov kovladı. din dinledi. öyledençe gezdi. Öyleden sonra ivine geldi.gördi kim, oğrı köpek yike tana ivini bir birine katmış tavuk kümesine sığır tamına dönmiş, konşularına çağırur ki , kız Zeliha, Zübeyde, Ürüveyde, Çan kız, Çan Paşa, Ayna Melek, Kutlu Melek ölmege yitmege gitmemişdüm, yatacak yirüm gine bu harab olası yi idi. nolaydı benüm ivüme bir lahza bakayidinüz. Konşu hakkı Tanrı hakkı diyü söyler. Bunun kibinün hanum bebekleri yetmesün. Ocağına bunun kib i avrat gelmesün. Geldük ol kim nice söylerisen bayagıdur.Öte yazıdan yabandan bir odlu konuk gelse, ir adam ivde olsa, ana dise ki: Tur ekmek getür yiyelüm, bu da yisün dise, pişmiş etmeğün bakası olmaz, yimek gerekdür, avrat aydur: Neyleyim bu yıkılacak ivde un yok, elek yok deve değirmeninden gelmedi dir. Ne gelürse benüm sağrıma gelsün diyü elin götine urır. Yönün anaru sağrısın erine döndürür, bin söyler isen birisini koymaz erün sözünü kulağına koymaz. Ol Nuh Peygamberin eşeği aslıdur. Andan dahı sizi hanum Allah saklasun. Ocağınıza bunçulayın avrat gelmesün" (Ergin, 2018: s.76-77) . Bu dört kadın tipinden üçü istenilmeyen kadın, biri istenilen kadın tipidir. İstenilen kadın evin dayanağı, direği şeklinde tasvir edilir ve hikayelerde bu kadın tipi oldukça başarılı bir şekilde işlenmiştir.

Dede Korkut hikayelerinde aile kavramı çok sağlamdır. Kadınlara saygı oldukça fazla ve tek eşli evlilik söz konusudur. Sadece zor ve çıkılmaz durumlarda birden fazla kadın alınabilmektedir. Hikayelerde bunun tek bir örneği vardır ona da kam Pürenin oğlı Bamsı Beyrek hikayesinde rastlarız. Bu durum tek eşliliğin önemini vurgulamakta ve İslamiyette birden fazla kadın ile evlenebilme durumu bulunabilmekteyken Dede Korkut'un toplumunda bu durumun olmaması din algısının ön planda olmadığını ve yine kadınlara ne derece saygı gösterildiğinin bir diğer kanıtı olmuştur. Aile reisi yöneticisi baba olmakla birlikte, bir erk zihniyet baskısı bulunmamaktadır. Aşk sevgisinden ziyade bir aile sevgisi ve bağının büyüklüğü, güzelliği gözler önüne serilmektedir. Doğanın da kanunu olduğu gibi

içgüdüsel olarak anne ve eş sıfatları altındaki sevgi daima baskın gelmiştir. Sevginin yanı sıra saygı ve emek de aile içerisinde kadının bir diğer adı olabilmiştir diyebiliriz.

Hikayelerde en yaygın ve başarılı bir şekilde işlenen ideal eş ve anne tipi kadın; evine, eşine bağlı, namusuna ve iffetine düşkün, gerektiğinde düşmanla çarpışma durumu olabilen eşine daima yol gösterendir. Evlatlarına ve eşine akıl hocalığı yapmaktadır. Dirse Han Oğlu Buğaç Han hikayesinde bunu görebiliriz. Dirse Han kırk namerde esir olduğunda annesi Buğaç Han'a :

"Oğul kalkubanı yiründen örü turgil, kırk yigidün boyına algıl, babanı ol kırk namerdden kurtargıl.'' (Ergin 2018, s91.) Buradan annenin oğluna yanına kırk yiğit alarak babasını kurtarmaya gitmesini söylemesiyle, yol gösterdiğini ve aile yönetiminde etkin olduğunu görmekteyiz. Yiğidin annesinin sözünü dinleyerek babasını kurtarmaya gitmesi meselesi de bizlere anneye ve anne sözüne ne derece önem verildiğinin, ataerkil bir toplum olmasına rağmen kadının bu vb. durumlarda son derce etkin ve başarılı olduğunun göstergesidir. Dirse Han'ın eşinin ise bunları bir şekilde duyması ve daima olanlardan haberdar olması kadının aile yönetiminde bu gibi durumlarda yok gibi gözüküp aslında var olduğunu açıklar niteliktedir.

Türk kültüründe oldukça önemli bir yere sahip olan ve destanlarda sıklıkla geçen kırk sayısı Dede Korkut hikayelerinde de işlenmiştir. Hikayelerde erkek kahramanlar yanlarına yardımcı olarak kırk yiğit alırken, han eşleri ve kızları da yanlarına kırk ince belli kadın almaktadır. Birlikte hareket ederler ve istikrarlı olarak dayanışma içerisindedirler . Bu dayanışma biçimine Salur Kazanın evinin yağmalandığı hikayede rastlarız. Boyu uzun Burla hatun düşman tarafın onu esir etmek istediğini işitir ve kırk ince belli kıza:

"kankunuza yapışırlar ise , kazan hatunu kankunuzdur diyü, kırk yirden avaz viresiz '' dedi (Ergin 2018, s. 106.). Ve kadınlara bu soru sorulduğunda kırkı birden bağırır. Bu durum kadının güçlü oluşuna işarettir.

Bahsini ettiğimiz bu hadise Dede Korkut hikayelerinde kadın dayanışmasının ne kadar muazzam olduğunu kanıtlamaktadır. Yardımcı kadınlar 'ince belli' olarak tasfir edilmektedir. Güzel kadın ince belli, uzun boylu olmalıdır anlayışı hakimdir. Kadınlara sıra dışı, oldukça naif iltifatlar betimlemeler yapılırken elbette günümüzde de olduğu gibi güzellik dayatmaları da yapılabilmektedir. Müslüman Türk kadınının büründüğü ideal anne, eş, sevgili ve hatta savaşçı rollerinin yanı sıra, Müslüman olmayan ve 'kafir' diye adlandırılan kadınlar da bazen kadın kahramanların yardımcısı bazen de oğuz beylerine şarap vb. içkiler içirip sakilik yapabilmekle birlikte hikayelerde sık sık geçmekte ve yine bu

kadınlara övgüler yağdırılmaktadır. ‘’elleri bileğinden kınalı, parmakları nigarlı, mahbub kafir kızları kalın Oguz biglerine sağrak sürüp içerler-idi.’’ (Ergin, 2018: s.95)

Türk kültüründe ve tarihinde olduğu gibi Dede korkut hikayelerinde de namus kavramı önemli yer tutan bir diğer hususlardandır. Tarihi destanlarda kadınlar güzelliği ve yiğitliği ile anılırken iffet ve namus kavramlarıyla da özdeşleşmiş durumdadır. Dede Korkut hikayeleri içerisindeki kadın kahramanlar evlatlarını düşmandan kurtarabilmek için namuslarını feda edebilecek kadar fedakar ve merhametlidirler. Fakat yine namus kavramının önemi ön plana çıkmasıyla beraber erkekler tabii olarak bunu kabul etmez ve hatta annelerine bu söylemleri için beddua edercesine yakarabilmektedirler. Bunun örneğini Salur Kazan'ın evi yağmalandığı hikayede görebilmekteyiz; ‘’ağzun kurısın ana, dilün çürüsün ana, ana hakkı tanrı olmasayidi kalkubanu yirümden turayidüm, yakan ile boğazından tutayidüm, kaba ökçem altına salayidüm ağ yüzüni kara yire depeyidüm, ağzın ile burnundan kan şorladayidüm… ‘’ ‘’... atam Kazanın namusunu sımayasın sakın.’’ (Ergin 2018: 107) . Söz konusu durum her ne olursa olsun kadın eşi ve evlatları uğruna canını verebilir fakat 'namusunu' veremezdi.

Düşmanlar; han eşleri, anneleri ve kırk ince belli kızın esir alınmasıyla çoğu zaman kadınlar üzerinden, tabiri caiz ise, bir devlet politikası yürütmeye çalışmışlardır. Bazı durumlarda ise esir kadının düşman tarafından taciz ve istismara uğradığı da görülebilmektedir. Hikayelerden anladığımız üzere kadınlar devlet meseleleri ve politikadan uzak gibi görünürken aslında bir o kadar da tam içinde olmuşlardır. Bu hususta kadınlar, hangi tarih ve coğrafyada olursa olsun yaşamın kaynağı ve vazgeçilemez bir unsurudur.

Dede Korkut Kitabında kadınların söz sahibi olmasının yanı sıra bazı istisnai durumlarda eril zihniyet baskın gelmekte daha doğmamış kız çocuğu beşik kertmesi olarak verilebilmektedir. Kadının ve erkeğin görüşü alınmadan evlenebilmeleri sağlanmaktadır. Bunu şu dizelerde açıkça görebiliriz: '' bigler Allah Ta'ala mana bir kız vireçek olur ise, siz tanık olun, menüm kızum Pay Püre big oğlına bişik kertme yavuklu oldun didi'' (Ergin, 2018: s.117). bu sözlerin sonucunda bahsi geçen kadın yani Banı Çiçek karakteri erkek kişiyi kendi sınavına tabii tutar. Bir babanın adak uğruna söylediği bu söz Banı Çiçek ile Bamsı Beyrek aşkını doğurmuştur. Kam Püre Oğlı Bamsı Beyrek hikayesindeki Banı çiçek karakteri güzel kadın tipinin bir diğer adıdır. Ona ''gözeller şahı'' (Ergin, 2018: 122) diye hitap edilmekte, önüne armağanlar sunulmaktadır. Banı çiçek güzelliğin yanında aynı zamanda aklın ve yiğit kadının simgesidir. Banı Çiçek karakteri ve diğer hikayelerde adı geçen Selcen Hatun karakteri de yine güzelliğin ve yiğit kadının sembolü olmuştur. Yine Kam Pürenin Oğlu Bamsı Beyrek hikayesinde kadınların zafer sevinci adı altında yiğitlere armağan olarak verildiğini ve han

kızlarının yiğitlere, yiğitlerin de han kızlarına layık görüldüğünü şu dizelerde görebilmekteyiz: '' Bayındır Han kızlar virdiler.Beyrek dahı yidi kız karındaşını yidi yiğide virdi. Kırk yirde otak dikti. Kırk gün kırk gice toy düğün eylediler.'' (Ergin: 2018. s.153). Dede Korkut destanlarında hediyeleşme kimi zaman maddi kimi zaman ise manevi olmuştur. Bu huhusta o devir Oğuz toplumunun hemen her konuda kadın kadar erkeği, erkek kadar da kadını yaşamsal düzeneğin bir parçası olduğu farkındalığıyla iç içe tuttuğunu ve ayrım gözetmeksizin hikayelere dahil ettiğini söyleyebiliriz. Oysa sayıca az kadın karakter ile hikayeler güçlendirilmiş; kadının, annenin, eşin güzelliği ve gücü pek çok yerde önemle vurgulanmıştır.

Erkeklerin kadınlara olan sevdalarını anlatış biçimi de oldukça görkemli ve hoştur. Bu iltifatların benzersizliğini ve hoşluğunu, ''berü gelgil başum bahtı ivüm tahtı, ivden çıkup yurıyanda selvi boylum, topığında karmaşanda kara saçlum…'' (Ergin, 2018: 79) , dizelerinde açık bir şekilde görebiliyoruz. Kadının erkeğe olan sevdasını açıkça yaşadığını da yine kadının dilinden anlayabilmekteyiz. '' vay alnum başum umudu, göz açuban gördüğüm gönül virüp sevdiğim'' (Ergin, 2018: 131) dizeleri buna örnek olmakla birlikte kadının umudunun aşkta ve sevdada olduğunu da görebilmekteyiz. Aşk ve sevgi meselesinde acıların çekildiğini çekilen bu cefaları kadının çok net bir şekilde dile getirdiğini ve daima net olmak istediğini ve hatta sevdalı kadın ve erkeğin aralarında nişane olarak parola oluşturdukları kanısını savunabiliriz. En tabii bu kanıya şu dizelerden varabiliyoruz: '' güz alması kibi al yanağum yırtduğum çok, vardı gelmez big yigidüm han yigidüm Beyrek diyü ağladuğum çok. Altun yüzükde çok nişan var, altun yüzügi ister-isen nişanın söyle'' (Ergin, 2018: 149)

Türk toplumu için büyük önem arz eden kız isteme merasimlerinde de onur konuğu olarak Dede Korkut çağırılmakta ve bu isteme görevi Dede Korkut'a verilmektedir. Her iki tarafın anlaşmasını da yine Dede Korkut sağlamaktadır. Günümüz Türkiye'sinde bile, bazı ailelerde kadına evleneceği kişi hakkında fikri sorulmazken Dede Korkut kitabında bu durum bazı istisnai durumlar dışında söz konusu değildir. Dede Korkut, Oğuz toplumunda saygının en yüksek mertebesinde görülmektedir. Kız istemenin yanında doğan çocuklara da o, yani Dede Korkut ad verir. Erk zihniyet içerisinde yaşanmasından kaynaklı olarak ailelerde erkek çocuk kız çocuğa üstün tutulmaktadır.

Dede Korkut Kitabında toplum yapısı ataerkildir, fakat eril zihniyet altında kadın ezilmemekte ve tanrının kutsallığını taşır gibi saygı duyulmaktadır. Günümüzde dahi çocuksuzluk eksiklik olarak görülmekte ve bazen bu eksiklik komple kadına yıkılmaktadır. Oysa eksiklik olarak adlandırılan bu durum Dede Korkut Destanı'nda '' ya bendendir ya hatundandır'' (Ergin, 2018, s.79) sözüyle hem kadına hem erkeğe mal edilmiştir. Oğuz toplumunun bu fikri açıklılığın 21. Yüzyıl insanlığına örnek olmasını elbette temenni ederiz.

Dede Korkut hikayelerinde yas teması en çok kadınlar üzerinden anlatılmaktadır. Kadınlar, yası olabildiğince içten tutar ama daima bir yanlarını düşman ellere güçlü gösterirler. Bu yas tutma esnalarında karalar giyer ve bazı bazı can acısıyla isyan ederek kendilerine zarar verebilirler. Kadınların yas tutması '' kızı gelini kas kas gülmez oldı, kızıl kına ağ eline yakmaz oldı. Yidi kız kardaş ağ çıkardılar kara tonlar giydiler'' (Ergin, 2018, s.130). ''banı çiçek karalar giydi ağ kaftanını çıkardı, güz alması gibi al yanağını tarttı yırtdı'' şeklinde gösterilmiştir.

Eş ya da evlat ölümü hikayelerde en çok kadına ağır gelmiştir. Kadınlar yas söz konusu ise düğün ve şenlik gibi etkinliklerde bulunmaz acılarını ve üzüntülerini en içten şekilde yaşamaktadırlar. Kadınların eş ve evlatlarına olan bu düşkünlüğü bazen kendi canlarını verecek kadar büyük bir bağlılıktır. Delü Dumrul hikayesinde Deli Dumrul canına can aramaktadır. Canı için can verecek kişi elbette eşi olmuş, annesi ve babası canını vermek istememiştir. Fedakar kadın tiplemesi burada da karşımıza çıkmaktadır. Bu merhametli fedakar kadın tiplemeleriyle birlikte en çok işlenen alp tipi kadınlardan bir diğeri Selcen Hatun savaşçı özellikler taşımıştır. At binen kılıç kuşanan bir kadındır. Selcen hatun karakteri, Banı çiçek gibi Dede korkut hikayelerindeki gücün, aklın, güzelliğin sembolü olan kadınlardandır. Bu kadınlar cesaretli ve gözü kara olduğu kadar aynı zamanda hikayelerdeki merhamet kavramının tam karşılığı olabilmişlerdir.

Üçüncü hikâyede adları geçen Kısırça Yenge ve Boğazça Fatma ise toplumsal sürecin yozlaştırdığı karşı güç (değer) kadın tipini temsil ederler, Doğurganlık- kısırlık çatışmasının tipleştirdiği Kısırça Yenge, biyolojik ve fizyolojik yapısının toplumsal süreçlerle çatışmasının olumsuz yansımaları ile şekillenmiştir. Boğazça Fatma ise, Oğuz toplumunun ahlakî kurallar bütününden sapmış, uzaklaşmış kadın tipidir. (Eliuz, 2001, s.78.) . Müslüman olan Oğuz toplumunda din kavramından ziyade ahlak kavramı ön plandadır. Bu kavram doğrultusunda bir yaşamın idame edildiğini, istenilen ve öngörülen kadın tiplemelerini barındırmasının yanı sıra olumsuz kadın tiplemelerini de bünyesinde barındırmasından ve hikayelerde kesit kesit de olsa işlenmesinden anlayabilmekteyiz.

Aile içerisinde ana-babaya hürmet kesindir. Çok kuvvetli bir ana sevgisi vardır. Babalar da çocuklarına çok düşkündürler. Çocuğu olmayanların Allah'ın gazabına uğradığına inanılır. (Ergin, 2018: 27). İnançtan ayrı olarak eksiklik olsun olmasın eşlerin sevgisi daima yücedir ve bu kuvvetli bağ ve sevgilere mistik bir şekilde kıymet verilir.

Sonuç:

Türk Dünyasının sözlü edebiyat ve tarihinin yapı taşlarından olan Dede Korkut Destansı hikayelerinde, başlıca dört kadın tiplemesi verilmiştir. Üçü istenilmeyen kadın

olmasıyla birlikte istenilen kadın tiplemesi oldukça başarılı bir şekilde işlenmiştir. Ailenin direğidir kadın. Baş tacıdır. Ana hakkı Tanrı hakkıdır. Aile sevgisi yüce, bağlar kuvvetlidir. İdeal eş ve anne tipi kadın yol göstericidir, eşine ve çocuklarına ve hatta hemcinslerine akıl hocasıdır. Oğuz toplumunda mitolojide de örneklerine çok kez rastladığımız gibi kadın daima yüce ve Tanrı gibi kutsal sayılmıştır. Kadınların yüce sayılması saygı duyulmasının yanında istenilmeyen olumsuz ve yoz kadın tiplemeleri de Kısırça Yenge ve Boğazça Fatma isimleriyle işlenmiştir. Kadın karakterler daima bir dayanışma içerisinde ve yoldaşları kırk ince belli kadın olmuştur. Bu dayanışma biçimi günümüze örnek olma mahiyetindedir. Ataerkil Oğuz toplumunda din-ahlak ayrımı oldukça sağlam ve din etkin bir unsur değildir. İnsanlığın ve dünyanın ahlaki kuralları doğrultusunda yaşar ve gelecek nesillere bunu öğütler niteliktedir.

Türkçenin Azeri lehçesinde 15. yüzyılda yazıya geçirilen Dede Korkut hikayeleri, yiğit, cesur, korkusuz, zeki, fedakar, aşk, saygı ve daha pek çok güzel kavramlara eş değer tutabileceğimiz kadın karakterler yaratmıştır.

Mevzu, şekil ve muhteva bakımından bütünlük gösteren bu hikayelerde bilge olarak nitelendirilen Dede Korkut, kadının yaşamın vazgeçilemez bir unsur olduğunu bizlere kanıtlamıştır.

Doğum ve ölüm arasındaki süreç içerisinde kadınlar yaşamın her alanında bulunmuş sadece erkeklere biçilmiş rolleri de üstlenmiştir. Bununla birlikte bazen kadınlar üzerinden politika yürütülmeye çalışılmış, esir tutulmuş, kimi zaman da taciz ve istismara maruz kalmışlardır.

Ataerkil Oğuz toplumunda kadın eril zihniyetle aşağı görülmemekte, oldukça hürmet gösterilmektedir. Çünkü ailenin direği kadındır, yol göstericidir, acıyı, yası, güzelliği, sevdayı ve fedakarlığı en içten yaşayan ve yaşatandır. Çocuksuzluğu eksiklik olarak işleyen hikayelerde bu eksikliği hem kadına hem erkeğe mal ederek, savaşta ve barışta kadını ön saflarda tutarak, kadının fikrini bir yol olarak görerek vb. daha çok fazla durumda kadına saygı duyarak zaten erk toplum olmanın kadın üzerindeki etkisi en aşağı derecelerde tutulmuştur.

Anne ve kadın tüm hikayelerin sonunda güzel dua ve dileklere dahil olmuş, Dede Korkut anan yeri cennet olsun diyerek sözlerine son vermiştir.

Evrenin yaratıcısı Tanrı, yaratıcılığın bir diğer yüceliği olan doğurganlığı kadına verdi. Kadın doğurgan, kadın anne, kadın sevgili, kadın eş, kadın hatun kişi… Bu tanımlar gibi daha pek çok güzel sıfatı kadın ile birlikte anabilir kadına eşdeğer tutabiliriz.

Bazen yoldur Dede Korkut'ta kadın, bazen ise yoldaş… Dedem Korkut'a biz kadınları yoldaş olarak gördüğü için, Tanrı kadar kutsal saydığı ve bu kadar kıymet verip yücelttiği için binlerce kez teşekkür ediyoruz. Yolu, yolumuz ola...

KAYNAKÇA:

ELİUZ, Ü. (2001). Dede Korkut Hikayelerindeki Şahıs Kadrosunun Karakter Yapıları Bakımından İncelenmesi: Bilig, 18, S.78.

ERGİN, M. (2018). Dede Korkut Kitabı, Ankara: TDK.

YILMAZ, A. (2004). Türk Kültüründe Kadın Milli Folklor: 61, S.111-112.

ZEYREK, Y. (2019). Dede Korkut Kitabı, İstanbul: Ötüken.

DESTANDAN SAHNEYE BİR ÖRNEK: GÜNGÖR DİLMEN'İN *DELİ DUMRUL*'U

Prof. Dr. Dilek Zerenler [1]

Öz

Halk kültürü bir halkın kendine has dünya görüşü, örf adetleri, gelenekleri, dinî ve ahlakî değerleridir. Milli kültürü oluşturan, halkın ortak duygu ve düşüncesinin bir yansıması olan halk kültürünün yaşatılması ve gelecek nesillere aktarılması büyük önem arz etmektedir. Özellikle de kentleşme ve küreselleşmenin yoğun olarak yaşandığı çağımızda kültürel zenginliklerimize özen göstermek, sahip çıkmak hepimizin sorumluluğudur. Halk kültürünün önemli bir unsuru olan destanlar ise bir milletin en önemli kodlarını taşır. Türk kültürü içinde önemli bir yere sahip olan *Dede Korkut Destanı*'nda da gerçek üstü ile gerçek, efsane ile tarih birbiriyle harmanlanmış, kahramanlık, bilgelik, doğruluk, dürüstlük vs. gibi toplumu bir arada tutan unsurlar yoğun bir şekilde işlenmiştir. *Dede Korkut Destanı*'nın beşinci hikayesi olan *Deli Dumrul* adlı hikaye Deli Dumrul'un suyu olmayan bir çayın üzerinde köprü yaptırması, köprüyü kullansa da kullanmasa da herkesten para alması ile başlar. Obada bir yiğidin öldüğünü öğrendiğinde ise çatışmayı bu sefer de Azrail ile bir başka deyişle Tanrı ile yaşar. Deli Dumrul'un hareketleri ve sözleri Tanrı'yı o kadar öfkelendirir ki Azrail'den Deli Dumrul'un canını almasını emreder. Dünya mitolojisinde de gördüğümüz cana karşılık can verme kavramı devreye girer ve Dumrul kendi canı yerine önce annesinin sonra da babasının canını ister. Anne ve babası can tatlıdır diyerek oğullarının isteğini geri çevirirler. Sadece Dumrul'un karısı kocasının yerine ölüme gitmeye razı olur. Tanrı bu durum karşısında ikisini de bağışlar ve mutlu bir hayat sürerler. Çağdaş Türk oyun yazarı Güngör Dilmen de *Deli Dumrul* adlı oyununda *Dede Korkut Destanı*'ndaki Deli Dumrul'un bu hikayesini tiyatro sahnesine taşır. Dilmen bu oyunda hikayedeki ana çerçeveye sadık kalmış ancak dahil ettiği oyun kişileri ve yarattığı birden çok çatışma unsurlarıyla başka bir metin ortaya çıkarmıştır. Bu noktada tiyatro oyununun görsellik özelliğini de dikkate alarak üslubun oluşturulduğu da görülmektedir.

Anahtar Kelimeler:Göngör Dilmen, Dede Korkut, Deli Dumrul

AN EXAMPLE FROM EPIC TO STAGE: GÜNGÖR DİLMEN'S DELİ DUMRUL

Abstract

Folk culture is the world-view, tradition, belief and moral values of folk. It is the reflection of the common thoughts and emotions of folk that gives shape to national culture and it is so important to make it alive for the next generation. Nowadays globalization and city life are felt so heavy that it is especially necessary and responsibility of all of us to protect our cultural richness. Epic is one of the most important features of folk culture. It contains the certain codes of a nationality. In the most well-known Turkish epic, Dede Korkut Hikayeleri reality and surreality, epic and history are used together and is dealt with heroism, wisdom, honesty etc. Contemporary Turkish playwright Güngör Dilmen deals with one of the hero of Dede Korkut

Hikayeleri, Deli Dumrul, in one of his plays, Deli Dumrul. The aim of this study is to analyse the process and effect of the usage of one of the story of Dede Korkut Hikayeleri in Güngör Dilmen's Deli Dumrul play with a different form within the framework of drama. In order to do this the method of this study is to focus on the usage of language, the characterization, the creation of place etc. which underlines the style of the playwright. It is also understood that the succesful playwright, Güngör Dilmen achieves to reach 21. century audience, and to replace the well-known story of Dede Korkut Hikayeleri in drama esthetic through dealing with language, characterization, and dialogue.

KeyWords: Göngör Dilmen, Dede Korkut, Deli Dumrul

GİRİŞ ve KURAMSAL ÇERÇEVE

Metinlerarası bir çalışmada anlamdan (folklorik ürünün kalıplaşmış anlamını belirtir) anlamlanmaya (folklorik ürünün kendisine bir sözceleme öznesince yeni dolayımla- yazı, resim, sinema, müzik, tiyatro vb.- yüklendiği yeni anlamı belirtir) geçiş sorgulanır: *Dede Korkut Destanı'*ndaki hikayelerin tiyatro uyarlamaları, tiyatronun söylem biçimine uygun olarak yeniden yazılışı iki ayrı anlam düzlemini yani biçimsel ve içeriksel dönüşümleri göz önünde bulundurmayı gerektirir. (Aktulum, 2015:9)Ana metnin açık bir dizge olarak başka yapıtlarla

[1] Prof. Dr., Selçuk Üniversitesi Dilek Sabancı Devlet Konservatuvarı, Konya, dilekzerenler@hotmail.com

ilişkisi onun hem evrensel özelliklerinin hem derin yapıdaki değişmez unsurların belirlenmesine, hem de bu değişmezlerin başka yapıtlardaki karşılıklarıyla karşılaştırmalı bir görüngüde çözümlenebilmesini sağlar.

Destan veya halk hikayesi gibi sözlü bir anlatım ortak bellek ve kimliği içinde barındırır. Folklorik bir ürün metinleştiği anda ise belli bir koda bağlanır, böylece bir dönüşüm sürecine girer. *Dede Korkut Destanı*'ndaki hikayelerin tiyatro oyunu olarak yeniden yazıldığında iki farklıtür arasındaki söyleşimin koşullarından, bir koddan ötekine geçiş söz konusu olduğu için türsel yeniden biçimlendirme kavramından ve başkasının yapıtını yeniden yazma biçimlerinden söz etmek gerekir. *Dede Korkut Destanı*'ndaki hikayelertiyatro oyununda anlatısallaşır, görselleşir, söylemleşir, yeni okumalara açık duruma gelirler.

AMAÇ

Bu çalışmanın amacı halk kültürüne ait bir destanda yer alan kahramanlık hikâyesinin Güngör Dilmen'in *Deli Dumrul* adlı oyununda tiyatro sanatının çerçevesi içinde ele alınırken ana metnin yeniden şekil almasında geçirdiği süreç ve etki üzerinde durmaktır. Başka bir sanat formuna giren *Dede Korkut Destanı*'ndaki *Deli Dumrul* hikayesinin çizilen yeni çerçevede var olurken ana metinden ayrıldığı ve zenginleştiği noktaların irdelenmesi amaçlanmıştır.

KAPSAM

Bu bildirinin kapsamı *Dede Korkut Destanı*'nda yer alan *Deli Dumrul* hikayesinin başka bir anlatım formuna dönüşüm sürecinde geçirdiği süreci metinlerarası inceleme ile değerlendirmektir. Postmodern dönemin anlatı dünyasında klasik eserlerin yeniden ele alındığı, başka formlara büründüğü de dikkate alındığında Türk halk kültüründe önemli bir yere sahip olan *Dede Korkut Destanı*'nın günümüz seyircisini veya okuyucusunu da yakalayacak şekilde tekrar gündeme gelmesi ve Türk tiyatrosu külliyatında yer alması önem arzetmektedir. Bu kapsamda Türk halk kültürünün motiflerinden örnekler taşıyan bir hikayenin yeniden canlandırılması akademisyenler için olduğu kadar yeni nesil seyirciler ve okuyucular için de dikkate alınması gereken bir konudur.

YÖNTEM

Bu çalışmada üretilen metnin bir tiyatro oyunu olduğu dikkate alındığında diyalog, karakterizasyon, uzam ve zaman gibi dramaturjik unsurlar incelenmiştir. Bu noktada da ana metin ile üretilmiş metin arasındaki ilişki metinlerarasılık yöntemiyle ele alınmış, üretilen metinde yazardı üslubu ortaya çıkarılmıştır. Ayrıca üretilen metnin ana metne katkısı ve etkisi üzerinde durulmuştur.

BULGULAR

*Dede Korkut Destanı*Türk edebiyatının yazıya geçirilmiş ve günümüze ulaşabilmiş

önemli örneklerinden biridir. Oğuzların hayatını konu alan *Dede Korkut Destanı*'nın beşinci hikayesi Deli Dumrul'un hikayesidir. Deli Dumrul hikayesi Deli Dumrul'un kuru çay üzerinde bir köprü yaptırmasının ardından köprüden geçenlerden ve geçmeyenlerden para alması ile başlar. Hikayede bu davranışın sebebi verilmez: "Geçenlerden otuz üç akçe alırdı. Geçmeyenlerden döve döve kırk akçe alırdı. Bunu niçin böyle ederdi? Onun içindir ki, benden deli, benden güçlü er var mıdır ki çıksın benile savaşa derdi." (Çakan, 2018:95) Köprünün yamacına bir obanın gelmesiyle olaylar gelişir. Obadan yiğit bir delikanlının öldüğünü öğrenen Deli Dumrul Azrail ile savaşmakister. Tanrı'ya Deli Dumrul'un hareketleri hoş gelmediği için Azrail'i Deli Dumrul'un canını alması için görevlendirir. Dumrul Azrail'i görünce önce ürker. Kara kılıcını sıyırır, Azrail'e vurmak üzereyken Azrail bir güvercin olup pencereden uçar gider. Dumrul arkasından atla koşar, evine dönerken Azrail atın gözüne görünür, at ürker, Deli Dumrul yere düşer, bunun üzerine Azrail Deli Dumrul'un göğsüne konar. Tam canını alacakken Dumrul yalvarır ve pişmanlığını dile getirir. Tanrı da 'can yerine can' bulması durumunda onun günahını affedeceğini bildirir. Deli Dumrul sırasıyla babasından ve annesinden canı yerine can ister, ancak anne ve babası can tatlıdır diyerek canlarını vermezler. Karısı ise sorgusuz sualsiz canını vermeye razı olur. Bunun üzerine Deli Dumrul Tanrı'ya yalvarır:

"Deli Dumrul: Yücelerden yücesin
Kimse bilmez nicesin
Görklü Tanrı
Çok cahiller seni göster arar, yerde ister
Sen hod müminlerin gönlündesin
Daim duran Cebbar Tanrı
Ulu yollar üzerine
İmaretler yapayım senin için
Aç görürsem doyurayım senin için
Yalıncak görürsem donatayım senin için
Alırsan ikimizin canını birlikte al
Korsan ikimizin canını birlikte koy
Keremi çok Kadir Tanrı" (Çakan, 2018:103)

Tanrı Deli Dumrul'un canını bağışlarken Deli Dumrul'un babasının ve anasının canını alması için Azrail'e buyruk verir. Deli Dumrul ve karısına ise yüz kırk yıllık ömür bağışlar. Antik Yunan tragedya yazarı Euripides'in *Alkestis* tragedyasında da Dede Korkut'un Deli Dumrul hikayesindeki can yerine can verme teması ele alınır.

Deli Dumrul'un Azrail ile bir başka deyişle Tanrı ile girdiği çatışma güç çekişmesidir. Bu çatışmanın temelinde ise Dumrul'un ölümsüzlük arayışı yatar. *Dede Korkut Destanı*bir tarih metni olmamakla birlikte kültür tarihi açısından önemli veriler sağlamaktadır. Halkbilimi açısından ise bu metinlerin belirli bir tarih dilimindeki yaşanmışlıkları söz konusudur. (Öncül, 2018:160) Anlatıkollektif bilinçaltının izlerini taşır. Nitekim Deli Dumrul ile Azrail arasında yaşananlar değerlendirilirken Türklerin İslamlaşmaya başladığı dönemin sosyo-kültürel öğelerine gönderme yapıldığını da dikkate almak gerekir. Deli Dumrul hikayesi "Deli Dumrul Boyu'nun, ölüm-ölümlülük, isyan-itaat, Tanrı gibi teme varoluşsal temalara değinmesinin yanısıra, şamani-animistik göçebe Türk kültürünün İslamlaşma süreci ve günümüz Türk-İslam Ruhu'nun oluşum öyküsü hakkında" veriler sunmaktadır. (Saydam, 2017;24) Dumrul'un Azrail'e meydan okuması yeni kültüre meydan okumasıdır. Azrail'i yenememesi ise İslam kültürünün geleneksel kültürü ikinci plana itmesinin göstergesidir. Dumrul'un üzerine köprü kurduğu çay ise hayatın akışını sembolize eder. Su yaratılışın en önemli maddesidir. Yaratıcı potansiyelin, ana rahminin, doğa ananın, doğurganlığın sembolüdür. Bu nedenle gür akan nehrin kuruması ana babadan kopuşun, eski kültürden yeni kültüre geçişin en önemli göstergesidir. (Gürçay, 2016:34)

Deli Dumrul'un anne-babasından kendisi için can istemesi anlatının önemli kırılma noktalarından biridir. Anne ve babası Dumrul'a can vermeyi reddetmekle onu ölüme itmişler,yenilerek süregitme geleneğini yadsımışlardır. "Bireysel olarak yaşama hırsları kan bağına sahip grubun bütünlük ve devamlılığının önüne geçmiştir." (Bars, 2018:69) Bunun sonucunda da ölümlerikaçınılmaz olmuştur.

Hikayede eşinin yaşaması için canını veren kadının adının söylenmemesi ilginçtir. Destan kültürü içinde anlatılar boy beyleri ve eşleri çerçevesinde şekillenir ve sıradan kişilerin hayatları Türk dünyasının belirli bölgeleri hariç destana konu olmaz. İdealize edilmiş bir kadının adının verilmemesi *Dede Korkut Destanı*'nın genel yapısına aykırıdır. Bunun nedeni o dönem yapılan evliliklerin yabancı kadınlarla olması ve bunun neticesinde de yabancı bir ismin Dede Korkut veya dinleyici için çağrışımının olmamasından kaynaklanabilir. Ayrıca Deli Dumrul'un bir destan kahramanı olarak anne ve babasından can isteyecek kadar aciz bir şekilde çizilmesi de üzerinde durulması gereken bir başka konudur. Destan kahramanlarına yüklenen temel misyonlar ile bu tavır birbirine tamamen zıttır. Dumrul'un can isteğinin arkasında kendi boyuna, milletine yönelik yapmak istediği bir faaliyet bulunmamaktadır. Yiğitliğinin yayılması adına metnin başında gözü pek olarak tanıtılan Dumrul, kısa süre içerisinde bu mücadeleden vazgeçer. Deli Dumrul daha çok hikayenin kahramanı olarak kendi iç dünyasına, kendine doğru bir yolculuğa çıkar.

Güngör Dilmen *Dede Korkut Destanı'*ndaki *Deli Dumrul Hikayesi*'ni yine aynı adla kaleme alarak iki bölümlük bir tiyatro oyunu ortaya çıkartır. Oyunda ilk dikkat çeken nokta kişi listesidir. Deli Dumrul, Dede Korkut, Azrail, Duha Koca ve Dumrul'un yanısıra Deli Dumrul'un kırk yiğit gücüne sahip olduğunu iddia eden yiğidi Memo, Elif'in beşik kertmesi Canguzoğulları, Pazarcı ve meyhane sahibi Apostol yer alır.

Oyun ana metinde olduğu gibi Deli Dumrul'un köprü yapma sahnesiyle açılır. Kuru çayın üstüne köprü yaptığının farkında olan Deli Dumrul bunun sebebini

"bir kez deliye çıkmış adım

bu namı sürdürmek isterim (Dilmen, 2017:5) " sözleriyle dile getirir. Dilmen ana metnin alt anlam katmanlarında yatan İslamiyete geçiş sürecini sembolize eden köprüyü bu anlam duygusundan çıkararak başka bir bağlamda kullanır. Köprü yaptırması ile ilgili olarak Deli Dumrul'un sözleri siyasi liderlerin söylemlerini andırır:

"Dumrul: Şurda bir yatırım yapmışım,

alın terimle bir köprü kurmuşum

alın akımla çalışıp gidiyorum,

tek amacım yurttaşlarıma hizmet." (Dilmen, 2017:8)

Dumrul kaba kuvveti veya süslü ifadelerle insanları kandırma gücünü ancak fakirler üzerinde kullanır.Dede Korkut'un torunu Elif'in beşik kertmesi Canguzoğlu'nun adamları köprüden geçerken onlardan para alamaz. Elif'in adeta sağduyuyu temsil eden sözleri gerçeği ifade eder:

"Elif:Garibanları soymaya benzemiyor, değil mi?" (Dilmen, 2017:12)

veya

"Elif: Senden güçsüzlerin onurunu

Otuzar kırkar akçaya soydun" (Dilmen, 2017:24)

Oyunda Deli Dumrul'un fakirin parasını alması, insanları haraca bağlaması sadece Elif değil Dede Korkut tarafından da eleştirilir. Deli Dumrul'un Canguz'dan farkı olmadığını dile getiren Dede Korkut olur. Bunun üzerine Deli Dumrul'un

"Deli Dumrul: Halkı eğitiyordum.

…

Uygarlık nedir görsünler.

Köprüden nasıl geçilir bilsinler." (Dilmen, 2017:21) verdiği cevap insanların yönetiliş şeklini ve gücü elinde bulunduranın haklı çıkmak için yapabildiklerinin, söyleyebildiklerinin ölçüsünü gösterir.

Dilmen, ana metinden farklı olarak Deli Dumrul'un toplum içinde güçlü görünmek ve bir 'bey' olabilmek için kendine uygun bir yiğidi yiğit pazarından satın alma sahnesini yazar. Pazarcı'nın "her inanca her davaya hizmet edecek yiğitlerimiz var" (Dilmen, 2017:15) sözleri beylerin yanında onları daha güçlü, heybetli gösteren, onların emirlerini sorgusuz sualsiz yerine getiren kişilere göndermedir.

Deli Dumrul evlendikten sonra değişmiş, gücünü haksızlığa karşı kullanmaya karar vermiştir. Dede Korkut'un yine toplumsal bir değerlendirme yaptığı 'haksızlıklar adım başına' sözü insanoğlunun olduğu her yerde büyük küçük her türlü haksızlığın olduğunu dile getirir. Dede Korkut yine oyunun felsefi noktalarından birini "Büyük haksızlıkların barınamadığı Küçük haksızlıkların onarılabildiği bir dünya belki.." (Dilmen, 2017:28) sözleriyle dile getirir.

Haklı haksız kavramların dile getirilmesinin hemen ardından Azrail sahneye çıkar. Deli Dumrul bir yiğitin ölümüne sebep olduğu için ana metinde olduğu gibi Azrail'i kendine hedef alır. Azrail onu "Bre töre tanımaz, hiç mi duymadın ünümü?" (Dilmen, 2017:29) sözleriyleuyarsa da Deli Dumrul'un umurunda olmaz. Güngör Dilmen bu noktada Deli Dumrul'un dini inanışını sorgulayacağı bir ifade kullanmaktansa onun deliliğini ön plana çıkararak eyleminin haklılığını dile getirir. Deli Dumrul'u sadece Azrail uyarmaz, Kırk Yiğit de ona yaptığının yanlış olduğunu söyler. Ancak Deli Dumrul kibrinden doğru ve yanlışı ayırt edecek durumda değildir. Azrail'in kavga sırasında aslında gücünü ve varlığını göstermek için güvercin olup uçmasını yanlış yorumlar ve "Haksızlık ettim kendime hiç dengim değilmiş benim seni salacaktım ardına" (Dilmen, 2017:31) sözleriyle durumun ciddiyetinin farkında olmadığını gösterir.

Hikayede olduğu gibi oyunda da Deli Dumrul Azrail'in ve dolayısıyla Tanrı'nın gücünü sonunda kabul eder, hatta büyüklük tasladığı için af diler, aklı başında olmadığı için hadsizlik yaptığını dile getirir. Ancak Deli Dumrul'un hayatta kalabilmesi, onun için canını verecek birini bulmasıyla mümkün olacaktır ve birinci bölüm canın kutsallığını vurgulayan dizelerle son bulur:

"Bütün Kişiler: Can kutsaldır, behey Dumrul
Sana kimler can verir ki?
Can istenir meta mıdır
kilim, keçe, otağ mıdır?
Can kutsaldır, behey Dumrul
Deli Dumrul…" (Dilmen, 2017:34)

İkinci bölümde Deli Dumrul'un sırasıyla Kırk Yiğit'e, babasına ve anasına gittiği, onlardan canlarını istediği görülür. Kırk Yiğit ile yaptığı konuşmada Kırk Yiğit her ne kadar

Deli Dumrul'un emrinde de olsa canın tatlı olduğunu dile getirir. Deli Dumrul ise ondan canını isterken kendince haklı olduğunu "Yaşamın bir amacı olursa yaşamaya değer tabii. Benim yaşamımın bir amacı var. Toplum için gerekliyim." (Dilmen, 2017:43) sözleriyle dile getirirken Kırk Yiğit'in de ciddi bir şekilde onu onayladığı görülür. " Deli Dumrul'suz bir ülke ne yapar?" (Dilmen, 2017:43) Deli Dumrul'un hayatta kalma amacı ana metinde verilmezken Dilmen yakınlarından can isteyen Dumrul'un eylemi için bir amaç belirlemeyi tercih etmiştir. Deli Dumrul'un Kırk Yiğit'ten sonra gittiği babası Duha Koca ise kadınlarla eğlence alemindedir ve oğlunun isteğini yerine getirmek istemez. Baba oğulun birbirini ikna etme çabası komedi tarzında verilmiştir:

"Duha Koca: Ben ölürsem oğul, yetim kalacaksın?
Dumrul: O büyük acıya katlanacağım artık
Duha Koca: Sonra dul kalacak bu anacıkların?
Dumrul: Ben onlara elimle birer koca bulurum.
Duha Koca: Sana zahmet olur Dumrul'um
Ama işin başka kolayı var.
Azrail'e inat, şu Oğuz illerini
Yeni yeni Dumrullar'la doldururum.
Dumrul: Bir Deli Dumrul yetmez mi baba?
Duha Koca: Bir dizi yepyeni Dumrul, ikinci Dumrul, üçüncü Dumrul." (Dilmen, 2017:55)

Deli Dumrul'un annesi ise Azrail'den korktuğu için son nefesini verir. Deli Dumrul ana metinde olduğu gibi oyunda da karısının kendisi için canını vermesini dilemez. Onun hayatta kalıp yasını tutmasını daha sonra da çocuğunu öksüz koymamak için evlenmesini diler. Elif onun için 'canından ötedir'. (Dilmen, 2017:60) Elif ise hiç tereddüt etmeden kocası için canını vermek ister. *Dede Korkut Destanı*'nda da olduğu üzere Tanrı'nın ikisinin de canının affetmesiyle oyun son bulur.

Oyunun sonunda ölüme doğru gittiğine ikna olan Deli Dumrul'un değişimine tanık oluruz. Deli Dumrul artık hayatı farklı anlamlandırmaya başlamıştır. Bu duygusunu da "seninle tanıştığımızdan beri yaşamın lezzetleri keskinleşti." (Dilmen, 2017:62) sözleriyle dile getirir. Azrail ise doğduğu andan itibaren aslında ölüme giden yolu insanoğlunun son anda fark edip kıymetini bilmediğini, birçok şeyi o anda değerlendirme çabasına girdiğini ifade eder. "Zaman yoğunlaştı, mayalandı." (Dilmen, 2017:63)

Dilmen'in oyunda tartıştığı önemli konulardan biri de Deli Dumrul ve Azrail arasında geçen konuşmada yer alır: Tanrısal Adalet. Azrail olaylara, eşyalara, eylemlere anlam verenin insanoğlu olduğunu vurgular; adalet, özgürlük, eşitlik gibi. Tanrı insanoğluna aklı vererek onu

diğer yaratılanlaran farklı kılmıştır. İnsan kendi yaptığı veya inanmak istediği herseye 'Tanrı' adına yaptığını söyleyerek hem kendini hem de toplumu kandırmaktadır:

"Azrail: İnsan adaleti de şuna! Bütün Oğuz illerinde bugün
Canguzoğulları'nın adaleti yürürlükte.
Ve onlar 'Tanrısal Adalet' diyarlar buna
işlerine öyle geldiği için,
yaşamdan en büyük payı koparabilmek için." (Dilmen, 2017:64)

Azrail insanın bilinçsiz ve cahil olduğu yerlerde kaba kuvvetin daha çok kullanıldığını söylerken Tanrı'nın verdiği aklı kullanmayarak bu düzenin devam etmesinden yine insanın sorumlu olduğunu söyler:

"Azrail: (koynundan haritayı çıkarır)
Oğuz illerinin haritası işte bu ve bütün dünyanın
en yoğun can devşirdiğim bölgeleri
renk renk boyamışım
Deli Dumrul: (ilgiyle) En yoğun bölgeler?
Azrail: En yoksul, bilisiz, bilinçsiz halk yığınlarının
Yaşam alanlarıyla çakışıyor nedense.
Dumrul: Bu hep böyle mi sürecek?
Azrail: Neşeniz bilir. Ancak kendi beceriksizliğinizi
tanrıya yüklemeyin, ne de bana." (Dilmen, 2017:65)

Oyunda Dilmen halk arasında erkek evin direğidir, ifadesini "Kadınım, evimin direği!" sözleriyle değiştirir. Oyunda yine ana metinden farklı olarak Elif'in bir kadın olarak Deli Dumrul'la evlenmeye tek başına karar vermesi, bu isteğini rahat bir şekilde dile getirmesi hatta Dede Korkut'u bu konuda ikna etmesi dikkat çekici bir unsurdur. Oyunda Deli Dumrul ve Elif arasıdaki aşkın kuvveti ilişkilerinin başlangıcından itibaren vurgulanır. Deli Dumrul'un Elif için Canguz'un adamlarıyla kavga etmesi, Elif'in Deli Dumrul ile evlenmek için Dede Korkut'u ikna etmesi, Deli Dumrul'un Elif'ten kendi için canından vazgeçmesini istememesi ve Elif'in tereddüt etmeden kendini Azrail'e teslim etem çabası.

Dilmen oyunda Türk geleneğine ait motifleri de sıralar. Sahnede Elif'i kilim okuyarak göstermesi, otağda kadınların yaptığı bir işi ifade ederken aynı zamanda kadınların kilime hayatı dokumaları, motiflerin ve renklerin anlamlarına da gönderme yapılır. Dilmen dil oyunları ile de seyircinin dikkatini çeker. Yiğit'in kullandığı tekerlemeler, Deli Dumrul ve Elif'in 'nar' kelimesi üzerine yaptıkları söz oyunları oyunda seyirciyi yakalayan önemli unsurlardır:

“Dumrul: Şöyle kırk yiğidime yakışır bir ad olmalı.
Sarp, kulak doldurucu, oturaklı.
Yiğit: Peki, şu anda ne dersin: ‘Kırk Kartal Kara Kartal
Kırkı Oturur, Kırkı Kalkar?
… ya da ‘Kırk Küp Kırkının da Kulpu Kırık Küp’? (Dilmen, 2017:16)
ya da
“Elif: Bu narı ilk elde kilime işleyeceğim.
Dumrul: Bu nar utandırdı beni
Elif: Öyle, nar gibi kızardı yüzün.
Dumrul: Başımı nara yaktı.” (Dilmen, 2017:23)

SONUÇ

Dilmen ürettiği yeni metinde Deli Dumrul’u kendi döneminin toplumsal koşullarına uyarlar. Ataya saygı *Dede Korkut Destanı*’ndaki ana unsurlardan biridir. Güngör Dilmen’in oyununda geçen “Sünepenin biridir bizim moruk” ya da “Vay, neler oluyor bu da, bizim peder” gibi kullanımlar söz konusu izleği sıradana indirgemek için kullanılmıştır. Bu kullanım genişletme kavramınının devreye girdiği bir alaycı dönüştürüm tanımlamasına da uyar: “Bir yapıtın konusunu ve içeriğini değiştirerek daha çok ciddi bir yapıtta gülünç, eğlendirci bir yapıt türetmek, bir ölçüde, bir başka yazarın yapıtına ait tümceleri ya da dizeleri eğlendirmek amacıyla dönüştürmek olan yansıtadan ayrı olarak, ondan türeyen alaycı dönüştürüm, yine soylu bir metnin-örneğin destan, -eylemini ya da konusunu olduğu gibi sürdürerek, yani yapıtın temel içeriğini ve anlatısal devinimini değiştirmeden, onu bildik, sıradan, yeni bir biçemde yenidenyazmak olarak tanımlanır.” (Aktulum, 2014;101)

Dilmen herkes tarafından bilinen bir halk hikayesini tiyatro oyununun konusu olarak ele alarak anlatıya görselliği ekler. Dramatik metnin vazgeçilmezi olan ve ana metinde de yer alan çatışmayı Deli Dumrul ve Azrail arasında yaşatır. Ana metinden farklı olarak bir başka çatışmayı da Deli Dumrul- Dede Korkut arasında, Deli Dumrul ve Canguzoğulları arasında verir. Ana metinde yer almayan Deli Dumrul ve Elif arasındaki aşk da oyunun bir başka dinamiğini oluşturur. Oyunun başlangıcı ve sonu ise ana metne sadık bir şekilde ele alınmıştır. Yaratılan bu çatışmalar ile karakterlerin farklı ortam ve şartlardaki düşünce ve davranışlarını gözlemlemek, böylece karakterin kişisel özelliklerini analiz etmek mümkündür. Karakterlerin ana hikayedeki tek boyutluluktan çıkıp üç boyutlu bir şekilde ele alındığı görülür.

Deli Dumrul’un ölüm ile ve Azrail ile ilgili komik sözleri insanın yaşarken hiç ölmeyecekmiş gibi yaşamasına, herşeyin yaratıcısı kendisiymiş gibi egosunu sonuna kadar

yaşamasına, ölümsüzmüş gibi hareket etmesine örnek teşkil eder. Dilmen de ölüm gibi ciddi bir olayı komik unsurlarla, söz düellosuyla süsleyerek hoş vakit geçirtirken bir yandan da yaşam ve ölümün içine olduğunu ifade eder.

Dilmen ana metindeki konunun çerçevesinden çıkmadan karakterler aracılığıyla hem insanı hem de toplumu ele almış, hayat-ölüm, aşk-nefret, insan-gelenek, adalet-adaletsizlik vs. kavramlarının sorgulanmasını sağlamıştır. Dilmen *Dede Korkut Destanı*'ndaki hikayeyi oyunlaştırırken dönemsel, kültürel, dilsel, söylemsel vb. dönüştürüm işlemleriyle ana metni yeni bir ortama uyarlamış, dönemin koşullarına uygun olarak yeniden üretmiştir. Başarılı bir oyun yazarı olan Güngör Dilmen'in bu oyun ile 21. yüzyıl seyircisine ulaştığı, diyalog oluşumu, kullanılan dil ve yaratılan karakterizasyon ile herkesin çok iyi bildiği Deli Dumrul'un hikayesini sahne estetiği içerisinde başarılı bir şekilde ele aldığı görülür. Bir başka deyişle uzak bir geçmişe ait olan bir destan metnini 21. yüzyıla uyarlayarak ve "yaşadığı çağın sıradan biçemiyle yeniden yazarak, bir yakınlık, bildik etki" yaratılmıştır. (Aktilum, 2000:132)

KAYNAKÇA

Aktilum, K. (2000). *Metinlerarası İlişkiler*, İstanbul: Öteki Yayınları

Aktilum, K. (2015). 'Folklorik Bir Metnin Metinlerarası Çözümlemesinin Temel Kavramsal Bileşenleri,' *Milli Folklor*, Yıl 27, Sayı 108

Bars, M. (2018). 'Deli Dumrul Anlatısının Arketipsel Sembolizm Bakımından Çözümlenmesi,' *SUTAD,* 44, 57-75

Çakan, A. (2018). *Dede Korkut Hikayeleri,* İstanbul: İş Bankası Yayınları

Dilmen, G. (2017). *Deli Dumrul*. İstanbul: Metis Yayınları

Gürçay, S. (2016). 'Duha Koca Oğlu Deli Dumrul Hikayesinin Göstergebilimsel Açıdan İncelenmesi," *Aydın Türklük Bilgisi Dergisi*, Yıl 2 Sayı 3, 23-48

Öncül, K. (2018). 'Deli Dumrul Hikayesine Yeni Yaklaşımlar.' *Türkbilig*, Sayı 36, 159-16

Saydam, M. B. (2017). *Deli Dumrul'un Bilinci 'Türk İslam Ruhu' Üzerine Bir Kültür Psikolojisi Denemesi,* İstanbul:Metis Yayınlar

İDEAL İNSAN TİPİ OLARAK MANZUMELERDE YÖRÜK ALİ EFE

Dursun ŞAHİN[1]

Öz

Manzumeler, şiir, nazım olarak tanımlansa da şiirle eşdeğer görülmemektedir. Bu durumun birçok nedeni vardır. Manzumelerin öyküleyici anlatımın özelliklerini taşıması, düz yazıdaki gibi olay, durum, kişi gibi unsurlara yer vermesi bu nedenlerden bazılarıdır. Genel yargı şiirde estetiğin, manzumede ise öğreticiliğin ön plana çıkmasının bu farkı belirginleştirdiği şeklindedir.

İslamiyet öncesinden günümüze kadar edebiyat dünyasında pek çok manzume dile getirilmiştir. Didaktik yanı ağır basan bu manzumelerde görülen bir diğer özellik de ideal insan tipinin varlığıdır. Bu metinlerde farklı yönleriyle çizilen ideal insan tipleri, doğrudan ya da dolaylı olarak kitleler üzerinde belli bir etki bırakma gayesi de taşımaktadır.

Hakkında pek çok eser kaleme alınmış olan Yörük Ali Efe de manzumelere konu olan tiplerdendir. Bu manzumelerde Yörük Ali Efe fiziksel, ruhsal, toplumsal yönlerden farklı bakış açıları ile anlatılmaya çalışılmıştır.

Bu çalışmada, Kurtuluş Savaşı kahramanı Yörük Ali Efe üzerine yazılmış ya da kendisinden bahseden manzumeler, içerik analizi yöntemiyle irdelenecektir. Roman, hikaye gibi anlatıma bağlı metinlerde kullanılan tip tahlili manzumelere de uyarlanarak, metinlerde Yörük Ali'nin hangi yönüyle ön plana çıktığı, nasıl idealize edildiği tespit edilmeye çalışılacaktır. Çalışmada ayrıca değer eğitimi açısından Yörük Ali gibi ideal tiplerin gelecek kuşaklara aktarımında edebi metinlerin yeri üzerinde durulacaktır.

Anahtar Kelimeler: İdeal, insan, tip, manzum, Yörük Ali Efe

YÖRÜK ALI EFE AS AN IDEAL HUMAN TYPE IN VERSES

Abstract

Although verses are defined as poetry and verse, they are not regarded as equivalent to poetry. There are many reasons for this. Some of these reasons are the fact that verses carry the characteristics of narrative narration and include elements such as event, situation and person just like the prose. The general jurisdiction is that aesthetics in poetry and didactic quality in verses make this difference clear.

Many verses have been expressed in the world of literature from pre-Islamic to the present day. Another feature of these didactic verses is the presence of the ideal human type. The ideal types of people depicted from different aspects in these texts also aim to have a certain effect on the masses, either directly or indirectly.

Yörük Ali Efe, about whom written many works have been produced, is one of the types which is subject to verses. In these verses, Yörük Ali Efe has been tried to be explained from different perspectives in terms of physical, spiritual and social aspects.

In this study, the verses which were written about or mentioned Yörük Ali Efe, the hero of the War of Independence will be examined by content analysis method. The type analysis used in narrative texts such as novels and stories will be adapted to the verses and it will be tried to determine in which aspect Yörük Ali stands out and how he is idealized. The study will also focus on the place of literary texts in the transfer of ideal types such as Yörük Ali to future generations in terms of value education.

Keywords: Ideal, human, type, verse, Yörük Ali Efe.

Giriş

Şiir, nazım, manzume kavramları zaman zaman birbirinin yerine kullanılmış ise de bu kavramlar arasında anlamca birtakım farklılıklar bulunmaktadır. Örneğin TDK Türkçe Sözlük'te manzume, "şiir, nazım" olarak tanımlanırken (TDK, 2005: 1344), şiir de "zengin sembollerle, ritimli sözlerle, seslerin uyumlu kullanımıyla ortaya çıkan edebî anlatım biçimi, manzume, nazım" olarak tanımlanmaktadır (TDK, 2005: 1867). Bu tanımlamalarda şiir, nazım, manzumenin aynı anlamda kullanıldığı görülmektedir. Ali Püsküllüoğlu ise manzume için "koşuk biçiminde yazılmış olmakla birlikte şiir düzeyine ulaşamamış, sanat değeri taşımayan koşuk" (Püsküllüoğlu, 1996: 94) derken, şiirin okurda estetik duygular uyandırma üzerine geniş

[1] Dr. Öğr. Üyesi, Giresun Üniversitesi Eğitim Fakültesi, dursunsahin@gmail.com

bir tanımlamasını yaptıktan sonra koşuk ve nazımla eş değer görmüştür (Püsküllüoğlu, 1996: 129).

Bu kavramlar arasındaki farklılığa dikkat çeken Karataş'a göre manzume, vezinli ve kafiyeli söylenmiş sözdür; şiir yerine kullanılsa da her manzume şiir değildir. Her şiirin manzum olması gerekmediği gibi. Öğretici, yani bilgi vermek maksadıyla kaleme alınan eserler, akılda kolay kalsın diye çokluk manzum olarak tertip edilmiştir. Bu tür eserlerde estetik bir kaygı ön planda değildir. (Karataş, 2001: 276).

Karataş, nazmı da ölçü1ü ve kafiyeli mısralardan meydana gelen sözlere verilen genel isim; manzume ya da manzum, ö1çü1ü ve uyaklı hatta ahenkli söylenmiş söz olarak tanımlayarak, eskiden, daha çok şiir yerine kullanıldığını, halbuki, bir nazım veya manzumenin, her zaman şiir katına yükselmediğini ancak, bazı şiirler manzum olabildiğini belirterek, "Anlamca ve diğer özellikleri bakımından güzel olan manzumeler şiirdir." yargısında bulunur (Karataş, 2001: 311).

Karataş'a göre şiirin manzumeyle bir tutulmasının nedenlerinden biri de eskiden ölçülü ve kafiyeli olan şiirlerin manzume olarak adlandırılmasıdır ve bu durum bütün şiirlerin ölçülü ve uyaklı olduğu dönemlerde makul karşılanabilir. Giderek, "mevzun ve mukaffa" her sözün şiir olmadığı, şiirin de "mevzun ve mukaffa" olması gerekmediği görüşü benimsenip bu yolda örnekler ortaya çıkınca nazım veya manzume sözünün, şiiri karşılamadığı bir gerçektir. Bu nedenle nazım bir söyleme/anlatma biçimidir ve şiirle karıştırmamak gerekir (Karataş, 2001: 390).

Şiirleri epik, pastoral, lirik, didaktik, dramatik vb. türlere/kümelere ayırmayı da doğru bulmayan Karataş, bir şiirde hem lirik hem pastoral hem de dramatik bir yön bulunabileceğini; şiirin gayesi öğretmek olmadığı için, "didaktik şiir" tabirinin tamamen yanlış olduğunu, bu tür eserlere "didaktik manzume" denilebileceğini söyler (Karataş, 2001: 398). Didaktik terimini din, ahlak, felsefe, edebiyat, estetik vd. konularda bilgi ve öğütler vermek amacıyla yazılan öğretici manzumelerin genel adı olarak tanımlayan Karataş (2001: 103), Klasik edebiyatımızın başlangıç yıllarında şairlerin çoğu eğitici, öğretici, yol-yordam gösterici bir görev üstlendiklerinden yazdıkları manzumelerin hemen çoğunun didaktik bir mahiyet arz ettiğini; zaten has şiirin, direkt bilgilendirmek, öğüt vermek gibi bir amacı olmadığından, "didaktik şiir" ifadesinin doğru bir adlandırma olmadığını, doğru olanın ise görünüşte edebi bir yapı arz etse de bu gibi özellikleri taşıyan eserlere "didaktik manzume" denilmesi olduğunu belirtir.

Didaktik manzumelerin bir özelliği de milli unsurlara, kahramanlık ve yiğitlik söylemine, hamâsete fazlasıyla yer vermeleridir. Devellioğlu, "hamâset"i kahramanca şiir olarak tanımlarken, Fransızca "Epique" kelimesinin karşılığı olarak görür (Devellioğlu, 1990:

383). Karataş da hamasî yazı ve manzumelerin amacının, dinleyende ya da okuyucuda millî bir heyecan, coşkunluk yaratmak olduğunu ifade eder (Karataş, 2001: 172).

Manzumelerde İdeal İnsan Tipi

İdeal insan arayışı tarihin pek çok döneminde ortaya çıkan bir durumdur. Socrates, hayalindeki eğitim sistemini uygulayarak, her şeyden önce erdeme yani bilgiye sahip ideal yurttaşlar yetiştirmeyi ve bu sayede herkesin mutlu olduğu ideal bir toplum düzeni oluşturmayı amaçlar (Coşğun, 2015: 78). Eski Türk destanlarında yiğitliği, kahramanlığı., cesareti ve pehlivanlığıyla öne çıkan ideal erkek tipi. Türkler İslamiyet'i kabul ettikten sonra "alp" tipi, edebiyatımızın yine destansı bazı eserlerinde "alperen" ve "alpgazi" isimleriyle karşımıza çıkar (Karataş, 2001: 30). Çitçi, bu değişimin tabiî, bir anda değil, asırlar içinde tedricen meydana gelen bir değişim olduğunu; eski Türklerin ideal insan tipi olan alp tipini de gazi tipine çevirdiğini belirtir (Çitçi, 2007: 11).

Mehmet Kaplan, Türk edebiyatında Alp tipini Oğuz Kağan Destanı ve Dede Korkut Kitabı'nda yer alan örnekleri irdeleyerek, İslamiyet'ten önceki Türk edebiyatının ideal insan tipi olan Alp tipinin nasıl bir sosyal hayatın mahsulü olduğunu ve hangi hususiyetleri gösterdiğini şu şekilde maddeleştirmiştir (Kaplan, 1976: 11-19):

1. Her iki kaynakta da bu tipin muayyen bir medeniyet seviyesinin ve yaşayış tarzının mahsulü olduğunu gösteren tafsilat vardır Oğuz Kağan, at sürülerini güder, ata biner ve avlar…Oğuz Kağan aynı zamanda yaman bir akıncıdır.
2. Sürü, av, akın: Bu üç kelime hem göçebe toplumunu hem de bu toplumun ideal tipini karakterize eder. Bu tip bize bu üç hayati fonksiyonu yapan insanın idealize edilmiş bir şekli gibi gözüküyor.
3. Toprağa ve binalara bağlı olarak yaşayan yerleşik medeniyet umumiyetle durgun bir karakter arz eder. Sürüleri ve av hayvanları ile daimi hareket halinde olan göçebe medeniyeti ise aktiftir. Hayvanlara galebe çalan, atın efendisi olan göçebe akıncılığa başlıyor. Kuvvetine ve karşısına çıkan engele göre ihtirasını ayarlıyor. Akıncıların şekil ve mahiyet bakımından Oğuz Kağan Destanı ile Dede Korkut arasında derin bir fark görüyoruz. Oğuz Kağan ifade ettiği fikirler ve beslediği hayaller bakımından çok kuvvetli bir topluluğun çok kuvvetli bir hakimi olduğunu açıkça hissettirir.
4. Dede Korkut kahramanlarında cihangirlik ihtirası yoktur. Kanaatimizce bu onların kendileri kadar kuvvetli düşmanlarla karşılaşmış bulunmalarından ileri geliyor. Anadolu'nun istilası devirlerini aksettiren bu hikayelerde cihangirlik ihtirasının yerini, şerefini ve ailesini koruma ve kurtarma duyguları alıyor.

5. Bununla beraber Dede Korkut'ta hangi sebebe bağlı olursa olsun, Alplık yüksek bir değer olmakta devam etmiştir. Hatta bu duygunun diğer duyguların dışında müstakil, sadece kendi kendisi için bir gaye ve değer taşıdığına da şahit oluyoruz.
6. Bu daimi mücadele hayatı insanın hem fizyolojik hem de psikolojik bakımdan çok kuvvetli olmasını icab ettirir. Bundan dolayı bu toplumlarda vücut kuvveti ile cesaret en yüksek değerler haline gelmiştir.
7. Bu çarpışmalarda yiğit tek başına kalabilir. Bundan dolayı onun yalnız kendine güvenmesi lazımdır. Değerli olan kahramanın kendi kuvveti ile düşmanı yenebilmesidir.
8. Yaşadığı hayat icabı vücut kuvvetini ve kendine inanan göçebe kahramanı gözle görünmeze, tabiatüstü kuvvetlere inanmaz. Onu yerleşik medeniyet insanlarından, bilhassa köylülerden ayıran En mühim taraf budur. Dış tehlikelerden uzakta yaşayan köylünün hayatı, tarlasına, tarla ise güneşe, yağmura, yani tabiata bağlıdır. Tabiata hakim olmak köylünün elinde değildir. Bundan dolayı o kolayca kendini mukadderata, tabiatın görünmez kuvvetlerine veya tanrıya teslim eder. Dinler umumiyetle insanın ferdi iradesini ortadan kaldırır. Onun yerine Tanrı'nın kuvvetini ikame ederler. Dini medeniyetlerde maddi kuvvetin yerine manevi kuvvet, ferdi iradenin yerini ilahi irade Alp'ın yerini Veli alır. İslamiyet'in tesiri arttıktan sonra Türk edebiyatında Alp tipinin yerini Veli tipi almış veya bu iki tip birbiriyle mezcolunmuştur. Dede Korkut'ta bu geçişi veya birleşmeyi gösteren enteresan parçalar vardır.

Alp tipinin yerini alan Veli tipinin Türk-İslâm Felsefesindeki karşılığı insan-ı kâmil olarak ifade edilmektedir. Mükemmel insan, olgun insan anlamına gelen insan-ı kâmil ifadesi tasavvuf literatüründe yaratıcının özelliklerini insanda görme olarak ortaya çıkar. Yakıt'a göre bu ifâde insanın mâhiyetini ve yüceliğini açıklamak için kulanılır (Yakıt, 1987: 173).

İdeal insan arayışı Yunus Emre'nin şiirlerinde de görülür. Doğan, Yunus Emre'nin şiirlerinde idealize edilen insanın "dün ü gün" tek endişesinin Hakk olduğunu; bütün üstün nitelikleri kendinde toplayan ideal insanın, fıtratındaki mükemmeliyeti sergilediğinden kelimenin tam anlamıyla "eşref-i mahlûkat" olan kâmil bir insan olduğunu belirtir (Doğan, 2013: 838).

Alp tipi, gazi tipi, veli tipi farklı şekillerde görülen ideal insan tipi, Tanzimat'la birlikte yeni bir nitelik kazanır. Şinasi'nin ideal insanı Mustafa Reşit Paşa'nın şahsında vücut bulur. Kanter, bu yeni aydın tipinin Yeni Osmanlılar ve Jön Türk hareketlerine öncü olduğunu ifade eder (Kanter, 2007: 171). Özellikle Hürriyet Kasidesi'nde ideal insanı anlatan Namık Kemal'in ideal insan tipi de iradeli, güçlü, tarihin seyrini değiştirebilecek kadar kararlı, idealleri uğruna

her türlü fedakarlığı yapan, zulme karşı dimdik duran, içi hürriyet ve vatan sevgisi ile dolu bir tiptir.

Çitçi, edebî eserlerde çoğu zaman "halaskâr", "mehdi" ve "mesih" gibi kelimelerle de anılan kurtarıcı insan tipinin de "idealist insan tipi" olduğunu vurgulayarak, şairlerin bu tipi idealize etmelerini, böyle bir tipin ihtiyacını duymalarına bağlar; Tevfik Fikret ve Ali Kemal gibileri bu tipi oğullarının şahsında görmek isterken, Akif gibi şairlerin de kurtarıcı insan tipini ahlaki hasletlerine hayran oldukları Köse İmam gibi dostlarının oğulları olarak görmek istediklerini belirtir (Çitçi, 2007: 47).

Tanzimat'tan Cumhuriyet dönemine kadar edebiyat dünyasında ideal insan tiplerinden gazi tipinin daha yoğun bir biçimde şiirlerde yer aldığı görülür. Ziya Gökalp, İhsan Raif Hanım, Yahya Kemal Beyatlı, Şükûfe Nihal Başar, Halide Nusret Zorlutuna gibi sanatçıların yanı sıra edebiyatımızda "Beş Hececiler" olarak bilinen Orhan Seyfi Orhon, Halit Fahri Ozansoy, Enis Behiç Koryürek, Yusuf Ziya Ortaç ve Faruk Nafiz Çamlıbel, gazi tipi ideal insana şiirlerinde yer veren sanatçılardan bazılarıdır.

Manzumelerde Yörük Ali Efe

Özellikle Batı Anadolu köy yiğidi, zeybek (TDK, 2005: 601, 602) olarak tanımlanan efe kavramına ilişkin farklı nitelendirmeler de mevcuttur. Özbilgin, efeliğin tarihini ve çeşitlerini şu şekilde örnekleyerek maddeler (Özbilgin, 2003: 50):

1. Adaletsizliğe veya haksızlığa uğradığı gerekçesiyle hükümete başkaldıran silahlı eylemci. (Hattı-Hümayunlar da bunlar "Zeybek Haşaratı", "Şaki avanesi", "Serkerde-i eşkıya" olarak tanımlanıyorlar.)
2. Merkezi yönetimin otorite zaaflığından yararlanarak yöreye egemen olmak isteyen şef (Atçalı Kel Mehmet örneğinde olduğu gibi.)
3. Ayan kolcusu. (Kara Osmanoğulları döneminde olduğu gibi.)
4. Dağa çıkan suçlu veya kanun kaçağı. (Arşiv belgeleri.)
5. Zenginden alıp, fakire veren, kendince adalet dağıtan (!) sevimli haydut. (Çakıcı Efe örneği ve anonim)
6. Ezilen ahaliyi ayan,voyvoda ve mültezin zulmune karşı korumaya kalkışan silahlı reaya kahramanlı (Anonim ve arşiv belgeleri)
7. Derbentçi, yol korucusu, paşa kapısında ücretli asker. (Örneğin, Kırım Savaşı Mora ve Karada ayaklanmalarında Osmanlı Ordusu içinde yer almaları)
8. Millî Mücadele yıllarında kurtuluş yanlısı savaşçılar. (Yörük Ali, Kıllıoğlu Hüseyin, Demirci Mehmet ve diğer birçok efe gibi)

Görüldüğü üzere Yörük Ali Efe, bu sınıflandırmada Millî Mücadele yıllarının kurtuluş yanlısı savaşçıları arasında yer almaktadır. Kurtuluş Savaşı'nda Nazilli ve Aydın bölgelerinde gösterdiği kahramanlıktan dolayı "Efelerin Efesi" olarak anılan Yörük Ali Efe, bu kahramanlığıyla birçok manzumeye konu olmuştur. Milli Edebiyat dönemi şairlerinden Ziya Gökalp'in 6 Teşrinievvel 1335 – 6 Ekim 1919 tarihinde yazdığı ve Genç Yolcular Mecmuasında 15 Ocak 1921 tarihinde yayımlanan manzumesi bu durumun ilk örneklerindendir:

Ey Yörük Ali Efe! sen bir kahramansın,
Güneşin dudağı alnından öper;
Yirmi bir yaşında bir genç arslansın,
Baş eğer önünde dağlar, tepeler…
İzmir'e girerken Yunan askeri,
Çobandın, elinden kavalı attın...
Düşmandan vurarak yüz on neferi,
Tatlı şarabına zehirler kattın…
Tunçtan ayakların iki Hisar'da
Her kıt'a üstünde bir elin olsun!
Göstersin daimdir Türk bu diyarda
Boğaz'da dev kadar heykelin olsun!

Şairin bu dizelerde yalın bir biçimde Yörük Ali Efe'nin Millî Mücadeledeki kahramanlığına dikkat çektiği ve bu kahramanlığının karşılığı olarak kendisinin dev bir heykelinin yapılmasını istediği görülmektedir. Manzumede Yörük Ali Efe gazi tipi ideal insan olarak çizilmektedir.

Birçok varyantı bulunan ve "Şu Dalmadan Geçtin mi?" adıyla bilinen türküde de Yörük Ali Efe'nin Millî Mücadelede yıllarındaki kahramanlığını tahkiye edici bir biçimde dile geitirlmekte; Yörük Ali'nin kahramanlığının bir yandan Avrupa'da dilden dile dolaşırken, diğer yandan Hz. Ali'ye denk görüldüğü ifade edilmektedir.

Kale yaptım han oldu
Yörük Ali Avrupa'ya şan oldu
. . .
Aydın dağını oydular
İçine çete koydular
Yörük de Ali'nin ismini
Hazret-i Ali koydular

. . .

Şu dağları oymalı

İçine bomba koymalı

Yörük Ali'nin ismine

Hazreti Ali koymalı

Dağları da oydular

İçine çete koydular

Yörük de Ali'nin adını

Hazret-i Ali koydular

. . .

Malgaç çayında durdum

Otuz Yunan vurdum

Üç yüz çete ile

Aydın'ı Yunan'dan aldım

Mehmet Demirel tarafından Aydın'ın kurtuluş günü nedeniyle kaleme alınmış Efelerin Efesi adlı manzumede de Yörük Ali Efe, Anadolu'nun dört bir yanından yiğitlerle birlikte anılır ve Yunus Emre, cumhuriyet, türküler, manzumede bir arada sunularak Anadolu'nun değerleri ideal tip olarak çizilen Yörük Ali Efe'de birleştirilir.

Ankara'da Seymen'ken, Erzurum'da Dadaştır,

Yiğidolar; İzmir'de efelere yoldaştır.

Yörük Ali Efe'miz, canı ile sırdaştır.

. . .

Miskin Yunus pirimiz, hikmete dalışında;

Efelerin efesi, cumhurun telaşında…

. . .

Nara yanarken ümran, düşmanın ataşında;

Efelerin efesi, vatanın telaşında…

. . .

Çıkar yüksek doruğa, buluta selam eder;

Düşmanı koyun gibi, yüce dağlarda güder.

Şahadet sevdasıdır, ömrü olmasın heder.

Çanakkale ruhuyla, gül kokar aguşunda;

Efelerin efesi, ötenin telaşında…

Mavi cepkeni solar, kızıl güneş altında;

Namına övgü yağar, Anadolu sathında.
Bir türkü tutturmuştur, Damdıra'sı yanında.
Sazının tınıları, dil olur destanında.
Efelerin efesi, ozanlık telaşında…

Şükrü Öksüz tarafından yazılan "Efelerin Efesi" adlı manzumede de emperyalist güçlerin Anadolu'yu işgali karşısında gösterilen kahramanlığın yanı sıra efelerin bu millet için gösterdiği çabaya ve aralarındaki törenlere dikkat çekilmektedir:

. . .
Keşkekle doldurmuştuk yıllarca kazanları
Söyleyerek çalardı Ülkemin ozanları
Mağlubiyet görmedi Efe´nin kızanları
Yalnız Yörük Ali´dir Efelerin Efesi
. . .
Silahlar efelerin madalyalar elindi
Yarışmak amacıyla bir yerlere gelindi
Kör Ahmet´in tuttuğu gümüş para delindi
Yalnız Yörük Ali´dir Efelerin Efesi
. . .
Üzümlerin yerine mermi doldu küfeler
Aydın´ın meydanında toplanmıştı efeler
Günah ile sevabı tartıyordu kefeler
Yalnız Yörük Ali´dir Efelerin Efesi

Dr. Özgür Eker tarafından 07.03.2017 tarihli imzayla yazılan Yörük Ali Efe Destanı başlıklı uzun manzumede, her türlü yokluğun, sefaletin içinde verilen mücadeleye vurgu yapılmaktadır. Manzumede efelerin karakteristik özellikleri Yörük Ali'nin şahsı üzerinden anlatılmaktadır. Ayrıca Yörük Ali'nin Millî Mücadeleye katılma sürecinde yaşadığı gelgitler gözler önüne serilirken, Yörük Ali'nin işgalcilerden çok, işgalcilere yakın duran, onlardan menfaat umup, kendi değerlerine sırt çevirenler karşı öfkesi vurgulanmaktadır:

. . .
Gavurun akçesine uzanan eller
kıldırmıştı cumasını,
ırz düşmanlarına el pençe duranlar
Okumuştu atasının selasını.
Minnet mi duysun nefret mi etsin.

Hak yolunda yürü derken,
çatal dillilere mi uysun.
Yeşil şeytanlardan kaçıp,
çatal yüreklilere mi katılsın.
Bir kutlu öfke yüreğinde
Bir öfke ki
Doğrucu Davut düşünür,
Deli Dumrul haykırır..
Cehalet felekten, zeka Allahtan
Yanlışı istemez,doğruyu bulamaz.
. . .
Devletli zorbadan zorba.
Kadı olmuş hak sarrafı.
Hoca gavurun akçesine avuç açmış.
Yok ki vaazın tutulur tarafı.
. . .
Bir kutlu öfke ki yüreğinde.
Bir öfke ki
Düzde insanın bu kadar alçalışına

Manzumede, 1919 yılında Aydın 57. Tümen Komutanı olan Miralay Mehmet Şefik Aker'in direktifleri doğrultusunda Yörük Ali Efe tarafından 16 Haziran 1919 tarihinde Aydın iline bağlı Sultanhisar ve Atça arasındaki Malgaç (Malkoç) demiryolu köprüsü civarında yerleşen Yunan karakoluna yapılan, Batı ve Güney Anadolu'da düzenli, teşkilatlı ve milli şuurla yapılmış ilk baskın olarak kabul edilen Malgaç Baskını da anlatılmaktadır:

Yunana haber salar Yörük Ali
"Sultanhisar'a silahsız gelecez"
"Teslim olup sana katılacaz"
Yunan bekleye dürsün
Kızanlarına döner ve der ki.
" Malkoç köprüsünü basacaz."
Demir yolundaki karakolu basar,
demir yolunu havaya,
yunan karakol birliğini,
Cehenneme uçururlar.

Sultanhisar'ın
Malgaç Çayı demiryolu köprüsü başında
Yürük Ali Efe Daha yirmi üç yaşında
Yunan birliğini tümüyle yok eder
Milli mücadelemizin ilk zaferinde.
Yörük Ali Efe ve kızanların destanını
türkü olur söylenir.

Abdülkadir Güler de, Şiire Güzelleme adlı manzumesinde Kurtuluş Savaşı'nda destek olanları sıralar:

Kurtuluş Savaşı'mızda
Mustafa Kemal'in yanında
Kızanlarıyla düşmana kafa tutan
Yörük Ali Efe, Çeltikçi Kübra,
İmam Köylü Çete Ayşe'dir

Mustafa Nihat Malkoç, Nazilli Güzellemesi'nde Yörük Ali'yi düşmana yapmış olduğu baskına telmihte bulunarak anar:

Yörük Ali Efe'dir 'Efelerin Efesi'
Düşmanın ateşini söndürdü bir nefesi
Ege semalarında yankılanıyor sesi
Bendini yıkıp geçen sel gibisin Nazilli!...

Ali Yapalak'ın Yörük adlı manzumesinde de dinî ve millî hassasiyetlere vurgu yapıldığı görülmektedir:

Atamın övdüğü dağlarda duman,
Tüttükçe var olur Vatan her zaman,
Yüce Türk soyudur hem de Müslüman,
Yörük Ali efe yörüğün şanı,
Mevla yürü demiş yürümüş namı.

Sonuç

Milli unsurlara, kahramanlık ve yiğitlik söylemine, hamâsete fazlasıyla yer veren didaktik manzumelere örnek niteliğinde olan Yörük Ali Efe konulu manzumelerde amacın dinleyende ya da okuyucuda millî bir heyecan, coşkunluk yaratmak olduğu görülmektedir.

Mehmet Kaplan'ın Dede Korkut Hikayeleri ve Oğuz Kağan Destanından yola çıkarak oluşturduğu ideal tip bağlamında değerlendirildiğinde, Yörük Ali Efe'nin alp tipi kahramana uygun niteliklerine vurgu yapıldığı, kuvvetine ve karşısına çıkan engele göre ihtirasını

ayarlayan bir tip olarak çizildiği; şerefini, vatanını koruma ve kurtarma duyguları içinde hareket ettiği; İlahi bir destekle mücadelelerinde muvaffak oluşuna vurgu yapıldığı tespit edilmiştir.

Yörük Ali Efe anlatılırken, destanlarda görülen mübalağaya pek yer verilmediği, gerçekçi bir bakış açısıyla kahramanın ele alındığı gözlenmektedir.

Erdem'in "İnsanın eğitimine dair tarihsel süreçte dinler, kültürler ve bunların kurumsallaştığı toplumlar çeşitli terbiye metotları geliştirmişler, ideal insan ya da iyi insan ve iyi vatandaş tanımına uyacak vasıfta kişilikli insanı yetiştirmeyi hedeflemişlerdir." (Erdem, 2010: 180) düşüncesinden hareketle de manzumelerin dilinin yediden yetmişe herkesin anlayabileceği bir dile sahip oluşu nedeniyle, Yörük Ali Efe gibi kahramanları konu alan manzumelerin uzmanlar tarafından gözden geçirilerek ideal insan yetiştirmede eğitim aracı olarak kullanılabileceği değerlendirilmektedir.

Kaynaklar:

Çitçi, S. (2007). Yeni Türk Şiirinde İdeal Tipler (Tanzimat'tan Cumhuriyet'e), T.C. Marmara Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Türk Dili Ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı Yeni Türk Edebiyatı Bilim Dalı, İstanbul (Yayımlanmamış Doktora Tezi).

Devellioğlu, F. (1990). Osmanlıca Türkçe Ansiklopedik Lûgat. Ankara: Aydın Kitabevi.

DOĞAN, A. (2013). Yunus Emre Divanı'nda İdeal İnsan, **Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic** Volume 8/13 Fall 2013, p. 829-839.

ERDEM, H. S. (2010). İnsan Şahsiyetinin Gelişimine Holistik Bakış: Felsefi Perspektiften Davranışçı ve Bilişselci Ekolün Eleştirisi, **İ.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi**, Bahar 2010/ 1(1) 179-194.

KANTER, M. F. (2007). Tanzimat Şiirinde İdeal İnsan Tipi, **Türk Kültürü İncelemeleri**, S. 16, s. 167-190.

Kaplan, M. (1976). Türk Edebiyatı Üzerinde Araştırmalar I, 1. Baskı, İstanbul: Dergâh Yayınları.

Karataş, T. (2001). Ansiklopedik Edebiyat Terimleri Sözlüğü, İstanbul: Perşembe Kitapları.

Özbilgin, M. Ö. (2003). Zeybeklik Kurumu ve Zeybek Oyunları, T.C. Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Ana Bilim Dalı Folklor (Halk Bilimi) Bilim Dalı, İzmir (Yayımlanmamış Doktora Tezi).

Püsküllüoğlu, A. (1996). Edebiyat Sözlüğü, İstanbul: Özgür Yayınları.

Sena COŞĞUN, (2015). Bir Yurttaş Yetiştirme Denemesi: Sokrates ve İdeal İnsanı, **Sakarya Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi**, 2015; (29): 68-80.

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

Yakıt, İ. (1987). Türk-İslam Düşünürü Mevlâna'ya Göre "İdeal İnsan" Tasavvuru, **Felsefe Arkivi**, Cilt 0, Sayı 26, s. 167-183.

İNTERNET KAYNAKLARI

Abdülkadir Güler, Şiire Güzelleme, http://www.sokeekspres.com/Makale/7577-siire-guzelleme.aspx (Erişim tarihi: 28.10.2019)

Ali Yapalak, Yörük, http://www.siirfirtinasi.net/yazilidetay.php?yorumTur=1&ID=69284&ekleyen=1452 (Erişim tarihi: 28.10.2019)

Mehmet Demirel Efelerin Efesi, https://www.edebiyatdefteri.com/siir/1115529/efelerin-efesi.html (Erişim tarihi: 28.10.2019)

Mustafa Nihat Malkoç, Nazilli Güzellemesi, https://edebiyatvesanatakademisi.com/hece-siiri/nazilli-guzellemesi/56030 (Erişim tarihi: 28.10.2019)

Özgür Eker, Yörük Ali Efe Destanı, http://ozgureker.com.tr/yoruk-ali-efe-destani/ (Erişim tarihi: 28.10.2019)

Şükrü Öksüz, Efelerin Efesi, https://siir.com.tr/sukru-oksuz/efelerin-efesi.html (Erişim tarihi: 28.10.2019)

Ziya Gökalp'in Yörük Ali Efe İçin Yazdığı Şiir, https://turkcetarih.com/ziya-gokalpin-yoruk-ali-efe-icin-yazdigi-siir (Erişim tarihi: 28.10.2019)

HELVA GELENEKLERİ

Düriye GÖNEN KAYA[1], Nermin IŞIK[2]

ÖZET

Türk mutfağına özgü geleneksel tatlılarımızdan biri olan helva çok köklü bir geçmişe sahiptir. Temeli ata yurdu Orta Asya'ya dayanmaktadır. Çok köklü bir geçmişe sahip olmakla birlikte günümüzde tüketimi azalsa da ülkemizde hem geleneksel hem de endüstriyel üretimi hala devam etmektedir.

Helva yaşamımızda doğumdan ölüme kadar öylesine yer almaktadır ki helva neredeyse yaşamımızın tüm önemli olaylarına girmiştir. Dolayısıyla bu çalışmada helva ile ilgili gelenekler ve uygulamalar üzerinde durulmuş, bu konuyla ilgili yazılı kaynak taraması yapılmıştır. Geleneksel gıdalarımızdan olan helvayı ve helva kültürünü yazılı kaynaklardan derleyerek sunmak amaçlanmıştır. Bu araştırmada helvanın Türk kültüründeki yeri ve önemi, ölü helvası geleneği, Anadolu'da helva sohbetleri geleneği ve helvayla birlikte uygulanan diğer ritüeller yer almaktadır.

Helva ata yurdu Orta Asya'dan başlayıp günümüzde de devam eden yeme içme kültüründe yer almıştır. Helvanın bu kadar eski köklü bir geçmişe sahip olması, yaşadığımız bu coğrafya üzerinde bu kadar çok helva türünün yapılması, tüketilmesi ve helva kültürü ülkemiz kültürel zenginliğinin bir göstergesidir.

Geleneksel bir tatlımız olan helva ve çeşitleri Anadolu insanının beslenmesinde hala önemli bir yer tutmaktadır.

Enerji kaynağı olan bir Türk tatlısı helvanın, dolayısıyla Türk Mutfağının uluslararası alanda da tanıtımı daha iyi yapılmalı ve de helva, helva kültürü gelecek kuşaklara aktarılmalıdır.

Anahtar Kelimeler: Helva, Gelenek, Kültür

HALVA TRADITIONS

ABSTRACT:

Halva, one of ourtraditional desserts unique toTurkish cuisine, has a long-established past. It's origins extends to Central Asia. Although it has a deep-rooted past,although its consumption decreases today both traditional and industrial production is stil going on.

Halva takes place in our lifes from birth to death so that halva has entered almost all important events of our lifes. Althought the traditions and practices related to havla have been emphasized and a written literatüre view has been made, in this study. It is aimed to presentation havla and havla culture, which is one of our traditional foods, from written sources. The place and importance of halva in Turkish culture, the tradition of halva, the tradition of havla conversations in Anatolia and other rituals applied together with the halva are included in this research.

Halva has taken part in the culture of eating and drinking that is starting from Central Asia and continuing today. The fact that halva has such a long-established history, many kinds of halva are made, consumed and different halva culture on this geography that we live in so it showns the cultural richness of our country.

Halva, which is a traditional dessert, stil takes an important place in the nutrition of the Anatolian people. As an energy sourceTurkish sweet is halva and Turkish cuisine must be introduction in the international area. Halva and halva culture should be transferred to the next generetions.

KeyWords: Halva, Tradition, Culture.

[1] Selçuk Üniversitesi, Çocuk Gelişimi ve Ev Yönetimi Eğitimi Bölümü, Beslenme Eğitimi Ana Bilim Dalı, Konya/Türkiye

[2] Selçuk Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Fakültesi, Beslenme ve Diyetetik Bölümü,Toplum Beslenmesi Anabilim Dalı,Konya/Türkiye

HELVA ÇEKELİM

Bu gece toplandık burada hazla
Gelin kardeşlerim, helva çekelim
Şekeri ezerken kırmayın fazla
Gelin kardeşlerim, helva çekelim
Helvamız çok tatlı tel tel olur
Dostlar! Sohbetimiz mükemmel olur
Gelin kardeşlerim, helva çekelim

(Enver Tuncalp)

GİRİŞ:

Helva, tatlı anlamına gelen Arapça bir sözcüktür.18.yüzyılın sonuna dek Osmanlıca yemek kitaplarında tüm tatlılar için ‘‘Hulviyat’’ ya da ‘‘Haleviyat’’ sözcüğü kullanılmıştır.

Adı Arapçadan da gelse helva, Müslüman Türklerin geleneksel tatlısıdır. Yalnızca sarayın ve İstanbul’un değil, tüm İmparatorluğun, tüm kesimlerin ve tüm zamanların tatlısı olan helva, ayrıca törensel bir anlamda taşır(Yerasimos,2002).

Türklerin Anadolu’ya gelmeden önce; darı ununu yağ ve şekerle karıştırıp ‘‘kavut’’adıyla bir çeşit helva yaptıkları ve yeni doğum yapan kadınlara verildiği Kaşgarlı Mahmud’un bilinen ilk Türkçe sözlük olan Divanü Lügat-it Türk adlı eserinden anlaşılmaktadır. Orta Asya kökenli yiyeceklerimizden biridir.

Türk Kültüründe helvanın çok eski bir geçmişe sahip oluşu doğaldır. Zira helva göçebe bozkır medeniyetinin bir ürünüdür. Yapılması pratik, muhafazası kolay, gerekli malzemesi mahdut bir besindir.

Kavut ile ev helvasının hazırlanması adeta aynıdır. Bu itibarla da sadece sıradan bir yiyecek değil adeta Türklerin mutluluk ve keder yemeğidir(Kalafat,2009).

Türk kültüründe helvanın diğer önemli fonksiyonu inanç boyutundan gelmektedir. Eski Türk dini olan Tengricilik’de ruhlar/ata ruhları önemli bir yer tutmaktaydı. Hayat ölümle bitmiyor, devamlılık arz ediyordu. Bu ve öteki dünya iç içe idi. Ruhların yardımının alınabilmesi veya onlardan gelebilecek zararlardan sakınabilmek için bir takım uygulamalar yapılıyordu. Koku çıkarmak bunlardan birisi idi. Helva da hazırlanırken koku çıkaran bir nesnedir (Kalafat,1999).

Anadolu’nun bazı yörelerinde ölünün 3.7.9 ve 40.günlerine ilaveten 52.günü de yapılır. Bu günlerde hayır işlenir, lokma dağıtılır, helva kavrulur. Bunun adı ‘Hayır helvasıdır’’(Kalafat,1999).

TÜRK KÜLTÜRÜNDE HELVA

Helvanın manevi anlamı büyüktür. Ölü helvası olarak hala un helvası veya irmik helvası yapılır. Anadolu'nun bazı yerlerinde bu helvaya ‘‘can helvası’’ ya da ‘‘kazma kürek helvası’’ denir(KÜTUB,2019).

Bugün kaybolmuş bir başka güzel gelenek arası bozulan arkadaşlar için helva pişirip barışma yemeği düzenlemektir. Ahmet Cavit bunu şöyle belirtmiştir: "Arkadaşlar arasında kırgınlık olduğunda dostları barış yemeği yaparlar, helva pişirirler, ikisini de çağırıp yemek yedirip barıştırırlar" (Aktaran: Işın,2008).

Belirli günlerde yemek dışında helva dağıtma geleneği bugün Anadolu'nun birçok yöresinde olduğu gibi diğer Türk topluluklarında var olan bir uygulamadır. Kırım Türklerinde ölenin ardından ilk gün yemek verilmez. Bunun yerine helva dağıtılır. Helvanın kokusunu çıkarmak gerektiğine inanılır. Avarlarda, Kumuklarda ve Nogaylarda yine belirli günlerde (3, 7, 20, 40, 52 ve sene-i devriye) helva dağıtılarak tören yapılır. Azerbaycan'da da ölümün üçüncü günü helva verme âdeti cenaze töreninin olmazsa olmazlarındandır. Hatta Azerbaycan darbı mesellerinde *"kulağının dibinden helva kokusu gelmek"* deyimi vardır ki kişinin öleceğine işaret eden bir ifade olarak kullanılır. Bütün Türk topluluklarında İslâmiyet öncesi dönemden kalma gelenekler olan bu uygulamalar, İslâmiyet'in kabulünden sonra bazı değişikliklere uğramıştır. Cenaze törenlerinde verilen yemeklere, zamanla Kuran-ı Kerim okumak ve ölenin ruhu için dualar etmek gibi İslâmî uygulamalar da eklenmiş; fakat bunlar eski uygulamaları tamamen ortadan kaldırmamıştır (İnan, 1987).

İslamiyet öncesi dönem cenaze törenlerinde, belirli günlerde ölünün ruhunu rahatlatma amacıyla yapılan *"aş törenleri"*nin yaşatılması için İslami bir etikete ihtiyaç duyulmuş ve verilen aşın yanı sıra zamanla mevlitler okutulmaya başlanmıştır. Böylece Mevlit törenleri Osmanlı'nın, resmi kabul gören şer'i kurallara dayalı olarak uyguladığı, Sünni İslam geleneğine daha uyumlu bir tören olarak görülmektedir (Bayat ve Cicioğlu, 2008).

Helvanın Mevlevilik ve Ahilikle ilgisi, İrene Melikoff'un Helva Töreni adlı makalesinde irdeleniyor.Yazara göre, ilk kez 13.yüzyılda, Mevleviliğin kurucusu ve şair Mevlana Celaleddin-i Rumi'nin yazılarında sözü edilen 'Helva Töreni'' zamanla loncalar arasında yaygınlaşmış ve 15.yüzyılda loncaya kabul töreninin bir parçası olmuştur.

Mevlana'nın tatlılardan en çok bahsettiği yiyecek helvadır. Şiirlerinde helvaya karşı sevgisi açıkça görülmektedir. Deyim olarak da ‘‘Helvayı parmağı uzun olan değil, nasip olan yer diyerek helvayı gündeme getirmiştir. Bir rubaisinde ‘‘A benim canım, şeker kamışından bir yolunu bulurlar, şeker çıkarırlar, şeker yaparlar. Dut ağacı yaprağından ipek kumaş dokurlar. Yavaş ol,tez dayan. Zamanla koruktan helva yaparlar’’(Mesnevi Şerif, Cilt III. 4530.Beyit).

Türk mutfağında tatlıların önemli bir yeri vardır. Bu tatlıların başında helvalar gelmektedir. Topkapı sarayında özel bir helvahane bölümü bulunmaktadır. Fatih Sultan Mehmet helvayı çok sevdiği için saray mutfağında böyle bir bölümün bulunduğu bildirilmektedir(Baysal, 1997).

Osmanlıda helva sıradan bir gıda ürünü olmaktan çıkıp sosyolojik bir değer kazanmıştır. Helvanın etrafında çok zengin, güçlü ve etkileyici bir kültür oluşmuştur. Çeşitli sebeplerle helva yapılıp yenilmektedir. Bir insanın doğumundan başlayıp ölümünden sonra bile onun adına yenilmeye devam eden tek şey helvadır. Kederi paylaşmada, sevincine ortak etmede hangi sebeple olursa olsun eş, dost ve akrabalarıyla bir tabak helva yemek adettendir. Günümüz Türk toplumunda helva, ölü evinde cenazeden sonra yenilir olmuştur. Fakat Osmanlı sarayında padişahların ölümünden sonra helvahanede helva pişirilip dağıtıldığına dair bir belge yoktur. Osmanlı sarayınca helva, keyfin, sevincin, bilimin, şarkının, kültürün, nüktenin, tanışmanın, kutlamanın haremdeki doğumun, veliaht şehzadenin tahta geçişinin, zafer kazanmanın şerefine pişirilip yenen bir tatlıdır. Helva için helva sohbetleri düzenlenmiş ve aydın kişilerin yetişmesine de vesile olmuştur (Samancı ve Bilgin, 2008).

Uzun kış gecelerini dostlarla bir arada, sohbet ve eğlencelerle geçirmek, saray ve konaklardan köylere kadar, Osmanlı toplumunun her kesiminde yaygın bir gelenekti. İstanbul'da çoktan tarihe karışmış olsa da, Anadolu'nun pek çok yöresinde 20. yüzyıl ortalarına kadar sürdürülen bu geleneğin temelinin Orta Asya Türk toplumlarına kadar uzandığı, Kaşgarlı Mahmud'un 11.yüzyılda yazdığı Divanü Lügat-it Türk atlı eserinden anlaşılmaktadır. O devirde dostlar arasında kışın sırayla yapılan ziyafetlere sugdıç deniliyormuş. Anadolu'da bu gelenek başka adlarla sürdürülmüş; Isparta ve Kütahya'da *"gezek",*Tokat, Urfa ve Gaziantep'te *'sıra gecesi'',* Afyonkarahisar'da *"sıra yemeği"* adını almış. Dostları bir araya getiren benzer bir gelenek de *''Yaran Sohbetleri''* denilen, Selçuklu döneminde Anadolu'da kurulan ve kökenleri Uygurlara dayanan ahi veya fütüvvet adlı dinsel esnaf örgütlerinin, masrafları paylaşıp beraber yemek yemeleridir (Kut,1996; Hançerlioğlu,2000).

Helva sohbetleri sıra yemekleriyle ve arifane yemekleriyle bazı özellikler taşısa da, kendilerine özgü yanları da vardır. Her şeyden önce, insanları bir araya getiren bu buluşmalarda başka yemekler sunulsa da, önemli olan helva ikramıydı. İkincisi, sohbet ve çeşitli eğlenceler, toplantının temelini oluştururdu ve üçüncüsü de bu toplantıların gerçekleştirilmesi, kış mevsiminin şartlarına sıkı sıkıya bağlıydı. Osmanlılarda başlayan bu sohbetli toplantılarının 'helva sohbeti'' diye tanımlanmasına 17.yüzyıldan itibaren rastlansa da daha önceki dönemlerde de böyle toplantılar yapılıyordu. Bunlara 'gece sohbeti'' veya sadece 'sohbet'' deniliyordu (Işın, 2008). Selçuklularda başlayan helva sohbetleri Osmanlılarda devam etmiştir.

“III. Ahmet zamanında, İstanbul’da kış geceleri İbrahim Paşa ve damatları başta olmak üzere seçkin kişilerin konaklarında sürdürülürdü. Çeşitli sohbet ve eğlencelerden sonra helva ikramı yapılırdı. Bu helva sohbetlerine Sultan III. Ahmet de çoğu zaman katılırdı” (Ali Rıza Bey, Tarihsiz).

Şeker bayramı gecesinde un helvası yapmak da adettendi. Abdülaziz Bey,19.yüzyıl konaklarında aşçıların kenarında mumlar yanan tepsiler içinde hareme helva yolladıklarını ve karşılığında bahşiş aldıklarını belirtmektedir (Abdülaziz Bey,1995).

Evliya Çelebi, helvadan bahsederken Ege Bölgesini gezerken Güzelhisar’da (bugünkü Aydın) gördüklerini şöyle anlatmaktadır: ‘‘Her dükkânda şahı huban saraç civanları var ki kirpiklerinin oku ile görenlerin kalbini delik deşik eder. Helvacılar çarşısı da bir başka lezzetli caddedir. Rum, Arap ve Acem içinde helvacı civanları meşhurdur. Çünkü pirleri Ömer helvaya hayır dua edip *‘‘Tatlı, ballı, şekerli, yağlı, laubali söyleşin.’’* buyurmuşlardır. Tamamı 57 dükkândır. Altın ile cilalı çeşitli bakır kapların çeşidi, kalaylı siniler ve tepsiler, sarı pirinçten sahan ve tepsiler, raflar üzerine dizilmiştir. Tavanlarında tepsiler ve avizeler asılıdır. Helvacı dilberleri bellerine ibrişim tire peştamallar kuşanıp hizmet ederler. Helvacılar konuşmalarındandır ki, eller yıkandıktan sonra, helvacı dilberleri gelip sorarlar, Kasd buyurun, ne mertebe tatlı ballı, ne çeşit şeker şenlik olalım... Ve ter zülbiyat hulviyat yiyelim? Derler. Helva almak isteyen dahi gönlünden geçene hissettirince (nola) deyip, arzusu veçhile helvaları tabak tabak kâğıtlar içinde yaldızlı ve beyaz kalaylı kaplar içine koyup siniler ile huzura götürürler. Helvaları bütün cihanda beğenilmiştir, amma aşk olsun kuyruk yağı ile yapılmış beyaz halka cinsine gıpta edip hasret kalmışımdır. Bundan başka sisamı, zülbiyyesi, sabuniyye, reşadiyye, mahice, fısdıkiyye, kırma bademiyye ,kataniyye ,gazileri, lokması, memuniyye, nevveriye helvası doğrusu iman nurudur.Bütün ahalisi(Hubbül hulum minel iman)hadisine uyarak helva delisi olmuşlardır.Cuma namazından sonra vilayet ayanı, ahbaplar helvacı dükkanlarına gelip birbirlerine helva ziyafeti verirler.Bu şehirde haftada bir gün pazar olur.Böyle günlerde burudu beşbin kuruşluk helva satılır diye meşhurdur.İstanbul’a , bütün vilayetlere buradan hediye helva gider” (Evliya Çelebi Seyahatnamesi)Bir rivayete göre halk arasında bugünde söylenegelen ‘‘*Kısa kes Aydın havası olsun’’* sözünün nerden geldiği konusundaki görüş ise şöyle ;böylesine nefis helva yapan ustalar şüphesiz öyle düzgün,öyle kısa kesiyorlarmış ki;halk arasında gereğinden fazla uzayan bir olayın az ve öz anlatılması durumunda *‘‘Kısa kes Aydın halvası gibi olsun’’*denirmiş. Sonraları *‘‘halva’’*, *‘‘hava’’ya* dönüşmüş ve bu deyimde *‘Kısa kes Aydın havası olsun’’*şeklini aldığı belirtilmiştir (Akdoğan,1992).

Helva toplantıları, zamanla törensel özelliklerini yitirmiş ve giderek varlıklı kentli erkeklerin, uzun kış gecelerinin bir eğlencesi haline gelmiştir. Kış geceleri, beş-on kişi evlerde bir araya gelerek hem sohbet eder, hem de helva ve daha pek çok tatlı ve tuzlu yiyeceklerle damaklarını tatlandırırlardı.17. yüzyıl yemek alışkanlıkları konusunda önemli kaynak olan Sohbetname, bu tür toplantıların bir ürünüdür. Günümüzde helva sohbetleri artık tümüyle yok oldu. Ancak hala devam eden başka bir adet, ölülerin ruhları için helva pişirip dağıtma geleneği; helvanın törensel bir anlamı olduğunu göstermektedir(Yerasimos,2002).

Türkler bütün şartların olumlu bir biçimde var olmasına karşılık bir işin insan faktörünün eksikliği ya da yetersizliği yüzünden becerilememesini sorguladıklarında, ‘‘*Un var, yağ var, şeker var: Öyleyse niye helva yapmıyorsun”*? derler. Bu geleneksel deyişte helvanın kısa ve özlü formülünü buluruz. Gerçekten de hemen bütün helvaların ortak yanı bu üç malzemeden ibarettir. Malzemenin bu basitliği helvanın çok önemli bir yanını yani yapımındaki ustalığı ortaya koyar Arsel,1999).

Geleneksel Helvalardan Bazıları

Gaziler Helvası: Osmanlı döneminde un helvasına *‘efruşe’’* ve *‘afruşe’’* denilirken, tane tane dökülen türü gaziler helvası olarak biliniyordu. KaygusuzAbdal’ın(öl.1444)bir şiirinde bu helvadan söz etmesi bunun çok eski dönemlerden beri yapıldığını gösteriyor(İvgin,1982).

Gaziler helvasından cihan dopdolu olsa
Zülbiye halka sile simidi hem coğ olsa

Gaziler Helvası ismi manasının 19.yüzyılda unutulduğu ve merak konusu olduğu görülüyor. ‘‘Bu helvaya niçin Gaziler Helvası denir diye bir hakimden sual etmiştim. Ağırlığından kinaye olmak üzere ‘ Evet pek doğrudur, yiyen adam kurtulur ise sahihan gazidir’demişti. Onun için büyük cemiyetlerde gaziler helvası yerine hazmı daha hafif olan irmik helvası yaparlar.’’(Mehmet Tevhik, 1991). Gaziler Helvasının savaştan sonra şehit olanların ruhu için yapıldığını Evliya Çelebi’den öğreniyoruz. Sönbeki Adası açıklarında sekiz düşman kalyonu Evliya Çelebinin de bulunduğu şaykalara saldırınca yetmiş müslüman şehit düşmüş ve o gece ‘gaziler helvası tabh olunup şühedaların ruh-i şerifleri için Yasin-i Şerifler ve gülbang-ı Muhammediler’’çekmişler.(Evliya Çelebi, C.9,2005,s.121)

Gaziler Helvası, sadece orduda değil, ‘helva sohbeti’’denilen arkadaş toplantılarında(Mehmet Tevhik) ve kibar evlerde de yapılırdı. Aşağıda verilen gaziler helvası tarifi, rastlanılanların en eskisi.16. veya 17.yüzyıla ait bir yazmada bulunan tarif şöyle:

Helva-i Gaziler

‘Bal 400 ,tereyağ 200, gerektiği kadar un,Tereyağ kaynadıktan sonra unu yavaş yavaş koya ta hamur kadar olunca.Sonra soyulmuş badem koyup pişireler,tamam bademi kızarınca .Eğer badem konulmaz ise pişmesin alameti oldur ki rayiha(koku) zuhur eder ve hem kaşık içine alsan kabarcıklar peyda olur.Sonra köpüğü alınmış şeker veya bal kuvvetlice kaynar iken bir defada o meyane üstüne dökeler, tamam alıştıkta indirim soğuttuktan sonra elleyip taneliyeler.Gayet ala beyaz ola vesselam’’(Bayramoğlu,1988).

Bir de Fatih için yapılan *‘bozalı helva’’* ve II. Selim döneminde bayram için yapılan *‘dellaliye helvası’’* vardır (Işın,2008).

Helvahane’de yapılan helvaların en gözdesi, kayıtlarda zülbiye ve zülabiye olarak da geçen zülbaye helvasıydı.(Terzioğlu, 1992). Sarayda yılın her mevsiminde rağbet edilen bu helvanın üretiminde, tüketimin arttığı bayram günlerinde helvahane personeli yetersiz kalıyor ve şehir helvacılarından alımlar yapılıyordu. Mesela 1574 senesinde, Ramazan ve Kurban bayramlarında tüketilmek üzere 167 kilo zülbaye satın alınmıştı.(D.BŞM 10511,Barkan) Helvahane’de yapılan diğer helvalar; badem, baş, zerd, tahin, lokma, kestane, bayram, kepçe(menfiş)ve halka çini helvalarıydı.

Türk halkı için mesirede, kimi özel günlerde bir araya geldiklerinde, hatta kadınların hamama gittiklerinde kendi aralarında yemek yeme geleneği oldukça yaygınlaşmış, eğlence ile yemek adeta aynı anlama gelir olmuştur. Bu tür eğlencelerin başında helva sohbetleri gelir. Bu gelenek aslında fütüvvet örgütünün esnaf loncalarının geleneklerindendir. Türk geleneğinde özellikle kış geceleri yapılan ve helva sohbeti adı verilen toplantılarda sadece yenilip içilmez, çeşitli oyunlarda oynanırdı. Bu helva sohbetleri özellikle Lale Devri’nde Damat İbrahim Paşa devrinde önem kazanmıştır. Genellikle tatil gecelerinde önem kazanmıştır. Genellikle tatil gecelerinde yapılan bu helva sohbetlerinde en son helva yendiği için helva sohbeti ismini buradan almıştır. Bu helva sohbetleri çoğu zaman çok tantanalı olur; ince saz, mukallit, meddah ve komik kişiler bu toplantılara çağrılırdı.

Daha alelade helva sohbetlerinde ise yüzük, değirmen, tura, leb adı verilen oyunlar oynanır; şarkılar, atasözleri, tekerlemeler söylenir, geç vakte kadar sohbet edilirdi. Helva sohbeti için *‘helva sohbeti davet tezkiresi’’* adı altında davet mektupları da gönderilmiştir. Lale Devri’ndeki helva sohbetleri o kadar popüler hale gelmiştir ki devrin ünlü şairi Nedim helva sohbetleriyle ilgili bir hayli şiir yazmıştır(Arsel,1999).

Sütlü Helva: Taşköprü ilçesinde özelliği olan bu helva, üç ayların başında büyük miktarlarda yapılarak herkese dağıtılır. Halk bu olaya *‘helva bayramı’’* demektedir. Kameri aylardan Recep ayının ilk perşembesine denk gelecek şekilde şehirde, köylerde herkesten süt, yağ ve şeker toplanarak büyük kazanlarda yapılan helva hiçbir ayrım yapmaksızın herkese

dağıtılır ki, tam bir bayram havası hakim olur. Su yerine süt kullanılır. Bu helvada tereyağı yerine sıvı yağlar kullanılır; ancak tereyağı ile de yapılabilir.

Gaziantep'te kavrulmuş unun içerisine kestirilmiş şeker konulduktan sonra yufka gibi birkaç kez üst üste açılıp üst üste konarak yapılan unlu helva, nişasta ve pekmez ile yapılan nişe helvası, Hacca gidenlerin, Yemen'e askere gönderilenlerin azığı olarak yapılan haç helvası yapılır (Güzelbey,1982).

Höşmerim(Peynir Helvası): Yöresel gıdalarımız içerisinde giderek önem kazanan ve geleneksel bir ürün haline gelen peynir helvası(höşmerim);ana maddesi tuzsuz beyaz peynir olan bir Türk tatlısıdır. Türk mutfağının bu lezzetli gıdası Türkiye'nin her yerinde popüler olmasıyla birlikte özellikle Ege, Marmara ve Trakya bölgelerinde üretilmektedir (Dönmez vd., 2009).

Pişmaniye: Kanuni'nin 1539'da oğulları için verdiği muhteşem sünnet düğünü ziyafeti sırasında sunulan tatlılar arasında "*peşmine"* adıyla pişmaniyenin de yer aldığı görülmüştür (Tezcan,1988).Pişmaniye, *"peşmek", "peşmanî", "tel helvası", "telteli", "çekme helvası", "depme helvası"* ve *"saray helvası"*. Hepsi, incelik kalınlık farkı dışında esas olarak aynı şeydir. Pişmaniyenin yapılışı son derece zor olduğu için evde yapılması çoktan tarihe karışmış, üretimi, şekerci firmalarının eline bırakılmıştır. Eskiden pişmaniye veya keten helvanın büyük konak aşçılarının marifetini ölçen yemeklerden biri olması bunun ne denli ustalık isteyen bir tatlı olduğunu göstermektedir. Eskiden evlerde yapıldığı dönemlerde aileler açısından bir tür eğlence sayılırmış. Kış gecelerinde bir taraftan helva çekilirken, bir taraftan da maniler, türküler söylenir, helva yenirken de şakalar yapılır, sohbet edilir, çalgı çalınırmış (Işın 2008).

Ziyafet sofralarında ayrıca, ak helva, fıstık helva, sabuni helva gibi çok sayıda helva çeşidi de yer alıyordu. Son olarak, bir helva türü olan pişmaniyenin, Helvahane kayıtlarında *"pişmani"* olarak geçtiği belirtilmiştir(Terzioğlu, 1992).

Zümrüt Nahya da, yılbaşlarında, sıra gecelerinde *'helva çekme''* denen bir tür törensel gelenekten bahsetmektedir. Helva çekilirken maniler söyleniyor, oyunlar oynanıyor ve daha sonra hep birlikte bu helva yeniliyor. Yazarın belirttiği bir başka ilginç tören, yağmur duasıdır. Yağmurun uzun süre yağmaması ve bunun ürün üzerindeki ölümcül etkisini kırabilmek için tarım alanlarında yaşayan köylüler, kökleri İslam öncesi geleneklere dayanan ve din adamlarının başı çektiği özel törenler yaparlar. Anadolu'da modern tarım sulamacılığının ulaşamadığı bölgelerde bu törenler hala yapılmaktadır. Bu törenlerde, evlerden toplanan un, yağ ve şekerle helva yapılıp dağıtılır (Nahya,1984).

Koz Helvası: Tahin helvasının atasıdır. Her ikisi de yumurta akı veya helvacı kökü içeren bir ağdadan yapılır, ama bu ağdaya tahin konulursa tahin helvası, ceviz konulursa koz helvası olur.

Koz helvasının İstanbul şekercilerince 16.yüzyılın ortasında da yapıldığını 1553'te Avusturya'dan gelen elçilik heyetine kendi hesabına katılan Hans Dernschwarm' dan öğreniyoruz. İstanbul'da koz helvası yiyen ve yapılışını da seyreden Dernschwarm günlüğüne: ''İstanbul'da her türlü fırında veya yağda pişirilen içine baharat, otlar ve yumurta konulan çörekler, tava börekleri ve lokmalar yapılan bir çok değişik aşevi vardır. Özellikle Türkler'in bayramlarından önceki dört hafta süren oruçları sırasında geceleri bu yiyecekleri bolca yerler. Hepsi balla bazen de şekerle yapılır" şeklinde kaydetmiştir (Dernschwarm,1992).

Bursa: Düğün helvası; düğünlerde yapılır. Un, bal, tereyağı ve kuyruk yağda kavrularak, sütle karıştırılarak ve üstüne bolca şeker serpilerek yapılır(Öztürk; Koşay ve Ülkücan,1961).

Aydın: 'Kız helvası'' adıyla uygulanan bu gelenek düğün öncesinde kız evinde çeyiz serme töreni esnasında yapılır ve gelenlere helva ikram edilir(Gönen Kaya, 2018).

Haç Helvası: Eskiden hayvan sırtında Hacca gidenlerin, Yemen'e askere gönderilenlerin azığı olarak hazırlanan bu helva kavrulmuş un ve şekerle yapılırdı(Güzelbey,1982).

Acele Bacıya Helva: Türkiye'de derlenen efsane motiflerinden biri Hacca Giden Ağasına Helva Götürme Motifi'dir. Çeşitli eş metinleri olan bu efsanenin en önemlilerinden biri de Acele Bacı ile ilgili anlatıdır. Bu efsane, Türkiye'nin pek çok ilinde Acele Bacı Helvası, Acele Bacı Adamak gibi ritüellerle de etki alanını genişletmiştir (Kasımoğlu ve Berber,2019).

Efsaneye göre Helvacı Bacı, Hacı Sevinç Mescidi'ni yaptıran tüccarın evinde hizmetçidir. Mescid, inşaat halinde iken tüccar hacca gider. Bir gün tüccarın eşi evde helva pişirirken hizmetçi kıza "Efendim helvayı çok severdi" der. Bu söz üzerine, hizmetçi kız eline bir tabak alıp içine bir miktar helva koyduktan sonra "Ağız tadıyla bu helvayı yesin" der. Bu durumu gören kadın şaşırır ve hizmetçi kıza ne yaptığını sorar. Tüccarın, hacdan dönüşünde hizmetçi kızın helva koyduğu o tabak, eşyaları arasından çıkar. Bu durum, hizmetçi kızın kerameti olarak görülür ve bu olaydan sonra "Helvacı Bacı" olarak anılmaya başlanır. Vefat ettiğinde Hacı Sevinç Mescidi'nin batısına defnedilmiştir. Acele Bacı Helvası ritüeli şu şekilde gerçekleşmektedir: Daha önce dileği kabul olan bir kişi, evinde iki rekât hacet namazı kıldıktan sonra hiç konuşmadan mutfağa geçer ve helva malzemelerini hazırlayarak misafirlerini bekler. Misafirleri geldikten sonra abdestli olarak bir odaya geçerler. Küçük tüp ve malzemeleri de bu odaya alarak dualar eşliğinde helvayı kavurmaya başlarlar. Sıra ile herkes helvayı karıştırırak

içlerinden kendi dileklerini söylerler. Ardından ezanın okunmasıyla dua süreci tamamlanır ve hazırlanan helvanın acilen tüketilmesi sağlanır.

Bir sonraki ritüel, oradaki kişilerden birinin dileğinin kabulünün ardından onun evinde gerçekleşir. Daha sonra duası kabul olan kişi "benim Acele Bacı dileğim kabul oldu" diyerek komşularından, akrabalarından en az yedi kişiyi çağırarak bu ritüeli gerçekleştirir (Kasımoğlu ve Berber,2019).

Bizim çeşitli törelerimizin baş tatlısı yine de geleneksel helvalarımızdır. Temel malzemesi un, irmik, yağ, şeker, kaymak, süt olan helvalarda doğumda, ölümlerde, askere giderken, hacdan dönüşte, yeni evimizde, okula başlarken, okul bitirirken, çiğdem eğlencesinde yani hayatımızın her önemli olayında evimize, sosyal yaşantımıza girer(Arsel,1999).

SONUÇ:

Yapılan bu çalışmadan anlaşılacağı üzere helva, ata yurdu Orta Asya'dan başlayıp günümüzde de devam eden yeme içme kültüründe yer almıştır. Helvanın bu kadar eski, köklü bir geçmişe sahip olması, yaşadığımız bu coğrafya üzerinde bu kadar çok helva türünün yapılması, tüketilmesi ve helva kültürü ülkemiz kültürel zenginliğinin bir göstergesidir.

Geleneksel bir tatlımız olan helva ve çeşitleri Anadolu insanının beslenmesinde hala önemli bir yer tutmaktadır.

Enerji kaynağı olan bir Türk tatlısı helvanın, dolayısıyla Türk Mutfağının uluslararası alanda da tanıtımı daha iyi yapılmalı ve de helva, helva kültürü gelecek kuşaklara aktarılmalıdır.

KAYNAKLAR

1-Abdülaziz Bey (1995).Osmanlı Adet, Merasim ve Tabirleri.Tarih Vakfı Yurt Yayınları,İstanbul.

2-Akdoğan, H. (1992).Aydın. Sim Matbaası.Ankara.

3-Ali Rıza Bey (Tarihsiz).Helva Sohbeti.(Editör:Işın, P. M.) Gülbeşeker:Türk Tatlıları Tarihi.Yapı Kredi Yayınları,İstanbul.

4- Arsel, S. (1999).Eskimeyen Tatlar. Vehbi Koç Vakfı. İstanbul.

5-Bayat,F.;Cicioğlu, M. N.(2008).Türklerde Cenaze Törenleri Bağlamında Mevlid Okuma Geleneği.Kırgızistan-Türkiye Manas Üniversitesi.Sosyal Bilimler Dergisi.Sayı:19

6-Bayramoğlu, F.(1988). Helva. (Editör:Işın, P. M.) Gülbeşeker:Türk Tatlıları Tarihi.Yapı Kredi Yayınları,İstanbul.

7-Baysal, A. (1997).Türk mutfağında pekmez ve ürünleri. V. Milletlerarası Türk Halk Kültürü Kongresi, Maddi Kültür Seksiyon Bildirileri. T.C Kültür Bakanlığı Yayınları: 1904, Seminer Kongre Bildirileri Dizisi: 56, Ankara: THK Basımevi İşletmeciliği.

8-D. BŞM 10511, s. 48. ; Barkan, "İstanbul Saraylarına...", s. 91, 111, 194, 227

9-Dernschwam, H. (1992).İstanbul ve Anadolu'ya Seyahat Günlüğü (Çeviren: Yaşar Önen) Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara.

10- Dönmez, M., Sağdıç, O. ve Cankurtaran, M. (2009).Farklı Reçetelerde Hazırlanan Peynir Helvası (Höşmerim)Üretimi. II. Geleneksel Gıdalar Sempozyumu Van. (27–29 Mayıs 2009). Ankara: Sim Matbaacılık

11-Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnamesi (2011).(Çeviren:Seyit Ali Kahraman).Yapı Kredi Yayınları, İstanbul.

12-Gönen Kaya, D. ve Işık, N. (2018). Aydın İli Didim İlçesine Bağlı Balat Köyü Mutfak Kültürü. XI. Türk Tarihi, Sanatı Kongresi/Sanat Etkinlikleri, Konya Büyükşehir Belediye Başkanlığı ve Selçuk Üniversitesi Türk El Sanatları Araştırma Uygulama Merkezi, Konya.

13-Güzelbey, C. C.(1982).Gaziantep'e Özgü Yemekler. Türk Mutfağı Sempozyumu Bildirileri Ankara: AÜB.

14-Hançerlioğlu,O.(2000).İslam İnançları Sözlüğü.Remzi Kitabevi,İstanbul.

15- Işın, P. M.(2008)Helva.Gülbeşeker:Türk Tatlıları Tarihi.Yapı Kredi Yayınları,İstanbul.

16-İnan, A. (1987).Makaleler ve İncelemeler,Türk Tarih Kurumu Ankara.

17-İvgin, H. (1982).Bazı Halk Şairlerinin Şiirlerinde Yemeklerimiz. Türk Mutfağı Sempozyumu Bildirileri, Ankara.

18- Kalafat, Y. (1999)..Doğu Anadolu'da Eski Türk İnancının İzleri, TKAE Yayınları, Ankara.

19- Kalafat, Y. (2009).Karadeniz Yöresi Kültür Tarihinde Helva İnancı. Kodlar-Kültler 1, Türk Kültürlü Halklarda Karşılaştırmalı Halk İnançla-rı, Berikan Yayınevi, Ankara.

20-Kasımoğlu,S. ve Berber,Ş. (2019). Efsanevî Bir Kadın Ermiş ve Acele Bacı Helvası Ritüeli.Folklor Edebiyat Dergisi, t, cilt: 25, sayı: 100.

21-Koşay, H. Z. ve Ülkücan, A. (1961).Anadolu Yemekleri ve Türk Mutfağı. Milli Eğitim Basımevi, Ankara.

22- Kut, G. (1996).Türklerde Yeme İçme Geleneği ve Kaynakları", Eskimeyen Tatlar: Türk Mutfağı Kültürü .Vehbi Koç Vakfı,İstanbul.

23-KÜTUB:TC Kültür ve Turizm Başkanlığı (2019).Ölü Helvası Geleneği:https://aregem.ktb.gov.tr/TR-131490/olu-helvasi-gelenegi.html

24-Melınkoff, I.(1985). Helva Töreni: Ortaçağ Türkiyesi Loncalarının Bir Adeti Üzerine Araştırmalar. (Editör: Halil Çetin)Tarih ve Toplum 3.

25-Mesnevi Şerif, Cilt III..4530..Beyit http://arsiv.mevlana.org.tr/doc/mesnevi/PDF/Mesnevi-i%20Serif%20Cild%20(3).pdf

26-Nahya, Z. (1984).Geleneksel Türk Kültüründe Tatlı. Geleneksel Türk Tatlıları Sempozyumu Bildirileri Kültür Ve Turizm Bakanlığı Mifad Yayınları Ankara .

27-Samancı, Ö. ve Bilgin,A.(2008). Türk Mutfağı, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara

28-Terzioğlu, A. (1992).Helvahane Defteri Ve Topkapı Sarayında Eczacılık.İstanbul

29- Tevfik,M. (1991). İstanbul'da Bir Sene (I-V. Kitap). (Nuri Akbayar). İstanbul: İletişim.

30-Tezcan, M.(1988) . Keten Helva-Pişmaniye. (Editör:Işın, P. M.) Gülbeşeker: Türk Tatlıları Tarihi.Yapı Kredi Yayınları,İstanbul

31-Yerasimos, M.(2002).Osmanlı Mutfağı.Boyut Yayın Grubu,İstanbul.

OYHAN HASAN BILDIRKİ'NİN ŞİİRLERİ ÜZERİNE TEMATİK BİR İNCELEME

Ebru Özlem YILMAZ*

Özet

1947'de Söke'de dünyaya gelen Oyhan Hasan Bıldırki; uzun yıllar ülkenin değişik yerlerinde Türkçe öğretmenliği, Türk Dili ve Edebiyatı öğretmenliği ve Millî Eğitim Şube Müdürlüğü görevlerinde bulunmuştur. İlk şiiri 1962'de Aydın'ın *Ses* gazetesinde yayımlanan Bıldırki, 1969'dan itibaren pek çok farklı edebiyat dergisinde şiir, hikâye, eleştiri ve araştırma yazılarıyla yer alır. Eserlerinde halk hikâyesi, halk şiiri, masal, destan gibi Türk kültürüne ait unsurlardan izler bulunan ve daha çok serbest şiirler kaleme alan şairin şiirleri *Bütün Fidanlar Sımsıcak* (1994), *Ceylan Gözlüm* (1997), *Bulutlar Pusuda* (2006), *El Değmedik Sevdalara Uyanmak* (2007), *Gökyüzü Yeniden Mavileşir* (2008), *Aşk Desem Az Gelir* (2017) adlı kitaplarında toplanır. Bıldırki'nin şiirlerindeki temalar genel olarak "bireysel temalar" ve "toplumsal temalar" olmak üzere iki ana grupta toplanmaktadır. Şairin şiirleri ağırlıklı olarak bireysel temalarda yazılmıştır. Bireysel temalardaki şiirlerde "aşk" ve "tabiat" kavramları ön plana çıkarken toplumsal temalı şiirlerinde "toplumsal eleştiri" ve "millî değerler" ön plana çıkmaktadır. Oyhan Hasan Bıldırki'nin hayatı ve eserleri çeşitli edebiyat tarihlerinde ve antolojilerde kısaca yer alsa da şiirleriyle ilgili çalışmalar yok denecek kadar azdır. Bu bildiride öncelikle Oyhan Hasan Bıldırki'nin hayatı ve edebî faaliyetleri hakkında kısaca bilgi verilecektir. Daha sonra şairin kitaplarında yer alan şiirleri tematik bir incelemeye tâbi tutularak ulaşılan sonuçlar "bireysel temalar" ve "toplumsal temalar" ana başlıkları altında sınıflandırılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Oyhan Hasan Bıldırki**,** şiir, tema, Türk kültürü, bireysel temalar, toplumsal temalar.

A THEMATIC REVIEW ON OYHAN HASAN BILDIRKİ'S POETRY

Abstract

Oyhan Hasan Bıldirki, who was born in Söke in 1947, worked as a Turkish teacher, a teacher of Turkish Language and Literature , a director of National Education Department in various parts of the country for many years. Bıldırki, whose first poem was published in Ses newspaper of Aydın in 1962, has appeared in many literary journals with his poetry, stories, criticism and research articles since 1969. The poems of the poet whose works have the traces of elements of Turkish Culture such as folktale, folk poetry, fairy tale and epic and who mainly writes free verse are collected in the books named *Bütün Fidanlar Sımsıcak* (1994), *Ceylan Gözlüm* (1997), *Bulutlar Pusuda* (2006), *El Değmedik Sevdalara Uyanmak* (2007), *Gökyüzü Yeniden Mavileşir* (2008), *Aşk Desem Az Gelir* (2017). The themes in Bıldırki's poetry are generally divided into two main groups as "individual themes" and "social themes". The poems of the poet are mostly written in individual themes. While the concepts of "love" and "nature" come to the forefront in the poems in individual themes, "social critique" and "national values" come to the fore in social themed poems. Although life and works of Oyhan Hasan Bıldırki are briefly mentioned in various literary histories and anthologies, there are almost no studies on his poetry. In this paper, first of all, brief information about Oyhan Hasan Bıldırki's life and literary activities will be given. Then, the poems in the books of the poet will be subjected to a thematic examination and the results will be classified under the headings of "individual themes" and "social themes".

Key Words: Oyhan Hasan Bıldırki, poetry, theme, Turkish Culture, Individual themes, social themes.

Giriş

Oyhan Hasan Bıldırki (1947) şiir, hikâye, roman, deneme ve araştırma-derleme türlerinde eserler ortaya koymuş olan ve söz konusu eserleriyle hem Aydın ili kültürüne ve hem de Türk edebiyatına katkılar sunan üretken bir isimdir. 1962'den bu yana çeşitli gazete, dergi, antoloji ve kitaplarda eserleriyle yer alan Bıldırki'nin çok sayıda şiiri vardır. Bıldırki'nin

* Dr. Arş. Gör., Aydın Adnan Menderes Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü. E-posta: eincekar@adu.edu.tr

şiirlerinin tematik[2] bir incelemeye tâbi tutulduğu bu çalışmada öncelikle şairin hayatı ve edebî faaliyetleri üzerinde durulmuş, daha sonra şiirlerinde ele aldığı temalar tasnif edilerek incelenmiştir. Çalışma kapsamında inceleme nesnesi, şairin yalnızca kitaplaşmış telif şiirleri ile sınırlandırılmıştır. Betimsel yönteme dayanan çalışmada şairin toplamda altı kitabında yer alan 463 (dört yüz altmış üç) şiiri incelemeye tâbi tutulmuştur. Temel olarak "Bireysel Temalar" ve "Toplumsal Temalar" ana başlıkları altında incelenmiş olan şiirlerin temalara göre dağılımı tespit edilmiş ve söz konusu dağılım sayısal verilerle desteklenmiştir. Çalışma sonunda ulaşılan genel bilgiler "Sonuç" kısmında belirtilmiştir.

A.Oyhan Hasan Bıldırki'nin Hayatı ve Edebî Faaliyetleri

Oyhan Hasan Bıldırki, 10 Haziran 1947 tarihinde Söke'nin Bağarası beldesinde dünyaya gelmiştir. İlk ve ortaokulu Bağarası'nda, liseyi Aydın'da okumuştur. 1971 yılında Bursa Eğitim Enstitüsü Türkçe bölümünü, 1991'de Anadolu üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı bölümünü bitirmiştir. Yurdun birçok yerinde öğretmenlik yapmış, 1985-1991 yılları arasında Söke İlçe Millî Eğitim Müdürlüğünde şube müdürlüğü görevinde bulunmuştur. 1997 yılında öğretmenlik mesleğinden emekli olan Bıldırki, yaşamını Söke'de sürdürmektedir.[3]

İlk şiirini 1962'de Aydın'ın *Ses* gazetesinde yayımlayan Bıldırki, 1969'dan itibaren ünlü edebiyat dergilerinde eleştiri, araştırma, şiir ve hikâyeleriyle yer alır.[1] Bazı yayın organlarında Oyhanoğlu, Hasan Bıldırki, Oyhanoğlu Hasan Bıldırki, Poyraz Yürekli gibi adlarla da yazan[4] Bırldırki'nin metinleri *Hisar, Fikir ve Sanatta Hareket, Şafak, Adımlar, Alkım, Bursa'da Zaman, Doğuş Edebiyat, Töre, Millî Eğitim ve Kültür, Millî Eğitim, Millî Kültür, Gülpınar, Dolunay, Çağrı, Yiğit Efem, İnanç, Tarla, Öncü Edebiyat, Türk Edebiyatı, Türk Dili, Antoloji, Balova, Sevgi Yolu, Erciyes, Genç Kardelen, Ortanca, Tay, Alkış, Berceste, Söke Öykü Roman, Akköy, Sarızeybek ve Beşparmak* gibi dergilerde yayımlanır[5]

[2] Şiir, genel olarak, "*okuyucuda yoğun duygu hâli ve heyecan uyandıran, söyleyiş ve âhenkle kendisini meydana getiren parçaları birleştiren, çağrışım ve duygu değerleriyle yeni ve farklı anlamlandırmalara imkân yaratan, yan anlam bakımından zengin metin*" (Aktaş: 2009, 27-28) olarak tarif edilebilir. Her metin gibi şiir de bütünlüklü bir yapı arz eder. Şiirde yapı "*ses ve anlam kaynaşmasından oluşan birimlerin bir tema etrafında birleşmesiyle*" (Aktaş: 2009, 30) meydana gelir. Buradan hareketle temanın, şiirdeki yapıyı meydana getiren birimlerin ortak paydası olduğu söylenebilir ve tema, soyut bir kavrama işaret eder. Aynı tema etrafında sayısız eser yazılabilmektedir. Aşk, kahramanlık, yalnızlık, tabiat sevgisi gibi kavram ve kelimeler tema adlarına örnek olarak gösterilebilir (Şerif Aktaş, **Şiir Tahlili [Teori-Uygulama],** Akçağ Yay., Ank., 2009, s. 28-31).

[3] Oyhan Hasan Bıldırki, Suat Tutak (haz.), **Yurdumun Şairleri Antolojisi**, Cumhuriyet Ofset, Söke, 2004, s. 27.

[1] Oyhan Hasan Bıldırki, Tülay Sarayköylü (haz.), **Yurdumun Şairleri Antolojisi**, Cumhuriyet Ofset, Söke, 2010. s. 30.

[4] Ebru Özlem Yılmaz, "Oyhan Hasan Bıldırki ile Şiirleri Üzerine Bir Söyleşi", **Ses Gazetesi**, S. 20607, 2 Kasım 2019, Aydın, s. 6

[5] Oyhan Hasan Bıldırki, Tülay Sarayköylü (haz.), **Yurdumun Şairleri Antolojisi**, s. 30.

"*Gittiği her yerde çevresine edebiyat sevgisi aşılamaya çalıştığını*"[6] vurgulayan Bıldırki çeşitli edebiyat dergilerinin yayımlanmasına da öncülük etmiştir. *Bursa'da Zaman*, *Beşparmak* ve *Sarızeybek* Bıldırki'nin yayımlanmasına öncülük ettiği dergilerdendir. Bıldırki, *Bursa'da Zaman* dergisini 1968-1971 yılları arasında yüksek öğrenimi için Bursa'da, Alaattin Korkmaz'la birlikte çıkarır. Adını Tanpınar'ın şiirinden esinlenerek koydukları derginin yayın müdürlüğünü yürütür. Haziran 1969'da yayın hayatına başlayan dergi maddî imkânsızlıklardan dolayı altıncı sayısıyla -Kasım 1969'da- kapanır.[7] Oyhan Hasan Bıldırki, 1989-2017 yılları arasında Söke'de Hacı Halil Paşa Kütüphanesi Derneği adına çıkarılan *Beşparmak* dergisinin kurucusudur. *Beşparmak* dergisi yayın hayatındayken Türkiye dışından isimlerin de yer aldığı bir dergi olmuştur.[8] 2002'de Söke'de çıkarılmaya başlanan *Sarızeybek* dergisi de, benzer şekilde, yurt içinde ve yurt dışında iltifat edilen bir dergidir ve yayın hayatına devam etmektedir. Bu derginin bir dönem yayın müdürlüğünü yürütmüş olan Oyhan Hasan Bıldırki, hâlihazırda dergiye yazı ve şiirleriyle katkı sunmaktadır.[9] Bunun dışında, "*öğretmen olarak gittiği hemen her kurumda öğrencilerini yazmaya teşvik ettiğini ve bir dergi çıkarılmasına önayak olduğunu*"[10] belirten Bıldırki, 1960'lardan itibaren Aydın'da çıkan *Hüraydın*, *Yeni Aydın*, *Ses, Kıroba, Halkın Sesi (Kuşadası), Söke Ekspres, Yeni Söke,* gibi gazetelerde bazı dönemler haftalık sanat sayfalarını hazırlayıp yönetmiştir.[11]

Öğretmenlik mesleği dolayısıyla bulunduğu Şenpazar (Kastamonu) ile memleketi Söke (Aydın)'ye ait halk kültürü unsurlarını araştıran Bıldırki bu araştırmaya ait derlemelerini *Dil Çerezleri* (1999, 2011) başlıklı çalışmasında toplar. Söz konusu çalışmada ağırlıklı olarak Aydın ve Söke manilerine, masallarına, halk inanışlarına, türkülerine ve bilmecelerine dair bilgiler yer alır.[11] Bunun dışında, Söke masalları üzerine müstakil araştırmalar ve derlemeler yapan Bıldırki derlediği masalları *Üç Elmanın Biri Sana* (2011) adıyla kitaplaştırır.[12] *Menderes'in İki Yakası* adlı kitapta ise Söke'de sözlü anlatım geleneği ve halk ağzı üzerine yaptığı araştırmalara yer verir. Çalışmada Söke'ye ait maniler ve masallar ile bu metinlerin özelliklerine dair açıklamalar yer alır. [13]

Hikâyelerinde genellikle köy ve kent yaşamının çeşitli yönlerini ve millî temaları ele alan Oyhan Hasan Bıldırki hikâyelerini *Koçaklar* (1975), *Bir Başka Şafak* (1988), *Gün Çarığı*

[6] Ebru Özlem Yılmaz, "Oyhan Hasan Bıldırki ile Şiirleri Üzerine Bir Söyleşi", s. 6
[7] *A.g.m.*, s. 6
[8] *A.g.m.*, s. 6
[9] *A.g.m.*, s. 6.
[10] *A.g.m.*,s. 6.
[11] *A.g.m.*, s. 6.
[11] Oyhan Hasan Bıldırki, **Dil Çerezleri**, Alperen yay., Söke, 2011(1999).
[12] Oyhan Hasan Bıldırki, **Üç Elmanın Biri Sana**, Cumhuriyet Ofset, Söke, 2011.
[13] Oyhan Hasan Bıldırki, **Menderes'in İki Yakası**, Cumhuriyet Ofset, Söke, 2017.

Sıkınca (1990), *Kar Üstünde Kan Damlası* (2018), *Kuşluk Vakti* (2019), *Bir Bıçağın Keskin Ucu* (2019) ve *Hikâyecinin Park Günlüğü* (2019) adlı kitaplarında toplar.[14]

Bıldırki'nin romanları da hikâyeleri ile benzer temalar üzerine kurulmuştur. Bıldırki, Dede Korkut üslubuyla yazdığı *Koçaklar 1915 Çanakkale* (2012) romanında Çanakkale Savaşı'nı konu edinmiştir.[15] Bunlar dışında *Kırk Küçük İnci* (2018) adlı denemelerini topladığı bir kitabı ile *Günümüz Türkçesiyle Dede Korkut Hikâyeleri* (2019) adlı bir çalışması vardır.[16] Daha çok serbest şiirler kaleme alan Oyhan Hasan Bıldırki'nin şiirleri *Bütün Fidanlar Sımsıcak* (1994), C*eylan Gözlüm* (1997), *Bulutlar Pusuda* (2006), *El Değmedik Sevdalara Uyanmak* (2007), G*ökyüzü Yeniden Mavileşir* (2008), *Aşk Desem Az Gelir* (2017) olmak üzere altı kitapta toplanır.[17] Şairin çeşitli dergi ve antolojilerde yer alan ve bu kitaplara girmeyen şiirleri de vardır.[18] Türk edebiyatında yayımlanan Atatürk temalı şiirlerden seçmelerin yer aldığı *Atatürk Aramızda* (1991)[19] ve Söke şairlerinin şiirlerinden seçmelerin yer aldığı *Yurdumun Şairleri Antolojileri* (2004, 2010)[20] Bıldırki'nin ortaya koyduğu antoloji kitaplarıdır.[21]

Oyhan Hasan Bıldırki'nin hikâye ve şiir alanında çeşitli ödülleri de bulunmaktadır. 1980 yılında *Töre* dergisinin açtığı hikâye yarışmasında üçüncülük ödülünü, 1995 yılında Ömer Seyfettin Hikâye Yarışması seçiciler kurulu özel ödülünü, 1996 ve 2009 yıllarında Aydın Gazeteciler Cemiyeti hikâye dalı birincilik ödüllerini alan Bıldırki 2007 yılında da Söke'de "Yılın Şairi" unvanına layık görülmüştür.[22]

Oyhan Hasan Bıldırki, 1962'den bu yana farklı türlerdeki eserleriyle edebiyat sahasında yer alsa da Türk edebiyatında daha çok "hikâyeci" kimliği ile bilinmektedir.[23] *Hisar* dergisinde

[14] Oyhan Hasan Bıldırki, **Günümüz Türkçesiyle Dede Korkut Hikâyeleri**, Dorlion Yay., Ank., 2019, s. 238.
[15] Oyhan Hasan Bıldırki, **Koçaklar 1915 Çanakkale**, Ötüken Yay., İst., 2012.
[16] Oyhan Hasan Bıldırki, **Günümüz Türkçesiyle Dede Korkut Hikâyeleri**, Dorlion Yay., Ank., 2019, s. 237-238.
[17] Oyhan Hasan Bıldırki, **Bütün Fidanlar Sımsıcak**, Millî Eğitim Basımevi, İst., 1994; Oyhan Hasan Bıldırki, **Ceylan Gözlüm**, Özen Ofset, Aydın, 1997; Oyhan Hasan Bıldırki, **Bulutlar Pusuda**, Damla Ofset, Söke, 2006; Oyhan Hasan Bıldırki, **El Değmedik Sevdalara Uyanmak**, Kitap Atelyesi Yay., Ank., 2007; Oyhan Hasan Bıldırki, **Gökyüzü Yeniden Mavileşir**, Kitap Atelyesi Yay., Ank., 2008; Oyhan Hasan Bıldırki, **Aşk Desem Az Gelir**, Sage Matbaası, Ank., 2017.
[18] Ebru Özlem Yılmaz, "Oyhan Hasan Bıldırki ile Şiirleri Üzerine Bir Söyleşi", s. 6.
[19] Oyhan Hasan Bıldırki, **Atatürk Aramızda**, Reform Matbaası, İzmir, 1991.
[20] Oyhan Hasan Bıldırki, Suat Tutak (haz.), **Yurdumun Şairleri Antolojisi**, Cumhuriyet Ofset, 2004; Oyhan Hasan Bıldırki, Tülay Sarayköylü (haz.), **Yurdumun Şairleri Antolojisi**, Cumhuriyet Ofset, 2010.
[21] Şaririn biyografisinin yer aldığı bazı kaynaklarda *Liseden Sesler* (1965) adlı antoloji kitabının Oyhan Hasan Bıldırki tarafından hazırlandığına dair bir bilgi yer almaktadır (*Yurdumun Şairleri Antolojisi*: 2010, 30; *Yurdumun Şairleri Antolojisi*: 2004, 27) Söz konusu antoloji 1965'te Aydın Lisesi Edebiyat Kulübü öğrencileri tarafından hazırlanan kolektif bir çalışmadır. Bıldırki bu kitaba dokuz şiiriyle katkı sunmuştur ancak künye bilgilerinde Bıldırki'nin kitabın hazırlayıcısı ya da editörü olduğuna dair bir bilgiye rastlanmamıştır (Bkz. **Liseden Sesler**, Ticaret Matbaacılık, İzmir, 1965). Dolayısıyla bu çalışmada söz konusu antolojiye Bıldırki'nin kitaplaşmış çalışmaları arasında yer verilmemiştir.
[22] Ceyda Anılır, "Oyhan Hasan Bıldırki Üstüne", **Sarızeybek**, Mart-Nisan 2013, S 57-58, s. 5.
[23] Murat Yalçın (ed.), "Bıldırki, Oyhan Hasan", **Tanzimat'tan Bugüne Edebiyatçılar Ansiklopedisi I**, Yapı Kredi Yay., İst., 2001, s. 184.

eleştiri, değerlendirme ve hikâye türündeki metinleriyle yer alan Bıldırki[24], Hisar topluluğunun hikâye alanındaki temsilcileri arasında gösterilmektedir.[25] Bilindiği gibi Hisar topluluğu, 1950'ye doğru *Hisar* dergisi çevresinde Munis Faik Ozansoy yöneticiliğinde bir araya gelen Mehmet Çınarlı, İlhan Geçer, Bekir Sıtkı Erdoğan, Gültekin Samanoğlu, Mustafa Necati Karaer gibi şairlerden oluşmuştur.[26] Sanatın bağımsızlığı fikrini benimseyen Hisarcılar, sanatçının kalemini herhangi bir ideolojinin hizmetine vermemesi ve sanat eserinin bir propaganda vasıtası hâline getirilmemesi taraftarıdır. Öte yandan, sanat eserlerinin batıyı körü körüne taklit etmesine karşı oldukları gibi edebiyatın millî bir karakter taşıması gerektiğine inanırlar. Onlara göre şiirde yenilik yapmak geleneği inkâr etmek demek değildir; onlar, köklerinden kopmayan "yeni"nin peşindedirler. Sanat eserlerinde yaşayan, canlı Türkçenin edebiyat dili olması gerektiğini savunurlar. Halkın konuştuğu dilden uzak bir yazı dili yaratmanın zararlı olduğu düşüncesindedirler.[27] Hisar topluluğunun bütün üyeleri edebiyat hayatları boyunca sıralanan bu ilkelere bağlı kalırken,[28] topluluğun temsilcisi Mehmet Çınarlı'nın "*Hisar, bir düşünüşün bir inanışın dergisidir. O düşünüşü ve inanışı benimseyen herkesi Hisarcı sayar; o düşünüş ve inanıştan vazgeçmiş hiçbir kimseyi –derginin kurulmasında, yaşamasında pek çok emeği geçmiş bile olsa- Hisarcı olarak kabul etmeyiz.*"[29] ifadeleri dikkate değerdir. Mehmet Çınarlı'nın ifadesinden, söz konusu ilkelere bağlılık gösteren herkesin Hisarcı kabul edilebileceği anlaşılmaktadır. Buradan hareketle; Oyhan Hasan Bıldırki -*Hisar* dergisinde şiirleri ile yer almamış olsa da- şiirlerinde Türk Halk hikâyelerine, manilere, masallara ait unsurlara sıkça yer vermesi, yaşayan Türkçeyi kullanması, geleneksel ve millî değerleri ön plana çıkarması gibi özellikleriyle Hisar şairleri çizgisinde değerlendirilebilir.

Çalışmanın devamında, şairin şiirlerinin altı şiir kitabına sayısal dağılımına değinilecek, sonrasında şairin şiirlerinin temalara sayısal dağılımı bir tablo ile gösterilecektir. Daha sonra da şiirlerdeki temalar ile söz konusu şiirlerin özellikleri üzerinde durulacaktır.

B.Oyhan Hasan Bıldırki'nin Şiirlerinde Temalar

1. Kitaplardaki Şiirlerin Sayısal Dağılımı

Şiir Kitapları	Şiir Sayıları
1.Bütün Fidanlar Sımsıcak (1994)	33

[24] Öztürk Emiroğlu, **Cumhuriyet Dönemi Türk Edebiyatında Hisar Topluluğu ve Edebî Faaliyetleri**, T.C. Kültür Bakanlığı Yay., Ankara, 2000, s. 306.
[25] **A.g.e.**, s. 145.
[26] Bâki Asiltürk, "Cumhuriyet Dönemi Türk Şiirinde Manifestolar", **Türk Edebiyat Tarihi 4**, TC Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2007, s. 145 (138-146 ss.)
[27] Öztürk Emiroğlu, **Cumhuriyet Dönemi Türk Edebiyatında Hisar Topluluğu ve Edebî Faaliyetleri**, s. 47-48.
[28] **A.g.e**., s. 48.
[29] **A.g.e**., s. 48.

2.Ceylan Gözlüm (1997)	100[30]
3.Bulutlar Pusuda (2006)	102
4.El Değmedik Sevdalara Uyanmak (2007)	73
5.Gökyüzü Yeniden Mavileşir (2008)	82
6.Aşk Desem Az Gelir (2017)	73[31]
TOPLAM	463

2. Oyhan Hasan Bıldırki Şiirlerindeki Temaların Sayısal Dağılımı

BİREYSEL TEMALAR	**Şiir Sayısı**		**TOPLUMSAL TEMALAR**	**Şiir Sayısı**
1.Aşk Aşk ve Ayrılık (73)/Aşk ve Umut/Bekleyiş(59) /Aşk ve Mutluluk (57) / Aşk ve Kavuşma (25) [Aşk ve Hayalî Kavuşma (13)]/ Aşk ve Karamsarlık, Efkâr, Hüzün(25)/ Aşk ve Tabiat (24)/ Aşk ve Sevgiliye Özlem (22)/ Aşk ve Karasevda (11)/ Aşk ve Zaman (9)[Aşk ve Geçmişe Özlem (2)] / Aşk ve Şiir (5)/ Aşk ve Hayat (5)/Aşk ve İhtimal-Varsayım(4)/ Aşk ve Sitem(3)/Aşk ve Hayalî Mekân (1)/ Aşk ve Sevdanın Tarifi(1)/Aşk ve Nasihat (1)	**340**		**1.Toplumsal Eleştiri** Toplumsal Eleştiri(14)/ [Tabiat Bilinci ve Toplumsal Eleştiri.(12)]	**26**
2.Tabiat Tabiat ve Umut(12)/ Tabiat ve Mutluluk-Yaşama Sevinci(4)/ Tabiat Sevgisi (4)/ Tabiat ve Huzur(2)/Tabiat ve Anılar(1)/ Tabiat ve Matem(1) Tabiatın İşleyişi(1)	**25**		**2. Türk Tarihi** Türk Dünyası ve Türk Tarihi (8)/ Türk Tarihi ve Tabiat (2)	**10**
3. Karamsarlık, Hüzün, Efkâr	**22**		**3. Tabiat ve Emek**	**5**
4. Şair ve Şiir Şair ve Şiiri (6) Şairin Kendi Hikâyesi (1)	**7**		**4. Vatan Sevgisi**	**1**
5. Umut	**6**		**5. Ana Dil Sevgisi**	**1**
6. Zaman ve Geçmişe Özlem	**5**		**6. Öğretmenlik Mesleğine Övgü**	**1**
7. Yaşama Sevinci	**3**		**7. İnsanlığa Nasihat**	**1**
8.Kadın-Erkek İlişkisi	**3**		**8. İslam Tarihi**	**1**
9 Sıla Özlemi	**2**		**9. Kültürel Değerlere Vefa**	**1**
10. Hayalî Mekânlara Kaçış	**1**		**10. Geleneğin İzleri**	**1**
11. Renkler	**1**			
TOPLAM	**415**		**TOPLAM**	**48**
GENEL TOPLAM: 463				

[30] Kitapta yer alan 2 (iki) adet şiir çevrisi bu sayıya dâhil edilmemiştir.
[31] Kitapta yer alan 1 (bir) adet şiir çevrisi bu sayıya dâhil edilmemiştir.

3. Oyhan Hasan Bıldırki'nin Şiirlerinde Tema İncelemesi

3.1.Bireysel Temalar

3.1.1.Aşk

3.1.1.1.Aşk ve Ayrılık

Ceylan Gözlüm (1997) adlı kitaptaki "Yol Düşüncesi", "Yıllardan Sonra", "Nerdesiniz", "Dilek", "Yok Artık", "Yürek Ezgisi", "Öylesine", "Sensiz Yaşamak Ölmektir", "Arabacı", "Kuşlar", "Fadime'nin Türküsüdür", "Allahaısmarladık", "Bir Kız Bir Karga Bir Adam", "Öksüz Çocuklar Gibi", "Acılar", "Bekleyiş", "Eylül Kadar Acısın Sen", "Veda", "Hatırlamalısın", "Sevgiler Kan Damlası", "En Güzel Şarkılar Bile Acı", "Yalnızlığıma Ağlıyorum", "Ya Sensizlik Ölmekse" adlı 23 (yirmi üç) şiir; *Bulutlar Pusuda* (2006) kitabında "Yusuf", "Bir Başka Bahar", "Sevgiliye", "Şimdi Nasılsın?", "Ağlamak", "Unutulmak", "Yaz Ortasında Islanmak", "Senin İçin", "Ayrılık Gecesi", "Nereye", "Sensizlik Acısı", "Elleri Kınalım", "Yıllar Girdi Aramıza", "Gönlümde Kor Ateşler", "İki Kere İki", "Sen de mi?", "Sensizlik Bulvarı", "Bilmiyorsun" ve "Gün Batarken" başlıklı 19 (on dokuz) şiir; *El Değmedik Sevdalara Uyanmak* (2007) kitabındaki "Delişmen Yüreğimin Sızısı", "Uzak Bir İklimin Akşamı", "Şımarık Ay, Hain Güneş Onca Yıldız", "Sensiz Olmuyor", "Nedense Bir Tanem", "Bana Seslen En Umutsuz Günlerinde", "Bütün Acılarını Bana Bırak", "Umutsuzluk Bulutları", "Şehzaden Kuyuda Değil Şimdi", "Sensizim", "Bir Çiçeğin Dalındayım", "Seni Unutmak mı?" ve "Gönlüm Bir Uçurtmaydı" başlıklı 13 (on üç) şiir; *Gökyüzü Yeniden Mavileşir* (2008) kitabındaki "İlkbahar Rüzgarı", "Öfkeli Dolunayda Kurulan Sensizliğim", "Dakika Ayrılıklar Bile Haram Bize", "Sensiz Gönlüm Buz Gibi Şimdi", "Gönlümde Bir Boşluk Var", "Duygularım Derya Deniz", "Başladı Başlayacak Sensizliğim", "Kalbim Sus Pus, Aklım Uzak Ufuklarda", "Kalbimizde Heyecanımızın Küheylanları", "Sevdan Keskin Kılıç" ve "Gönlümün Işıkları Yanmıyor" başlıklı 11(on bir) şiir; *Aşk Desem Az Gelir* (2017) kitabındaki "Yıldız Yıldız Görünseydik Her Gece", "Çile Kapılarım Bir Türlü Kapanmıyor", "Üşüdüğünü Bilemedim", "El Ele Tutuşamadığımız Zamanlar", "Gitme Kal Der Gibisin", "Gemiler" ve "Sebebimsin" başlıklı 7 (yedi) şiir "aşk ve ayrılık" temasında yazılmıştır.

Toplamda 73 (yetmiş üç) şiir "aşk ve ayrılık" temasında yazılmıştır. "Aşk ve ayrılık" temasında yazılan şiirlerde şair sevgiliden ayrı düştüğünde yaşadıklarını ve ayrılığın kendisinde bıraktığı etkileri şiirlerine yansıtır. Bu temada yazılan bazı şiirlerde tabiatı resmetme çabası da göze çarpar. Şairin ayrı düştüğü sevgilinin hayali bazen çiçekle, bazen batan güneşle ya da yeni doğan ayla şaire ulaşır:

Bir çiçeğin alındayım,
Bu çiçekte ne var bilmem ki?
Batıp giden güneş mi?
Yeni doğan ay mı?
Hasret boyasına batmış bir çift göz mü?
Uzanıverecek dudak mı?
(...)Bu çiçekte ne var bilmem ki?
Bir çiçeğin dalındayım,
Sensiz akşamlarımda.
Bir çiçeğin elifindeyim,
Kilitli kalbimde! ("Bir Çiçeğin Dalındayım", *El Değmedik Sevdalara Uyanmak,* s. 135-136.)

"Aşk ve ayrılık" temasında yazılan şiirlerde ayrılık, özlem duygusunu da beraberinde getirir. Şairin sevgilisi şiirlerde genellikle "melek"tir. Şiirlerde genel olarak gelenekten beslenme söz konusudur. Şair sevgiliden ayrı olduğu zamanlar kimi zaman "Ferhat" gibi yanar (*El Değmedik Sevdalara Uyanmak*, s. 81), kimi zaman "Melek'inden ayrı düşmüş bir Şehzade"dir (*El Değmedik Sevdalara Uyanmak*, s. 81). Şehzade'sini terk eden sevgili kimi zaman Kafdağı'ndadır (*El Değmedik Sevdalara Uyanmak,* s. 123-124). Kısaca şairin "aşk ve ayrılık" temalı şiirlerinin gelenekten beslendiği görülür.

3.1.1.2. Aşk ve Umut/Bekleyiş

Ceylan Gözlüm (1997) adlı kitaptaki "Dokuzuncu Senfoni", "Sisler Basacak" ve "Benim Olmalısın" başlıklı 3 (üç) şiir; *Bulutlar Pusuda* (2006) kitabında "Gökler Duman Kesti", "İki Gönül Bir Olunca", "Yüreğim Gelmeni Bekler", "Sevgilim", "Anla Beni", "Al Yazmalım", "Kızıl ile Kara" ve "Bir Ömür Birlikte" başlıklı 8 (sekiz) şiir; *El Değmedik Sevdalara Uyanmak* (2007) kitabındaki "İki Gönül Bir Olunca", "Bu Şehrin Her Köşesinde", "Sevdalı Yürekler", "Gönlümde Tek Türkü Var", "Hoşça Kal", "Hüzün Düşmüş Pencerem Aydınlanacak", "Yüreğimizde Bulutların İzi", "Özlemlerinin izi Var Güneşte", "Yerinde Saymalı", "Sevgiler İlk Nefeste" ve "Gecenin Ötesi Aydınlık" başlıklı 11 (on bir) şiir; *Gökyüzü Yeniden Mavileşir* (2008) kitabındaki başlıklı "Elde Var Dileğim", "Şafak Bir Adım Ötemizde", "Umut Kandillerini Yak Artık", "Gönül Gözüm Geldin Mi?", "Bu Sevdalı Gönlümün Tek Dileği", "Kalbim Kıpır Kıpır Şimdi", "Nakış Nakış Kalbimdesin", "Senden Uzak Bir İklimin Tam Ortasındayım", "Sevdamız Sonsuz Bir Nehir", "Canımın İçi", "Çık Gel Isıt Beni", "Yüreğimde Sensizlik Sızım", "Aklıma Düştü Yine Bir Tanem", "Gökkuşağında Göründükçe Resmimiz", "Yıldız Hilâlin Peşinde", "Bu Ömrün Her Karesinde", "Unutmak

Nafile Bir Şarkı", "Sana Susuzluğum Diner mi Hiç", "Aşkımızın Ölümsüz Şafağı", "İki Ayrı Yol Durdu Hep Önümüzde" ve "Her Şafak Vakti" 21 (yirmi bir) şiir; *Aşk Desem Az Gelir* (2017) kitabındaki "Ben Boyamadım Kaderimi", "Yağmuru Bekliyoruz", "Kalbimizdeki Nehirler", "Sevgiye Susamak", "Bir Gün Şafak Sökecek", "Boğazında Şal, Elinde Mendil", "Bir Bakacaksın Memleketindesin", "Hüznün Bayrakları", "Sen Kokulu Yaseminler", "Ay Yüzlüm", "Güneş Gülümsedi Gözlerime", "Kalbimde Meleğim Ağlar", "Sen Tükenmez Umutsun", "Gözbebeklerinde Doğmak İstiyorum", "Güneş Bize Göz Ediyor, Ay Gülümsüyor", ve "Yüreğimize Düştü Sevda Cemremiz" başlıklı 16 (on altı) şiir "aşk ve umut/bekleyiş" temasında yazılmıştır.

Toplamda 59 (elli dokuz) şiir "aşk ve umut/bekleyiş" temasında yazılmıştır. "Aşk ve umut/bekleyiş" temalı şiirlerde genel olarak şair sevgiliden ayrı geçen günlerin bitmesini beklediğini, gelecek güzel günlerden umutlu olduğunu, sevgili ile bir ömrü beraber geçirme beklentisini dile getirir (*Bulutlar Pusuda*, s. 64, 81, 91). Bazı şiirlerde şair kendisini "Şehzade", sevgilisini "Melek" olarak adlandırmakta, ayrı geçirdikleri zamanları ise "Melek ve Şehzade'nin Kafdağı'nın ardında tutuklu kaldığı zamanlar" olarak nitelemektedir (*El Değmedik Sevdalara Uyanmak*, s. 43, 85). Ayrı kalınan zamanlarda kavuşma beklentisini dile getirirken sevgiliyi de teselli eden şair umudunu yitirmediğini sıklıkla vurgular:

Ah bu yağmur, delişmen kalplerimize teselli
İnce ince yağan tükenmez mutluluk
Şafak bir adım ötemizde bir tanem,
Gözyaşlarını sil şimdi
Güneş doğacak gözlerimize besbelli ("Şafak Bir Adım Ötemizde", *Gökyüzü Yeniden Mavileşir*, s. 44)

Şairin "aşk ve umut/bekleyiş" temalı şiirlerinde de tabiat resmetme ve duyguların dile getirilmesinde tabiatı bir zemin olarak kullanma eğilimi dikkat çeker (*El Değmedik Sevdalara Uyanmak,* s. 107-108). Şiirlerinde geleneksel motiflere de yer veren şairin bir aşık olarak beklentisi "Kafdağı'nda bıraktığı umutlarını çekip almak" yaşadığı aşkta sevgilisinin "Ferhat'ı", "Kerem'i", "Köroğlu'su, "Şehzade'si" ve hatta "Deli Dumrul'u" olmaktır (*Gökyüzü Yeniden Mavileşir,* s. 9)

3.1.1.3.Aşk ve Mutluluk

Ceylan Gözlüm (1997) adlı kitaptaki, "Bu Şarkı", "Sensin Badem Gözlüm", "Ceylan Gözlüm I", "Ceylan Gözlüm II", "Ceylan Gözlüm III", "Bu Sabah" ve "Şimdi Aramızda" adlı 7 (yedi) şiir; *Bulutlar Pusuda* (2006) kitabında "Gözler", "Yalnız Senin için", "Kaderim Beni Çağırıyor", "Yalnız Senin İçin", "Nazlı Çiçeğim" başlıklı 5 (beş) şiir; *El Değmedik Sevdalara*

Uyanmak (2007) kitabındaki "Elim Sende", "Sevdim Seni", "Gökyüzünü Kim Boyadı Maviye", "Sevdamız İlkbahar Çiçeği", "Sesin Kulaklarımda", "Unutur muyum Seni?", "Aynalara Başka Gölge Düşmesin", "Gülüm, Nar Tanem", "Bir Sevda Şarkısında Gönlüm", "Sen Olmasaydın", "Zaman Geçer Gün Devrilir", "Sende Tutukluyum", "Gözlerim Gözlerinde" ve "En Güzel Resim" başlıklı 14 (on dört) şiir; *Gökyüzü Yeniden Mavileşir* (2008) kitabındaki "Sevdalı Bakışlar", "Kafdağı'nda Yıldız Yıldız Işıklar", "Alınyazım, Yüreğime Nakışlanmış Kaderim", "İbrahim Gibi Yanmak", "Karasevdalı Gönlümüzün İlk Işıkları", "Şahlansın Yüreğim", "Gözlerimde Ceylan Gözlerin", "Yüreğine Kat Delişmen Yüreğimi", "Beraber Söylüyoruz Türkümüzü", "Kalbimi Kalbinde Yedekledim", "İki Yeniyetme Sevdalı", "Sonsuz Nöbetteyiz Şimdi", "Yanıbaşımda Sevdalım Duruyor", "Bin Gönlüm Olsa Bir Tanem", "Gece Sessiz Bir Sevda Şarkısıdır", "Aklım Fikrim Sende Yine", "Sevdanın Mührü Üstümüzde Kalmış", "Sevgilim Dediğin Zamanlarda", "Son Çağın İki Çılgın Aşığı" ve "İlkbahar Bildiğimiz Her Mevsimde" başlıklı 20 (yirmi) şiir; *Aşk Desem Az Gelir* (2017)kitabındaki "Hayal Gibi Bir Şeydi Seninle Olmak", "Karanfil Renkli Zamanlar", "Yıldız Yağmurları", "Doğum Gününde", "Sayım Suyum Yok Deme Sakın", "Sevda Perisi", "Güldü, Laleydi, Sümbüldü Bahane", "Yaşamak, Sümbül Kokulu İlkbahar", "Bu Şarkı", "Ayna" ve "Sevda Yelleri" başlıklı 11 (on bir) şiir "aşk ve mutluluk" temasında yazılmıştır.

Toplamda 57 (elli yedi) şiir "aşk ve mutluluk" temasında yazılmıştır. "Aşk ve mutluluk" temalı şiirlerde halk hikâyelerine atıfta bulunulur. Leyla, Kerem, Aslı, Şirin, Ferhat gibi halk hikâyesi kahramanlarını kendisi ve sevgilisiyle kıyaslayan şair halk hikâyelerindeki aşkların birer kurgu olduğuna, asıl gerçeğin kendi yaşadığı aşk olduğuna vurgu yapar. Şaire göre sevgilisi ile kendisi halk hikâyelerindeki aşıklardan farksızdır, hatta belki de onlardan daha üstündür çünkü diğerlerinin aksine yaşadıkları aşk gerçektir (*El Değmedik Sevdalara Uyanmak,* s. 105-106).

3.1.1.4. Aşk ve Kavuşma

Ceylan Gözlüm (1997) adlı kitaptaki "Yeniden "başlıklı 1 (bir) şiir; *Bulutlar Pusuda* (2006) kitabında başlıklı "Sevdaya Tutulmak" başlıklı 1 (bir) şiir; *El Değmedik Sevdalara Uyanmak* (2007) kitabındaki "Öp Beni", "Beklediğim Ay Doğdu", "Yüreğim Yüreğinde", "Gül Kokusuyla Yıkanmış Sabahlar", "Sevda Ağacının Dalında İki Bülbül", "Akşam Olmadan" ve "Elim Elinde Kalsın" başlıklı 7 (yedi) şiir; *Gökyüzü Yeniden Mavileşir* (2008) kitabındaki "Rüya Gibi Bir Akşam Üzeri", "Tutulması Zor Sevinçler Gözlerimde", "Köroğlu Olsaydım Eğer", "Hüzünlerimiz Tutuklanıyor Ufuklarda", "Şairim Keyfin Yerinde Şimdi" ve "Dolunay Sessizce Dinlemiş Hikâyemizi" başlıklı 6 (altı) şiir; *Aşk Desem Az Gelir* (2017) kitabındaki "Mahşere Kadar", "Sevda Kuşları", "Nabzım Sen Diye Atıyor", "Seni Seviyorum",

"Ömrümüzün Kırk Yılı", "İlk Aşkımızı Yaşarız Yeniden", "Zaman Donsun Şimdi", "Gözlerimde Ceylanımın Gözleri", "O Gecenin Yağmuru" ve "Aşk Denen Rüya", başlıklı 10 (on) şiir "aşk ve kavuşma" temasında yazılmıştır.

Toplamda 25 (yirmi beş) şiir "aşk ve kavuşma" temasında yazılmıştır. "Aşk ve kavuşma" temasında yazılmış şiirlerde genel olarak şairin sevgiliden ayrı düştüğü süreçte hissettikleri ve kavuştuğunda yaşadığı mutluluk dile getirilmektedir. Şairin sevgiliye kavuşmasının ona yaşattığı mutluluk tabiata bakışına da yansır (*El Değmedik Sevdalara Uyanmak*, s. 39-40; *Aşk Desem Az Gelir*, s. 31-34.). Örneğin sevgilisine kavuşan şaire gökyüzü oldukça berrak ve canlı görünür:

> *Gökyüzü inadına berrak, mavilerinin en güzelini takmış takıştırmış, Gözlerimin önünden yıllara iz düşürmüş sayısız resimler geçiyor. Demlenmiş hasretlerin bedelini ödemek bu kadar kolay mıydı?*
>
> *Bir sevdalı türküye tutulmuş sanki güvercinler, ansızın uçuyor.* ("Tutulması Zor Sevinçler Gözlerimde", *Gökyüzü Yeniden Mavileşir*, s. 98)

"Aşk ve kavuşma" temalı şiirlerde sevgilinin özelliklerine de değinen şair bu özellikleri tabiat unsurları ile aktarır. Örneğin gözleri dolunaya benzeyen sevgili, karanfil çiçeği gibi kokar (*Aşk Desem Az Gelir*, s. 34-35.)

3.1.1.4.1 Aşk ve Hayalî Kavuşma

El Değmedik Sevdalara Uyanmak (2007) kitabındaki "Seni Hapsettim Bu Gece", "Şimdi Yanımda sen Varsın", "Şimdi Ay Daha Parlak", "Hasretim Olmaktan Çıktın Şimdi", "Hayır Diyemem Sana", "Tut ki Aylardan Ekim", "Kalbine Kilitlenmiş Duygularım", "Unutur muyum?", "Aynı Bayrak Altında", "Bu Akşam Sarhoşum" ve "Hayal Taciriyim" başlıklı 11 (on bir) şiir; *Aşk Desem Az Gelir* (2017)kitabındaki "Şiirlerin Yaşama Sebebim" ve "Kalbimde Senli Zamanlar" başlıklı 2 (iki) şiir "aşk ve hayalî kavuşma" temasında yazılmıştır.

Toplamda 13 (on üç) şiir "aşk ve hayalî kavuşma" temasında yazılmıştır. "Aşk ve hayalî kavuşma" temasında yazılan şiirlerde, sevgiliden ayrı kaldığı zamanları atlatmakta zorlanan şair hayale sığınır ve sevgiliye kavuştuğunu hayal eder.

3.1.1.5.Aşk ve Karamsarlık, Efkâr, Hüzün,

Ceylan Gözlüm (1997) adlı kitaptaki "O Biçimli Yaşamak", "Birisi", "Noktalı Bitimler", "Son Durak", "Hüzün Türküsü", "Sensiz Seninle", "Kırık Plak", "Uslanmak", "Hançer", "A Oğul", "Suç mu?", "Ben sana Layık Değilim", "Çaresizlik Şarkısı" ve "Biliyor musun?", başlıklı 14 (on dört) şiir; *Bulutlar Pusuda* (2006) kitabında "Meral", "Dayan Yüreğim", "Sükût" ve "Mutsuzlar Gemisi", "Gizli Dert" başlıklı 5 (beş) şiir; *El Değmedik*

Sevdalara Uyanmak (2007) kitabındaki "Hüznün Hüznüm" başlıklı 1 (bir) şiir; *Gökyüzü Yeniden Mavileşir* (2008) kitabındaki "Hüznümün Türküsünü Yakamadım", "Gönül Verdiğimin Dizinde" başlıklı 2 (iki) şiir; *Aşk Desem Az Gelir* (2017) kitabındaki "Kalbim Sevgi Körü", "Amansız Bir Güz Sonunda", "Efkârlıyım Bu Akşam" başlıklı 3 (üç) şiir "aşk ve karamsarlık, efkâr, hüzün, keder" temasında yazılmıştır.

Toplamda 25 (yirmi beş) şiir "aşk ve karamsarlık, efkâr, hüzün" temasında yazılmıştır. Bu temada yazılan şiirlerin bazılarında çaresizliğin verdiği bir karamsarlık vardır (*El Değmedik Sevdalara Uyanmak,* s. 121-122) Bazı şiirlerde ise sevdiğine kavuşamamış olmanın ya da terk edilmiş olmanın hüznü sezilir (*Ceylan Gözlüm,* s. 19, 22-23, 32,33). Şair sevgiliye kavuşamamış olmaktan doğan kederini ve karamsarlığını şiirlerinde yine tabiata ait unsurları kullanarak anlatır:

Bak ağaçlar çiçekten yaprağa döndüler

Ben senden garibim hazan mevsimindeyim ("Kırık Plak", *Ceylan Gözlüm,* s. 33)

Yukarıdaki mısralarda doğadaki akışın ve hareketliliğin şairin ruh hâline tezatlığı vurgulanır. Şair bazen de sevgiliye kavuşamamanın kederini ve karamsarlığını geleneksel motiflerle dile getirir:

Unutamadığım bir gülün derdindeyim

Sızım sızım arada yokluyor kalbimi

Dikenli dalına konmuş korkusuz bülbülüm

Sızım sızım arada okluyor kalbimi ("Hüznümün Türküsünü Yakamadım", *Gökyüzü Yeniden Mavileşir,* s. 28)

Şair yukarıdaki alıntıda sevdiğine kavuşamamanın ve onu unutamamanın hüznünü aktarır. Sevgiliyi güle, kendisini de bülbüle benzeten şair gül-bülbül motifini kullanmış olur.

3.1.1.6.Aşk ve Tabiat

Bütün Fidanlar Sımsıcak (1994) kitabındaki "Yeşil Deniz", "Mavi Çiçek" ve "Gölgelice Kaba Ağaç" başlıklı 3 (üç) şiir; *Ceylan Gözlüm* (1997) adlı kitaptaki "Güneş ve İnsan", "Mavi Çiçek" ve "Papatyalar Hiç Solmasın" adlı 3 (üç) şiir; *Bulutlar Pusuda* (2006) kitabında "O Gün Bahardı", "Delikanlı Yüreğim", "Uzat Ellerini", "Gül", "Hüzün Kesmiş Her Damlacıkta", "Ölümsüz Fotoğraflar", "Gecenin Gözleri", "Kızıl Bir Alevdi Gözlerin", "Kaçamak" ve "Ebediyen Bekleyeceğim", başlıklı 10 (on) şiir; *El Değmedik Sevdalara Uyanmak* (2007) kitabındaki "Özgür Bulutlar" başlıklı 1 (bir) şiir; *Gökyüzü Yeniden Mavileşir* (2008) kitabındaki "Gece Dolunay Doğarken", "İki Nehirdik Kaderimizin İzinde", "Gözlerinde Bıraktım Gözlerimi" , "Her Akşam Gözlerine Güleyim Diye" "Yüreğimde Tutulmaz Deli Taylar" ve

"Mutluluk Yağmurlarıyla Islanmak" başlıklı 6 (altı) şiir; *Aşk Desem Az Gelir* (2017) kitabındaki "Sevdanın Sıcak Yeli" başlıklı 1 (bir) şiir "aşk ve tabiat" temasında yazılmıştır.

Toplamda 24 (yirmi dört) şiir "aşk ve tabiat" temasında yazılmıştır. "Aşk ve tabiat" temalı şiirlerde genel olarak tabiatı sözcüklerle resmetme çabası ve betimlemeler dikkat çeker. Yapraklar, güneş, rüzgâr, ağaçlar, kuşlar, ırmak ve deniz gibi tabiat unsurları çeşitli özellikleri ile betimlenir. Bu tabiat unsurları şairin sevgilisine duyduğu özlem ve ayrılıkta içine düştüğü keder gibi duygularını dile getirmekte birer aracı olur (*Bütün Fidanlar Sımsıcak,* s. 13, 39; *Bulutlar Pusuda,* s. 65).

3.1.1.7. Aşk ve Sevgiliye Özlem

Ceylan Gözlüm (1997) adlı kitaptaki "Ruhumda Bir Tel Kopar" başlıklı 1 (bir) şiir; *Bulutlar Pusuda* (2006) kitabında "Aralıkta", "Yıldız Yıldız Ağlıyorum" ve "Sen misin?" başlıklı 3 (üç) şiir; *El Değmedik Sevdalara Uyanmak* (2007) kitabındaki "Irmak, Denizin Hasretinde", "De Bana Bir Tanem", "Son Kuşlarla Birlikte", "Özlem Denizi", "Soylu Bir Çiçek" ve "Yüreğimde Yâr Hasreti Var" başlıklı 6 (altı) şiir; *Gökyüzü Yeniden Mavileşir* (2008) kitabındaki "Özledin mi Beni?", "Tomurcuk Gülün Nefesinde", "Vuslatın Şafağından Hiç Dönmesek?", "Kafdağı'na mı Döndün Yeniden?", "Gizlemek Faydasız Sevdiğini Saklama" ve "Sanki Kapıya Vuracakmışsın Gibi" başlıklı 6 (altı) şiir; *Aşk Desem Az Gelir* (2017) kitabındaki "Gökyüzünü Kuşatan Bulutlar", "Canım Der Dudakların", "Sensizlik Yağmurları", "Kader Çekmiş Bizi Aynı Resmin İçinde", "Hasret Ateşleri Köz Köz Kalbimde" ve "Yalnızlık Sensizlik Türküsü" başlıklı 6 (altı) şiir "aşk ve sevgiliye özlem" temasında yazılmıştır.

Toplam 22 (yirmi iki) şiir "aşk ve sevgiliye özlem" temasında yazılmıştır. Diğer pek çok temada olduğu gibi "aşk ve sevgiliye özlem" temasında yazılmış şiirlerde de tabiata ait unsurlar şairin duygularını aktarmasında bir aracı olur. Şair bazen "duyguları ırmak ırmak sevgiliyi arar" ancak "mor dağlar dizi dizi geçit vermez". Sevgiliden ayrı düşmüş olmanın hüznü ve karamsarlığı özlem duygusuyla birleşir (*Göyküzü Yeniden Mavileşir,* s. 29-30). Kimi zaman da sevgiliden ayrı kaldığı süreci "gelir geçer bir rüya" olarak nitelendiren şair kendisini "özlem denizinin ortasında" bulur (*El Değmedik Sevdalara Uyanmak,* s. 118). Kimi zaman dolunayı veya güneşi kapattığı için "gökyüzünü kuşatan bulutlardan şikâyetçi" olur. Zira şair için dolunay ve güneş, sevgiliden izler taşır (*Aşk Desem Az Gelir*, s. 42)

3.1.1.8.Aşk ve Karasevda

Bulutlar Pusuda (2006) kitabında "Karasevda", "Yaprak Dökümü", "Acı" ve "Resim" başlıklı 4 (dört) şiir; *Gökyüzü Yeniden Mavileşir* (2008) kitabındaki "Düşlerimi Mühürlemeliyim Şimdi", "Bağla Kaderini Kaderime" ve "Biricik Sevdiğim" başlıklı 3 (üç) şiir; *Aşk Desem Az Gelir* (2017) kitabındaki "Aşk Desem Az Gelir", "İki Kişilik Bir Dünya Yeter

Bize", "Kalbin Kalbimde" ve "Karasevdalım" başlıklı 4 (dört) şiir "aşk ve karasevda" temasında yazılmıştır.

Toplamda 11 (on bir) şiir "aşk ve karasevda" temasında yazılmıştır. Genel olarak aşktaki çaresizlik duygusunun anlatıldığı karasevda şiirlerinde şair çaresizliği sorgular, sevgilinin kendisini sevmediğini düşünüp kahırlanır (*Bulutlar Pusuda*, s. 78-79, 80). Kavuşulamayan sevgiliyi düşündükçe acısı artan şair çareyi masal diyarlarına kaçmakta bulur (*Gökyüzü Yeniden Mavileşir*, s. 89-90). Şair bazı şiirlerinde de "karasevda"yı kavuştuğu sevgilisine duyduğu aşkın en yoğun hâli olarak niteler (*Aşk Desem Az Gelir*, s. 50, 99).

3.1.1.9.Aşk ve Zaman

Bulutlar Pusuda (2006) kitabında "On Altı Yaşında" başlıklı 1 (bir) şiir; *El Değmedik Sevdalara Uyanmak* (2007) kitabındaki "Bu Yürek Benim Değil, Senin" ve "Acaba" başlıklı 2 (iki) şiir; *Gökyüzü Yeniden Mavileşir* (2008) kitabındaki "Ölümsüz Gülüm", "Bu Sevda İlacı Gönlümün", "Ömrümün Varı Bildiğim Bir Tanem" ve "Bensiz Yıllarda Bekletmezdim Seni" başlıklı 4 (dört) şiir; *Aşk Desem Az Gelir* (2017) kitabındaki "Birlikte Olduğumuz Zamanlar" ve "Rüya Gibi Zamanlar" başlıklı 2 (iki) şiir "aşk ve zaman" temasında yazılmıştır.

Toplamda 9 (dokuz) şiir "aşk ve zaman" temasında yazılmıştır. Şair "aşk ve zaman" temalı şiirlerinde zamanın geçiciliğine buna rağmen tek gerçeğin sevgi olduğuna ve en kıymetli zamanların da sevgili ile geçirilen zamanlar olduğuna vurgu yapar (*Gökyüzü Yeniden Mavileşir*, s. 27, 50). Bazen şair, zamandan korkusu olmadığını sevgili ile "aynı dalın iki kızıl gülü" olmanın kendisine yeteceğini söyler (*Gökyüzü Yeniden Mavileşir*, s. 51). Bazen de sevgiliye kavuşamadan geçen yıllardan kendisini sorumlu tutan şair, geçen zamanı pişmanlıkla yad eder (*Gökyüzü Yeniden Mavileşir*, s. 53).

Sevgili ile beraber geçen zamanı "rüya gibi" (*Aşk Desem Az Gelir*, s. 113) ve "yaşamak" olarak niteleyen şair bunun kendisine verdiği mutluluğu tabiat unsurlarını kullanarak anlatır. Sevgili ile beraber geçen zamanlarda "ayışığı altında şiir okumak", "masmavi bir denizin kenarında ufka bakmak", "çiçekli bir yolda yürümek" şairi mutlu eden ve ona yaşadığını hissettiren eylemlerdir. Şairin diğer pek çok şiirinde olduğu gibi tabiat "aşk ve zaman" temalı şiirlerinde de duyguları anlatmada bir aracıdır (*Aşk Desem Az Gelir*, s. 92).

3.1.1.9.1.Aşk ve Geçmişe Özlem

El Değmedik Sevdalara Uyanmak (2007) kitabındaki "Sağ Yanımda Gizlenmiş Ceylan Gözlüm" başlıklı 1 (bir) şiir; *Aşk Desem Az Gelir* (2017) kitabındaki "Şimdi Yanımda Bir Resmin Var" başlıklı 1 (bir) şiir "aşk ve geçmişe özlem" temasında yazılmıştır.

Toplam 2 (iki) şiir "aşk ve geçmişe özlem" temasında yazılmıştır. "Gençlik yıllarının rüyalarını" kaybeden ve sevgiliden vefasızlık gören şair gençlik günlerine özlem duyar (*El*

Değmedik Sevdalara Uyanmak, s. 24-25). Sevgilisinin eski bir fotoğrafına bakarak geçmişe giden şair gençliğini ve aşkının ilk zamanlarını "ömrünün altın çağı" olarak niteler (*Aşk Desem Az Gelir, s.72*)

3.1.1.10 Aşk ve Şiir

Ceylan Gözlüm (1997) adlı kitaptaki "Sen" başlıklı 1 (bir) şiir; *Bulutlar Pusuda* (2006) kitabında "Şiir Dedikleri" başlıklı 1 (bir) şiir; *El Değmedik Sevdalara Uyanmak* (2007) kitabındaki "Kanayan Yüreğim Üşüyor" ve "Şiir Denilen Rüya Uzakta" başlıklı 2 (iki) şiir; *Aşk Desem Az Gelir* (2017) kitabındaki "Bir Sevdalı Ateş Yüreğimde" başlıklı 1 (bir) şiir "aşk ve şiir" temasında yazılmıştır.

Toplamda 5 (beş) şiir "aşk ve şiir" temasında yazılmıştır. Şair sevgiliye hitap ederken,

"Düşünüp düşlediğimiz
Bir türlü yazamadığımız
Sözün özü, anlatamadığımız
Her şey şiirdir" ("Şiir Dedikleri", *Bulutlar Pusuda*, s. 134)

diyerek şiiri, yaşayamadığı aşkı üzerinden tarif eder. Şiir, sevgilinin yanındayken şaire uzak gelen bir "rüya", sevgiliden ayrı kaldığı zamanlarda gelen bir "peri", ya da "yalnızlık şarkısının adı" olarak da tarif edilmektedir (*El Değmedik Sevdalara Uyanmak*, s. 98-99)

3.1.1.11.Aşk ve Hayat

Ceylan Gözlüm (1997) adlı kitaptaki "Sevenler Tekkesi", "Ödeştik", "İki Gönül Bir Olunca", "Güneş ve İnsan", başlıklı 4 (dört) şiir; *El Değmedik Sevdalara Uyanmak* (2007) kitabındaki "Yeter Ki Sen Bana Gülümse" başlıklı 1 (bir) şiir "aşk ve hayat" temasında yazılmıştır.

Toplamda 5 (beş) şiir "aşk ve hayat" temasında yazılmıştır. Dünyayı bir "sevenler tekkesi" olarak kabul eden şair hayatın ancak aşk ve sevgi olduğu sürece anlamlı olduğunu vurgular (*Ceylan Gözlüm*, s. 43). Bazen de sevgili, şairin hayatındaki güneştir; şair de onun ısısına/sevgisine her daim muhtaç bir insandır (*Ceylan Gözlüm*, s. 13).

3.1.1.12. Aşk ve İhtimal/Varsayım

Bulutlar Pusuda (2006) kitabındaki "Değil mi?" başlıklı 1 (bir) şiir; *Ceylan Gözlüm* (1997) adlı kitaptaki "…se …sa" ve "Değil mi?" başlıklı 2 (iki) şiir; *Aşk Desem Az Gelir* (2017) kitabındaki "Sen Olmasan" başlıklı 1 (bir) şiir "aşk ve ihtimal/varsayım" temasında yazılmıştır.

Toplamda 4 (dört) şiir "aşk ve ihtimal/varsayım" temasında yazılmıştır. Şair bu şiirlerde bazen sevgilinin bir ömür kendisi ile birlik olup olmayacağını sorgularken -olumsuz ihtimale karşı- hayatı yaşanmaya değer bulmadığını vurgular. Bazen de sevgili ile ilgili hayaller kurarak onunla hayalî bir diyaloga girer ve sevgiliye sorduğu soruların cevaplarında onun tarafından

sevildiği ihtimalini duymak ister. (*Ceylan Gözlüm*, s. 39, 85). Şair genel olarak, tabiat unsurları ile bütünleştirdiği hayatın sevgili var olduğu sürece yaşanabilir olduğunu, onun olmama ihtimalinde "yaşamak denen yükü çekemeyeceğini" dile getirir (*Aşk Desem Az Gelir,* s. 100-101).

3.1.1.13. Aşk ve Sitem

Bulutlar Pusuda (2006) kitabındaki "Başım Dumanlı" başlıklı 1 (bir) şiir; *Aşk Desem Az Gelir* (2017) kitabındaki "İki Gönül" başlıklı 2 (iki) şiir "aşk ve sitem" temasında yazılmıştır.

Toplamda 3 (üç) şiir "aşk ve sitem" temasında yazılmıştır. Şiirde şair sevgiliye sevginin fedakârlık gerektirdiğini sitemli bir üslupla dile getirir (*Aşk Desem Az Gelir,* s. 11).

3.1.1.14. Aşk ve Hayalî Mekân

Aşk Desem Az Gelir (2017) kitabındaki "Uygur Ülkesinde" başlıklı 1 (bir) şiir "aşk ve hayalî mekân" temasında yazılmıştır.

Milli duygularına şiirlerinde yer veren şair "Uygur Ülkesinde" başlıklı şiirde sevgili ile "ata yurdu"na gittiğinin hayalini kurar. Yanında sevdiği ile ana vatanında bulunduğunu hayal eden şair bundan duyduğu mutluluğu şiirine yansıtır (*Aşk Desem Az Gelir*, 20-30).

3.1.1.15.Aşk ve Sevdanın Tarifi

Aşk Desem Az Gelir (2017) kitabındaki "Sevda Denilen Şey" başlıklı 1 (bir) şiir "aşk ve sevdanın tarifi" temasında yazılmıştır.

"Aşk ve sevdanın" ancak bunu yaşayanın anlayabileceği bir süreç olduğunu vurgulayan şair sevdayı "zehir", "panzehir", "sihir", "peri" olarak niteler ve "sazın telinde ağrı", "bir ceylanın gözündeki mutluluk", "hem matem hem bayram" gibi ifadelerle tarif eder. Şair, sevdanın asla kolay olmadığını ama zor olduğu oranda insanı mutlu ettiğini şiirinde dile getirir (*Aşk Desem Az Gelir,* s. 27-28).

3.1.1.16. Aşk ve Nasihat

Bulutlar Pusuda (2006) kitabındaki "Dilek Mumu" başlıklı 1 (bir) şiir "aşk ve nasihat" temasında yazılmıştır.

Şair şiirinde, aşık olan kişiye duygularını, sevincini ve üzüntüsünü muhatabıyla paylaşması üzerine nasihat verir (*Bulutlar Pusuda,* s. 115).

3.1.2.Tabiat

3.1.2.1.Tabiat ve Umut

Bütün Fidanlar Sımsıcak (1994) kitabındaki "Umut Seli", "Irmak Kenarında Söğütler", "Bir Avuç Rahmet", "Dolunay", "Tek Ağaç" ve "Ağaçlar Çiçekte" başlıklı 6 (altı) şiir; *Ceylan*

Gözlüm (1997) adlı kitaptaki "Umut Seli" ve "Dolunay" başlıklı 2 (iki) şiir; *Bulutlar Pusuda* (2006) kitabında "Bulutlar Pusuda", "Umutların Şafağında", "Bir Gümüş Taç Gibi" ve "Umut Köprüleri" başlıklı 4 (dört) şiir "tabiat ve umut" temasında yazılmıştır.

Toplamda 12 (on iki) şiir "tabiat ve umut" temasında yazılmıştır. Şair tabiattaki canlılığı umutla özdeşleştirirken tabiatın solgunluğunu umudun sönmesi olarak görür:

Şu dal filizi, bu tükenmez yaprak yeşili
Taptaze umutların en körpesidir.
Bahçelerde gelinciklerin solması, güllerin kapanması
Şeker lokum umutların sönmesidir ("Umut Seli", *Bütün Fidanlar Sımsıcak,* s. 14)

Tabiattaki ağaçların, çiçeklerin, kuşların umudu simgelediği şiirlerde şaire göre "umutların en güzeli baharda" yaşanır. Çünkü kara kıştan çıkan tabiat yavaş yavaş yeşile döner, bitkiler çiçeğe durur. Bütün bunlar şairin umutlarını tazeler. Kendi hayatında kara kış hâkim olsa da, tıpkı tabiatın düzeninde olduğu gibi, kara kışın bahara döneceğini bilmek şaire umut verir (*Bütün Fidanlar Sımsıcak*, s. 14). Şair bazen de içinde bulunduğu zor zamanlarda, "Kafdağı'nın ardında toplanan umutlarının" yağmurlarla yağdığını, rüzgârlarla estiğini düşünerek avunur (*Bütün Fidanlar Sımsıcak*, s. 17).

Şair doğan günle canlanan tabiatın içinde olmaktan mutludur. Çiçeğe duran ağaçlar ona göre umudu simgeler (*Bütün Fidanlar Sımsıcak,* s. 30-31). Tabiattaki canlıların korkusuzca doğalarında yaşamaları gerektiğini düşünen şair, tabiat varlıklarının zalimlerce zarara uğratılmasından korkar ancak buna rağmen tabiatın düzeninden yana umutludur (*Bütün Fidanlar Sımsıcak,* s. 32).

3.1.2.2. Tabiat ve Mutluluk/Yaşama Sevinci

Bütün Fidanlar Sımsıcak (1994) kitabındaki "Ormanda Bahar" ve "Gönlüm Huzura Susamış" başlıklı 2 (iki) şiir; *Ceylan Gözlüm* (1997) adlı kitaptaki "Güneşi Yakalamak" başlıklı 1 (bir) şiir; *Bulutlar Pusuda* (2006) kitabında "Kim Tutar" başlıklı 1 (bir) şiir; "Tabiat ve mutluluk/ yaşama sevinci" temasında yazılmıştır.

Toplamda 4 (dört) şiir "tabiat ve mutluluk/yaşama sevinci" temasında yazılmıştır. Şair baharla birlikte canlanan ve "yeniden doğma sevinci" içinde olan ormanda bulunmaktan mutluluk duyar, bir cennette yaşar gibidir (*Bütün Fidanlar Sımsıcak,* s. 18). Kış günlerinde üşümemek için "güneşi yakalamak" ister (*Ceylan Gözlüm*, s. 11)

3.1.2.3.Tabiat Sevgisi

Bütün Fidanlar Sımsıcak (1994) kitabındaki "Gölgende Kimler Eğlenecek", "Sevdalı Kelebekler", "Ihlamur Çiçek Çiçek" ve "Bu Güzellikler Tükenmesin" başlıklı 4 (dört) şiir "tabiat sevgisi" temasında yazılmıştır.

Şiirlerinin genelinde tabiat unsurlarını bir anlatım aracı olarak kullanan şairin tabiat sevgisi doğal olarak şiirlerine yansır. Şiirlerinde ağaçlara sevgi duyduğunu dile getiren şair ağaçların rüzgârda salınmasına, mevsimler boyunca geçirdiği dönüşüme ve insanlara sağladığı faydalara hayranlık duyduğunu belirtir (*Bütün Fidanlar Sımsıcak,* s. 23, 33). Kelebekler, kuşlar, bitkiler şaire göre tabiatı oluşturan bir bütündür ve tabiat içinde bir arada bulunarak yakaladıkları uyum onu mutlu etmeye yeter. Kısaca şair, her daim insana fayda sunan ve kendisini mutlu eden bütün tabiat unsurlarından şiirlerinde sevgiyle bahseder (*Bütün Fidanlar Sımsıcak,* s. 33, 34).

3.1.2.4.Tabiat ve Huzur

Ceylan Gözlüm (1997) kitabında "Gönlüm Huzura Susamış" başlıklı 1 (bir) şiir; *Bulutlar Pusuda* (2006) kitabında "Huzur" başlıklı 1 (bir) şiir "tabiat ve huzur" temasında yazılmıştır.

Toplamda 2 (iki) şiir "tabiat ve huzur" temasında yazılmıştır. Yağan yağmur, ağaç ve diğer bitkilerin yeşili, açan çiçekler "gönlü huzura susayan" şaire huzur verir (*Ceylan Gözlüm*, s. 120). Şaire göre huzur bazen "yaprağa düşmüş çiğ tanesinde" gizlidir ve "güneşi karşılayan bütün pencerelere" uğramalıdır. Bazen de huzur başka şafaklarda takılıp kalır (*Bulutlar Pusuda,* s. 85).

3.1.2.5. Tabiat ve Anılar

Bütün Fidanlar Sımsıcak (1994) kitabındaki "Ceviz Sandıklar" başlıklı 1 (bir) şiir "tabiat ve anılar" temasında yazılmıştır.

Şair, şiirinde, insanlara sayısız yararı olan tabiatın insanların güzel anılar oluşturmasına zemin hazırladığına değinir (*Bütün Fidanlar Sımsıcak,* s. 24).

3.1.2.6. Tabiat ve Matem

Bütün Fidanlar Sımsıcak (1994) kitabındaki "Eylül Akşamları" başlıklı 1 (bir) şiir "tabiat ve matem" temasında yazılmıştır.

Şair 6 Eylül 1985 Davutlar orman yangınında şehit olan askerlere ithaf ettiği şiirinde (*Bütün Fidanlar Sımsıcak,* s. 54-55), olayın kendisinde yarattığı üzüntüyü ve yas tutma sürecini şiirine yansıtır. Toplumsal bir acının kendisinde yarattığı derin üzüntü oldukça lirik bir tonla işleyen şair, şiirde toplumsal olanın birey olarak kendisine yansımasına yer vermiş olur (Bu sebeple şiir "bireysel temalar" içinde ele alınmıştır).

3.1.2.7 Tabiatın İşleyişi

Bulutlar Pusuda (2006) "Gece Gündüz" başlıklı 1 (bir) adet şiir "tabiatın işleyişi" temasında yazılmıştır.

Şiirde gece ve gündüzün oluşumu sembolik ve mitolojiye yakın bir anlatımla aktarılmıştır (*Bulutlar Pusuda,* s. 116).

3.1.3. Karamsarlık, Hüzün, Efkâr

Bütün Fidanlar Sımsıcak (1994) kitabındaki "Gökyüzünde Bulutlar" başlıklı 1 (bir) şiir; *Ceylan Gözlüm* (1997) adlı kitaptaki "Dağınık", "Kural", "Sokak Feneri", "Oysa", "Gam Üstüne", "Bu Şehrin Kaderi Bu", "Sonsuz Yolculuk", "Çağda Acabalar Panayırı", "Kör Olası Yaşamak" başlıklı 9 (dokuz) şiir; *Bulutlar Pusuda* (2006) kitabında "Bir Gül Goncasında Yaşamak", "Balıkçıların Dünyası", "Anlayamadık", "Üç Adam", "Acı Meyve", "Çocuğum", "Son Akıncı", "Dünya Bu" ve "Donuk Bırakan" başlıklı 9 (dokuz) şiir; *El Değmedik Sevdalara Uyanmak* (2007) kitabındaki "Yıldızlar Yine Gökyüzünde Kalacak" ve " Çapraz Ateş Arasında" başlıklı 2 (iki) şiir; *Aşk Desem Az Gelir* (2017) kitabındaki "Altın Kafes" başlıklı 1 (bir) şiir "Karamsarlık, Hüzün, Efkâr" temasında yazılmıştır.

Toplamda 22 (yirmi iki) şiir "karamsarlık, hüzün, efkâr" temasında yazılmıştır. Bu şiirlerde içinde karamsarlığı ve kederi taşıyan şair baktığı her şeyde söz konusu karamsarlığın bir yansımasını bulur. Örneğin yanmayan sokak fenerini kedere yorar (*Ceylan Gözlüm,* s. 8) ya da hayatın akışı içindeki koşuşturmada "bir arpa boyu yol alamadığını" fark eder (*Ceylan Gözlüm,* s. 110). Kederin hâkim olduğu şiirlerinde sevgi dolu günlerin bittiğini, tabiat unsurlarının bile susup onu mutlu etmediğini, yaşadığı şehrin "aşına zehir kattığını" düşünür (*Ceylan Gözlüm*, s. 124-125). Bazen de ölüm duygusunu şiirlerine taşıyan şair öldükten sonra "adının unutulmasından" kaygı duyar (*El Değmedik Sevdalara Uyanmak,* 14-15). Şair dünyanın kötülüğüne şahit olmanın, hayattan beklediğini alamamanın hüznünü ve karamsarlığını taşır ve "Havada bulut yoktu, nerden çıktı bu yağmur?" diyerek beklemediği anda yediği vurgunlara tepkisini şiirlerinde dile getirir (*El Değmedik Sevdalara Uyanmak,* s. 18)

3.1.4. Şair ve Şiir

3.1.4.1.Şair ve Şiiri

Bulutlar Pusuda (2006) kitabında "Av İzinde Bir Şahin" ve "Ninnilerle Büyür İnsan" başlıklı 2 (iki) şiir; *El Değmedik Sevdalara Uyanmak* (2007) kitabındaki "Av İzinde Bir Şahin" başlıklı 1 (bir) şiir; *Aşk Desem Az Gelir* (2017) kitabındaki "Ölümüne Sevdiğim", "Dalında Şakısın Bülbülüm" ve "Bayram" başlıklı 3 (üç) şiir "şair ve şiiri" temasında yazılmıştır. Toplamda 6 (altı) şiir "şair ve şiiri" üzerine yazılmıştır. Şair bu şiirlerde şairliği, şiir anlayışı ve

şiirinin kaynakları hakkında bilgiler verir. Aşağıdaki mısralarda şairin "şiir tarifi" üzerinde durulur:

Şiir bir ebemkuşağı
Mavi, yeşil, sarı, kırmızı
Ansızın hayâl ufkumuzu kuşatır
Şiir henüz doğuma yatmış bir çiçek
Gonca gonca sancılar içinde
Hayata uzanır /
Şiir cümle güzellikler aynası
Ürkek bir ceylanın katıksız sevdası
Yeşeren dallardaki umut
Kâh açılır, kâh kapanır
Akşam alacasının sancısını yaşar
Sabahın ilk ışıklarıyla şahlanır
Av izinde bir şahin olur uçar ("Av İzinde Bir Şahin", *Bulutlar Pusuda*, s. 38)

Şairin anlayışına göre şiir hem hayatın güzellikleri, sancıları gibi türlü yönlerini hem de hayalleri aktaran bir araçtır.

Bakılan ve görülen her şeyin şiire yansıtılabileceğini düşünen şair ilhamı kimi zaman "bülbülün göğsündeki dikende", "kekiğin kokusunda", "sevdiğinin gülen gözlerinde", "yazıda, yabanda, harmanda", "gündüzde güneşte, gecede dolunayda" bulurken kimi zaman da şiiri "geçmek bilmeyen saat", "yaşanmamış zaman" ve "aşılan dağ, geçilen okyanus" olarak tarif eder. Kısacası şaire göre; bakılan, görülen, yaşanan, yaşanmayan her şeye dair şiir yazılabilir (*Aşk Desem Az Gelir*, s. 54-55).

Şair "Ninnilerle Büyür İnsan" şiirinde şiirinin kaynakları üzerinde durur: "Annesinin gayreti, alın teri, masalları, ninnilerini", "babasının sabrı, sabana yapışmış nasırlı ellerini", "ülkesinin saf türkülerini" "hünerinin sebebi" olarak gösterir. Kısaca şair şiirinin gelenekten ve geleneksel unsurlardan beslendiğini dile getirir (*Bulutlar Pusuda*, s. 19).

3.1.4.2. Şairin Kendi Hikâyesi

Bulutlar Pusuda (2006) kitabında "Hikâyem" başlıklı 1 (bir) adet şiir "şairin kendi hikâyesi" temasında yazılmıştır. Bu şiirde şairin hayat hikâyesi şiirin imkânları içinde aktarılır.

3.1.5. Umut

Ceylan Gözlüm (1997) adlı kitaptaki, "Bitmeyen Mücadele", "Ömür Çıkmazı" ve "Yakarış" başlıklı 3 (üç) şiir; *Bulutlar Pusuda* (2006) kitabındaki "Sarkaç", "Yeni Bir Gün Doğacak", "Bir Işık Üç Çocuk" başlıklı 3 (üç) şiir "umut" temasında yazılmıştır.

Toplamda 6 (altı) şiir "umut" temasında yazılmıştır. Şair geçmişte acılar çekilse de gelecek günlerden umutlu olduğunu şiirlerinde mısralara döker. Kendisi ile birlikte diğer insanların da mutlu olacağını, insanların birbirinin derdini dert edinerek kardeşlik içinde aydınlık günler yaşayacağına dair umudunu dile getirir (*Bulutlar Pusuda*, s. 66,88-89).

3.1.6. Zaman ve Geçmişe Özlem

Ceylan Gözlüm (1997) adlı kitaptaki "O Günler", "Geçen Günlerimize Dair", "Hatıralar" başlıklı 3 (üç) şiir; *Bulutlar Pusuda* (2006) kitabında "Yaşanmış Anılar" ve "Neden Böyle" başlıklı 2 (iki) şiir "zaman ve geçmişe özlem" temasında yazılmıştır.

Toplamda 5 (beş) şiir "zaman ve geçmişe özlem" temasında yazılmıştır. Şairin "zaman ve geçmişe özlem" temalı şiirlerinde şimdi ile geçmiş arasında bir muhasebe vardır. Geçmiş günler ve özellikle çocukluk dönemi şaire göre daha mutlu günlerdir. Şimdilerde türlü dertler içinde eriyen zamanı yaşamaktansa türlü hatıralarla yüklü geçmişe dönme arzusu bu şiirlerde ön plana çıkar. Sürekli geçmişe dönme arzusu yeni günü hüzünle karşılamaya da sebep olur. Şaire göre geçen günler artık bir masaldır ve Kafdağı'nın ardında kalmıştır (*Ceylan Gözlüm*, s. 46, 35, 98)

Şair bazen yaşanmış anılardan kurtulmak ister, çünkü anıların "yılların erişilemeyecek kadar ötesinden getirdiği hasretler" şairin yüreğini paramparça eder. Geçmişi anmak ancak geçmişe dönememek şaire ıstırap verir (*Bulutlar Pusuda*, s. 123). Bazen de geçmişe dönüp o yıllarda olduğunu hayal etmek isteyen şair akan zamana ve yıllara isyan eder (*Bulutlar Pusuda*, s. 124).

3.1.7. Yaşama Sevinci

Ceylan Gözlüm (1997) adlı kitaptaki "Gelir-Gider", "Sabah Türküsü" ve "Yaşamak Sevinci" başlıklı 3 (üç) şiir "yaşama sevinci" temasında yazılmıştır.

Şair "yaşama sevinci" temalı şiirlerinde hayatın olağan akışından duyduğu memnuniyeti dile getirir. Bu akış içinde, etrafındaki insanlar da şaire mesut görünür. Şairin dışarıda gördüğü mutluluk onun kendi "yaşama sevinci"nden ileri gelmektedir. Şair bu sevinci coşkulu bir tonla şiirlerine yansıtır (*Ceylan Gözlüm,* s. 9, 12, 61-62).

3.1.8.Kadın-Erkek İlişkisi

Ceylan Gözlüm (1997) kitabında yer alan "Sunturlu" ve "Güzelim" başlıklı 2 (iki) şiir; Bulutlar Pusuda (2006) kitabında yer alan "Bağışla Beni" başlıklı 1 (bir) şiir "kadın- erkek ilişkisi" temasında yazılmıştır.

Toplamda 3 (üç) şiir "kadın- erkek ilişkisi" temasında yazılmıştır. Bu şiirlerde erkeksi bir söylem ve karşı cinse yöneltilen nasihat içerikli cümleler dikkat çeker.

3.1.9. Sıla Özlemi

Bütün Fidanlar Sımsıcak (1994) kitabındaki "Kışlada Akasyalar" başlıklı 1(bir) şiir; *Ceylan Gözlüm* (1997) adlı kitaptaki "Aydın Mektubu" başlıklı 1(bir) şiir "sıla özlemi" temasında yazılmıştır.

Toplamda 2 (iki) şiir "sıla özlemi" temasında yazılmıştır. Mani nazım şekline öykünerek yazılan "Kışlada Akasyalar" şiirinde şair askerde görev yapan gencin ruh hâlini ve memleket özlemini dile getirir (*Bütün Fidanlar Sımsıcak*, s. 19-20) "Aydın Mektubu" şiirinde ise memleketi Aydın'dan uzak olan şair memleketine ait hatıralarını özlemle anar; Üçgözler, Tralles, Orta Mahalle gibi mekânları hayalinde canlandırır (*Ceylan Gözlüm*, s. 57).

3.1.10. Hayalî Mekânlara Kaçış

Bulutlar Pusuda (2006) kitabında "Yüreğimdeki Dünya " başlıklı 1(bir) şiirde "hayalî mekânlara kaçış" teması işlenmiştir. Söz konusu şiirde geçen,

"Ah bir aynam olsaydı, sihirli bir aynam
Olup biteni, sonra gelecek olanı
Okusaydı birebir gözlerimden
Çekse çevirse tutup ellerimden
Büyülü dünyalara götürse beni
Tutkularım gerçekleşse bir bir" (*Bulutlar Pusuda,* s. 84)

mısraları, bulunduğu mekânda mutlu olmayan şairin kaçış arzusunu dile getirir. Büyülü dünyalara gitme arzusunda olan şair bütün tutkularının ancak bu yolla gerçekleşeceğini düşünür. Kısaca, şairin içinde bulunduğu mekân gerçekliği temsil etmekte olup onu mutlu etmezken hayalî mekânlar onu memnun olmadığı realiteden kurtaran sığınaklardır.

3.1.11. Renkler

Ceylan Gözlüm (1997) kitabında yer alan "Renkler" başlıklı 1 (bir) şiir bu temada yazılmıştır. Şiirde renklerin genel olarak şairde bıraktığı izlenimler üzerinde durulur.

3.2.Toplumsal Temalar

3.2.1.Toplumsal Eleştiri

Ceylan Gözlüm (1997) kitabındaki "Yetimler Köyü", "Turnalar", "Yorgun", "Çocuk", "Nagazaki", "Dünden yana" başlıklı 6 (altı) şiir; *Bulutlar Pusuda* (2006) kitabındaki "Yıldızlar", "Sizler Bizi", "Yürekteki Sancı", "Kan Uykusu", "Berikiler", "Gemlenmiş Al Atlarım", "Yıldız Kayması", "Çakalın Oyunu" başlıklı 8 (sekiz) şiir "toplumsal eleştiri" temasında yazılmıştır.

Toplamda 14 (on dört) şiir "toplumsal eleştiri" temasında yazılmıştır. Bu şiirlerde genel olarak toplumu ileriye çekme arzusunda olan şairin insanlara ve topluma getirdiği eleştiri vardır. Aydın kesimin halktan kopuk olması, kırsal kesimdeki halkın devlet imkânlarından

yeterince yararlanamaması, kent-taşra arasındaki uçurum, çocukların okutulmaması, manevi değerlerin ve aşkın yozlaşarak bozuk düzene kurban gitmesi, bilinçsiz kentleşme, maddi değerlerin maneviyata galip gelmesi, önemli görevlerde bulunan insanların halkın umutlarını çalması, zengin-yoksul hayatlar arasındaki haksız uçurum şairin şiirlerinde eleştiri getirdiği toplumsal konulardır(*Ceylan Gözlüm,* s.56, 59,60, 136; *Bulutlar Pusuda,* s. 7, 22, 50).

3.2.1.1.Tabiat Bilinci ve Toplumsal Eleştiri

Bütün Fidanlar Sımsıcak (1994) kitabındaki "Bütün Fidanlar Sımsıcak", "Dal Dal Açar Güller", "Yeşile Hasret Kalmak", "Dut Ağacı", "Bir Karış Gölge", "Bir Yangın Sonu", "Atatürk Ormanları", "Ala Şafakta Darağacı Olmak", "Karlı Dağda Yaşlı Ladin" ve "Son Dörtlük" başlıklı 10 (on) şiir; *Bulutlar Pusuda* (2006) kitabında "Dut Ağacı" ve "Kaval Ağlar Dağlarımda" başlıklı 2 (iki) şiir "tabiat bilinci ve toplumsal eleştiri" temasında yazılmıştır.

Toplamda 12 (on iki) şiir "tabiat bilinci ve toplumsal eleştiri" temasında yazılmıştır. Tabiatla iç içe olmaktan mutluluk duyan ve tabiat unsurlarını şiirlerinde sıklıkla bir anlatım aracı olarak kullanan şair, "tabiat bilinci ve toplumsal eleştiri" temalı şiirlerinde tabiata bilinçli yaklaşımı topluma aşılamaya çalışır ve tabiata zarar verenlere eleştiri getirir.

3.2.2. Türk Tarihi

3.2.2.1.Türk Dünyası ve Türk Tarihi

Ceylan Gözlüm (1997) kitabındaki "Ya İstiklal Ya Ölüm", "Bizim Güftemiz", "Kırkıncı Oda", "Hasret Trenleri", "Dilek Türküsü" başlıklı 5 (beş) şiir; *Bulutlar Pusuda* (2006) kitabındaki "Olsaydım", "Sevda" ve "Sıcak Salıncaklar" başlıklı 3 (üç) şiir "Türk dünyası ve Türk tarihi" temalarında yazılmıştır.

Toplamda 8 (sekiz) şiir "Türk dünyası ve Türk tarihi" temalarında yazılmıştır. "Ya İstiklal Ya Ölüm" şiirinde Kurtuluş Savaşı'nı ele alan şair Türk halkının Atatürk önderliğinde verdiği mücadeleyi epik bir söyleyişle aktarır. Şiirin sonunda, kazanılan zafer ezan sesleriyle ilân edilir (*Ceylan Gözlüm,* s. 64-65). Şair dünya üzerindeki savaşlardan dolayı karamsardır. Yurt dışındaki Türklerin ve Müslümanların uğradıkları kötü muameleye içerler ve dünya üzerinde barış içinde, kardeşçe yaşamak varken dökülen kana anlam veremez (*Ceylan Gözlüm,* s. 115, 117-119, 129; *Bulutlar Pusuda,* s. 44-46). Şiirlerinde özellikle Türk dünyasının ve soydaş toplulukların yaşadıkları zorluklar üzerinde duran şair "Tiyanşan'lardaki kan dursun" diyerek tepkisini dile getirir (*Bulutlar Pusuda,* s. 30-32).

3.2.2.1.Türk Tarihi ve Tabiat

Bütün Fidanlar Sımsıcak (1994) kitabındaki "Kosova'nın Küçük Dağ Kuşları" ve "Koca Çınar" başlıklı 2 (iki) şiir "Türk tarihi ve tabiat" temasında yazılmıştır.

"Kosova'nın Küçük Dağ Kuşları" şiirinde şair, Kosova Savaşı'nda hayatını kaybeden Osmanlı sultanı I. Murat'ı anar. Sultan'ın mezarını, şehitliği ve hayatını kaybettiği savaştaki atmosferi şiirde yaratmaya çalışarak hüzünlenir. Şiirine "Kosova'da bir çınar yükselir" mısrasıyla başlayan şair Osmanlı köklerine, geçmişine tabiat unsurlarından yararlanarak ulaşmaktadır (*Bütün Fidanlar Sımsıcak,* s. 15-16)

"Koca Çınar" şiirinde ise çınar ağacını kişileştiren şair onu konuşturarak şahit olduklarını aktarmasını sağlar:

Gün geldi
Yıldırım'ın hıncını yaşadım
Gün geldi
Fatih'in öfkesini taşıdım
Gün geldi
Sonsuz hasretlere ağladım ("Koca Çınar", *Bütün Fidanlar Sımsıcak,* s. 48)

Yıllar boyunca yaşadıklarını ve şahit olduklarını Türk tarihinden de yararlanarak aktaran çınar ağacı tabiata gereken önem ve saygı gösterilmediği için endişesini dile getirir. Şair bu şiirde tabiat zenginliklerinin insanlığa bir miras olduğuna, bu yüzden tabiata gereken özenin gösterilmesi gerektiğine vurgu yapar (*Bütün Fidanlar Sımsıcak*, s. 47-48)

3.2.3. Tabiat ve Emek

Bütün Fidanlar Sımsıcak (1994) kitabındaki " Yorul Biraz" ve "Büyüsün Fidanlar" başlıklı 2 (iki) şiir; *Ceylan Gözlüm* (1997) adlı kitaptaki "Dal Dal Açar Güller", "Yorul Biraz" ve "Büyüsün Fidanlar" başlıklı 3 (üç) şiir "tabiat ve emek" temasında yazılmıştır.

Toplamda 5 (beş) şiir "tabiat ve emek" temasında yazılmıştır. Şair "tabiat ve emek" temalı şiirlerinde tabiatın korunması, güzelleşmesi ve insana fayda sunması için insanın çaba ve emek göstermesi gerektiğini vurgular. Yeşili "rahmet ve bereket" olarak yorumlayan şair "gölgesiz kalmasın hiçbir yer" diyerek insanları tabiata emek vermeye davet eder. Tabiatın güzelleşmesi ve yeşermesi için genç yaşlı herkesin birlik olmasını ve tüm yurdun baştan başa ormanlık olmasını ister (*Bütün Fidanlar Sımsıcak,* s. 36-37, 37-38; *Ceylan Gözlüm*, s. 117, 126).

3.2.4 Vatan Sevgisi

Bulutlar Pusuda (2006) kitabındaki "Can Pınarı " başlıklı 1 (bir) şiir "vatan sevgisi" temasında yazılmıştır.

Şair "vatan sevgisi" temalı şiirinde Türklük bilincini ve millî duyguları ön plana çıkarır. "Atatürk'ün ülkesi, Türk ülkesi" olarak nitelediği vatanına bağlılığını dile getiren şair vatanın iyiliği adı altında yapılan yanlışları da şiirinde eleştirir (*Bulutlar Pusuda*, s. 83).

3.2.5. Ana Dil Sevgisi

Aşk Desem Az Gelir (2017) kitabındaki "Ana Dilim Sevdam Benim" başlıklı 1 (bir) şiir "ana dil sevgisi" temasında yazılmıştır. Şair "Ana Dilim Sevdam Benim" şiirinde ana diline yaşadığı sevda ile aynı değeri atfeder:

Anadilim, sevdam benim
Ekip biçtiğim bu
Gündüz güneş, gece ay şahidim
Yâr elinden içtiğim su
Anadilim, sevdam benim ("Ana Dilim Sevdam Benim", *Aşk Desem Az Gelir*, s. 110)

Şair bütün meşgalesi olarak gördüğü ana dilini yaşadığı her şeyi aktarmada en önemli değer olarak görür (*Aşk Desem Az Gelir*, s. 110-111).

3.2.6. Öğretmenlik Mesleğine Övgü

Bulutlar Pusuda (2006) kitabındaki "En Güzelin Tarifi" başlıklı 1 (bir) şiir "öğretmenlik mesleğine övgü" temasında yazılmıştır. Vatanî ve millî değerlerin korunmasında ve sürekliliğinde öğretmenlerin önemli bir rol üstlendiğini belirten şaire göre öğretmen "en güzelin tarifi"dir. Ülkedeki bütün çocukları evlat kabul eden öğretmen elleri öpülesi ulvî bir şahsiyettir (*Bulutlar Pusuda,* s. 28-29).

3.2.7. İnsanlığa Nasihat

Bulutlar Pusuda (2006) kitabındaki "Su ve Selam" başlıklı 1 (bir) şiir "insanlığa nasihat" temasında yazılmıştır. Şair "Su ve Selam" şiirinde "kardeş" diye seslendiği insana, insanlık sevgisi taşımasını nasihat eder. Şair insana, diğer insanlardan selamı esirgememesini ve paylaşımcı olması gerektiğini öğütler. Çünkü ancak o zaman insanlar arasında sevgi yeşerecektir (*Bulutlar Pusuda*, s. 100).

3.2.8. İslam Tarihi

Ceylan Gözlüm (1997) kitabındaki "Hüseyin" başlıklı 1 (bir) şiir "İslam tarihi"nde Kerbela olayını aktarır.

3.2.9. Kültürel Değerlere Vefa

Bulutlar Pusuda (2006) kitabında "Yıllar Geçse Gün Gelecek" başlıklı 1 (bir) şiirde "kültürel değerlere vefa" teması işlenmiştir. Aşık Veysel'in başta "Dostlar Beni Hatırlasın" şiiri olmak üzere, şiirlerinde öne çıkan görüşlere yıllar sonra verilen bir cevap niteliği taşıyan şiirde şu mısralar dikkat çeker:

"Bahçe kazdın, toprak eştin
Uğruna ömür tükettin
Dirlik dedin Türklük dedin
Dostlar seni hatırlıyor." (*Bulutlar Pusuda*, s. 36)

Şair, bu şiirde üstad bellediği Âşık Veysel'e "Dostlar seni hatırlıyor" diyerek çoğula atfettiği bir vefa duygusunu dile getirmiş olur.

3.2.10. Geleneğin İzleri

Ceylan Gözlüm (1997) kitabındaki "Gel Amcanın Kucağına" başlıklı 1 (bir) şiir ise günlük hayattaki geleneksel unsurlara yer verilen bir şiirdir. Şiirde geleneğin ve kültürel unsurların geleceğe aktarılmasında yetişkinlerin/yaşlıların rolü üzerinde durulur (*Ceylan Gözlüm*, s.121-122).

Sonuç

Oyhan Hasan Bıldırki'nin şiirleri "bireysel temalar" ve "toplumsal temalar" olmak üzere iki ana grupta incelenmektedir. Bireysel temalar "aşk", "tabiat", "karamsarlık, hüzün, efkâr", "şair ve şiir", "umut", "zaman ve geçmişe özlem", "yaşama sevinci", "kadın-erkek ilişkisi", "sıla özlemi", "hayalî mekânlara kaçış" ve "renkler" olmak üzere on bir grupta toplanır. Toplumsal temalar ise "toplumsal eleştiri", "Türk tarihi", "tabiat ve emek", "vatan sevgisi ", "ana dil sevgisi", "öğretmenlik mesleğine övgü", "insanlığa nasihat", "İslam tarihi", "kültürel değerlere vefa" ve "geleneğin izleri" olmak üzere on grupta toplanır.

Şairin telif şiirlerinin yer aldığı altı kitaptaki 463 şiirden 415 tanesi "bireysel temalar" kapsamında, 48 tanesi "toplumsal temalar" kapsamında değerlendirilmiştir.

Şairin şiirlerinde bireysel temalar ağır basmaktadır. Aşk, bireysel temalarda en çok ele alınan temadır (340 şiir). Tabiat teması ise aşk temasından sonra en çok başvurulan bireysel temadır. Tabiat temasında yazılan şiirlerde genel olarak tabiat sevgisi ile birlikte "tabiat ve umut", "tabiat ve huzur", "tabiat ve anılar", "tabiat ve matem" ilişkisi ön plana çıkmaktadır. Tabiatın müstakil bir tema olarak ele alınmasının yanında, şairin şiirlerinin genelinde, tabiatı resmetme ve tabiat unsurlarını bir anlatım amacı olarak kullanma eğilimi göze çarpmaktadır. Özellikle aşk şiirlerinde şair sevgilinin özelliklerini tabiat unsurlarıyla aktarmaktadır. Yine sevgili ile geçen en mutlu zamanlar tabiatla iç içe geçirilen zamanlardır.

Şairin şiirlerine yansıyan duygular çoğu zaman tabiata bakışı da şekillendirmektedir. Örneğin sevgiliye kavuşan şaire göre gökyüzü masmavi ve berraktır, sevgiliden ayrı olduğu zamanlarda ise şair kendisinin hazan mevsiminde olduğunu düşünür.

Aşk temalı şiirlerde şair sevgiliyi "Melek" olarak adlandırırken kendisini "Şehzade" olarak adlandırmakta, sevgiliden ayrı kalınan zamanlar ise şair için "Melek ve Şehzade'nin Kafdağı'nın ardında tutuklu kaldığı zamanlar" olarak kabul edilmektedir. Şair kendisi ile sevgili arasındaki aşkı anlatırken gül ve bülbül motifinden de yararlanır. Bununla birlikte bir âşık olarak kendisini Kerem, Köroğlu, Ferhat ve Deli Dumrul gibi geleneksel adlara yakın hissederken sevgiliyi Leyla, Aslı, Şirin gibi isimlerle eşdeğer tutmaktadır. Kısaca şair şiirlerinde masal ve halk hikâyesi unsurları ile geleneksel motiflere sıkça yer vermektedir.

Şairin aşk şiirlerinde hayal unsuru da önemli bir yer önemli bir yer kaplamaktadır. Şair, sevgiliden ayrı düştüğü zamanlardaki ıstıraptan onunla kavuştuğunu hayal ederek kurtulmaya çalışır. Bununla birlikte şair içinde bulunduğu durumdan ve gerçeklikten memnun olmadığında hayalî mekânlara kaçmayı arzular.

Şairin toplumsal temalı şiirlerinde özellikle Türklük bilinci, Türk tarihi, ana dili sevgisi ve millî duygular ön plana çıkar. Şair için vatan "Atatürk'ün ülkesi, Türk ülkesi"dir. Şairin benimsediği Türklük ise Müslümanlık ile bütünlük arz etmektedir.

Toplumsal temalı şiirlerde "toplumsal eleştiri" en çok ele alınan tema olmuştur (26 şiir). Bu noktada toplumu bulunduğu noktadan ileriye taşıma arzusunda olan şairin topluma getirdiği eleştiriler dikkat çekmektedir. Şair toplumsal temalı şiirlerinde milliyetçi söyleme yer vermesine rağmen, söz konusu eleştirileri herhangi bir ideolojik kaygı gütmeden ya da eleştirilerinin herhangi bir ideolojiye hizmet etmesine müsaade etmeden yapmıştır.

Kaynakça

Aktaş, Şerif. **Şiir Tahlili (Teori-Uygulama),** Ankara: Akçağ yay.,2009.

Anılır, Ceyda. "Oyhan Hasan Bıldırki Üstüne", **Sarızeybek**, Mart-Nisan 2013, S 57-58, 5-6 ss.

Asiltürk, Bâki. "Cumhuriyet Dönemi Türk Şiirinde Manifestolar", **Türk Edebiyat Tarihi 4**, TC Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2007, 138-146 ss.

Bıldırki Oyhan Hasan ve Tülay Sarayköylü (haz.), **Yurdumun Şairleri Antolojisi**, Söke: Cumhuriyet Ofset, 2010.

Bıldırki, Oyhan Hasan ve Suat Tutak (haz.). **Yurdumun Şairleri Antolojisi**, Söke: Cumhuriyet Ofset, 2004.

Bıldırki, Oyhan Hasan. **Aşk Desem Az Gelir**, Ankara: Sage Matbaası , 2017.

----------, **Menderes'in İki Yakası**, Söke: Cumhuriyet Ofset, 2017.

----------, **Atatürk Aramızda**, İzmir: Reform Matbaası, 1991.

----------, **Bulutlar Pusuda**, Söke: Damla Ofset, 2006.

----------, **Bütün Fidanlar Sımsıcak**, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1994.

----------, **Ceylan Gözlüm**, Aydın: Özen Ofset, 1997.

----------, **Dil Çerezleri**, Söke: Alperen yay., 2011(1999).

----------, **El Değmedik Sevdalara Uyanmak**, Ankara: Kitap Atelyesi Yay., 2007.

----------, **Gökyüzü Yeniden Mavileşir**, Ankara: Kitap Atelyesi Yay., 2008.

----------, **Günümüz Türkçesiyle Dede Korkut Hikâyeleri**, Ankara: Dorlion Yay., 2019.

----------, **Koçaklar 1915 Çanakkale**, İstanbul: Ötüken Yay., 2012.

----------, **Üç Elmanın Biri Sana**, Söke: Alperen Yay., 2012.

Emiroğlu, Öztürk. **Cumhuriyet Dönemi Türk Edebiyatında Hisar Topluluğu ve Edebî Faaliyetleri**, Ankara: T.C. Kültür Bakanlığı Yay., 2000.

(Kollektif)**, Liseden Sesler**, Ticaret Matbaacılık, İzmir, 1965.

Yalçın, Murat (ed.). "Bıldırki, Oyhan Hasan", **Tanzimat'tan Bugüne Edebiyatçılar Ansiklopedisi I**, İstanbul: Yapı Kredi Yay., 2001.

Yılmaz, Ebru Özlem. "Oyhan Hasan Bıldırki ile Şiirleri Üzerine Bir Söyleşi", **Ses Gazetesi**, S. 20607, Aydın, 2 Kasım 2019, s. 6.

DEDE KORKUT DESTANI'NDA DAĞ KÜLTÜ VE KÜLTÜRÜ

Eda Nur SOLAKLI[1]

Özet

Dede Korkut Destan'ında dağ terimi birçok durumu simgeler. Bu hem toplumsal inançlar olarak hem de toplumların edinmiş olduğu kültürler olarak karşımıza çıkar. İnanç olarak baktığımızda İslamiyet öncesi ve sonrasında doğanın insan varlığını temsil ettiğini biliriz. Bunun yanı sıra doğanın insana özgü sıfatlarla betimlendiğini de görürüz. Buna örnek olarak Dede Korkut Destanı'nda "göğsü güzel kaba dağlar" ifadesine rastlamaktayız. Destandan hareketle Türklerdeki inanç sisteminde dağa hem dua edildiği hem de beddua edildiği görülmektedir. Bu da Türklerin dağı kutsallaştırmış olduğunun bir göstergesidir. Göçebe hayatın benimsemiş olduğu anlayışlardan biri dağın bütün hayatı içinde barındırdığıdır. Nitekim Dede Korkut Destanı'nda beylerin dağın ve suyun yamaçlarına beyliklerini kurmuş olmaları insanların yaşamını sürdürebilmesi için doğanın vermiş olduğu imkânlara ihtiyaç duyduğunu bize anlatır. Destanda dağ, insanların hasretini çektiği yurdu kimi zamanda vuslatlarının meskeni olmuştur. Dağın Dede Korkut Destanı'nda bir diğer görevi coğrafi yer bildirmektir.Bu çalışmada, dağın Türk toplumundaki yerinden hareketle Dede Korkut Destanı'ndaki yansımaları göz önünde bulundurularak dağ kültü incelenecek ve bunun kültür üzerindeki etkileri irdelenecektir. Destanda yer alan dağ ve dağ kültünü yansıtan ifadeler fişlenerek toplumsal, sosyal ve kültürel açıdan açıklanacaktır. Eski dinlerden ve İslamiyet'ten faydalanarak tarihi süreçte dağ kültünün toplumdaki eylemsel tezahürüne değinilecektir. Türk toplumunun en eski kaynaklarında da yer alan dağ kültü ve bununla ilgili ritüellerin günümüzde de devam eden kültürel kalıntıları, gelenekler üzerinden incelenecektir. Böylece dağın tarih boyunca kutsallaştırılmasının sebepleri Dede Korkut Destanı üzerinden anlatılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Dağ, Dede Korkut Destanı, Kültür, Kült, İnanç, Türk Toplumu

Abstract

In Dede Korkut Epic, the term mountain represents many situations. This appears both as social beliefs and as cultures acquired by societies. As faith, we know that nature represents human existence before and after Islam. In addition, we see that nature is described as human-specific adjectives. For example, in the Dede Korkut Epic, we come across the expression kaba beautiful rough mountains of the chest ". From the epic, it is seen that the mountain is prayed and cursed in the belief system of the Turks. This is an indication that the Turks sanctified the mountain. One of the understandings adopted by nomadic life is that the mountain contains all its life. In fact, in the Dede Korkut Epic, the fact that the gentlemen had established their principalities on the slopes of the mountain and water tells us that nature needs the opportunities provided by human beings to survive. In the epic, the mountain has become the home of the people longing for and sometimes the residence of the vuslats. Another task of the mountain Dede Korkut Epic is to report geographic location. In this study, considering the reflections of the mountain in Dede Korkut Epic, considering the place of the mountain in Turkish society, the mountain cult will be examined and its effects on culture will be examined. The expressions reflecting the mountain and the cult of the mountain in the epic will be explained and explained socially, socially and culturally. Using the ancient religions and Islam, the historical manifestation of the cult of the mountain in society will be discussed. The cultural heritage of the mountain culture and its related rituals, which are also included in the oldest sources of Turkish society, will be examined through traditions. Thus, the reasons of sanctification of the mountain throughout history will be explained through Dede Korkut Epic.

Key Words: Mountain, Dede Korkut Epic, Culture, Cult, Faith, Turkish Society

Giriş

Dede Korkut Destanı'nda dağ ile ilgili inanç ve değerlerin olaylar üzerindeki tezahürü, bizi bir tabiat kültü olan dağ kültünün yaşayıştaki ve kültürdeki yansımalarını incelemeye itmiştir. Bu aşamada anlaşılabilirliği açısından kült ve kültür kelimelerini anlam olarak ifade etmek yerinde olacaktır. Sözlük anlamına baktığımızda kült; "dinlerin ayırt edici unsurlarını oluşturan merasimler bütününe verilen addır" (Aydın,2005:439) tanımı karşımıza

[1] Çağdaş Türk Lehçeleri ve Edebiyatları Anabilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi, Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, e-posta: edasolakli.95.es@gmail.com

çıkmaktadır. Bir diğer anlamıysa "İbadet, tapınma, din"dir.(Doğan,1994:703) Kültür ise; "İnsan tarafından, toplum halinde yaşamanın bir gereği olarak toplumsal yaşayışı kolaylaştırmak üzere oluşturulan ve geliştirilen düşünceler, davranışlar değer yargıları vb. şeyleri içeren karmaşık bir bütün ve insanoğlunun tüm toplumsal mirasıdır. Toplum üyelerinin genel olarak paylaştığı bilgi, inanç ve değerler toplamı olan kültür; içinde barındırdığı mitler, ritüeller ve semboller aracılığıyla insanlara rehberlik eder."(Kirman,2004:136)

Dede Korkut Destanı'nda Dağ Kültü

Dede Korkut Destanı'nda dağın, birçok durumu izah etmek ve kültürdeki kalıntıları gözler önüne sermek adına kullanıldığını görmekteyiz. Tanımını yapmış olduğumuz kültürün, Dede Korkut Destanı'nda da kahramanların yaşadıkları olaylar karşısında göstermiş oldukları tutumların bir kısmının dağa dayandırılması rastlantı değildir. Bu tutum ve davranışların sebebi ise birçok açıdan açıklanabileceği gibi bunu dini inançla da bağdaştırmak mümkündür. Türkler Dede Korkut Destanı'nın kaleme geçirildiği döneme kadar birçok dini inancın etkisinde kalmıştır. İslamiyet'in Türkler arasında yayılmasıyla öncesinde benimsemiş oldukları dinlerin etkisi tamamen kaybolmuş değildir. İslamiyet'i kabul eden Türkler, eski inançlarının izlerini yeni dininin ibadetleri içerisinde de yaşatmaktadır.

İslamiyet öncesinde ve sonrasında dağ, Türkler için kutsal sayılan bir tabiat unsurudur. Bu zamanla bir kült haline bürünmüştür. İslamiyet'te doğa insanın bir aynası ve bir yansıması olarak görülmektedir. Tabiat kültlerinden biri olan dağ kültüne Dede Korkut Destanı'nda ilk olarak "Dirse Han Oğlu Boğaç Han " anlatmasında rastlıyoruz. Bu şu şekilde verilmiştir :

"*Aklu karalu çağda*

Göksi gözel kaba tağlara gün degende

Big yigitler cılasunlar birbirine koyulan çağda" (Ergin,2018; 78)

Destanın bu kısmında belli bir zaman dilimi verilmeye çalışılmıştır. Sabah güneşin doğduğu an tasvir edilmektedir. "Göğsü güzel kaba dağlar" ifadesinde ise dağın insana özgü bir sıfat kullanılarak betimlendiğini görmekteyiz. Bu daha önce bahsettiğimiz doğanın insanın bir yansıması olduğu anlayışını kanıtlar niteliktedir. "Kaba" kelimesinin kullanımıysa görkemini ifade etmek içindir. Kutsal görmek veya kutsallaştırmanın yollarından biri nesneye veya mekâna görkem ve olağanüstülük katmaktır. Fuzuli Bayat bu konuda görüşünü şöyle ifade ediyor: *"Orman kültüyle birleşen dağ eski Türklerin kutsal merkez anlayışını oluşturmakta ve devletin merkezi görevini üstelenmektedir. Nitekim Göktürkler ve Uygurlar döneminde dağlık ve ormanlık bölge olan Ötüken, devletin merkezi olmak görevini üstlenmiştir. Merkez her zaman kutsal bir görev üstlendiği için, dağlar ve orada olan her şey kutsanmış olarak kabul edilir." (Bayat, 2006;49)*

Bahaeddin Ögel'in bu konudaki beyanı ise şu şekildedir: "*Dede Korkut Kitabı'nda dağların yamaçları bir insan göğsü gibi görülür. Bu da dağları kişileştirmeyle ilgilidir." (Ögel,1995;446)*

Burada iki kutsal varlığın bağdaştırıldığını görmekteyiz. Türkler devleti ve devlete ait olan her şeyi tüm değerlerin önünde gören bir millettir. Devlet merkezinin dağda bulunması durumu ise kutsal olan devletin yine kutsal olarak görülen tanrı mekânında yer aldığını söyleyebiliriz.

Boğaç Han Anlatması'nda dağ ile ilgili bir kısım şu şekildedir:

"... akan turı sulardan haber kiçe, arkurı yatan Ala Tağdan teber aşa, hanlar hanı Bayındır'a haber vara, ... (Ergin,2018; 84)

Dede Korkut Kitabı'nın birçok yerinde ifade bulan "Ala Tağ" deyimini renk anlamında değerlendirdiğimizde, eski destanlarda ve mitolojide de yer bulduğu gibi al rengi üstünlüğü bildirmektedir. Dağlar, han ve hükümdarların mekanı olduğu için Ala Tağ ifadesi kullanılmıştır diyebiliriz. Metin Ekici'ni Türk Kültüründe Al Renk adlı çalışmasında "Al rengin değiştiren ve dönüştüren tanrısal ışık ve ısı" şeklindeki anlamına dikkat çekmiştir.(Ekici, 2016;105)

Pervin Ergun'un Dede Korkut Hikayeleri'nde Dağ Kültü adlı çalışmasında bu konu hakkında ifadesi şöyledir: *"Burada "ala" sözcüğünün kullanımı renk bildirmesinden ziyade, yücelik, yükseklik, görkemlilik manaları dikkate alınmıştır. Ala dağ yüksek, karlı dağ demektir. O, zirvesi göğe, cennete ulaşan dağdır. "Alalık" karışıklık manasıyla Tanrısallığa uymasa bile, burada dağ ile birlikte kullanıldığında Tanrı'nın yücelik kavramına uymaktadır. Ayrıca "ala"lıkta biraz da allık gizlidir. "Al" eski Türk inanç sisteminde hakimiyet sembolüdür."(Ergun,2006;78)*

Bunun yanı sıra anlatmada geçen kısmın anlamına dikkat çekecek olursak burada; dağların ve suların Han'a haber götüreceğine dair bir düşünce söz konusudur. Bu da yine dağa insana özgü bir özellik yüklendiğinin, kişileştirildiğinin bir örneğidir. Böylece dağa, bir ruhu olarak muamele edildiğini söylemek kaçınılmaz olur.

Bahsettiğimiz hususlar inanç olduğu gibi aynı zamanda toplumun düşünce yapısını ve yaşam tarzını yansıtır. Dede Korkut Destanı'nın birçok anlatmasında geçim kaynağı olarak dağ ile karşılaşmaktayız. Yine Boğaç Han Anlatması'nda geçen *"gögsü gözel kaba tağa ava çıkdı, sen var iken av avladı kuş kuşladı, anasınun yanına alup geldi*"(Ergin, 2018; 84) ibaresinde de halkın geçim kaynağının ne olduğunu anlamaktayız. Göçebe yaşam tarzının benimsemiş olduğu besin kaynağı için müracaat edilen yer yine dağdır. Dağ içerisinde hem bitkileri hem de hayvanları barındırır. Böylece insanın yaşamını sürdürebilmesi için tüm imkânlar orada vardır. Dağ avcı ve toplayıcı toplumun ekonomik gelir kaynağıdır. Bu nedenle de dağ insanlar için ulaşılması güç aynı zamanda ulaşılınca mukaddes sayılan bir unsurdur. Bunun yanı sıra dağa

ava çıkılmasının sebebi bir yiğitlik göstermek amacıyla da gerçekleşmektedir. Bunu Kazan Bey'in Oğlu Uruz Bey'in Esir Düştüğü Anlatma' da oğluna babasının kendi yiğitliklerini göstermek adına kurulan şu cümleyle anlamaktayız: "*Oh atduğum yirleri kılıç çalup baş kestügüm yirleri göstereyim, kafir serhaddına, Cızığlara, Ağlağana, Gökçe Tağa aluban çıkayın, sonra oğlana gerek olur a bigler didi."* (Ergun,2018;156)

"*Ala gözlü kırk yigidi boyuna algıl*
Göksi gözel kaba taglar başına çıkgıl
Menüm savaşduğum menüm döğişdügüm
Menüm çekişdügüm menüm kılıçlaşdugum
Görgil ögrengil ve hem bize pusu olgıl oğul" (Ergun, 2018;160)

Aynı anlatmanın yukarıdaki kesitinde olayların akışıyla, dağın bu sefer saklanılacak yer ve kontrol noktası olarak betimlendiğini görürüz. Buradan hareketle dağın kahramanların vehminde güvenli bir merkez halini aldığını söylemek kaçınılmazdır. Aynı zamanda da kahramanların hünerlerini en iyi göstereceği yer dağdır. Dağın pusu kurulan bir yer sıfatını almasıyla da gizemli oluşu hususunda ipucu almaktayız.

Dede Korkut Destanı'nda neredeyse her anlatmada yer alan "Gögsü gözel kaba tağ" söyleminde insana ait uzuvlara benzetme yapılarak doğanın güzelliği vurgulanır. Toplumsal şuuru yansıtan bu cümlede dağın tepecikleri insan göğsüne benzetilmektir Buradaki dağ benzetmesi daha çok kadın vücudunu anımsatır. Bu noktada Türklerin tarihinde benimsemiş olduğu dinlerin etkisi büyüktür. Yeryüzünün en görkemli unsurlarında biri olan dağın dişil bir kimlik almasının sebebi bahsi geçen etkinin bir üründür. Nitekim her insanın yaşamının bir kadının vücudunda başlamasıyla dağdaki sınırsız yaşam koşullarını bağdaştırmamız mümkündür. Güzel deyimiyleyse dağın, yeşil ve rengârenk oluşunu, içinde çeşitli canlı barındırdığını belirtmektedir. Bu durum bize her ne kadar tüketim halinde de olsa insanların doğaya sonsuz bir saygıyla yaşamlarını sürdürdüklerini göstermektedir. Bu noktada bir din tarihçisi olan Mircea Eliade'nin ifadesini belirtmek yerinde olacaktır."Söylenceler ciddi dinsel deneyimlerden ortaya çıkmakta ve dinin özünü oluşturmaktadır. Söylencelere yapı ve kullanım kazandıran kutsal deneyimlerdir. Eski dünya; farklı tek tanrılı ve çok tanrılı dinler (hem anaerkil hem ataerkil), doğa tapımı ve ata tapımı gibi dini düşünce ve biçimler bolluğunu bir arada içerir." (Rosenberg, 2003; 25-26)

Dağların kutsal merkez olarak görüldüğünü ifade etmiştik. Anlatmalardan hareketle söyleyebiliriz ki Dede Korkut Destanı'nda ve diğer Türk destanlarında göçebe yaşam tarzının etkisiyle, hanlıklar dağların eteklerine kurulur. Bu durum şu şekilde yorumlanabilir: Tarihte, Türk hükümdarların halkı yönetme yetki ve görevinin bizzat tanrı tarafından verildiğine dair bir

anlayış hâkimdir. Bu sebeple Tanrıya en yakın yer ve dahi Tanrının bizzat kendi mekânı olan dağlarda halkı koruma görevini üstlenmişlerdir. Aynı zamanda Hanlar dağı kendi benlikleriyle de bütünleştirmiş, dağı hanlıklarının bir sembolü olarak görmektedirler. Nitekim her anlatmanın sonunda hana alkış (dua) edilirken dağı niteliyor olmaları bir rastlantı olamasa gerekir.

"Yöm vireyin hanum: Yirlü kara tağlarun yıkılmasun, kölgelüçe kaba ağacun kesilmesün," (Ergun, 2018;206)

Göçebe toplumlarda insanın bazı ihtiyaçlarının karşılanması için çadırlar, otlak ve sulak yerlere kurulurdu. Bu yerler genellikle dağların etekleri olduğundan Dede Korkut Kitabı'nda geçen anlatmaların olay örgüsünde dağ önemli bir yer alır. Bazen zorlukların ve hasretin simgesi, bazen de en güzel vuslatların meskeni olarak karşımıza çıkar.

Kam Püre Oğlı Bamsı Beyrek Destanı'ndaki şu dizelerle dağı yurt, hayat belleyenlerin hasreti olduğunu anlarız:

"Karşu yatan kara tağı sorar olsan
Ağam Beyregün yaylası-y-idi
Ağam Beyreg gideli yaylalarum yok"(Ergin, 2018;139)

Dirse Han Oğlu Boğaç Han Hikayesi'nde "Kazlık Dağı'ndan " bir insan gibi söz edilir. Bir yandan dağın özellikleri ifade edilirken diğer yandan oğlunu koruyamadığı için Boğaç Han'ın annesinin diliyle bir kargış (beddua) edilir.

"Akar senün sularun Kazılık Tağı
Akar iken akmaz olsun
Biter senün otlarun Kazılık Tağı
Biter İken bitmez olsun
Kaçar senün geyiklerün Kazılık Tağı
Kaçar iken kaçmaz olsun taşa dönsün" (Ergin, 2018; 89)

Destan boyunca Kazılık Dağı ile ilgili benzer şekilde tasvirler devam etmektedir. Acı çeken bir annenin kargışında (bedduasında) yerini alan dağı bu kez hayatın sonlanmasını simgelerken görürüz. Diğer yandan buradan şu anlamı da çıkarmak mümkündür: Dağ, hanların benlikleriyle bütünleştiğinden dağın asli görevlerinden biri hanı korumaktır. Başka anlatmalarda karşımıza çıktığı gibi dağa karşı bir güven söz konusudur. Böylece koruyuculuk açısından bir beklenti söz konusudur. Bu beklentinin karşılanmaması neticesinde bir annenin dilinden kargış ile birlikte bir hayal kırıklığı dile getirilir. Dede Korkut Destanı'nın birçok anlatmasında dağa bir insan gibi muamele edilmesi onun da insan gibi bir ruha sahip olduğuna olan inançtan ileri gelir. Bu inanışların temelinde Türklerin eski dinlerinin tesiri büyüktür.

Abdulkadir İnan bu konuda şöyle ifade ediyor: "*Çağdaş Şamanist Altaylı Türk boylarında dağ kültü en önemli kült sayılmaktadır. Teleüt, Töles, Abakan Türkleri yakınlarında bulunan dağlardan birini Tanrı, koruyucu ruh ya da büyük ata sayarlar. Altaylı Şamanistlerin dağ şerefine yaptıkları ayinlerinde söyledikleri ilahiler çok samimi ve halk edebiyatı ve folklorunun güzel örnekleridir"* (İnan,1998;253)

Dağın yapı itibariyle görkemi tanrının varlığını da hatırlatmıştır. Tanrıya ulaşmak, yaklaşmak için dağ en güzel yerdir. Bu sayede de zamanla Türklerdeki Şamanizm ve Gök Tanrı inancının da bir sonucu olarak dağların bir ruhu olduğuna inanılmıştır. Öyle ki başka destan ve efsanelerde de dağ ile evlenme söz konusudur. Altay efsanelerinde bu durumla karşılaşmaktayız.

"*Dağ ruhunun eski tasavvur simgesi olan sarı saçlı kadın bir çok Altay efsanesinde avcılara aşık olur, onunla evlenen avcılara bol av verir, evlenmeyenleri deli eder. Bugünkü mitolojik anlamı belli olmayan bu evlenme olgusunun temelinde eski düşüncede insanların koruyuculara yakın olduğu, onlarla birebir ilişki kurabildiği bir dönemin izlerinin kalıntısı olabilir. Ancak zamanla bu tip kozmik evlenme, sıradan insanlar için bir yasağa dönüşmüştür. Bunun en açık örneğini Dede Korkut Destanlarında Sarı Çoban'ın peri kızıyla münasebetinde görürüz. Ancak Oğuz Kağan ve Türk mitolojisinin etnogonik mit kahramanları bu tip kozmik evlenmeler gerçekleştirmişlerdir*." (Bayat, 2006;49)

Evliliğin Türkler için toplumun temel taşı olduğu anlayışı hâkim olduğundan bu durumun tezahürü şaşırtmamaktadır.

Dede Korkut Destanı'nda bulunan anlatmaların birçok yerinde alkış ve kargış yer alır. Olaylar tezahür ederken kötü ve istenilmeyen bir durumla karşılaşılınca kargış edilir. Anlatmaların sonunda ise nerdeyse hep aynı alkış yer alır. Bu noktada belirtmek gerekir ki Dede Korkut Destanı'nda ve bütün destanlarda ifadelerin tekrarlanması bir öğrenme metodu olarak karşımıza çıkar. Öğretme amacı güdülen şey ise kültürde var olan temel anlayışlardır. İşte bu anlayışlardan biri dağdır. Bahsi geçen alkış ve kargışlarda dağın yer alması, nerdeyse tüm anlatmaların sonunda bulunması ve aynı ifadelerle tekrarlanması, öğretilme ve nesillere aktarılma değeri taşıyan bir kültürel inanç olduğu gerçeğini yansıtır.

Tekrar belirtmek gerekir ki dağın bu denli merkeze alınmasının sebeplerinden biri, Türk toplumunun kültürünün oluşmasında büyük katkı sağlayan dini inançlardır. Dede Korkut Destanı'na tesir eden dağ kültünün eski Türk inançlarından ileri geldiğini ifade etmiştik. Edindiğimiz bilgiler ışığında şöyle bir bağdaştırma yapmamız mümkündür.

Abdulkadir İnan hocamızın Şamanizm adlı eserinde eski Türk inançlarından biri olan Şamanizm'de dağ şöyle açıklanır: "*Şamanistlere göre bütün dünya ruhlarla doludur. Dağlar,*

göller, ırmaklar(yer-su) hep canlı nesnelerdir. Takdis ettikleri bütün ırmak ve göller Şamanistler için coğrafi isim değil; konuşan, duyan, evlenen, çoluk çocuk sahibi olan varlıklardır. Ruh bizzat dağdır, dağ bizzat ruhtur.

Şaman ayinleri her ne maksatla yapılırsa yapılsın kamın dua ve ilahilerinde bir Tanrı sıfatıyla, kam Altay Dağ'ına hitap eder, yalvarır, ondan medet umar." (İnan, 1986;50-51)

Buradan hareketle Dede Korkut Destanı'nda anlatılan Türk boylarının Şamanizm anlayışlarından etkilendiklerini açıkça söyleyebiliriz. Destanda dağa dua ve beddua edilmesini, dağdan dilekte bulunulmasını bu anlayışa bağlayabiliriz.

Dede Korkut Destanı'ndaki anlatmaların çoğunda tekrarlanan alkış şöyledir:

"Yöm vireyim hanum: Karlu kara Tağlarun yıkılmasun, kölgelüçe kaba ağacun kesilmesün, kamın akan görklü suyun kurımasun, kadir Tanrı seni namerde muhtaç itmesün, çapar-iken ağ boz atun büdrimesün, çalışanda kara polat öz kılıcun gedilmesün, dürtişür iken ala göderün uvanmasun .." (Ergin, 2018; 115)

Dede Korkut Destanı'nda dağ kültü farklı anlayışları simgelemesinin yanında kahramanların gönül dünyasında da yerini almaktadır.

"Kara Tağum yüksegi oğul
Karangulu gözlerüm aydını oğul
Alpum Uruz aslanum Uruz
Ağ sakallu babana kıyma oğul" (Ergin, 2018;242)

Salur Kazan'ın Oğlu Uruz'un Tutsaklıktan Çıkardığı Anlatmadan alınan kısımda da anlaşılacağı üzere bir babanın oğluna sevgisini dile getirirken gölünde yüceliğiyle, inancıyla var olan dağı kullanır. Öyle ki oğlu gönül dağının zirvesini andırır O'nun için. Sevgisi o kadar büyük o kadar görkemlidir.

Uzun yıllar Şamanizm'den etkilenen Türklerin İslamiyet'e geçtikten sonra gelenekleşen bu anlayışlarını terk etmeleri pek mümkün olmamıştır. Tabiatıyla bu dini inançlar ve kültler zamanla kültürümüzün vazgeçilmez yapı taşları olmuşlardır. Yüzyıllar önce benimsenen ve uygulanan bu inançların günümüzde de izlerini görüyor oluşumuz bir rastlantı değildir. Yakın geçmişte daha fazla olmasıyla birlikte hala dağlarda başka bir isim verilerek aynı anlayışta bir takım gelenekler sürdürülmektedir. Dağlarda bulunan türbelerin buna katkısı büyüktür.

Yapılan çalışmaları incelediğimizde Eren Kültü ve Şenlikleriyle bu törensel uygulamalar sürmektedir. Ülkemizin birçok yerinde gerçekleşen bu uygulamalara Mehmet Naci Önal'ın Dağ Kültü, Eren Kültü ve Şenliklerinin Muğla'da Yansımaları adlı çalışmasında yer alan Muğla'daki bir dağa yapılan bu ziyareti dile getirmek yerinde olacaktır.

"Sandıraz Dağı ve Çiçek Baba Şenlikleri Muğla'daki en canlı ve en geniş katılımlı eren ziyaretleri, Batı Torosların son uzantısı olan Gölgeli Dağlarının Sandıraz doruğunda yapılır. Köyceğiz ilçesi ile Denizli'ye bağlı Tavas ilçesinin Bey ağ aç beldesi arasında kalan Sandıraz dağının zirvesinde Çiçek Baba olarak bilinen erenin mezarı bulunmaktadır. Mezarın boyu otuz dört metre yirmi santim uzunluğundadır. Eni ise, üç metre on santim genişliğinde olup baş tarafında bulunan taşın yüksekliği seksen beş santim, ayak ucu tarafındaki taşın yüksekliği altmış beş santimdir. Mezarın baş tarafı kıbleye doğrudur. Mezarın kenarlarında ayrıca büyükçe taşlar yer almaktadır. Bu taşların sayısı dokuzdur. Göğüsleri hizasından kıbleye doğru yöneldikleri göz önüne alındığında dokuz mezarın olma ihtimali düşünülebilir. Aksi halde bir erenin otuz metreden daha uzun olan ve kıbleye uymayan görünümü ile karşılaşılır. Çiçek Baba ziyaretleri yüzyıllardır süren bir gelenektir. Kimse bu ziyaretlerin ve şenliklerin ne zamandan beri yapıldığını bilmemektedir. Şenliğe gelenler, babalarının ve dedelerinin de bu şenlikle katıldıklarını, kendilerinin ise çocukluklarından beri geleneğin içinde olduklarını belirtmişlerdir." (Önal,2003;105)

Sonuç

Milletlerin sahip olduğu sözlü ve yazılı miraslar, onların kültür, inanç ve düşünce dünyasını yansıtır. Burada Dede Korkut Destanı'nda yer alan anlatmalarda geçen dağ ifadesinin hangi anlamlarda ve hangi anlayışlarla kullanıldığına değindik. Dağ farklı anlatmaların farklı yerlerinde çeşitli görevler ve anlamlar üstlenmiştir. Tarihten izler taşıyan destanlar tamamıyla gerçek değildir. Mitolojik öğelere de rastlanmaktadır. Dağ kültü de mitolojik unsurlarla beslenmiş ve toplumun inanç dünyasını destanî bir üslupla anlatmaktadır. Göçebe yaşam tarzı gibi toplumun oluşumunu etkileyen unsurlar düşünce ve inanç dünyasına da tesir etmiştir. Toplumların yaşayış tarzlarının yanı sıra benimsediği dinler ve milli kimlikleri de etki eden unsulardandır. Devlet yapısı, devlet kurma, kahraman tipi ve savaşma gerekçeleri yine dağ vasıtasıyla anlatılan unsurlardan biridir. Anlatmalarda kahramanlar vasıtasıyla uygun tavır idealize edildiği gibi kült gibi toplumun yapısında yer edinen anlayışlar da o kültürün değerlerini öğretici nitelik taşır. Simgesel anlatımın yanında dağ destanlarda bir üslup unsuru olarak da karşımıza çıkmıştır. Farklı coğrafyaların varlığının anlatılması için ise yeryüzünün en büyük parçalarından olan dağlar kullanılmıştır. Bir şeyleri ifade etmenin en kolay ve faydalı yolu insanların zihninde var olan belirli unsurlardan faydalanmaktır. Dede Korkut Destanı'nda da bunu açıkça görüyoruz ki dağ insanların hem vehminde hem kalbinde hem de dilindedir. Bu yüzden simgeselliğinin yanında başka birçok durumu anlatırken de kullanılmıştır. Buna bir örnek de zaman ve mekân belirtirken de dağ ifadesinin anlatmalarda yer bulmasıdır. Tarihsel açıdan incelendiğinde kanıtların çoğalacağı kültürel ve inanç kalıntılarının değil Dede Korkut

Destanı'nın yazıldığı dönem, şu an bile varlığı görülmekte ve hissedilmektedir. Kullandığımız deyimlerin bile eski inanç kalıntılarıyla ilgisi olduğu gibi dağ kültünü de hala kültürümüzde yaşatmaktayız. Bu farklı adlarla adlandırılıyor olsa da kökenine indiğimizde bağdaştırmak güç olamayacaktır. Temennimiz tüm gelenek ve kültürel miraslarımızı kuşaklarca aktararak yaşatmaktır. Bunu yapmak için ihtiyacımız olan tek şey kültürel tarihimizi öğrenmek ve doğru anlamaktır.

Kaynakça:

AYDIN, Mehmet (2005). Ansiklopedik Dinler Sözlüğü, 1. Baskı, Konya: Dizn Bilimleri Yayınları

BAYAT, Fuzuli, Türk Mitolojisinde Dağ Kültü**,** Folklor/Edebiyat, 12.c., sayı 46.,İstanbul, 2006, s.47-60

DOĞAN, Mehmet (1994). Büyük Türkçe Sözlük, 10.Baskı, İstanbul: Ülke Yayın Haber TİC. LTD. ŞTİ

EKİCİ, Metin (2016). Türk Kültüründe "Al" Renk, Türk Dünyası İncelemeleri Dergisi , 16 (2) , s.103-107 .

ELİADE, Mircea (2006). Dinler Tarihine Giriş , (Çev. Lale Arslan), İstanbul: Kabalcı Yayınları

ERGİN, Muharrem (2018). Dede Korkut Kitaabı 1-2 Giriş-Metin-Faksimile, Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları

ERGUN, Pervin (2006) Dede Korkut Hikayeleri'nde Dağ Kültü, Türk Dili Araştırmaları Yıllığı,s.75-88

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

İNAN, Abdülkadir (1998). Makaleler ve İncelemeler ,I.Cilt, Ankara:Türk Tarih Kurumu Yayınları

İNAN, Abdülkadir (1986). Tarihte ve Bugün Şamanizm Materyaller ve Araştırmalar, III. Baskı, Ankara:Türk Tarih Kurumu Yayınları

KİRMAN, Mehmet Ali (2004). Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü, İstanbul:Rağbet Yayınları

ÖGEL, Bahaeddin (1971) Türk Mitolojisi, I. Cilt, Ankara: Selçuklu Tarih ve Medeniyeti Enstitüsü Yayınları

ÖGEL, Bahaeddin **(**1995). Türk Mitolojisi Kaynakları ve Açıklamaları ile Destanlar, II. Cilt, Ankara:Türk Tarih Kurumu Yayınları

ÖNAL, Mehmet Naci, Dağ Kültü, Eren Kültü ve Şenliklerinin Muğla'daki Yansımaları, Bilig/Bahar 2003, Sayı :25, s.99-124.

ÖZDEMİR,Mehmet**,**Türk Kültüründe Dağ Kültü ve Bir Yüce Dağ: Halbaba, Karadeniz Sosyal Bilimler Dergisi, Sonbahar 2013/ 9, s.141-163

ROUX, Jean-Paul (2002). Türklerin ve Moğolların Eski Dini,(Çev. Aykut Kazancıgil) İstanbul: Kabalcı Yayınları

REICHL, Karl (2017). Türk Boylarının Destanları , (Çev.Metin Ekici),Ankara:Türk Dil Kurumu Yayınları

ROSENBERG, Donna (2003). Dünya Mitolojisi Büyük Destanlar ve Söylenceler Antolojisi, (Çev. Koray Akten, Erdal Cengiz, Atıl Ulaş Cüce, Kudret Emiroğlu,Tuluğ Kenanoğlu, Tahir Kocayiğit, Erhan Kuzhan, Bengü Odabaşı),3. Baskı, Ankara: İmge Kitabevi

MİLLİ MÜCADELEDE NAZİLLİ CEPHESİ VE BİLGE İNSAN HACI SÜLEYMAN EFENDİ (BİLGEN).

Etem ORUÇ[1]

Hacı Süleymanefendi, küçüklüğünden beri her şeyi sorgulayan bir yapıya sahipti. Gök neden mavi, küçücük taş suda batıyor da koca kütükler neden batmıyor, diye düşünürdü. Yılar sonra Müderris olrak Nazilli'ye döndü. Koca Osmanlı İmparatorluğu "Hasta Adam" durumuna düşürülmüştü. İkici Meşrutiyette Aydın Milletvekili olrak İstanbul'a gitti ama meclistekiler, düşünmekten, sorgulamaktan korkan, İmparatorluğun neden bu hale geldiğini akılcıl çözünler üretemeyen insanlarla doluydu.

İlk cumhuriyet denemesinden umudunu kesince Nazilli'ye döndü ama içi yanıyordu. 1. Dünya savaşı yitirilmiş, memleket parçalanıyordu. Derken Padişahın nasihat heyeti dolaşmaya başladı Ege'de. Şehülüslam, şehzade, hoca ve papazdan oluşan bu heyet Nazilli'ye de geldi. " Padişahımızın selamı var. Yunanlılar işgal orduşu değil, padişahımızın şeriat ordusudur. Sakın ola karşı gelmeyin. İçindeki yangın volkana dönüşmüştü Hacı Süleyman Efendinin. 15 Mayıs 1919'da İzmir'e Yunan askerleri çıkar. 27 Mayısta da Aydın'a girer Yunan askerleri. İstanbul'dan tanıdığı Rauf Orbay Salihli-Ödemiş üzerinde Nazilli'ye, Hacı Süleyman Efendinin Dereağzı'daki evine gelir. Direniş örgütleri kurularak yurt savunulması için anlaşılır. "Siz Mustafa Kemal'le kongrelerinizi yapın, biz bu cephede direniriz," der. O gider gitmez de Kolordu komutanı Şefik Aker, Yarbay Hacı Şükrü ile temas halindedir. Kuvayı Milliye Çine'de kurulur, Hacı Şükrü önderliğinde yapılan Yenipazar tolantısına destek olur. " Eycelli Hasan, Hüseyin 150 adamıyla cepheye katıldı," diye haber yollayarak Yörük Ali'nin de cehpye katılmasına razı eder. Tek oğlu Ragıp'ı Demirci Mehmet Efeye güvence olarak rehin vererek onun da cepheye katılmasını sağlar.

Ankara Fetvası'na "Müderrisînden Hacı Süleyman" ismiyle imza koyan Hacı Süleyman Efendi, 1855'te Nazilli'de doğdu. Babası, Müftü Hocazâde Halil Efendi'dir. Hacı Süleyman Efendi, ilk ve orta öğrenimini Nazilli'de gördü. Daha sonra yüksek öğrenimi için İstanbul'a gitti. 1880 yılında üstün başarı ile, Nur-u Osmanî Medresesi'nden mezun oldu .

Batıdaki fikir gelişmelerini izleme olanağını bulamayan Hacı Süleyman Efendi, yabancı dil öğrenmeye karar verir. Kendini tamamen ilme vermiş, Arapça ve Farsça'dan başka Rumca ve Fransızca'yı da en ciddi eserleri tercüme edecek seviyede öğrenir. Bu şekilde Batı kaynaklarını inceleme olanağını elde eden Hacı Süleyman Efendi, İstanbul'dan Nazilli'ye

[1] Yerel Tarihçi, Yerel Tarihçiler oturumunda sunulmuş metnin yazar tarafından bize gönderilmiş halidir.

döner. Burada dedesinin getirttiği su işleriyle uğraşır. Bu arada bilimsel çalışmalarıyla meşgul olur .Hacı Süleyman Efendi'yi II. Meşrutiyet'in ilânı (23 Temmuz 1908) üzerine, yine İstanbul'da görüyoruz. O, bu kez siyasetçi olarak İstanbul'dadır. II. Meşrutiyet'in İlk Meclisine Aydın Meb'usu olarak iştirak etmiştir . Hacı Süleyman Efendi sanmıştı ki, Meşrutiyet ilanının gürültüsü arasında geleneksel toplum düzenini değiştirebilir, böylece Türk halkının yüzyıllardır süren çilesine son vermek olanağı da elde edilebilir ve Türkiye "Hasta Adam" olmak utancından kurtulabilir. Bu amaçla Hacı Süleyman Efendi, İkinci Meşrutiyet Meclisine ekonomik ve sosyal içerikli önergeler vermiştir . Türkiye'de geleneksel düzenin bozulmasından zarar görecek güçler vardı. Önergeleri derhal reddedildi. Üzülen ve gocunan Hacı Süleyman Efendi de istifa etti. İstifasını kabul etmediler, izinli sayarak Sadrazam adına vapura kadar uğurladılar. Fakat O, Aydın'dan istifasını gönderip tekrar kitaplarına döndü. 15 gün sonra da 31 Mart Vakası patlak verdi . Hacı Süleyman Efendi, artık Nazilli'dedir. Fakat üzgün ve kırgındır. Zira Meşrutiyet Meclisi'nden ülkesi için müsbet icraatlar bekliyordu. Türkiye, yabancı devletlerin sömürü alanı olmaktan kurtulacak, kişi başına düşen milli gelir yükselecek, sosyal kalkınma gerçekleşecekti. Fakat bu konuda umudunu yitirmemiştir. 15 Mayıs 1919'da Yunan, İzmir'e ayak bastığında bile kurtuluş umudunu kaybetmemiştir. Hemen halkı, Milli Mücadele lehinde bilinçlendirmek üzere faaliyete geçti. Öz oğlunu rehine vererek, Demirci Mehmet Efe'yi eşkiyalıktan yurtseverliğe yöneltti.Nazilli Müdafaa-i Hukuk Cemiyeti'ni kurdu. Nazilli Heyet-i Milliyesi'ni topladı.
Hacı Süleyman Efendi, yaşlı ve hasta olmasına rağmen Sivas Kongresi'ne katılmış ve burada Mustafa Kemal Paşa ile görüşmüştür. Sivas'a gidiş geliş masraflarını kuruş kuruş yazarak dönüşünde heyete belgelerle sunmuştur. Nazilli'de yapılan üç kongreyi de öncülük etmiş, 1. Kongre 6 Ağustos 1919'da, 2. Kongre 23 Eylül 1919'da, 3. Kongre 6 Ekim 1919'da yapılmış, amaç kuvayı milliye güçlerinin gereksinimlerini karşılamaktır. Hacı Süleyman efendi ön planda görünmemek için de gayret göstermiştir. Çünkü ben demeyi, övünmeyi hiç sevmeyen bir yapıya sahiptir. Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin Ankara'da toplanması kararlaştırılınca, Hacı Süleyman Efendi, Aydın işgal altında olduğu için Kuşadası'nda yapılan seçimle İzmir Milletvekilliğine seçilerek siyasal hayatına ikinci defa dönmüştür. (Kuşadası o yıllarda İzmir'e bağlıdır.)

Mecliste Şer'iye, Maarif ve Defter-i Hakani Encümenleri'nde çalışmıştır. Bu arada Hacı Süleyman Efendi'ye Şer'iye ve Evkaf Vekaleti de teklif edilmiştir. Fakat O, Rauf Orbay'ın bütün ısrarlarına rağmen bakanlık görevini kabul etmedi . Bununla birlikte Hacı Süleyman Efendi, Osmanlı Meb'usan Meclisi'ndeki çalışmalarını burada da sürdürür. Öylesine teklifleri ve önerileri olmuştur ki, aradan yetmişyedi yıl geçmiş olmasına rağmen

bugün dahi güncelliğini kaybetmemiştir. Hacı Süleyman Efendi'yi düşünlceleri bakımından 20.yüzyılın Badredin'i diyenler de vardır.

Öğretmenlerin maaşlarının aksatılmadan ödenmesi ile ilgili önergesi nedeniyle, Meclisin 22 Mayıs 1920 günlü oturumunda kürsüye çağrılmıştır. Hacı Süleyman Efendi: "Muhterem arkadaşlar! Bendeniz İzmir Meb'usu Hacı Süleyman… Kendimi, yalnız size tanıttırmak için gelmedim. Üzerime bir takım görevler alarak geldim. Meb'usluk gibi önemli, zor ve sorumluluğu gerektiren bu göreve de halk tarafından seçildim. Bu, bana karşı duyulan güvenin büyük bir kanıtı olduğu için kıvanç duyuyorum. Gerçekte milletvekilliğinin gerektirdiği yeterli bilgilere sahip değilim. Ben, milleti temsil sorumluluğunun vebalini taşıyamıyacağımı da bilirim. Fakat, şahsıma gösterilen yakınlığa karşı ister istemez kabul etmek zorunda kaldım.

Seçim bölgem halkı beni seçtikleri vakit bir takım tekliflerde bulundular. Yeri düştükçe ve sırası geldikçe yüksek kurulunuza arz edeceğim konulardan biri de milli eğitim ve öğretim konusudur. Bugünkü önergemde okunan konuyu açıklayayım: Bir vakitler ilkokulları elele vererek idare ettik; bir takım gelirler bulduk. Öğretmenlerin maaşları aksamadan ödendi. Şimdi "Muhasebe-i Hususiye" diye bir şey çıkardılar. Meğer adam kayırmak içinmiş. Biz aldandık; kendi gelirimizi de verdik. Gitgide bunlar maaş veremez oldular. İzmir'den, Aydın'dan, uzak yerlerden beldemize gelen birtakım hanım ve bay öğretmenlerin maaşları verilemedi. Üç dört ay, hatta altı ay maaş alamadılar, Halk galeyana geldi: "Parlak günlerimizin başlangıcı olan Büyük Meclis açıldığı gün "Muhasebe-i Hususiye'nin kaldırılması için teklifte bulun…" dediler.

Millet artık mukadderatını eline aldı. İlim, İrfan, İlerleme zamanı, uzun yıllardan beri arzu olunan mutluluk günleri geldi. Kutlu olsun. 1908 Devriminden sonra milli eğitimden, özellikle ilkokullardan işe başlayacaktık, bilemedik, hata ettik. Biz ne zaman dinimizi, dünyamızı, hükümetimizi, her şeyimizi muhafaza eden köylülerin karşılıklı haklarını koruyarak onların köylerinde ilkokullar açarsak ileri gitmek için o vakit ilk adımı atmış oluruz. Eğitim düzeni olmayan bir milletin medeni düzeni de olmaz. Bu eşkiyalıkların, rezaletlerin ve alçaklıkların nedeni hep cehalettir. İnsanın yaradılışı saldırı, kavga ve mücadele üzerine kuruludur. İnsanları bu ilkel kanundan vazgeçirmek için kesin ve gerçek bir etken olmak gerekir; bu da eğitimle olur.

Tarih, pusulasını şaşırmış ulusların çöküş ve batışını gösteriyor. Bilim adamları diyor ki: "Milletleri kötü sonuçlara götüren fikirlerdir…" insanlar eğitilmedikçe hiçbir işe yaramazlar. Bugün köylerde ufak ufak okul yapmak şehirlerde büyük büyük cami yapmaktan daha hayırlıdır. Terbiye-i irade adlı kitaptan müsaadenizle birşey nakledeceğim. Orda diyor

ki: "Binaların damlarını değil, fikirleri ve ruhları yükseltmelidir". Bir hükümete en büyük hizmeti yapanlar; debdebeli, geniş, muhteşem saraylarda gizlenen rezil şehirler ve köylülerin cehaletinden faydalanarak onları daima kahreden ve sömüren rezil ağalar değil, fakir kulübelerinde oturan o yüksek ruhlu köylülerdir.

Köylerde yalnız erkekler için değil, birer de kızlar için okul açmak gerekir. Erkeklerin okuması ne kadar gerekli ise kızların okuması da o oranda önemli, hatta çok daha önemlidir. Çünkü 7-8, 10 yaşına kadar bir çocuk ana kucağında terbiye gördüğü için kadınların ilimle, kültürle zinetlenmesi daha değerlidir. Çünkü bir milletin en büyük mutluluğunu, en önemli bahtiyarlığını kadınlar teşkil eder. Yalnız benim nazarımda değil, gerçekte de kadın, kutsal bir yaradılış âbidesidir. Onu her zaman güzel duygularla bezenmiş görmek ne tatlı bir şereftir. Kadın, öyle bilirim ki insan hayatının en merhametli ve şefkatli bir temelidir. Onun için Allah süslenme hakkını erkeklere tercihan kadınlara bahşetmiştir.

Kadınları yüksek mertebede bulunan bir milletin sırtı hiçbir zaman yere gelmez. Bu durumda olan bir ulus dünyanın en soylu bir ulusudur. Kadın kadınlığını, yüksek erdemliğini, anneliğini, zevceliğini bilirse o vakit sosyal düzenimizdeki ilerleme en yüksek noktasını bulur. O zorba erkekler ki kadınların sahip oldukları hakları hiçe sayarlar. Onlar milletin geleceğini değil, içinde bulundukları sosyal durumu bile bilmiyenlerdir…

Devlet ve Milletin mutluluğa ulaşması kültür derecesine bağlıdır. Kültür, yol gösterici, uyarıcı ve kurtuluş yoludur. Biz onunla hareketimizi tayin edebiliriz. Böyle bir olağanüstü dönemde, böyle bir hayret verici yüzyılda her ulus kuvvetin, ilerlemenin nimetlerinden faydalandığı bir sırada bizim ondan yoksun bir halde kalmamıza İslamiyet adına teessüfler olunur. Yalnız, müsaadenizle bir şey arzedeceğim; vaktim kalmadı, ağzım kurudu. Arslan yatağında oturmanın, uyumanın tehlikeli bir şey olduğunu düşmanlara göstermek zamanı nasıl geldiyse, köylülerin mutluluğuna hizmet etmek, okullarına bakmak zamanı da öylece geldiğini en sıcak, en içten bir dille arzediyorum."

Hacı Süleyman Efendi, 4 Ekim 1920 günü yine Meclis kürsüsündedir. Bu kez de "İlkokulların Mahalli Ahaliye Terki" hakkında bir kanun tasarısı hazırlamıştır . Bu münasebetle konuşmaktadır. O, günümüze de ışık tutacak konuşmasında şöyle diyordu:

“Her belde, her köy, ilköğretim hususunda yönetimi eline almalıdır. Bu ana değin özel idareler tarafından zorla alınan meşru haklarını köylü geri aldığı gün, ilerlemek ve yükselmek için ilk adımını atmış olacaktır. Hükümetin de kendilerinden arzu ettiği istifade ve menfaat kapıları, bir daha kapanmamak şartıyle açılmış olacaktır. Köylülerin kaderini; tembellikleri ve yaptığı yanlışlıkları yakından bilinen üç beş kişinin idaresine bırakmak, zannederim, cehaleti büsbütün yaymaktan başka bir şey değildir. Hele köylüden; çocuklarını okutacağız diye

eğitim payı ve eğitimle ilgili zorunlu masraflar adı altında para alıp da aynı para ile yüksek okullarda zenginlerin, ileri gelenlerin vükelâ çocuklarının okutulması kadar açık bir aldatmacılığın, sarih bir zulmün ve istibdadın, elle tutulur bir eşitsizliğin- bunca sıkıştırmaya ve haram kılmaya rağmen- bizden başka ulusların birinde benzerini bu dünya aynasından göremiyorum.

Her türlü mutluluk dinden, o da eğitimden doğar. İlim ve irfan yolunda dindar bir adamın dünya ve ahireti mamurdur. Çünkü din, günlük hayatta bir hareket hattı, ikbalde bir koruyucu, felakette bir teselli, meşakkat zamanında yardımcı, tehlikeye karşı melce, kederli günlerde dayanak ve güvenilir bir sığınaktır. Cehalet yüzünden dinini kaybeden adamlar dünyalarından da, ahiretlerinden de olurlar. Çünkü insan duygusu, dinden koptuğu zaman kalp, her türlü insanlık meziyetlerinden uzaklaşır ve faziletlerinin temeli yıkılır. Vazifeseverlik, iffet, şefkat, muhabbet, kardeşlik, adalet, yardım, merhamet ve insaf gibi güzel duygular namına kalbinde, dimağında ne varsa hepsi birer birer çekilir. Kalp sahası bomboş, tamtakır kalır.

Hülasa, kötü ahlâk gibi bir piç doğuran ve hasis çıkarlar uğrunda baş tacı olan insanlığı ayak altında ezen ve sonra da köpek leşi gibi yokluk çukuruna atan mundar ve kokuşmuş yedi kafalı cehaleti; yurdumuzun en ufak köylerinde bile bir daha dirilmeyecek derecede öldürmedikçe bu dünyada var olmamız mümkün değildir.

Bugün acı çeken insanlığa çare bulacak biricik etken, cehaletin yok edilmesine, bilimin doğmasına, ahlakın yayılmasına bağlı bulunan sebepleri meydana getirmektir. Aydınlık ve ruha kuvvet veren bir geleceği sağlamak için insanlar buna çalışmalıdır. Elbirliği ile bunu başardığımızı görmek benim için ilk amaç ise de son sözümdür. “

Hacı Süleyman Efendi'nin "İlkokulların Mahalli Ahaliye Terki" hakkındaki kanun tasarısı, özellikle kendisi gibi hoca milletvekillerinin karşı çıkışı ve o dönemde Milli Eğitim Bakanı olan Dr. Rıza Nur'un da desteği ile kanunlaşamamıştır. Hacı Süleyman Efendi, birinci dönem Türkiye Büyük Millet Meclisi, yeni seçimlere gidilmek üzere fesih kararı alınca yine Nazilli'ye dönmüştür. Ülkesi için faydalı gördüğü kanunları Meclisten geçirememenin üzüntüsü içindedir. Bu nedenle ikinci dönem için adaylığını koymamıştır.

Hacı Süleyman Efendi'nin bu kararına çok üzülen Mustafa Kemal Paşa, 20 Mayıs 1923 tarihli telgrafıyla ondan adaylığını geri almaması ricasında bulunmuştur. Bu arada Mustafa Kemal Paşa anılan telgrafında Hacı Süleyman Efendi'ye "mefkure arkadaşımız" (düşünce arkadaşım) diye hitap etmiştir.

Mustafa Kemal Paşa'nın "Mefkure arkadaşım" diye onurlandırdığı bu din adamı, Cumhuriyetin ilanının gerekli olduğunu savunanlardandı. Mustafa Kemal Atatürk’le olan

sohbetlerinde onun düşüncelerini yürekten inanan biriydi. Mustafa Kemal de onu din işlerinden sorumlu bakan yapmayı düşünüyordu. Ne yazık ki, düşünce temelinde çok emeği olan eser'i Cumhuriyeti göremeden, ilânından 24 gün önce, 5 Ekim 1923 günü bir kaza sonucu sonsuzluğa uçtu. Hacı Süleyman Efendi aramızdan ayrıldığında 68 yaşındadır.. Nazilli Eğriboyum mezarlığına gömülür. Sonradan da gömütü anıt mezar şeklinde yeniden yapılır. Nazilli Belediye meydanına da anıtı dikilir.

Kaynaklar:1- Sadi Borak'n "Hacı Süleyman Efendi" Meclis tutanakları.



2- Milli Mücedelede Nazilli Cphesi ve önderleri. Aydın İli ve İlçeleri kültür ve Eğitim derneği. 3-Milli Mücadele Tarihi İçinde 85. Yılında Nazilli Kongreleri'nin yeri ve Önemi. 4- Etem Oruç- Şu Ege'nin Efeleri- Bewrfin yayınları, Nisan

2014 İstanbul 5- Etem Oruç- Gizemli Kadın Efe- Berfin yayınları, Nisan 2012- İstanbul



Hacı Süleyman Efendinin Nazilli Belediye Meydanındaki anıtı.

HACI SÜLEYMAN EFENDİ

Mavi güzleri yıldızlar yansıtan derin sular denli derindi. Usunda ışıklar menderesler çiziyordu. Elini kırçıl, uzun sakalının üzerinde gezdirdi. Kalın kaşları anlamlı anlamlı büzüldü. Derin bir nefes aldı. ”Aza koyuyor dolmuyor, çoğa koyuyor almıyordu.” Ağzından çıkan nefesi alev alev yakıyordu tenini. Koca Nazım’ın bir dizesi geldi usuna: ”*Sen yanmazsan, ben yanmazsam nasıl çıkar karanlıklar aydınlığa*…” Ya da Anadolu bilgesi Mevlana gibi; ”*Hamdım, piştim, yandım*,” mı demeliydi? Yanmadan aydınlık günlere ulaşmak olanaklı mıydı? Yaşamak yanmaksa en anlamlısını yaşıyordu. İçin için yanıyordu bir kav gibi. Tüm evrenin sorunu onun sorunuydu. Bu sorunlar içinde aydınlığı ararken bir de Yunan belası gelmişti kapıya. On beş Mayısta İzmir’e çıkan düşman Nazilli’ye kadar gelmişti. Her yer kan, barut kokuyordu. Mazlum Anadolu insanının feryadı her yerde yankılanıyordu.

Cayır cayır yanan bir yaz günü Hacı Süleyman dünyaya merhaba dediğinde yıl bin sekiz yüz elli beşti. O, on üç yaşına kadar kendisiyle savaştı.”Gökyüzü neden mavi? Ağaçların yaprağı neden yeşil? Koca bir kütük suda batmıyor da küçücük bir taş neden batıyor?” Her şeyi sorguluyor, kendi kendine çözümler üretiyordu. Süleyman, on beş yaşında Nuriosmani

Medresesi'nde öğrencidir. Bir yandan medresenin öteki dünya ile ilgili derslerini öğrenirken, bir yandan da dünya sorunları üzerinde düşünmektedir. İçinde güzelle çirkin, aydınlıkla karanlık, doğruyla yanlış vuruşmaktadır. Doğayı usun süzgecinden geçirerek irdelemektedir. Hacı Bektaş Veli'yi tanıdıkça usundaki sorunlar bir bir çözülmekte ufku daha da aydınlanmaktadır. Anadolu ereni:"Bilimin aydınlatmadığı yol yol değildir. Kadının ve erkeğin eşit olmadığı yerde mutluluk olmaz. İncinsen de incitme. Her ne arar isen kendinde ara, Mekke'de Kudis'te Hac'ta değil."derken yüreğinden şarıl şarıl insan sevgisi akıyordu. Koca Yunus: "Bir kez gönül kırdın ise, bu kıldığın namaz değil, yetmiş iki buçuk millet elin ayağın yumaz değil. Kin yürek kiridir. Dört kitabın manası, bellidir bir elifte."diyordu. Düşündükçe dogmatik düşüncelerden uzaklaşıp bilime yaklaştı. Düşünceleri varsıllaştırmadan cepleri kabaran insanlar mutlu olamazdı. Doğanın yapısına ters düşen her düşünce sert kayalara çarpmak zorundadır. Dogmatik düşünceler beyninde şimşekler çaktırıyordu. Olaylar karşısında boyun eğmeyen, direngen bir yapısı vardı. O'na göre yaşam:

"Silgi kullanmadan resim yapma sanatıydı."Durmadan, dinlenmeden okuyordu. Yeni bilgilere,yeni açılımlara öylesine açtı ki…Yabancı dillerdeki bilgileri öğrenebilmek için, Arapça'yı, Farsça'yı, Rumca'yı İtalyanca'yı ana dili gibi öğrenmişti.Medresede öğrendikleriyle düşünceleri çelişse de içinden öyle geliyordu. Kullardan mı korkacaktı, Yaratandan mı? Yaratan içinden geçenleri bildiğine göre kimden gizliyordu düşüncelerini? Koca Osmanlı Devleti, bağnazların elinde çatır çatır çatırdıyordu. Bilim dışı yollarla kurtulması mümkün de değildi.

Kendisi gibi düşünen Rauf Beyle ilişki içindeydi. Böylesi aydınların olmasından çok umutluydu. Aydın milletvekili olarak İstanbul'a giderken düşüncelerinde yıldızlar uçuşuyordu. Osmanlı Meclisi'nde düşüncelerini açık açık söyleyecekti. Öyle de yaptı.

İlk konuşmasında; "Cehaleti yok etmedikçe bu dünyada var olmamız mümkün değildir. Kadıları yüksek mertebede olan bir milletin sırtı hiçbir zaman yere gelmez. Kadınlarımızı, kızlarımızı mutlaka okutmalıyız. Eğitim düzeni olmayan bir milletin medeni düzeni de olamaz. Şehirlere koca koca cami yapacağımıza, köylere küçük küçük okul yapmak daha hayırlıdır." Meclisteki kara düşünceli, halkın aydınlanmasından korkan milletvekilleri çıldırmıştı. Doğmatik düşünceler ayağa kalkmıştı. Umutları birden sönüverdi. Çağdaş düşüncenin yer bulmadığı bu mecliste, İstanbul'da kalmanın hiç bir anlamı yoktu.Doğduğu yere Nazilli'ye döndü.

Hacı Süleyman Efendi, karanlıktan kaçmakla ufkun aydınlanmayacağını biliyordu. Kendisi gibi düşünenlerle ilişki içindeydi. Birinci Dünya Savaşından yenik çıkmıştık. Koca Çanakkale zaferi bile Anadolu'yu parçalanmaktan kurtaramamıştı.15 Mayıs 1919'da Yunan, İzmir'e çıkmıştı. Hasan Tahsin'in İlk Kurşun'u düşmanı durduramamıştı ama özgürlük meşalesi tutuşturulmuştu.

Padişah ve şeyhülislamın kışkırtmalarıyla Ezineli Mustafa Asım Hoca, Aydınlı Sarı İmam gibi bazı hainler Yunan bayrağını omuzlarına asıp:" Yunan ordusu şeriat ordusudur. Onlara karşı gelenler cehennemde yanacaklardır." diye önderlik ediyorlardı ama Nazilli, Karacasu, Bozdoğan müftüleri gibi pek çok yurtsever din adamı da yurtseverlerle beraberdi. Düşman güzel Aydın'a girmişti. Yurt sevdalıları kan ağlıyordu kan…Aydın'ın işgalinden bir gün sonra 28 Mayıs günü, Ödemiş'ten dağ yoluyla Nazilli'ye gelen Rauf Orbay, Hacı Süleyman Efendi'iyle Nazilli'nin kuzeyindeki Dere Köyde buluştular. Tüm olumsuzluklara karşın umutsuzluğa düşmeyip, halkı örgütleyip, umut aşılamak konusunda anlaştılar. Hacı Süleyman, Arap Yüzbaşı, Albay Şefik Bey,Mahmut Esat Bozkurt,Şükrü Saraçoğlu ,gibi yurtseverlerle ilişki içindeydi. Demirci Mehmet Efenin dağdan inip düşmanla savaşmasını sağlamak için oğlunu rehin vermekten çekinmedi. Rauf Bey Erzurum kongresinde Mustafa Kemal'e Hacı Süleyman Efendiden söz etti. Sivas kongresine Aydın temsilcisi olarak katıldı. Aydın cephesindeki direnişi güçlendirmek için Nazilli'de yurtseverlerle üç toplantı düzenledi. Mustafa Kemal, Ankara'daki meclisi açıp, düzenli orduyu kurasıya kadar bir buçuk yıl direnişi yönlendirdi.

Nazilli ve Aydın işgal altında olduğu için ilk meclisin milletvekili seçimi Kuşadası'nda yapıldı. Mahmut Esat Bozkurt'la beraber İzmir milletvekili olarak TBMM'ne katıldı. Düşüncelerini mecliste de açıkça dile getirdi. Yüce kurtarıcı Mustafa Kemal'le düşünceleri bire bir örtüşüyordu.

Yüce meclisten şöyle sesleniyordu;

"Mutsuz Anadolu halkı kadar bilgisizlik çukurunun derinliklerinde çırpınan, dünyada bir başka ulus yoktur. Yurdu çöküntüden kurtarmak için düşünen kafalar,her şeyden önce cehalet hastalığı ile savaşmalıdır.Bir ulusu tutsaklıktan ve yok olmaktan kurtarmak için cehaleti gidermek lazım.Cahilin dindarından da hayır gelmez.Kadın kutsal bir yaradılış abidesidir.Mutlaka çağdaş bir eğitimden geçirilmelidir."

Mustafa Kemal ve onun gibi düşünenlerden büyük destek gördü ama meclisin çoğunluğu dogmatik düşünceli vekillerle doluydu. Birinci meclisin süresi dolunca aday olmak istemediği için Nazilli'ye döndü.

Anadolu çocuklarının pek sevdiği, acı bahar kokusunu içine çekti. İçinde tomurcuklanan, gizliden gizliye büyüttüğü cumhuriyet düşüncesini kimselere söyleyemedi. Yorgun düşmüştü koşuşmaktan. Kırlaşmış sakalına okşayarak yatağa uzandı. İnce, uzun yüzünde çocuksu bir gülüş vardı. Yurt dış düşmanlardan kurtulmuştu ama bağnazların pençesinden nasıl kurtulacaktı? Acıların dolaştığı Anadolu'da, tok olmanın utancıyla için için eriyordu. Bu yurt için ölenlerin çocukları yine perişandı. Yoksulluk insanların yakasını bırakmıyordu. Bir aydın olarak ,çözüm üretemediği için kendinden utanıyordu. Çok geç uyuduğu için sabahleyin kalkamamıştı, oğlu Ragıp elinde bir mektupla odaya girdi.

"Baba Ankara'dan mektup var." diyerek mektubu kendisine uzattı. Mektup, Tanrının Türk ulusuna armağan ettiği Mustafa Kemal Paşa'dandı. Hızlı hızlı zarfı açtı. Gözleri ışıkla doldu, yaşlanmış yüreği nasıl da çarpıyordu. Mektup:

"Düşünce arkadaşım Hacı Süleyman Efendiye."diye başlıyordu."Bu yurdu dış düşmanlardan beraber kurtardık, yeniden yapılanmasında da beraber olacağız. İkinci meclise aday olmayacağını duydum. Çok üzüldüm. Sizi mutlaka meclise bekliyorum." Mustafa Kemal Mektubu okuyunca kendini daha genç, daha dinç hissetti. Hemen giyinip sokağa çıktı. Yapılacak daha çok iş vardı. Koca Gazi'den mektup gelmişti."Yaşamda en doğru yol gösterici bilimdir." diyen Mustafa Kemal'den. Görevden kaçamazdı. Bu düşüncelerle ilerlerken şiddetli bir çarpmayla yere yuvarlandı. Başı yolun kenarındaki Arnavut kaldırımına çarptı. Boynu bükülüverdi. Evrenin derinliklerine çoktan uçmuştu. Sevenlerinin gözleri yaşlıydı. Yolunuz düşer de Nazilli'ye gelirseniz, Eğriboyun Mezarlığının ortasında bu kahramanın, halkı tarafından yaptırılan mezarını ve belediye meydanında şarıl şarıl suların fışkırdığı yerde de anıtını göreceksiniz. O anıtı iyice bakınız. O, cumhuriyeti yürekten inanmış, cumhuriyetin ilânını göremeden aramızdan ayrılan Hacı Süleyman Efendinin anıtıdır. Tüm yurtseverlere örnek olsun. Yattığı yer ışıklarla dolsun…



Hacı Süleyman Efendi'nin Nazilli- Eğriboyun Mezarlığındaki mezarı.

BİR SÖZLÜ KÜLTÜR HAZİNESİ: ÂŞIK KARA MUSA

Ezgi Aydın[1]

Öz

Sözlü kültür, kültürün sözlü bir ortamda oluşup icra edilmesiyle meydana gelir. Bütün yazılı kültürlerin ana kaynağını sözlü kültür oluşturmaktadır. Zira geleneksel halk bilgisi, sözlü ortamda yaratılır daha sonra yazıya dökülür. İşte bu sözlü kültür aktarımını sağlayan bazı özel şahsiyetler vardır. Âşıklar bu özel şahsiyetlerin en önemli temsilcileridir. Âşıklık geleneği, tarihsel süreçte bazı değişikliklere uğrayarak günümüzdeki son hâlini almıştır. Sözlü kültür geleneğinden olan âşıklar, popüler kültürün içinde de kendilerini göstermişlerdir. Söz konusu durum kültürel endüstrinin belirlediği normlar çerçevesinde olmuştur. Bu da âşıkların ancak âşıklığın gerektirdiği birçok özellikten uzaklaşarak popülerleşebilmesini mümkün kılmıştır. Buna bağlı olarak âşıklığın modernizasyon süreçleri içindeki görünümü, eğlence temelli veya politik ifadeler temelinde şekillenmiştir.

Meydana gelen bu durum, sözlü geleneğin popüler kültür karşısında etkisizleşmesine neden olmuş ve sözlü gelenek hafızasını taşıyan "gerçek" âşıklar zaman içinde etkisizleşerek toplum içinde görünmez olmuşlardır. İşte bu âşıklardan biri de Çorum'un merkez köylerinden Acıpınar köyünde yaşayan, yörede Âşık Kara Musa olarak bilinen Musa Yıldız'dır. Âşık Kara Musa, bir sözlü kültür kaynağıdır. Çalışmamızın amacı sözlü kültür kaynağı olarak Âşık Kara Musa'nın tanıtılıp literatüre kazandırılmasıdır. Bu çalışma vasıtasıyla günümüzde sözlü geleneğin aktarılmasında karşılaşılan güçlükler tespit edilecektir. Tespitlerden hareketle popüler kültür ve kitle kültürü anlayışının hâkim olduğu günümüzde, yaşayan kültür hazinelerinin durumu hakkında belirlemeler ve analizler yapılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Kültür, Âşıklık, Popüler Kültür, Sözlü Kültür, Yaşayan Kültür Hazinesi

MİNSTREL KARA MUSA AS AN CULTURAL HERİTAGE

Abstract

Non-material culture is produced as a result of performing cultural acts. Non-material culture is the main source of all written cultures. Traditional folklore is created in an oral environment, which is followed by a recording process. There are individuals who internalize this culture in the transmission of oral culture. Minstrels (bards) are main figures among such characters. Minstrels after having undergone some changes in the historical process, have now become the evident. The figures known as who come from the nonmaterial tradition are also seen in the popular culture. Their positioning in popular culture has been framed by the norms set by the culture industry. At this point, minstrels can only become popular by moving away from the tradition of this institution. For this reason, the way in which the minstrel culture reveals itself has been shaped by the entertainment industry or political expressions. The role of non-material culture which is weakened through popular culture and those 'real' minstrels who carry the memory of such a process have become invisible in society. One of these minstrels is Musa Yildiz, who lives in the village of Acıpınar, one of the central villages of Çorum, and is known as Aşık Kara Musa in the region. Aşık Kara Musa is a source of oral culture. The purpose of this paper is to introduce Minstrel Kara Musa as a source of folkloric culture. By doing this, various difficulties regarding the transmission of folk culture will be emphasized. In the light of assessments made earlier, in toay's culture where popular culture and mass culture dominates the culture, there will be analyses on individuals who are part of culture heritage as well.

Keywords: Culture, Minstrel, Popular Culture, Folklore, Culturel heritage.

Giriş

Bir toplumda kültürü oluşturan gelenekler iki ortam içinde şekillenir. Bunlar sözlü ve yazılı ortamlardır. Başlangıçta bir toplumda oluşan bütün eserler sözlü kültür eseridir. Zamanla meydana gelen değişim ve gelişimler yazılı ortamın doğmasını sağlamıştır. Sözlü anlatımın var olması için yazıya ihtiyacı yoktur ama yazı, sözlü anlatım olmadan var olamaz. Birçok

[1] Uzman Halk Bilimci, Aydın Adnan Menderes Üniversitesi, ezgiaydin18@hotmail.com

araştırmacı sözlü anlatımı ya yazılı anlatımın bir çeşidi saymış ya da onu bilim dünyasına layık görmemiştir (Finnegan 1977: 1-7). Ancak bir ürünün yazıya aktarılmış olması onun yazılı kültür ürünü olduğu anlamına gelmez. Sözlü ortamda doğmuş her ürün yazıya geçirilse dahi sözlü kültür ürünü olma özelliğini korur. Çünkü sözlü kültür ortamında meydana gelmiştir ve aktarılmıştır. Bu sadece sözlü kültür ürününün yazıya aktarılmış halidir. Ama bu aktarım sonrasında elde edilen veriler sözlü kaynaklar üzerinde incelemeler yapıldıktan sonra bir kıymet arz eder (Boratav 1942: 36). Sözlü kültürde kelimeler ve kelimelerin ifadesi başlı başına bir eylemdir (Ong 2014: 46). Bu sebeple sözlü iletişim aktif, yüz yüze ve kişiseldir. Sözlü anlatımda anlatılan sözlü kültür ürününün pazarı tükenince kendisi de yok olur. Canlı dinleyiciyle iletişim sözel kalıcılığın ya da geçiciliğin kaderini belirleyebilir (Ong 2014: 85). Sözlü kültürde talep oranında devamlılık sağlanır. Ayrıca metin ezberinden apayrı olan sözlü ezberin beden diliyle de şekillendiği unutulmamalıdır (Peabody 1975: 197). Sözlü kültür bu özelliklerinden dolayı genel ve kapsayıcı bir kültürel ortamı gerekli kılar. Atomize edilmiş bireyler, kitleye dönüştürülmüş topluluklar içinde sözlü kültürün aktarımı problemlidir. Çünkü sözlü kültür kendisini anlamlı kılan geleneksel bağlar ve kolektif inançları gerekli kılar. Kitle kültürü ise aksine parçalanmış bireyi ve üretim tüketim ilişkisi dışında makul hiçbir ilişkiyi kabul etmez. Ancak üretim tüketim ilişkisi içinde kullanılabilir kültürel unsurları seçer ve kitleyi bununla manipüle eder. Söz konusu süreç sözlü gelenek içinde Alevi inancına mensup olan ve bu inancın âşıklık görevini yerine getiren Âşık Kara Musa için de anlamlı olmuştur. Yukarıda ifade edilen teorik belirlemelerden sonra kısaca Âşık Kara Musa üzerinden âşıklık, Alevilik ve sözlü kültür kaynağı olmayı açıklamak yerinde olacaktır.

Sözlü Kültür Kaynağı Olarak Âşık Kara Musa

Asıl adı Musa Yıldız olan Âşık Kara Musa, 1934 yılında Çorum ili merkez köylerinden Acıpınar adlı bir Alevi köyünde dünyaya gelmiştir. Baba adı Kaygısız, ana adı ise Sultan'dır. Annesini küçük yaşta kaybeden Kara Musa'yı dört yaşına kadar babası büyütmüştür. Daha sonra babası yeniden evlenmiş ve üvey anne ile yaşamak zorunda kalan Kara Musa'nın çocukluğu sıkıntılı geçmiştir. Babasının, yeni eşinden altı çocuğu daha olmuştur. Kara Musa'yı bu özlük üveylik durumundan dolayı daha çok Mahmut Yıldız isimli dedesi büyütmüştür. Kara Musa, çok küçük yaşlarda çobanlık yapmaya başlar, hiç okula gidemez. Fakat bu durum onun okumayı öğrenmesini engellemez, dedesinin zorlamalarıyla ve yardımıyla okumayı öğrenir. Dedesi ona Arap alfabesini öğretir. Daha sonra çevresinin yardımı ve kendi azmiyle okumayı ilerletir. Köydeki diğer büyüklerden de yardım alarak Kur'an-ı Kerim'i Arapça halinden okuyup hatmeder. Kara Musa'nın deyişlerle ilgisi dedesine dayanmaktadır. Dedesi Mahmut

Kahya, Kara Musa'ya sürekli deyişler getirir, okur ve anlatır. Sonrasında ise bunları ezberlemesini ister. Hatta yaşı itibariyle zor geldiği için ezberlemek istemeyen Kara Musa'ya zorla ezberletir. Yani Kara Musa'nın hafızasının temelleri çok küçük yaşlarda atılır. Alevi geleneğinde deyişler halk arasında Kuran-ı nâtık, yani konuşan Kur'an kelamları olarak değerlendirilir. Bunun sebebi ise deyişlerde birçok dinî bilginin işlenmiş olmasıdır. Bu deyişleri yazan dervişler Kuran ayetlerini deyişlerine işlerler, kimi zaman ise menkıbelerde ve kerametlerde geçen olayları, deyişler yoluyla aktarırlar. Halk arasında aktarımın ve ezberlemenin kolay olduğu bu deyişler vasıtasıyla dini bilgiler de Âşık Kara Musa'nın kafasında oluşmaya başlar. Bu deyişleri bağlama eşliğinde icra eden âşıklara ve âşıklığa heveslenmeye başlayan Kara Musa, ikinci iş olarak da bağlama öğrenmeye karar verir. Önceleri amatör olarak kendi kendine çalmaya başlayan Kara Musa, çevresindeki âşıklardan da aldığı destekle âşıklıktaki becerisini ilerletir. Köyde veya yakın köylerde cem ibadeti icra edileceği zamanlar Kara Musa da gider, âşıklarla saz çalar. Çünkü Kara Musa diğer âşıkların aksine deyişleri deftere veya herhangi bir yazılı kaynağa bağlı kalmaksızın okur. Sonraları Kara Musa'yı sözlü kültür hazinesi yapan en önemli noktalardan birisi de bu olmuştur. Ayrıca o, bu cemlerde okuduğu deyişlerin hepsinin açıklamasını da yapabilmektedir. Kara Musa'ya göre anlamı verilmeyen bir deyiş geçersiz sayılır. Çünkü onun da bağlı olduğu inanca göre deyişlerin hepsi insanlara hakikati anlatmaktadır.

Kara Musa'nın yaşı ilerler, askerlik çağı gelir. Askerliği, Konya'ya çıkar. Askerlikte okuma yazmaya heveslenen Kara Musa, asker arkadaşlarının da yardımıyla yeni harfler ile okuma yazmayı öğrenir. Eline geçen eski ve yeni harflerle yazılmış metinleri kolaylıkla okuyabilen Kara Musa bilgisini ilerletir. Böylelikle zihninde İslamiyet, Alevilik, âşıklık gibi kavramlar şekil bulmaya başlar. Duyduğu deyişleri küçük kâğıtlara veya defter sayfalarına yazmaya, sonrasında da bunları ezberlemeye başlar. Fakat küçük kâğıtlara yazdığı deyişleri, hafızasına güvendiği için ezberledikten sonra da yırtıp atar. Bu yüzden kaydettiği defterlerden bir tanesi günümüze ulaşmıştır. Askerden geldikten sonra 1957 yılında eşi Ayşe ile evlenir. Kayınbabası da tıpkı kendisi gibi deyişleri sevmektedir fakat Kara Musa gibi bir hafızaya sahip değildir. Kara Musa kayınbabasının çok itikatlı bir adam olduğunu söyler. Deyiş ve menkıbe dinlemeyi çok sevmektedir. Okuma yazma bilmediği halde deyişleri kulaktan duyma bir şekilde ezberleyebilmektedir. Kendisi de Kumbabalı İpek Dede'nin (İbrahim) yanında çobanlık yapmış ve onun yanında Alevilik hakkında bilgiler öğrenmiş, ondan duyduğu deyişleri ezberlemiştir. Bu deyişlerden en önemlisi Kara Musa'nın da ezberinde olan ve İpek Dede'nin babasına ait olduğu bilinen Büyük İbrahim Ağa'ya ait Kerbela mersiyesidir. Mersiye toplamda 38 kıtadan

oluşmaktadır. 38 kıtalık bir deyişin Kara Musa'nın belleğinde olması ona dair anlatmak istediklerimizi özetler biçimdedir. Söz konusu mersiye şudur:

Kalktı Küfe şehrinden sökün eyledi
Şehitler serdarı ol kerem kani
Duramazdı o Yezid'in kahrından
Seferim var diye gelirdi ünü

İmam ehlibeyti yanına aldı
Kerimesi Zeynep Küfe'den geldi
Ağlayarak gözlerine kan doldu
Feryadı yükseldi arttı fuğaan (figan)

Çekilir gülbengler ötüşür naylar
Al yeşil sancak da gün gibi parlar
Gülbengin çekiyor ulular pirler
Hepisi de yola oldu revani

Vardı Kerbela'ya otağın kurdu
Ceng erbabı olanı başına derdi
Gülbengin çekip de nasihat verdi
Hiç kimseye baki değil bu dünya

Şam içinde otururdu ol Yezid
Düzerdi kendine kendine kamıt
Şimir'e dedi ki askerini çek git
Gamı gayretinen seversen beni

Ol Yezid'in bir evladı varıdı
Gayet pehlivandı ismi Har'ıdı
Her manada imamları görürdü
Hiç kimseye irşat etmezdi oğlu

Babasına dedi ki ey namdar
Asker çektiğin o nasıl bir yar
Dedi oğlum turabılardan sorgu sal
Kara yerden kaldıracağım onları

Oğlan babasına dedi sen körsün
Hem körsün hem de münkürsün
Yarın şefaati kimden umarsın
Hiç mi düşünmüyon ulu divanı

Babası oğluna gayet kahıdı
Oğlu babasına lanet okudu
O oğlanın ervah-ı ezel pak ıdı
Bir demde düşündü ordu hümanı

Oğlan der ki ben giderim o yana
Hak için bir kılıç çalarım sana

Ahrette şefaat ederler bana
Öyle dedi oğlan dönderdi dümani

Oğlan süvari oldu bindi ata
Çok ok uçurdular gelmedi hata
Kerbela çölünde erişti zata
Birden bûs'eyleyip etti beyani

İmam der oğlana kandan gelirsin
İsmin nedir ne diyardan olursun
Yezid'in ordusunu nerde bilirsin
Dost musun düşman mısın bilelim seni

Oğlan der ki ben Yezid'in oğluyum
Gümen etme şahım sana bağlıyım
Babamınan ettiğim cengi söyleyim
Sana dostum bunda etme gümani

Oğlan eğilip hem bus'eyledi
Babasıyla ettiği cengi söyledi
Oğlanın ismi Har'ıdı hem Hür eyledi
Gayetin sevdiler Hür pehlivanı

Oğlan bir pehlivan meydanda döner
Gayet silahşördü çok idi hüner
Şimir'e dedi ki gel meydana gel
Sana göstereyim didarı dini

Şimir der ki bu oğlanı tutmalı
Öldürmeli değil ceza etmeli
Sağ tutup da babasına iletmeli
Gayet izzet ikram çok olur yani

Öyle dedi Şimir yürüdü ordan
Biri beşi değil kamusu birden
Oğlan bindi ata dedi ya Şah-ı Merdan
Susuzluktan kalmadı tende takatim

İpti Hür'ü şehit etti Şimir mincânı
İmamlar getirdi yıkanı anı
Dediler Hüseyn'e durmuyor kanı
Yağlığnan bağladı ister nişanı

Ali Abbas derler bir pehlivanımız varıdı
Aldı gıbrasını suya yürüdü
İki ellerini kesti ol mervan soyu
Yine dişiynen tuttu gıbrayı

Yetmiş üç pehlivan hep şehit oldu
İmam Hüseyin'le Ebu'l Kasım kaldı

Kasım ağlayarak imama geldi
İstemem bundan sonra devri devânı

İmam Hüseyin onda düşündü durdu
Ebu'l Kasım onda çok melül kaldı
Çıkardı kolundan pazvandı verdi
Birden bus' eyleyip etti beyanı

Döndü ayak ayak geriye geldi
Biraderi yazmış okudu bildi
Kızın Fatıma'yı Ebu'l Kasım'a ver dedi
Eğer biraderim seversen beni

Yeşil hat yazılmış yazılan yazı
Buyumuş Hasan'ın Kasım'a sözü
Peygamber nişanı hem iki gözü
Emminin önünde veresin canı

Fatımatı oğlan kızı çağırdı
Nikâhını Ebu'l Kasım'a verdi
Dermadar olmayı münasip gördü
Savaş arasında oldu düğünü

El ele değmede tee tağa
Serilice melül kaldı yatağı
Cennette olarım ballar peteği
Sen kavuştur sen görüştür ya…

Gelmiş de çağırır Şimir-i Mervani
Kaldı mı askerin gönder Hüseyin
Ya Yezid'e tabi ol ya başını ver dedi
Allah'tan beklerdim böyle bir günü

Yezid'e de lanet Şimir'e lanet
Orduna da lanet sana da lanet
Buna razı olmaz fahr-i kâinat
Böyle dedi Hüseyin sığında gayli

İmdadına geldi Cafer-i cinni
Başına birikti yüz bin ecinni
Kıralım koymayalım bunların birini
Bunlara göstereyim didarı dini

İmam der ki böyle asker olamaz
Siz onları görürsünüz onlar sizi göremez
Siz onlara vurursunuz onlar size vuramaz
Hak katında kabul olmaz devâhi

Emreyle Hüseyin âdem donuna girelim
Karşısında hem varalım duralım

Onlar bize biz onlara vuralım
Yoluna akıtalım bir damla kanı

Çekilin meydandan size izin yok
Ben izin verememem Hak'tan nusret yok
Hak izin verirse bana asker çok
Neyleyim periyle neyleyim cini

Ali Asker derler bir mâs'uman var
Dedi kâfir şu masuma bir su ver
Kâfir zehirli okla ağzından vurdu
Aktı Şehriban'ın ahi huvâni

Depdi zemzemini çıkardı suyu
Dedi kâfir bana su yok mu?
Bana Hak'tan izin nusret yok ki
Kamusu da bell'olur mahşer zamanı

Hüseyin sığındı meydana girdi
Zarbına dayanmaz öyle bir ordu
Her çalışta yetmiş bin kâfir kırdı
Hak nida etti çek elini Hüseyn'im

Ehlibeyt de koyun gibi meleşir
Şah Hüseyin al kanlara böleşir
Üzerinde melâikler dolaşır
Feryatlar yükseldi arş u rahmana

Ehlibeyti orta yere aldılar
Üryan büryan develere bindiler
Kara yas içinde Şam'a indiler
Ol Yezid'in huzuruna vardılar
Ağlayı ağlayı ol Şehribanı

Yezid'in rüyasına girdi fahr-i kâinat efendim (peygamber)
Ol Yezid'in titredi tenleri
Ehlibeytin hep verildi donları
Medine'ye gönderdiler onları
Ağlayı ağlayı ol Şehribanı

İbrahim'im der ki kıssa da tamam
Verelim Habib'in ruhuna vesselam
Bu yolun için ne çekti on ik'imam
Dergâhından mahrum koyma seveni

Kara Musa bir yandan yukarıda verildiği gibi deyişler öğrenir bir yandan da geçimini sağlamak için on üç yıl boyunca tuğla ocaklarında çalışır. Bu on üç yılın sonrasında da köye gelip çobanlık ile hayatını sürdürür. Kara Musa'nın hayatını şekillendiren iki önemli isim

vardır. Bu iki isimden biri yakın köylerden biri olan Çorum'a bağlı Öksüzler köyünden Sefil Mehmet diğeri ise Çorum'un Alaca ilçesine bağlı Tarhan köyünden Bağrıyanık'tır. Sefil Mehmet, yörede eren olarak kabul edilen herkes tarafından saygı duyulan biridir. Sefil Mehmet Acıpınar köyüne sık sık gelip gider. Bu gelişlerinde Kara Musa'nın dedesi Mahmut Kâhya, Sefil Mehmet'i muhakkak evinde misafir eder. Eve gelir menkıbeler anlatır, dini bilgiler öğretir. Kara Musa böylelikle Sefil Mehmet ile tanışır. Dört yaşlarında iken tanıdığı bu zat, Kara Musa'nın hayatını şekillendirmede önemli rol oynamıştır. İslamiyet, Alevilik, yol, deyiş gibi bilgileri Sefil Mehmet'ten öğrenir. On yedi yaşında ise Bağrıyanık ile tanışıp ondan daha çok dünyevi şeyler öğrenir. Bağrıyanık, Kara Musa'nın bağlama çalmayı geliştirmesine, deyişlerin anlamlarını öğrenmesine önemli katkıda bulunmuştur.

Sefil Mehmet, Öksüzler köyünde ikamet eden, eren olarak bilinen önemli bir isimdir. Sefil Mehmet, başka köylerde de dolaşır, cem ibadetlerine katılır, halka önemli bilgiler verir. Okuryazar olmamasına rağmen oldukça bilgilidir. Kara Musa'nın tabiriyle "karadan değil aktan okumuştur". Saz çalma konusunda çok usta olmamasına rağmen ezberinde çok fazla deyiş vardır. Saz çalıp deyiş söylemek için de mutlaka dem aldığı söylenir. Sefil Mehmet ile beraber bir hafta boyunca civar köylerde gezip cem yapıp, muhabbet etmişlerdir. Kara Musa'nın etkilendiği diğer isim olan Bağrıyanık, 1916 yılında Tarhan köyünde doğmuştur. Sefil Mehmet'in aksine okuryazardır ve kitabi bilgilere hâkimdir. Döneminde önemli bir âşıktır. Özellikle Hurufilik konusunda çok bilgilidir. Kara Musa, Bağrıyanık'ın bu bilgiyi Cemalettin Çelebi'nin kızı olan ve Çorum Sungurlu'da yaşayan Cemile Ana sayesinde öğrenmiş olduğunu belirtmiştir. Bağrıyanık'ın bilgilerine çok az kişi talip olmuştur. Kara Musa'ya Hurufiliği öğretip sevdiren isimdir. Hurufilik; harflerin anlamları ve işaret ettiği seslerle ilgili şiirlerdir. Bilginin rumuzlarla aktarılmasına imkân sağlar. İçinde şifreler barındırır. Bu şifrelerle insan suretini tanımlamaya ve inançla ilgili önemli bilgiler aktarmaya imkân sağlar. İşte Kara Musa'nın hafızasında Hurufilik geleneği içinde yazılmış şiirler de bulunmaktadır.

Kara Musa geleneğin içinden itikat ve inançla yetişen bir âşık olması sebebiyle her kavramı özel olarak gelenek doğrultusunda tanımlamaktadır. Kara Musa'ya göre ozan, şuara, şair ve Hak aşığı birbirinden farklı şeylerdir. Ozan, zamanın zalimine karşı mazlumu savunan, halkın sesini duyuran, devrimci nitelikli şairlerdir. Bunlara örnek olarak Mahsuni Şerif'i gösterir. Şuara olarak günümüz şair ve âşıklarını gösterir. Kendiliğinden şiirler düzen ve sadece kulağa hoş gelen şeyleri söyleyen kişiler olarak nitelendirir. Şair; kendi şiirleri olan, eskiden kıraathanelerde çalan, yöre yöre gezen âşıklardır. Bunlara örnek olarak Karacaoğlan, Şeref Taşlıova gibi isimleri sıralar. Hak aşığı ise hak yolunda olup eren-evliyayı bilen, Kuran'ı okuyan ve Kur'an ayetlerini açıklayabilen, dinini bilen kişilerdir. Âşıklığı da yiğit âşıklık ve

"yoha (yufka)" âşıklık olarak ikiye ayırır. Yiğit âşık; yerden gökten haber söyleyebilen, hakikati söyleyebilen âşıklardır. Yoha âşıklar ise birkaç ozanın şiirini öğrenip bağlama eşliğinde kendi kendine söyleyen kişilerdir. Kendisinin de hiç şiiri yoktur ama âşıklık geleneği içinde önemli bir yere sahiptir. Hep usta malı söyler. Kendi tabiriyle "aşığın malını satar".

Yörede etkilendiği başka âşıklar da vardır. Öksüzler köyünden Süleyman Boyalı, kendi köyünden Ali Derviş ve Âşık Ahmet bu kişiler arasındadır. Kara Musa kendi köyünün sınırları içerisinde kalmayıp başka yerlerdeki âşıklardan da çok şey öğrenir. Amasya'nın Gümüşhacıköy ilçesine bağlı Keçiköy'de bulunan Âşık Mehmet Ali'den yörede deyişleri bulunan kişilerin deyişlerini öğrenir. Yine Çorum'a bağlı Araphacı köyünden Âşık Satılmış'ın oğlu Ali'den de deyişler öğrenmiştir. Bu deyişler sözlü kültür ortamında, cemlerde icra edilirken muhabbet esnasında ezberlediği gibi kimi zaman da bunları not almıştır.

Çok iyi bir hafızaya sahip olan Kara Musa'yı sözlü kültür hazinesi yapan bu ezber yeteneğidir. Hafızasında iki bin deyişi olan Kara Musa fotografik bir hafızaya sahiptir ve şiiri duyduğu an ezberlemeye başlar, bir daha unutmaz. Derleme esnasında Kara Musa'ya verilen bir şiirin âşık tarafından anında ezberlendiği ve daha sonra unutmadığı gözlenmiştir. Yaşının seksen altıya ulaşması, ezberinde hiçbir eksikliğe sebebiyet vermemiştir. Ezberlediği dini içerikli şiirlerde ise kelime hatalarına dahi izin vermemiştir. Bu şiirleri kendisine bir emanet olarak görüp bu emanete namusu gibi sahip çıkmıştır. Herkesten de hiçbir kelime hatası yapılmamasını özellikle istemiştir. Deyişlerin bazılarının hece veya aruza uymadığını belirtmiş olsak da "Ben dervişten onu öyle aldım, uymuyorsa da doğrusu öyledir" diyerek söz konusu mistik kişilerden aldığı bu emanetlerin doğruluğundan şüphe etmediğini bizim de şüpheye düşmememiz gerektiği vurgulamıştır. Kara Musa'dan derlediğimiz şiirler içinde yöredeki erenlere ve dervişlere ait deyişler hariç Alevi inancı için önemli yer tutan yedi ulu ozanın şiirleri de bulunmaktadır. Elbette bu şiirler de yöredeki dervişlerin deyişleri gibi Kara Musa'nın ezber dünyasının birer parçasıdır.

Kara Musa herhangi bir örgün eğitimden geçmemiştir buna rağmen İslam felsefesi kürsülerinde öğrencilerin anlamakta güçlük çektiği birçok konu hakkında gelenek içinde öğrendiği detaylı bilgisi vardır. Bu bilgisine örnek olarak Hurifilik hakkında derlenen bazı bilgiler aşağıda aktarılmıştır.

Hurufilik, Fazlullah-ı Hurufi tarafından İran coğrafyasında kurulmuştur. Kendine has bir dinî akım haline gelen Hurufilik, geniş coğrafyalara yayılmıştır. Bu yayıldığı coğrafyalardan biri de Anadolu'dur. Harflere batınî anlamlar yüklenerek sistematik bir anlatım çabası güdülen Hurufilikte esas olan insandır ve evrendeki her şeyin insanda olduğu ifade edilir. Tabiatta bulunan her şeyin bir anlamı olduğu ama bunların sadece "âdemde" anlam bulduğu söylenir.

Huruf; Arapça harf kelimesinden türemiştir ve harfler anlamına gelir. Hurufi ise bu akımla ilgilenen kişilere verilen isimdir. Hurufilik, Anadolu dervişlerince geniş bir coğrafyaya yayılmıştır. Dergâhlarda yetişen bu dervişler, dergâh büyüklerinin ya da kendilerinin yazdıkları Hurufi şiirleri halk arasında okuyarak daha geniş kitlelere duyurmuşlardır. Dergâhlarda aldıkları tasavvufi eğitim sonrasında bildiklerini harflere işleyerek şiirler yazmışlardır. Yazdıkları şiirlerin her dizesini, Arap alfabesinde bulunan harflerle başlatırlar. Bu esnada harf sırasına dikkat edilir, harflerin sırası değiştirilmez ve hepsi birer defa kullanılır. Bu anlatılan deyişler içerisinde Âdem, yaratılış, Hak, Hz. Muhammed, Hz. Ali, vahded-i vücud gibi konular işlenir (Usluer 2014). Kitabi olarak böyle tanımlanan ve açıklanan Hurufilik Kara Musa tarafından şöyle örneklenir:

Vücudum şehrini seyran eyledim / Bir köşenin yetmiş yedi kolu var
Evvel altmışaltısına uğradım / On birinin türlü türlü hali var

Şiirdeki bu dörtlükte bahsedilen insan vücududur. Hurufilikte de genelde insan vücudu şehir olarak geçer. Yetmiş yedi kol ise insan vücudunun üst kısmındaki damarlardır. On bir tanesi ise beyne giden damarlardır.

Yedi kapı açılır arşın katında / Dördü zahirinde üçü batında
Ol birisinin kendi iryatında /Güher satar sermayeli malı var
Bir bedesteni var, kırk da dükkânı

Burada bahsedilen arşın katı ise insan başıdır. Yedi kapı ise başta bulunan yedi deliktir. Dördünün açık üçünün ise kapalı olduğunu söyler. Açık olanlar göz ve burun delikleridir. Göz; ileriyi görür. Burun ise her taraftan kokuyu alır. Ama batıni kısımda ne ağız söyler ne de kulak duyar. "Birisinin kendi iryatında" dediğinde de yine bu deliklerden birini, yani ağızı ifade eder. Ağızın içindeki dilin söylediklerini de kıymetli mal olarak niteler. Bedesten diye ifade ettiği beyindir, çünkü her şey beynin içindedir. Kırk dükkân ise insan boğazıdır. İnsan boğazı kırk boğumdan oluşmaktadır. Kara Musa şiiri daha uzun açıklamıştır ancak biz burada sadece örnek vermek babında bir kesit aldık.

Âşık Kara Musa nevi şahsına mahsus bir kişiliktir. Yaşadığı hayat, eğitimi, aktardığı bilgiler rasyonel açıklamaların yetersiz kalmasına sebep olmaktadır. Aslında geleneksel kültürün, sözlü geleneğin bilge şahsiyetlerinden biri olarak modern zamanlarda karşımızda duran bir sözlü kütüphanedir. Kendisi üzerine çalışma yaparken gelenek adına nelerin görmezden gelindiği suratımıza tokat gibi çarpmıştır. Kara Musa aktif bir sözlü gelenek içinde sosyalleşmiş, inancını bu gelenek içinde öğrenmiş ve ona bağlı bir edep geliştirmiştir. Bilgisini özellikle muhabbet dediğimiz ortamlarda edinmiştir.

Âşık Kara Musa'nın kendi deyimiyle "piştiği" ortam muhabbet ortamlarıdır. Bu ortamlar sözlü geleneğin yaşatıldığı ve inancın deneyimlendiği ortamlardır. Âşıklık kavramı da söz konusu gelenek için farklı anlamlardadır. Daha çok şehirlerde oluşan âşıklık kültüründe âşıklık kahveleri, köy odalarında yapılan âşık atışmaları ve âşık şenlikleri etkilidir. Bu âşıklar arasında leb-değmez, atışma, muamma, askı gibi uygulamalar yapılır. Becerilere dayalı bu uygulamalarla âşıklar birbirlerine karşı üstünlük gösterirler ve aralarında bir hiyerarşi meydana getirilir. Şiir yazıp iyi saz çalan kişiler âşık olarak adlandırılmaktadır. Bu kişilerin icralarında da dini bir nitelik yoktur. Bu âşıklar bir usta-çırak ilişkisi içinde yetişirler ve ustalarından el alırlar. Mahlasları da ya rüyalarında ya da ustaları tarafından verilir ve âşıklar sonraki dönemlerde şiirlerini bu mahlasla yazarlar.

Alevilik geleneği içerisinde aşığın görevleri ve konumu çok farklıdır. Alevilik içinde zakirlik yapan kişiler âşık olarak adlandırılmıştır. Bu âşıklar, cem ibadeti boyunca genellikle kendine ait olmayan ve usta malı diye adlandırdıkları deyişleri söylerler. Bu deyişler çoğunlukla yedi ulu ozana ait deyişlerdir. Ayrıca Alevilik geleneği içinde âşıklar, halkı bilgilendirme görevi de üstlenirler. Söyledikleri deyişler ile cem ibadetinin daha doyurucu ve bilgilendirici olmasını sağlarlar. Bu âşıklar arasında kendi deyişleri olanlara âşık değil; eren, gerçek veya derviş gibi isimler verilmiştir. Bu makam ise Aleviler için insan-ı kâmil mertebesidir. Aleviler deyişin kutsal kelam olduğuna inanmış ve bunları yazan kişiyi de kutsal olarak kabul etmiştir.

Âşıklık geleneğindeki âşıklık ile Alevilik geleneğindeki âşıklık birbirinden farklıdır. Âşıklık geleneğinde yarışmalarla birbirinden üstünlük önemliyken Alevilikte dini bir boyut olduğu için diğer âşıklardan üstünlük ya da onu yerme mevzu bahis değildir. Ayrıca Alevilik geleneğinde âşıklar genellikle şiir yazmayıp usta malı şiir taşırken âşıklık geleneğinde âşıklar yazdıkları şiirle ve saz çalma yeteneğiyle önem kazanır. Söyledikleri şiirler yönünden ise âşıklar daha çok din dışı konular işlerken Alevilikte âşıklar dini, hatta konuşan Kur'an ismini verdikleri şiirleri söylerler. Ayrıca âşıklık geleneğinde çalgı aleti olarak saz kullanılsa da Alevilik geleneği içinde ağırlıklı saz tercih edilmekle beraber keman da kullanıldığı görülmüştür. Görüldüğü üzere Alevilikteki âşıklık ile âşıklık geleneğindeki âşıklık farklı olmasına rağmen iki gelenekte de icra eden kişilere âşık denmiştir.

Makalemizin sözlü kültür kaynağı Kara Musa da yörede zakirlik yapmakta ve âşık olarak adlandırılmaktadır. Cemlere katılıp bu cemlerde sazıyla beraber deyişler söylemekte, halkı bilgilendirmektedir. Kara Musa'yı diğer âşıklardan ayıran temel özellik ezberinde çok deyiş olmasıdır. Bu sayede cem ibadetinde ve muhabbet esnasında konuşulan konuya göre ezberinden deyişler seçip okuyabilmektedir. Ayrıca bu deyişlerde geçen ifadeleri, Arapça kelimeleri ve anlaşılamayan kısımları da açıklamaktadır. Yörede Âşık Kara Musa olarak

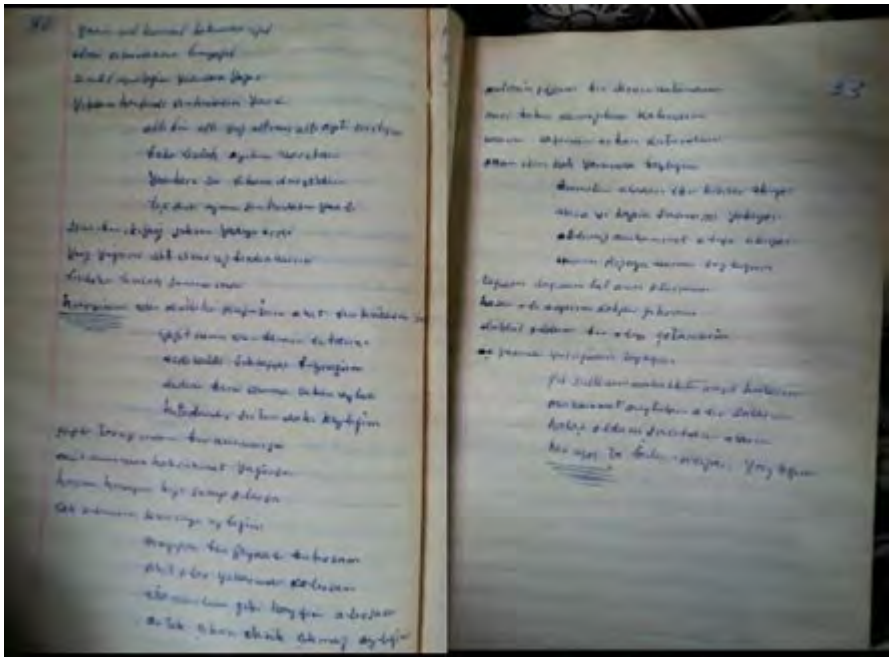
bilinmektedir. Âşık olarak bilinmesinin sebebi de yukarıda belirttiğimiz üzere Alevilik geleneği içerisinde zakirlik yapan kişilere âşık lakabı verilmesinden ileri gelmektedir.

Sonuç

Âşıklığın Alevilikle sentezi olan Âşık Kara Musa, Alevi âşıklık geleneğinin önemli bir ismi olmasına rağmen onu çok kişi fark etmiştir. Biz bu çalışma ile onun neden önemli bir âşık olduğunu açıklamaya çalıştık. Onu bu denli önemli kılan şey ise yaşına rağmen hafızasında iki bine yakın deyiş barındırıyor olması ve bu deyişlere hiçbir şekilde müdahale etmeden yalnızca taşıma işlevi yapıyor olmasıdır. Onun bu yönü, belki de 100 yıl evvel Çorum'un kıyıda köşe kalmış bir köyündeki dervişin deyişini yani onun anlam ve inanç dünyasını, dönemin şartlarını ve algılayışını olduğu gibi günümüze aktarmaktadır. Bu da sözlü kültürü merak eden, bunu çalışan kişiler için bulunmaz bir veli nimettir denilebilir.

Ancak söz konusu kültürel durumda bir kültür hazinesi özelliği taşıyan, yaşayan kültür hazineleri hem toplum tarafından hem de toplumsalın örgütlenmiş biçimi olan devlet tarafından görmezden gelinmektedir. Burada kültür hazinesi özelliği taşıyan kişi zor yaşam şartları ile mücadele etmekte, sahip olduğu değerleri aktaramadığı için kendisini yeniden üretememektedir. Bildiği bilgilere yeni değerler katamayan şahsiyet belli bir zaman sonra kendini tekrar eder hale gelmek durumunda kalmaktadır. Bu sözlü kaynaktan ve kültür hazinesinden nasiplenemeyen çevresindeki insanlar ise kurumsal yapıların kendilerine gösterdiği inanç ve kültür uygulamaları ile vakitlerini geçirmekte, zamanla kültür endüstrisinin bütün belirlediği alanların etkisi altında kalarak geleneksel kültüründen tamamen uzaklaşmaktadır. Üçüncü unsur olarak Kara Musa ve onun gibi kültür hazinelerini tanımayan geniş kitle ise bize sunulanlardan başka bir imkân olmadığı bilgisiyle aşkın değerlerden, idealistik yaşam biçimlerinden uzaklaşmakta ve modern zamanların umutsuzluk hastalığı ile baş etmek zorunda kalmaktadır.

FOTOĞRAFLAR



Kara Musa'nın Defteri



Âşık Kara Musa



Sefil Mehmet

Kaynakça

BORATAV, P. N. (1942) Halk Edebiyatı Dersleri, Ankara Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi, Ankara: Türk Dili ve Edebiyatı Enstitüsü Neşriyatı

FINNEGAN, R. (1977) Oral Petry: its Nature, Significance ad Social Context, Cambridge, İngiltere, Cambridge University Press

ONG, W. J. (2014) Sözlü ve Yazılı Kültür, İstanbul: Metis Yayınları

PEABODY, B. (1975) The Winged Word, A Study in The Technique of Ancient Greek Oral Composition as Seen Principally Through Hesiod's Work and Days, Albany: State University of New York Press

USLUER, F. (2014) Hurufilik, İstanbul: Kabalcı Yayınları

ARŞİV VE BELGELERDE YÖRÜK ALİ EFE

Fatih ÖZKURT[1]

Özet

Yörük Ali Efe 1919 senesinde Hükümetin dağda dolaşanlara sağladığı aftan yararlanarak dağdan indi. Yunan Ordusu'nun İzmir, Aydın ve Nazilli'yi işgal'i üzerine 57. Tümen komutanı Şefik Bey'in daveti üzerine Kuva-yı Milliye'ye katıldı. Müfrezesi ile birlikte 15 Haziran 1919'da Kuva-yı Milliye'nin İlk Büyük Baskını olan Malgaç Baskınını gerçekleştirdiler. Malgaç Baskını Batı ve Güney Anadolu'da düzenli, **bilinçli ve milli şuurla düşmana yapılan ilk baskın**dır. Aydın'ın Yunanlılardan ilk kurtuluşunda büyük yararlılıkları görülen Yörük Ali Efe ve Arkadaşlarının büyük mücadelesi ile düzenli ordu kurulana kadar yirmi aylık bir süre düşman kuvvetlerinin Aydın kanadından Anadolu içlerine ilerlemesi engellenmiştir. Nazilli de Kongre toplanmasında, Kuva-yı Milliye'nin Aydın ve çevresinde örgütlenmesinde iane ve iaşesinin temininde, Yunanlılara karşı yapılan baskınlarda, işgal nedeniyle yerini yurdunu terk eden göçmenlerin ihtiyaçlarının karşılanmasında, Muğla'nın milli güçlere desteğinin sağlanmasında onun büyük yararlılıkları olmuştur. Düzenli ordunun kurulması üzerine Yörük Ali Efe, emrindeki savaş deneyimi çok iyi olan büyük bir gurubu her ferdinin istek ve sevgisiyle orduyla bütünleştirmiştir. Kendisi de Milli Aydın Cephesi Komutanı olarak savaş sona erene kadar vatani görevini sürdürmüştür. Yörük Ali Efe'nin Milli mücadele'de Kuva-yı milliye İçinde gösterdiği büyük vatansever duruş ne yazık ki bilimsel eserlere yeteri kadar yansıyabilmiş değildir. Bu bildirimizde arşiv belgelerine dayanarak Yörük Ali Efe'nin Yunan işgal kuvvetlerine karşı verdiği mücadeleyi değerlendireceğiz. Yörük Ali Efe'nin gerek Milli Mücadele sırasında gerek ise Milli Mücadele sonrasındaki sivil hayatındaki tüm faaliyetlerinin belgeleri farklı arşivlerde bulunmaktadır.

Bu belgelerden 1429 adedi 19 Kasım 1998 tarihinde Torunu Kayhan KAVAS tarafından tasnif edilmek üzere Genelkurmay Askeri Tarih ve Stratejik Etüt Başkanlığı Yayınları (ATASE) Arşiv Müdürlüğü'ne teslim edilmiştir. Belgelerin tasnifi tamamlanıp CD ve orijinal belgeler 7 kutu içinde Kayhan Kavas'a 13 Nisan 1999 tarihinde teslim edilmiştir. Bu belgelerden 117 adedinde bizzat Yörük Ali Efe ibaresi geçmekte 52 belgede ise başta Çerkez Ethem'in kendi tarafına geçmesi için teklif ettiği 100.000 adet altını reddettiği belge ve askeri yazışmalar (özellikle para akışı ile ilgili raporlar) okuma yazması olmayan bir çete reisi için kayda değer bir durumdur.

Bu arşivin dışında yine Kayhan Kavas tarafından Aydın Müzesi'ne teslim edilen 555 adet belgede ise; özellikle Milli Mücadele sonrası sivil hayatında yaşadığı gelişmeler yer almaktadır. Bu belgeler arasında ticaret ile uğraştığı dönemde Resmi Gazeteye abone olma talebi, çocuklarının eğitimi için Galatasaray ve İzmir Kız Liselerine yazdığı yazılar, Nazilli ve Bozdoğan Kaymakamlıkları ile yaptığı yazışmalar bulunmaktadır.

Tüm bu belgeler Yörük Ali Efe'nin savaş zamanında ast ve üst komutanlıklarla kurulan askeri hiyerarşiye verdiği önemi, savaş sonrasında ise cumhuriyetin ilk yıllarında Mustafa Kemal ATATÜRK'ün hayal ettiği gibi örnek bir vatandaş olduğunu da göstermektedir.

Anahtar Kelimeler Yörük Ali Efe, Aydın, Milli Mücadele, Kuva-yı milliye, Yenipazar

Abstract

In 1919, Yörük Ali Efe came back from mountain after the government gave forgiveness to the people who were living on the mountains. He joined Kuva-yi Milliye with the invitation of 57th Division Commander Colonel Şefik Aker because of the Greek occupation in İzmir, Aydın and Nazilli. In June 5th 1919, he and his battalion achieved the Malgaç Attack which was the first and the biggest attack of Kuva-yı Milliye. The Malgaç Attack was the first attack that was achieved by being systematic and concscious with the national consciousness. Until the establisment of standing army, during 20 months, he had an important role in the liberation with the strong struggle of him and his friends. Also he had an important role in the gathering of congress in Nazilli, assosication of Kuva-yi Milliye in Aydın, supplying of the military, providing the needs of immigrants and in support of Muğla to the national authority. After the standing army established, he supported the soldiers who were in his command and had lots of war experinces for intagration to the standing army.Until the war ended he was the commander in the National Aydın Front. Unfortunately, his patriotism couldn't explained enough in researches. We are going to consider his struggle to the enemy according to the recrords. All the documents about his civillian life during and after the National Struggle could be found in different archieves. In Nov 19th 1998, 1429 pieces of documents were given to Military History and Strategical Study Presidency of General Staff for arranging by Kayhan KAVAS grandson of Yörük Ali. In Apr 13th 1999 these documents were given back to Kayhan Kavas in 7 boxes with CD and original documents after arrangement. In 117 pieces of documents, Yörük Ali Efe expression was found and in 52 pieces documents, document of refusing the offer about 100.000 gold of Çerkez Ethem and some military letters that were noteworthy for the person who didin't know literacy.

Externally of this archieve; especially developments of his civilian life after National Struggle could be found in 555 pieces of documents given by Kayhan Kavas. Among these documents; subscribing for Formal

[1] Dr.Emekli Albay, Aydın / Türkiye, fatihozkurt@gmail.com.

Newspaper demand when he was busy with trade, some handwritings to Galatasaray and İzmir High Schools for his children's education and some letters between Nazilli and Bozdoğan District Governors.

All these documents indicated that he was one of the example citizen for Mustafa Kemal Atatürk in the first years of Republic after war and the importance given by him to military hierarchy establihed between junior and superior commanderships during the war.

Key Words: Yörük Ali Efe, Aydın, National Struggle, Kuva-yı milliye, Yenipazar

GİRİŞ VE KURUMSAL ÇERÇEVE

İzmir'in işgalinden Büyük Millet Meclisi'nin açılışına kadar olan süreç yaklaşık bir yıllık bir zaman dilimini kapsamaktadır (15 Mayıs 1919-23 Nisan 1920). Özellikle Batı Anadolu'da başlayan Yunan işgali açısından bu süre çok önemlidir. Orduları dağıtılmış olan Osmanlı İmparatorluğu'nun bazı vatansever subayları işgale karşı durmaya, gerek emir ve komutayı gerekse ellerindeki silah ve cephaneyi teslim etmemeye gayret gösterseler de; gerek işgal ordularının Anadolu'ya göndermiş oldukları kontrol subayları gerekse İstanbul Hükümeti'nin baskıları sonucunda etkisiz hale getirilmişlerdir. Milletin güvenebileceği ne ordusu ne de irade sahibi bir hükümeti vardır.

İşte bu süreçte; özellikle yıllardır hayalini kurdukları Anadolu'yu işgal için sabırsızlanan ve bir an önce Ankara'ya ulaşmayı hedefleyen Yunanlıları bir yıl boyunca engelleyen güç, Ege ve yöresinde efe ve zeybekler olmuştur.

Başlangıçta ümitsiz gibi görünen bu mücadelede; bizzat kendisinin kurmuş olduğu ilk milli müfreze ile Yunan Karakolunu basan ve sonrasında Yunanlıların korkulu rüyası olarak bölgede etkinliğini kabul ettiren **Yörük Ali Efe**'dir**.**

16 Haziran 1919'da gerçekleştirildiği baskında her türlü askeri taktiği uygulayan **Yörük Ali Efe** baskın öncesinde Menderes ovasında karşılaştığı Rumlarla Sultanhisar'daki papaza haber göndererek Yunan kuvvetlerine teslim olacağını ifade etmek suretiyle, kendisinden şüphe duyulmamasını sağlamış ve baskının başarıya ulaşmasında bu haber önemli bir yer tutmuştur. Bu taktik günümüzde askeri terminolojide baskındaki en önemli aldatma taktiği olarak nitelendirilebilir.

Yunanlı General Rodas'ın,"Ege'nin zeybekleri olmasaydı, Türk nizami ordusu karşımıza çıkıncaya kadar Ankara yolunu açar, şimendifer hattının sonuna erişir, Kemalistleri kağnıya mahkûm eder, ciddi bir mücadele ordusu kurulmasına mani olurduk" sözleri, bir bakıma, **Yörük Ali Efe** başta olmak üzere zeybeklerin geçmişten gelen ve bağımsızlık savaşımızla noktalanan tarihsel işlevlerini işgalci güç ağzından vurgulayan sözler olarak tarih içinde yerini almıştır.

Malgaç Baskını Batı ve Güney Anadolu'da düzenli, **bilinçli ve milli şuurla düşmana yapılan ilk baskın**dır. Aydın'ın Yunanlılardan ilk kurtuluşunda büyük yararlılıkları görülen

Yörük Ali Efe ve Arkadaşlarının büyük mücadelesi ile düzenli ordu kurulana kadar yirmi aylık bir süre düşman kuvvetlerinin Aydın kanadından Anadolu içlerine ilerlemesi engellenmiştir. Nazilli de Kongre toplanmasında, Kuva-yı Milliye'nin Aydın ve çevresinde örgütlenmesinde iane ve iaşesinin temininde, Yunanlılara karşı yapılan baskınlarda, işgal nedeniyle yerini yurdunu terk eden göçmenlerin ihtiyaçlarının karşılanmasında, Muğla'nın milli güçlere desteğinin sağlanmasında onun büyük yararlılıkları olmuştur. Düzenli ordunun kurulması üzerine Yörük Ali Efe, emrindeki savaş deneyimi çok iyi olan büyük bir gurubu her ferdinin istek ve sevgisiyle orduyla bütünleştirmiştir. Kendisi de Milli Aydın Cephesi Komutanı olarak savaş sona erene kadar vatani görevini sürdürmüştür.

AMAÇ VE KAPSAM

Yörük Ali Efe'nin Milli Mücadele'de Kuva-yı Milliye içinde gösterdiği büyük vatansever duruş ne yazık ki bilimsel eserlere yeteri kadar yansıyabilmiş değildir.Yörük Ali Efe'nin gerek Milli Mücadele sırasında gerek ise Milli Mücadele sonrasındaki sivil hayatındaki tüm faaliyetlerinin belgeleri farklı arşivlerde bulunmaktadır. Bu belge ve belgeler araştırmacılar tarafından incelenerek sadece tarihsel gerçekler değil Milli Mücadelenin sosyolojik bulguları da değerlendirmeye alınmalıdır.

BULGULAR

Yörük Ali Efe ile ilgili arşiv belgelerinden 1429 adedi 19 Kasım 1998 tarihinde Torunu Kayhan KAVAS tarafından tasnif edilmek üzere Genelkurmay Askeri Tarih ve Stratejik Etüt Başkanlığı Yayınları (ATASE) Arşiv Müdürlüğü'ne teslim edilmiştir. Belgelerin tasnifi tamamlanıp CD ve orijinal belgeler 7 kutu içinde Kayhan Kavas'a 13 Nisan 1999 tarihinde teslim edilmiştir. Bu belgelerden 117 adedinde bizzat Yörük Ali Efe ibaresi geçmekte 52 belgede ise başta Çerkez Ethem'in kendi tarafına geçmesi için teklif ettiği 100.000 adet altını reddettiği belge ve askeri yazışmalar (özellikle para akışı ile ilgili raporlar) okuma yazması olmayan bir çete reisi için kayda değer bir durumdur.

YÖRÜK ALİ EFE VE DEMİRCİ MEHMET EFE ARASINDAKİ ÇEKİŞMELER VE KONUNUN ÇÖZÜLMESİ İÇİN ÇABALAR

Arşiv belgeleri ve diğer kaynaklardan edindiğimiz bilgiler ışığında Yörük Ali Efe ile Demirci Mehmet Efe arasındaki problemleri değerlendirme şansına sahip olmaktayız.

Emir komuta bağlantısı olarak da her iki Efe'nin faaliyetlerine yakından izleme ve rapor alma imkân ve yetkisi bulunan 57 nci Tümen Komutanı Albay M. Şefik Aker o süreçteki gelişmeleri şu şekilde anlatmaktadır: [2]

"*Temmuz 1919 ortalarında özellikle Yörük Ali Efe'ye düşmanla mücadele için katılan gönüllü sayısı yaklaşık 800 muharip sınırına kadar ulaşmış ve Menderes Nehri'nin güneyinde Dalama'da bütün kuvvetiyle yerleşmiş bulunuyordu.*

Demirci Mehmet Efe de Dalama'nın 8 km kuzeyinde cephe karargâhı olarak kabul edilen Köşk mevkisinde bulunuyordu. Düşmanla mücadele edecek Kuva-yı Milliye arasında böyle iki önemli kuvvetin düşman karşısında birbirine muhalif bir durumda kalmaları, Milli Mücadele yolunda yapılacak olan çalışmayı ve ülkenin asayişini ihlal edeceğinden, bunun önüne geçmek ve her iki tarafı vatanın kurtuluşu yolunda çalışmak üzere birleştirmek gerekiyordu. Bu amaçla her ikisine de güzel öğütlerde bulunulmuştu."

57 nci Tümen Komutanı Albay M. Şefik Aker; girişilen muharebede Yörük Ali Efe'nin kahramanlıklarından, kazandığı şöhret ve nüfuzundan, Demirci Mehmet Efe'nin de özel duygularından yararlanmak gerektiğini ifade etmektedir. Kendisine göre; *Demirci Mehmet Efe'nin cephede faaliyete başlamasıyla beraber Yörük Ali Efe, Demirci'ye karşı samimi olmayan bir tavır almış ve temas etmemiş, Demirci de Yörük Ali Efe'ye karşı çekingen bir durumda kalmıştır.*

Gerçi Yörük Ali Efe'nin fedakârlıkları ve kahramanca hizmetleri bütün o çevrede kendisine nüfuz, itibar ve taraftar kazandırmıştı. Fakat kendisi henüz genç olması ve bundan dolayı gençlik heyecanına ve sinirli olmaya meyilli oluşu, duygularını gizlenmeyecek derecede hırçın olması sebebiyle, kendisinden çok yaşlı ve zeybeklikte kıdemli zeybek reislerini yola getirebilmek için Demirci Mehmet Efe'nin sahip olduğu bazı duygulara ve tecrübelere sahip değildi.

Galip Hoca adıyla Kuva-yı Milliyemiz arasında en aydın kişi olarak tanınan Celal Bey'in verdiği öğütlerle bu iki efe barıştırılmış, bu şekilde Kuva-yı Milliye arasındaki düşmanca ikilik kalkmıştı. Bu olayda Yörük Ali Efe'ye gönderdiğimiz değerli Teğmen Zekai'nin de gayreti olmuş ve daha sonraları da iki efeyi idarede değerli yardımları dokunmuştur."

Konu ile ilgili olarak Sıtkı Aydınel; Muğla Havalisi'nde gelişen olayların Yörük Ali Efe ve Demirci Mehmet Efe'nin bu bölgeye hakim olma isteklerini arttırdığını, her iki efenin Muğla'ya ayrı ayrı birer heyet göndererek Muğla'da toplanacak gönüllü süvarilerin kendi

[2] AKER, Şefik: 57 nci Tümen ve Aydın Milli Mücadelesi, Genelkurmay Askeri Tarih ve Stratejik Etüd Başkanlığı, Ankara,2006, s. 235-237.

birliklerine katılmalarını istediklerini[3] ifade ederken ATASE'den ulaştığımız bir belgede ise[4]; şu bilgilere yer verilmektedir;

"*Hatta bu sırada Yörük Ali Efe Muğla ve havalisine beyannameler de göndererek bu isteğinin ısrarla yerine getirilmesini istedi. Bu beyannamelerden bir tanesi 17 Ağustos 1919 tarihinde Muğla Mutasarrıfı Hilmi Bey tarafından Dâhiliye Nezareti'ne gönderildi. Beyannamede şöyle denilmekteydi; Aydın'a karşı icra edilen Harekât-ı Milliye'nin güney cephesini idare eden Yörük Ali Efe tarafından gönderilip Muğla'nın Milas ilçesinde elde edilen beyannamenin hülas-i mevadı aşağıda arz olunur.*

"*Madde 1- 1300 (M.1884) ile 1309 (1893) arası doğumlu olan efradın Kuva-yı Milliye'ye iştiraki mecburdur.*

Madde 2- 1310 (M.1894) ile 1317 (M.1901) arası doğumlu efradın şubelerine müracaat etmeleri mecburdur.

Madde 3- Öteden beri silahlı gezerek gasp-ı emval eden idam edilecektir.

Madde 4- İş bu emr-ü ifaya jandarma memur ve mecbur edilmiştir.

Madde 5- Jandarma emrine şu sırada herkes itaat edecektir.

Bu emri ifa etmeyecekler, icabet etmeyenler idam edileceklerdir."

Ancak, Muğla ne Demirci Mehmet Efe'nin ne de Yörük Ali Efe'nin isteklerini kabul etti. Muğla, Demirci Mehmet Efe'nin bulunduğu Köşk ve Yörük Ali Efe'nin bulunduğu Çine cephesinden farklı bir yerin sorumluluğunu almak üzere "Menteşe Grubu" adında yeni bir tabur teşkil etti.

AYDIN'DA YUNANLILAR İLE YAPILAN ÜÇYOL MUHAREBELERİ

Aydın'a taarruz fikrinin tartışıldığı toplantılar, Yörük Ali Efe'nin "*Aydın'ı kurtarmak için yapılacak taarruzdan önce, Milli Kuvvetlerimizi bu bölgede yandan ve geriden tehdit edebilecek Yunan birliklerinin defedilmesi*" teklifini ileri sürmesi[5], Tümen Komutanı'nın fikrine de yakınlaşmayı sağladı ve bu teklif kabul edilerek, 26 Ağustos 1919 sabahı düşmanın Üçyol bölgesindeki mevzilerine taarruza başlandı.[6]

[3] AYDINEL, Sıtkı, Güneybatı Anadolu'da Kuva-yı Milliye Harekâtı, Kültür Bakanlığı Yayınları, Başvuru Kitapları Dizisi 11, Ankara 1990, s.244.

[4] ATASE, İSH, K:25, G:70, B:70–1.

[5] Üçyol Muharebeleri'nden yaklaşık bir hafta önce Yörük Ali Efe tarafından gönderilen beyanname ile "1300 ila 1309 (1884 – 1893) doğumlu tüm efradın Kuva-yı Milliye'ye katılımının sağlanmasını, emrine uymayanların idamla cezalandırılacağı" tüm bölgeye duyurulmuştur. (Bkz. ATASE, İSH, K:25, G:70, B:70-1)

[6] Aydınel, **a.g.e.**, s. 266.

Üçyol Muharebesi'nin Değerlendirilmesi:[7]

a) Bu muharebede de efelerin ve tüm milli kuvvetlerin coşkusunun bir yansıyışını görmekteyiz.

b) Kuva-yı Milliye komutanlarının düşündüğü, Aydın'a genel taarruzun başarıya ulaşamayacağı, bu muharebedeki başarısızlıkla ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla Tümen Komutanı'nın efeleri Aydın'a taarruzdan vazgeçirmek yolundaki çabasının doğruluğu kanıtlanmıştır.

c) Bu taarruzlardan Kuva-yı Milliye Komutanlarını vazgeçirmek, onlara en yakın olan ve birlikte çalışan Binbaşı Hacı Şükrü'ye düşen bir görev idi. Çünkü toplanan milis kuvvetlerinin eğitim durumlarının düzenli bir ordu gibi muharebe etmeye uygun olmadığını düşünmesi ve hele karşısındaki düşmanın muntazam muharebe gücünün yanında tahkim edilmiş mevzilere sahip olduğunu, dolayısıyla bu tip harekâtın başarı vaat etmediğini, bir asker olarak bilmesi, takdir etmesi gerekirdi. Bunu yapmamış ve o da efeler gibi heyecanına yenilmiştir.

d) Olayın önemli bir yönü de, emir ve komutanın, ne Binbaşı Hacı Şükrü'de ne Yörük Ali Efe ve Demirci Mehmet Efe ve diğer efelerin yanına müşavir olarak verilen yedek subaylarda ve ne de Tümen Komutanı'nda olduğu bir defa daha belirmiştir. Askerler emir komutayı ele alamamışlar sonuçta yanlış kararlar uygulanmıştır.

e) Belirtilmesi gereken çok önemli gördüğümüz bir husus da Demirci Mehmet Efe'nin Köşk Cephesi'ne geldiğinden beri kendisinin hiç muhabereye katılmayışıdır. Üçyol Muhaberesi'nin başladığı günde Nazilli'ye davet edilmiş ve gitmişti. Oysa en büyük komutanlar bile gerektiğinde en ileri hatlara kadar giderek, muharebeyi bizzat sevk ve idare etmişlerdir.

Yörük Ali Efe, yine en ileri hatta zeybek ve kızanları ile birlikte düşmanla çarpışmış, onların başında olmuştur.

Milli Mücadelenin en hassas günlerinde Yörük Ali Efe'nin yaptıkları sadece Aydın'da veya Ege'de değil işgal ordularını başını çeken İngiltere'nin en önemli gazetelerinden Times'da da yer almıştır. "Kuva-yı Milliye'nin disiplini, örgütü pek mükemmeldi, sayıları 15.000'i buluyordu ve Padişaha mutlak sadakatleri vardı. Mustafa Kemal'le hiçbir ilgileri yoktu ve Yunanlılara karşı ancak savunma savaşı yapacaklardı. Başlarında eski subaylar, yerel önderler

[7] Aydınel, **a.g.e.**, s. 267–268.

vardı. Özellikle bir Yörük Ali vardı ki, 110 kişiyle tek başına dövüşebilirdi. Times bunları hiçbir olumsuz renk katmadan veriyordu. [8]

DEMİRCİ MEHMET EFE'NİN SEBEP OLDUĞU DENİZLİ'DE YAŞANAN OLAYLARDAN SONRA YÖRÜK ALİ EFE İLE MUSTAFA KEMAL ARASINDAKİ TELGRAF GÖRÜŞMELERİ

Demirci Mehmet Efe'nin Denizli'de asayişin sağlanması ve bazı gayrimüslimlerin şehirden uzaklaştırılması için gönderdiği Sökeli Ali Efe'nin birkaç kızanıyla birlikte şehit edilmesi ortamın çok gerilmesine sebep olmuştu.

Hemen Denizli'ye giden Demirci Mehmet Efe intikam uğruna halka eziyet etmeye başlamıştır. Demirci Mehmet Efe ve arkadaşları halktan zorla para talep etmiş, halkın malını hayvanlarını gasp etmişlerdir. Seyyar Jandarma Kumandalığının verdiği raporlarda da bu rezaletin önüne geçebilmek için mutlaka tedbirlerin alınması gerektiği ve Demirci ve arkadaşlarının bölge için tehdit oluşturduğu belirtilmiştir.[9] O sırada yanında bulunan 57 nci Tümen Komutanı Albay M. Şefik Aker tarafından zorlukla engellenen Demirci Mehmet Efe'nin yaptıkları kısa zamanda Aydın çevresinde de duyulmuştu. Demirci Mehmet Efe'nin ve arkadaşlarının yapmış oldukları gasp ve tecavüzler Ankara'ya ve Garp komutanı Ali Fuat Paşa'ya da bildirilmişti. [9]

Haberi alan Yörük Ali Efe'nin tepkisi aralarındaki anlaşmazlığı ve kini büsbütün ortaya çıkarmıştır:

Bu anlaşmazlık Denizli Olayı'ndan sonra daha da arttı. Yörük Ali Efe şikâyetini Ankara'ya Büyük Millet Meclisi'ne kadar duyurmaya başladı. Çine'den 30 Temmuz 1920 tarihinde Büyük Millet Meclisi Riyaseti'ne başlığı ile gönderdiği şifreli telgraf bir hayli ilginçtir. Bu telgrafta Yörük Ali Efe, özetle: "*Demirci Mehmet Efe'nin gaddarlığını M. Şefik Bey'e ve subaylara anlatmaya çalıştım, başaramadım. Nazilli'de Demirci Mehmet Efe ve adamları Devletin kasalarını soydular. Etrafı yakıp yıktılar. Denizli olayı da aynı gayenin gerçekleşmesi için yapılmıştır. Oysa Denizli halkı günahsızdır. Gerçekten Denizli'de halkın öldürülmesi bu alçaklıklarını gizlemek için yapılmıştır. Albay Şefik Aker de bu olayda onlara akıl hocalığı etmiştir, göz yummuştur, ortaktır, günden güne cephenin zayıflamasına ısrarla devam etmesi Albay Şefik Aker'in vatan haini din ve devlet düşmanı olduğuna şüphe bırakmamıştır*…." diyerek şikayetlerini sürdürmektedir.

[8] AKŞİN, Sina, İstanbul Hükümetleri ve Milli Mücadele, Cem Yayınevi, İstanbul, 1983, s.497.

[9] ATASE, ISH, K:2, G: 263, B:263 (1–2).

[9] ATASE, ISH, K:2, G: 263, B:263 (1–2), ISH, K:2, G: 277, B:277–1.

Mustafa Kemal Paşa, bu şifreli telgrafın çözülemediğini ve kapsadığı hususların ivedi bildirilmesi için 3 Ağustos 1920 tarihiyle Denizli'de 57 nci Tümen Komutanlığı'na bir telgraf gönderdi.

Aralarında şifre anahtarı olmadığı için Yörük Ali Efe Büyük Millet Meclisi Riyasetine 7 Ağustos 1920'de Yenipazar'dan çektiği bir telgrafla bir şifre anahtarı istedi. Ancak şifre anahtarını göndermek mümkün olmadığından kendilerine gönderilen şifre suretinin aynen gönderilmesi istendi.[10] Ayrıca şikâyet konularını belirtmek üzere bir özel memur gönderdi.

Telgrafın muhtevası anlaşıldıktan sonra Mustafa Kemal Paşa 11 Ağustos 1920 tarihinde Eskişehir'de Garp Cephesi Komutanı Ali Fuat Paşa'ya Çine'den Yörük Ali Efe imzasıyla gönderilen telgrafın suretini gönderdi ve gereğinin yapılmasını rica etti.

Mustafa Kemal Paşa Büyük Millet Meclisi Reisi imzasıyla 16 Ağustos 1920 tarihinde Yenipazar'da Aydın Cephesi Kuva-yı Milliye Kumandanı Yörük Ali Efe'ye çektiği telgrafta "*…Gönderdiğiniz özel memurla Afyonkarahisar'da görüştüm… Vatanperverine mesainizde başarılar dilerim*" dedi." [11]

19 Ağustos 1920 tarihli "Yörük Ali ve Hüseyin Efelere" selam diye başlayan telgrafta da; olaylar hakkında kendisinin aydınlatılmasından ve talimat beklemelerinden dolayı Mustafa Kemal'in çok memnun kaldığını ve bunun için teşekkür ettiğini öğreniyoruz. Muğla ve havalisine bir kumandan göndereceğini ve artık bu kumandanla birlikte hareket edeceklerini ve ne kadar mühim mesele varsa Muğla Mutasarrıfı aracılığıyla doğrudan doğruya Garb Cephesi kumandanı Ali Fuat Paşa'ya müracaat edilmesi gerektiği, telgrafta belirtilmiş ve ayrıca İtalyanlara karşı fevkalade dikkatli davranmak lazım geldiği "*çünkü binbir dost süsü muamelesiyle milletimizi işgal etmeye yüz tutmuştur. Zahir güzel muamele etmekle beraber hâkimiyet-i milliyemize menfi görülecek her hareketlerini derhal red etmelidir"* konusunda da bir uyarıda bulunmuştur. Garb Cephesi Kumandanlığı tarafından Yunanlılara karşı alınacak önlem ve girişilecek teşkilatlanmaya karşı teferruatlı bir talimatname kendilerine gönderileceği hakkında da bilgi vermiştir. [12]

Mustafa Kemal'in 19 Ağustos 1920 tarihli Yörük Ali Efe'ye gönderdiği telgrafta Muğla ve havalisine bir kumandan göndereceğini haber verdiği kumandan Mehmet Nuri ise Yörük Ali

[10] ATASE, ISH, K:1, G: 61, B: 61–1.

[11] Aydınel, a.g.e., s.356–360, Utkan Kocatürk, Doğumundan Ölümüne Kadar Kaynakçalı Atatürk Günlüğü, Atatürk Araştırma Merkezi, Ankara, 2007, s. 230.

[12] ATASE, ISH, K:3, G:265, B:265–1.

Efe'ye bir mektup göndermiş, samimiyetle yazmış olduğu anlaşılan "*Bozdoğan'da Yörük Ali Efe'nin canibi âlisine"* diye başlayan 15 Ağustos 1920 tarihli aynen aldığımız bu mektubunda;

"Muhterem oğlum zati âlilerinin bu vatana karşı etmiş olduğunuz büyük hizmetleri sitayişle herkesten işittikçe kalbimde azim bir inşirah fevkalade bir kuvvet-i hâsıl ediyorum Allah azümüşşan sizin gibi beyinlerin vücudunu bu memleketten eksik etmesin anavatanımızı, ihtiyar ana ve babalarımızı, beşikteki masum evlatlarımızı ayakları altında çiğnemek isteyen azılı düşmanımız olan Yunan sefilinin o melun ayakları altında çiğneyecek kadar aciz olmadığımızı bütün kâinat tasdik ediyor. Bizleri doğuran yetiştiren şu mübarek anavatan, acize ihtiyar ana ve babalarımızla, masum çocuklarımız, henüz yetişmiş genç kızlarımızın o mukaddes ismetlerinin Yunan gibi bir pespayenin ayaklar altında ezildiğini görmek hiçbir Müslüman kulun tahammül edemeyeceği bir işkencedir.

Bu uğurda her ferdin feda-i cana almada ve her vakit için ölmeye hazır bulunduğuna ümidim vardır. Siz bu memlekete şimdiye kadar büyük hizmetler ettiniz bittabi daha büyük hizmetler etmek istersiniz. Arzu ve vicdanımız daima bunu kabul eder. Bu uğurda her lahza ölmeye hazırsınız fakat bir de sizin gibi aslı ve nesli pek necip kimselerin hatıratlarının sürmesini ümit ediyoruz. Ser vazifenizi çok iyi ifa etmekle necip bir milletin evladı olduğunuzu ispat ettiniz. Bunu Ankara'da çok nankör hiçbir Müslüman evladı tasdik edemez. Bundan sonra sizler için ancak bir yaşam hakkı kalıyor.

Büyük Millet Meclisi sizin için bu büyük kalplere pek büyük sevgi besliyor. Şimdiye kadar iktisap ettiğiniz garp cepheleri Ali Fuat Paşa Hazretlerinin zati âlililerine yazmış oldukları telgrafnameyi gördüm. Bu telgrafta Muğla ve havalisi kumandanlığına tayin ve müştereken ve mütehadiden ifa-i vazife edeceği bildirilen kaim-i makam benim. İsmim Mehmet Nuri'dir. Şimdiye kadar İstanbul'da Üsküdar cephesi kumandanı idim. Vatanımızın son maruz kaldığı ahval dolayısıyla epey meşgul oldum.

Bu mübarek anavatanımızın silahla müdafaaya muhtaç ve bilnetice hülasata muvafık olunacağı hakkında Allah'ın muvaffakına ihdidaten neticeyi kamet hâsıl oldu. Bu suretle oradaki vazifeme hitam vermek arzumla Anadolu'daki mücahit arkadaşlarıma katıldım. Harbi umuminin bidayetinden nihayetine kadar en müsfil cephelerde bulundum. Bugün dahi vazifemi ifa etmek üzere geldim. Bütün ruhum ve kalbim vatanımın şu felaketten halasa ermesiyle meşumdur.

Sizin gibi vatan uğrunda vakfı sebat eden zatı muhterem teşriki mesai etmek nice hakkın inayeti ile düşmanın kahrına memleketin neferine hürmetler edeceğimizi kavien ümit ederim. Bu nokta-i nazardan yapılacak olan bütün hareket ve muamelata müttefiken hareket edeceğimizden eminim.

Buna binaen gerek zati âlileri ve gerekse Mutasarrıf Bey ve Heyet-i Merkeziye ile arasıra müşavere ve müzakere etmek lüzumu hissedilmektedir. Bu husus sizce mümkün olabilecek mi lütfen bildiriniz. Çünkü Muğla ve Havalisi Kumandanlığına inzimam eden kalemyaş bugünlerde ehemmiyet kesb etmekte dolayısıyla şu sırada ayrılmak benim için mümkün olmamaktadır. Bu hususstaki neticeyi kararınızı işanesi ile Millet Meclisinin son tensib ve kararları hilafında saire ile askerin celb ve hiç kimsenin müdahalesi vuku bulmaması için lüzumunun görülecek mürettip efradın karışmasına meydan verilmemesi icabet ve lazım eder. Bulunmakla tarafı âlilerinden icap edenlere ol vecihle tebligat icrası diye gaye-i milletim adına rica eder. Arzı hürmetle müddefnamelerine samimiyet eylerim oğlum.

Muğla ve Havalisi Kumandanı Kaymakam Mehmet Nuri" [13]

Mustafa Kemal ile Yörük Ali Efe arasındaki bu yazışmaları şu şekilde değerlendirebiliriz:

Yörük Ali Efe doğrudan Büyük Millet Meclisi'ne ilk defa bir telgraf çekmektedir. Bu durum artık cephede otoritenin iyice yok olduğunun, dolayısıyla birlik ve beraberliğin tamamen kaybolduğunun bir göstergesidir.

Bu telgraflar Yörük Ali Efe'nin cahil olması sebebiyle yanındaki danışmanlarından biri tarafından yazılmıştır. Özellikle 57 nci Tümen Komutanı Albay M. Şefik Aker'i vatan hainliği ile suçlayacak kadar ağır ifadeler taşımaktadır. Bu ifade tarzı yine Hürriyet ve İtilaf Fırkası taraftarlarının Yörük Ali Efe'ye de nüfuz edebildikleri şeklinde değerlendirebilir. Bu telgrafı yazan şahsın Yörük Ali Efe'nin yakınındaki subaylardan olmadığı açıktır. Öyle olsaydı bugüne kadar bu tarz şikâyetlerini Heyet-i Temsiliye veya Büyük Millet Meclisi'ne aktarabilirlerdi.

Mustafa Kemal Paşa çok ağır suçlamalarla dolu olan Yörük Ali Efe'nin bu telgrafları karşısında, daha önceki tutumunda da olduğu gibi ne Demirci Mehmet Efe'den ne de Yörük Ali Efe'den vazgeçmiştir. Yörük Ali Efe'ye çektiği telgrafta da kendisine başarı dilemiştir. 19 Ağustos 1920 tarihli Yörük Ali Efe'ye gönderdiği telgrafta Muğla ve havalisine gönderdiği Muğla ve Havalisi Kumandanı Kaymakam Mehmet Nuri'nin[14] de akabinde hemen bir mektupla hem Büyük Millet Meclisi'nin hem de Mustafa Kemal'in vazgeçmediğini ve desteklediğini buradan da anlayabiliriz.

[13] ATASE, İSH, K:3, G:600, B:600–1.

[14] Denizli Olayı'ndan sonra Mustafa Kemal'in ifade ettiği komuta değişikliği gerçekleşmiş Muğla ve Havalisi Kumandanlığına Yarbay Mehmet Nuri, 57 nci Tümen Kumandanlığına da Yarbay Nazmi getirilmiştir. (Bkz. AYDINEL, Sıtkı *"Kuva-yı Milliye ve Yörük Ali Efe"*, Milli Mücadele'de Aydın Sancağı ve Yörük Ali Efe Sempozyumu, Aydın Belediye Başkanlığı Yayınları, Aydın, 2007, s. 104.)

Demirci Mehmet Efe, Yörük Ali Efe'nin Mustafa Kemal Paşa'ya gönderdiği telgraftan, biraz önce açıklanan, şikâyetlerinden haberi olmamasına rağmen, suçluluk duygusu içinde bulunuyordu. Zaten aşırı şüpheci olan karakteri de buna gayet müsaitti. Bundan dolayı daima kendini müdafaa ihtiyacı duydu. Denizli'den 18 Ağustos 1920 tarihinde "Büyük Millet Meclisi Reisi Mustafa Kemal Paşa Hazretlerine" hitabıyla gönderdiği uzun telgraf işte bu ruhi durumunu en açık bir şekilde belirtmektedir. Bu telgrafta (özetle):

"*Karacasu ve Tavas kazalarında İtalyanları davet için Kaymakam dâhil ileri gelenler bir tutanak düzenlediler. Bunlara engel oldum. Garbi Karaağaç kazasının düzenlediği tutanaktan da haberiniz vardır. Bu tutanakta hakkımda ileri sürülen iddialara sizin de cevap verdiğinizi üzüntü ile öğrendim. Ben on beş aydan beri vatanıma hizmet etmekteyim. Kesinlikle mal ve para düşkünü değilim. Denizli olayında dâhil olan tekaüt Binbaşı İbrahim Efendi'yi Ankara'ya gönderdim. Eğer Denizli olayının önü bu şekilde alınmamış olsaydı ikinci bir Aznavur olayı ile karşı karşıya kalınacağı ihtimalini hatırdan çıkarmamak gerekir. Ferit Paşa taraftarlarının hizmet tekliflerinin hepsini reddettim. Rica ederim Büyük Millet Meclisi'nin bana karşı beslediği fikri bilmek isterim*" diyordu.

Bu telgrafın özellikle son cümlesi dikkati çekmektedir. Bu cümlede TBMM'nin kendisi hakkındaki düşüncelerini bilirse, adeta hareket tarzını ona göre tayin edecekmiş gibi bir mana gizlenmektedir.

Nitekim 57 nci Tümen Komutanı Yarbay Nazmi'nin[15] 12. Kolordu Komutanı'na çektiği telgraf bunu teyid ediyordu. 20 Eylül 1920 tarihli bu telgrafta, özetle şöyle diyordu:

"*Karacasu Kazasının Manastır ve Azizabat yörelerinde Demirci Efe kızanlarıyla Yörük Ali Efe kızanları arasında bir müsademe olmuştur. Zayiat miktarı henüz bilinmemektedir. Demirci Efe bu günlerde Ankara'ya güveni olmadığı gibi, millete de güveni olmadığını söylemektedir. Ruhi durumunda çabuk değişmeler, şüphe ve endişe içinde olduğunu göstermektedir. Bunu gidermeye çalışıyorum. Yörük Ali Efe'nin kendi kızanlarına taarruzundan da endişelidir. Bunun için bugün birdenbire Denizli'den çıkmış ve Karcı Dağı*

[15] Mehmet Emin Alıcı, 57 nci Tümen Komutanı Şefik Aker'in Denizli olayından sonra TBMM tarafından sorumlu tutulduğunu, bunun sonucunda Tümen Komutanlığını 29 Temmuz 1920'de Nazmi Bey'e teslim ettiğini ifade ederken yine kendisi, Genelkurmay'ın hazırladığı kitapta (Türk İstiklal Harbine Katılan Tümen ve Daha Üst Kademelerdeki Komutanların Biyografileri, s.95) ise; Ağustos 1920-Şubat 1921 arasında Konya ayaklanması nedeniyle teşkil edilen takip müfrezesinin başında ve Milli Savunma Bakanlığı'nın Antalya'da İtalyanlardan silah ve cephane tedarikine ait işlerde görevli olduğu belirtilmektedir. Daha sonra ise, O artık 1921 Haziran'ından itibaren Antalya Muğla Havalisi Kumandanlığı ile Antalya'da İtalyanlarla temasa geçmiştir. 1 Ağustos'ta Antalya'ya, 14 Ağustos'ta da Eskişehir'e geçer. Ardından 14 Ağustos tarihinde TBMM'nde kendisi hakkında bir tartışma olduğunu öğrenmesi üzerine 19 Ağustos tarihinde kendisini temize çıkarmak amacıyla Ankara'ya gelir. (Bkz. Mehmet Emin Elmacı,"*Milli Mücadele'de 57 nci Tümen ve Albay M.Şefik'in Aydın'daki Faaliyetleri*", Milli Mücadele'de Aydın Sancağı ve Yörük Ali Efe Sempozyumu, s. 174.)

denilen yere gitmiştir. Kötü bir olayı önlemek için bölgeye bir seyyar Jandarma bölüğü ile yetişmiş bir piyade alayı gönderiniz." [16]

Bu telgrafı alan 12. Kolordu Komutanı, Karahisar'dan aynı gün TBMM Riyaseti'ne durumu bildirdi. O'da Yarbay Nazmi'nin telgrafını da ekleyerek, özetle şunları yazıyordu:

"*Demirci Efe'nin Karcı Dağı'na çıkmasını önemsiz görmemek gerekir. Nazmi Bey'e kuvvet göndermek cepheyi zayıflatır. Durumu daha tehlikeli görürse, Demirci Efe'nin bana olan güveninden istifade ile meseleyi çözümlemeye çalışacağım. Yine inat ederse *tedip edeceğimi arz ederim."*

Bu iki telgraftan birincisinde en önemli nokta Demirci Efe kuvvetleriyle Yörük Ali Efe kuvvetleri arasında çarpışmanın meydana gelmesidir. O güne kadar aralarında mevcut olan anlaşmazlığın bu dereceye tırmanması çok tehlikelidir.

Albay Şefik Aker, Millî Müdafaa Vekaleti'nin bir emri üzerine Antalya'ya gitmek zorunda kalmış, bölgeden ayrılmadan önce Mülâzım Kazım Bey'i Demirci Mehmet Efe'nin yanında bıraktığı gibi, 28 Kasım tarihli bir şifreyle Refet Bey'e Demirci Mehmet Efe'nin halet-i ruhiyesi hakkında bilgi vermiştir. Şefik Aker, şifresinde, Demirci Mehmet Efe'nin kaldırılan Burdur Heyet-i Merkeziyesi üyelerinin telkinlerinin etkisinde kaldığını ve bunun sonucunda kararsız bir tutum içerisinde olduğunu ifade ettikten sonra konuşmaları sırasında Demirci Mehmet Efe'nin kendisine söylemiş olduğu şu sözleri Refet Bey'e iletme ihtiyacı hissetmiştir: "*Cepheden beni ayırmak haysiyetime dokunuyor, gücüme gidiyor. Dost düşman, cepheden Demirciyi attılar diyecekler. Ethem Bey'in cephesi var, Yörük Ali'ye mıntıka verilmiş, Yörük Ali'nin teşkilat yapmasına müsaade ediliyor, bana neden verilmiyor. Biraderim Ahmet'in kumandasında cephede fırka emrine muti bir kuvvet bulundurayım, ben geride kızanlarımla oturayım. Askerde toplar cepheye gönderirim. Her ne emir ederlerse hizmet ederim. Yalnız beni Konya'ya istemesinler. Birçok kişi beni Mustafa Kemal Paşa aleyhine teşvik ettiler, ben reddetmiş iken bana böyle mi mukabele edilmeli idi*" [17]

Bu olaylar üzerine Yörük Ali Efe "Aydın Numune Taburları" teşkiline memur edildi. Keza Muğla'da da aynı tarzda Numune Taburları teşkil edilmesi için, Muğla'dan Ahmet Süreyya, bunu Yörük Ali'nin tasvip edip etmediğini sormaktadır. Hatta bu Numune Taburları "Yörük Ali Kuvvetleri" olarak anılmış ve halktan büyük rağbet görmüştür. Artık Yörük Ali Efe bölgede o kadar etkin ve saygın bir duruma gelmiştir ki; bölgede seyahat eden şahıslara emniyet

[16] ATASE, İSH, K:3, G:600, B:600–1.

[17] AKCAN, Erol, Milli Mücadele'de Demirci Mehmet Efe'nin Faaliyetleri, 1919-1920, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, Konya, 2005, s.18.

düşüncesiyle "seyahat belgesi" verme yetkisini dahi üzerine almıştır. Çünkü bölge düşman işgali altındadır. Yörük Ali Efe'nin faziletini göstermesi bakımından çok önemli gördüğümüz diğer bir olgu da Yörük Ali kızanları için halktan aldığı her türlü yiyecek vs. için halka, Yaveri Mülazım-ı Evvel Şükrü Bey kanalıyla "senet" vermesidir. [18]

ÇERKEZ ETHEM'İN YÖRÜK ALİ EFE'YE GÖNDERDİĞİ MEKTUP

Çerkez Ethem, bir yandan açıkça hükümete karşı cephe alırken, diğer yandan kendisine ortak kişiler aramaya koyulmuştu. Demirci Mehmet Efe, Yörük Ali Efe ve Sarı Efelerle Millî Gök Bayrak Taburu Komutanı'na şifreli mektup ve özel adamlarını göndererek onları da kendisi gibi ordu ve Hükümete karşı itaatsizliğe çağırmış ve Demirci Mehmet Efe'nin Güney Cephesi Komutanının emirlerine karşı direnmesine sebep olmuştu.

Çerkez Ethem, Yörük Ali Efe'ye gönderilen ve 12 Aralık 1920 de ele geçirilen şifreli telgrafında şöyle diyordu (Özetle) [19]:

Bizim çalışmamızın ve fedakârlığımızın verimli olması iç ve dışa karşı ihtilâlin ve memleket savunmasının gerektirdiği iyi bir düzen içinde yürütülmesi için kurulan Ankara Hükümeti birkaç muhterisin âleti olmaktan kurtulamamakta, günden güne keyfî ve şahsî ihtiras ve menfaatler çoğalmaktadır. Memleketin bu gidişle kurtarılması imkânsızdır. Dış durum Anadolu Hükümetine elverişli bulunmakla beraber, bundan faydalanmak şöyle dursun, hareketlerine engel teşkil edeceklerini tahmin ettikleri Demirci ve Sarı Efe'yi ve daha bazılarını her ne şekilde olursa olsun yok etmeye karar vermişlerdir. Daha önce Demirci Mehmet Efe'nin ortadan kaldırılmasının güya memleket hesabına lüzumunu bana hissettirmek istediler. Bu düşünceden üzüntü duyduğumu ve ortak olan amacımızın elde edilmesi uğrunda her gün hizmet ve fedakârlık edenlerin ve edeceklerin neden yok edileceklerini sordum. Orasını biz kendimiz biliyoruz dediler. Onlar ne vakit olsa başımıza beladır, demek kadar uygun olmayan cevapla meseleyi kapadılar. Harcadığımız emeklerin boşa gitmemesi için birbirimize sarılmalıyız.[20] *Cevabınızı bekliyorum. Şifreyi alır almaz yanınızdayız, demenizi ayrıca rica ederim.*

[18] Aydınel, "*a.g.m.*", s. 105.

[19] Türk Tarih Kurumu, "*Harp Tarihi Belgeleri Dergisi,* S. 73, Ankara, 1975, s. 25.

[20] Aynı telgrafın sonunda "Sözün kısası selametimiz ve memleketin kurtuluşu, elele vermek ve birbirimizle sıkı irtibat temin ederek hareket birliğinde ve kuvvetlenmededir. Kuvvetleriniz arasına kat'iyen ordunun vereceği kimseyi almayınız." Denilerek özellikle ordunun adamlarından uzak durulması istenmektedir.(Bkz. Utkan Kocatürk, **Atatürk ve Türkiye Cumhuriyeti Tarihi Kronolojisi : 1918-1938** , Türk Tarih Kurumu, Ankara, 1983, s.219), Diğer bir kaynakta ise "Şifremi alır almaz, Afyon ve Uşak istikametine yanaşmaya ve benimle sıkı temasa gayret etmeye çalışmanızı ayrıca rica ederim" şeklinde adeta bir emrivaki söz konusudur (Bkz. Turgut Özakman, **Vahidettin, Mustafa Kemal ve Milli Mücadele**, Bilgi Yayınevi, Ankara, 2005, s. 482.)

Yörük Ali Efe ve Demirci Mehmet Efe'ye, Çerkez Ethem tarafından hükümet aleyhine çalışması konusunda mektup getiren bir yüzbaşı ve Sökeli İdris Çavuş Çine'de tutuklanmıştır[21].

Bu sırada gördük ki bunlar örneğin Demirci Mehmet Efe, Yörük Ali Efe… vs gibi ne kadar böyle kimseler varsa bunların hepsini gizli mektuplar, şifreli mektuplarla, özel adamlarla hükümet aleyhine, kendisiyle beraber davet ediyordu. Hükümet bir yandan bunları öğüt vermek suretiyle akıl mantık çerçevesine çekmeye çalıştığı sırada doğal olarak diğer taraftan da bunların kötülüklerinin memlekete yayılmamasına çalışıyordu, bunun için gereken tedbirleri alıyordu. [22]

Çerkez Ethem tüm bunlara rağmen Yörük Ali Efe'yi kendisi gibi ihanete teşvik etmekten geri kalmamış, Ankara Hükümeti'ne muhalif olması için, Yunan Hükümeti namına kıymetli bir eğer takımı, bir at ve 100.000 lira göndermiş, fakat Yörük Ali Efe bunları getiren adamları Söke'deki askeri yetkililere teslim etmiştir[23].

Bu ve bunun gibi daha birçok belge Yörük Ali Efe'nin düzenli ordu birliklerine de zafer sonuçlanıncaya kadar yardımda bulunduğunu ve destek verdiğini göstermektedir.

ATASE Arşivi dışında yine Kayhan Kavas tarafından Aydın Müzesi'ne teslim edilen **555** adet belgede ise; özellikle Milli Mücadele sonrası sivil hayatında yaşadığı gelişmeler yer almaktadır.

YÖRÜK ALİ EFE'NİN MİLLİ MÜCADELE SONRASI HAYATI VE TİCARİ YAZIŞMALARI

Milli Mücadele'nin sona ermesini müteakip, vatanın kurtarılmasında büyük emeği geçen tüm efeler gibi Yörük Ali Efe de yılladır ihmal ettiği ailesinin yanına dolayısıyla sivil hayata geri dönmüştür. Özellikle Milli Mücadele sonrası hayatıyla ilgili yazılan veya dilden dile dolaşan anlatımlar genelde yakınında yaşayan kişilerin hatıralarından yapılan alıntılardan ibarettir.

Yörük Ali Efe'nin hayatını kendi ağzından yazmak aslında her tarihçi için büyük bir şans olabilirdi. Özellikle Milli Mücadelenin hemen sonrasında anlatacakları, birçok konuya da ışık tutabilirdi. Ancak Yörük Ali Efe bu konuda uzun yıllar ketum kalmayı tercih etmiştir.

[21] ATASE, İSH, K:885, G:127, B:127–1.

[22] Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri, Atatürk Araştırma Merkezi, Ankara, 2006, s.174.

[23] ATASE, İSH, K:886, G:187, B:187–1.

Zaten yaptıklarının fazla büyütülmesinden rahatsız olan Yörük Ali Efe, bir gün ziyaretine gelen Şeref Üsküp'e sanki gönlünden geçenleri de ifade etmiştir[24]:

"1950 senesinde çalıştığım gazetenin sahibi Adnan Düvenci, Yörük Ali Efe'nin hatıratını yazmamı istedi. Bir mektup yazarak beni Aydın'a Demokrat Parti Başkanı Etem Menderes'e gönderdi. Onun yardımıyla Yörük Ali Efe'yle irtibat kuracaktım. Etem Menderes Bey, Efe'nin otobüs işleten en büyük oğlu Abdi'yi buldurdu. Beni Yenipazar'a onunla yolcu etti. Yörük Ali Efe Yenipazar'a yerleşmiş, orada Çırçır Fabrikası kurmuştu. Fabrikaya koyduğu bir jeneratörle de o zaman Yenipazar'a da elektrik veriyordu. Tabi bu o zaman için önemli bir olay ve dikkate değer ileri görüştü.

Efe'nin evinde iki gün misafir kaldım. Evi iki katlıydı. Alt katta zengin bir kitaplığı vardı ve devamlı okuyordu. Peykede oturmaktaydı, önünde daima kemik kabzalı toplu lagant tabancası, gümüş tabakası, gümüş işlemeli siyah ağızlığı ve mutlaka bir kitap bulunuyordu. Çok kültürlüydü. Olgundu. Beni gülerek karşılamıştı. Çok hoş davrandı. Ama sorduğum sorulara cevap vermek istemedi. Bazı şeyleri anlattıysa da elime kalem almamamı söyledi. "Ben her şeyi oğlum Mehmet Ali'ye anlattım. O yazacak" dedi.

Bize ayrılan odaya oğlu Cengiz'le beraber çıkıp istirahat ederken elime kalem alıp bir iki not yazdımsa da fazla kıymet ifade etmez. Evinde kaldığım iki gece içinde Efe'yi yatarken hiç görmedim."

Anılarını yazmak üzere bir başka teşebbüs de İzmir İnönü Lisesi Edebiyat Öğretmeni ve Müdür Muavini Fuat Edip Baksı'dan gelmiştir. Yörük Ali Efe'ye 20 Haziran 1945 tarihinde yazdığı mektupla bu başvuruyu yapan Fuat Edip Aksu mektubunda; "*Hayat ve hizmetlerinizi daha geniş ve esaslı şekilde tesbit ve kitap halinde neşretmek amelindeyim. Bunun için önümüzdeki Temmuz ayının 15'inden sonra yanınıza gelip sizi dinlemek istiyorum.*"[25] şeklinde arzusunu iletmiş ancak bir cevap alamamıştır.

Her iki teşebbüsten de anlaşılacağı gibi Yörük Ali Efe oğullarından birinin, anlatıldığı kadarıyla da Mehmet Ali Yörük'ün anılarını yazmasını istemiş, ne yazık ki bu isteği yerine gelmemiştir.

Yörük Ali Efe ticaretle uğraştığı dönem içinde devletle olan tüm kanuni işlemlerini hukuka uygun yapmaya özen göstermiştir. Tüm işletmelerinin kazanç beyannamelerini[26]

[24] Sabahattin Burhan kitabında bunları kendisine Şeref Üsküp'ün anlattığını ifade ediyor (Bkz. BURHAN, Sabahattin, Ege'nin Kurtuluş Destanı, Yörük Ali Efe, Nesil Basım Yayın, İzmir, s. 541–542.)

[25] Yörük Ali Efe'nin Özel Arşivi, Belge No:25, Aydın Müzesi.

[26] Yörük Ali Efe'nin Özel Arşivi, Belge No:23–24, Aydın Müzesi.

hükümete zamanında bildirmiş, her işletmesinin kapanışını çalıştırılıp çalıştırılmadığını[27], kimi zaman kendisine ait kamyonun lastiklerinin ihtiyacını[28], mazot sıkıntılarını[29],çimento ihtiyacını[30] sürekli devletin ilgili mercilerine başvurarak, devlet kanalıyla çözümler üretmeye çalışmıştır. Bunlardan mazot ihtiyacı ile ilgili yazısı aşağıdadır:

"İktisat Vekâleti Yüksek Makamına ANKARA 21/İkinci Teşrin/942

Bozdoğan kazası Yenipazar nahiyesinin elektrik ve un ihtiyaçlarını karşılayan fabrikamızla Memleketin pamuklarını çırçırlayan yegane Çırçır fabrikamız mazotsuzluk yüzünden yirmi günden beri durmuşlardır. Buysa nahiye muhitinin iktisadi zararını mucip olmaktadır. Bağlı olduğumuz Nazilli kontenjanından aylık ihtiyacımız olan ikişer ton mazotu temin edebilmemiz için lazım gelen emir buyrulmasını ve emir buyrulduğunun ve mazotu nereden alacağımızın lütfen iş'arını saygılarımızla bildiririz.

Fabrikacı: Ali Yörük Fabrikacı: Sabri Savranoğlu

Dağlardaki kuralcılığını ve profesyonelliğini ticarette de aynen devam ettiren Yörük Ali Efe aşağıdaki başvurusuyla[31] halihazırda bugün bile bir çok ticari kurumumuzun gerek duymadığı Resmi Gazete'ye abonelik başvurusunda bulunmuştur.

"Başbakanlık Neşriyat ve Müdevvenat Umum Müdürlüğüne/ ANKARA 29.XI.1945

Neşriyatınız arasında yayınlanmakta olan "T.C. Resmi Gazetesine" abone kaydedilmek arzusundayım. Günü geçmiş nüshalar hakkında ayrı bir şartınız yoksa bu abonemin 01 Ağustos 1945 gününden itibaren başlatılmasını ve bugüne kadar çıkan sayıların adresime gönderilmesini rica ederim. Günü geçmiş nüshalar üzerinde muamele yapmıyorsanız, mektup tarihinden itibaren abone kaydedilmemi rica ederim.

Abone ücreti(103) numaralı makbuz karşılığı olarak adresinize gönderilmiştir. Saygılarımla. Yörük Ali Efe "

[27] Yörük Ali Efe'nin Özel Arşivi, Belge No: 116,123, Aydın Müzesi.

[28] Yörük Ali Efe'nin Özel Arşivi, Belge No: 6–71–73–95–102, Aydın Müzesi.

[29] Yörük Ali Efe'nin Özel Arşivi, Belge No: 99, Aydın Müzesi.

[30] Yörük Ali Efe'nin Özel Arşivi, Belge No: 303, Aydın Müzesi.

[31] Yörük Ali Efe'nin Özel Arşivi, Belge No: 89–90–91, Aydın Müzesi.

Sadece resmi gazete ile yetinmeyip Kazanç Vergisi Kanunu'nun birinci ve ikinci cildiyle[32], Teknik Öğretim Dergisi'ne[33] de abone olarak ticareti de kurallarına göre yapmaya gayret göstermiştir.

Kazancını ailesinin refah içinde yaşaması için kullanan Yörük Ali Efe hayır kurumlarından Çocuk Esirgeme Kurumu'na da bağışta bulunmuştur. [34]

Aydın yöresinde kahramanlığıyla olduğu kadar ticaret konusundaki dürüstlüğüyle de tanınan Yörük Ali Efe'ye, Sümerbank Nazilli Basma Fabrikası Müdürü 28 Aralık 1943 yılında başvuruda bulunarak çalışan memurlarının ihtiyacı olan zeytinyağını Efe'nin himayesi, alaka ve yardımlarıyla almayı talep etmiştir[35]. Bu da devletin çok önemli bir kurumunun başında bulunan bir müdürün bile Yörük Ali Efe'ye ticari olarak da ne kadar güven duyduğunun bir göstergesidir.

YÖRÜK ALİ EFE'NİN ÇOCUKLARININ TAHSİLİ İÇİN GÖSTERMİŞ OLDUĞU GAYRETLER

Kahramanlıklarından, dürüstlüğünden ve birçok kişisel özelliklerinden övgüyle bahsedilen Yörük Ali Efe'nin evlatlarına verdiği önemi torunu Sayın Kayhan Kavas'ın[36] Aydın Müzesi Müdürlüğü'ne teslim ettiği belgeler vasıtasıyla öğrenmiş olduk.

Yörük Ali Efe çocukluğunda okula gitmemiş ve okuma yazmayı sonradan öğrenmiştir. Ancak evlatlarının okuması için çok çaba sarf etmiştir. Milli Mücadele'den sonra doğan (1926) kızı Saniye Hanımı, İzmir Kız Enstitüsü'nde okutmuş, hatta diplomasının gönderilmesi için İzmir Kız Enstitüsü Müdüresi'ne mektup yazmış[37], diplomanın eline ulaşmasını da bir teşekkür mektubu[38] yazarak ifade etmiştir. Cumhuriyetin daha ilk yıllarında, kadın haklarının henüz

[32] Yörük Ali Efe tarafından Akay Kitabevi Müdürlüğü'ne yapılan başvuru yazısı, Yörük Ali Efe'nin Özel Arşivi, Belge No: 52, Aydın Müzesi.

[33] T.C. Maarif Vekilliği Neşriyat Müdürlüğü'nün 28.11.1944 ve 82/10929 sayılı yazısı, Yörük Ali Efe'nin Özel Arşivi, Belge No: 94, Aydın Müzesi.

[34] Çocuk Esirgeme Kurumu'nun 30.03.1945 tarih ve 439 sayılı yazısı, Yörük Ali Efe'nin Özel Arşivi, Belge No: 31, Aydın Müzesi.

[35] Sümerbank Nazilli Basma Fabrikası Müdürü'nün Yörük Ali Efe'ye yazdığı 28.12.1943 tarihli resmi yazısı, Yörük Ali Efe'nin Özel Arşivi, Belge No: 99, Aydın Müzesi.

[36] Kayhan Kavas, Yörük Ali Efe'nin kızı Saniye Hanımefendi'nin oğludur. Müzenin açıldığı yıllarda (2001) İçişleri Bakanlığı Mahalli İdareler Genel Müdür Yardımcılığı görevinde bulunuyordu, halen Ankara'da Merkez Valisi olarak görev yapmaktadır.

[37] Yörük Ali Efe'nin İzmir Kız Enstitüsü Müdire'sine yazdığı 12.07.1946 tarihli mektup, Yörük Ali Efe'nin Özel Arşivi, Belge No:59, Aydın Müzesi.

[38] Yörük Ali Efe'nin İzmir Kız Enstitüsü Müdire'sine yazdığı 12.07.1946 tarihli teşekkür mektubu, Yörük Ali Efe'nin Özel Arşivi, Belge No:57, Aydın Müzesi.

kabullenilmeye başlandığı hatta günümüzde çeşitli kampanyalarla kız çocuklarının okutulmaya çalışıldığı bir ortamda, Anadolu'nun ücra bir köşesinde kız evladının okuması için çaba gösteren Yörük Ali Efe'nin bu hassasiyeti ve ileri görüşlülüğü herhalde her türlü takdirin üzerindedir. Bir başka önemli nokta da diploma eline geçtikten sonra teşekkür mektubu yazmasıdır. Günümüzde bile birçok konuda kolay kolay karşılaşmadığımız bu nezaket ve kadirşinaslık örneği Yörük Ali Efe'nin neden farklı bir kişilik olduğunun bir göstergesidir.

Oğullarının da öğrenimiyle yakından ilgilenen Yörük Ali Efe, öncelikle Cengiz ve Alparslan'ı İzmir Buca Yatılı Okulu'na kaydettirmiş ve öğrenimlerini orada sürdürmelerini sağlamıştır.[39] Erdoğan'ın tahsili için İstanbul Galatasaray Lisesi'ne yazdığı mektup[40] gerçekten hayret vericidir:

"Galatasaray Lisesi Müdürlüğü Katına İSTANBUL 12.07.1946

Sayın Bayım,

Yenipazar İlk Okulundan pekiyi derece ile mezun olan oğlum Erdoğan Yörük'ü Mektebinize kaydettirmek istiyorum. Mektebinizin kabul şartları ile kayıt kabul tarihini lüffen takdim ettiğim adresime bildirmenizi rica eder bilvesile saygılarımı sunarım

Yörük Ali Efe"

Halen ülkemizin seçkin öğrenim merkezlerinden biri olan Galatasaray Lisesi'ne gönderilen bu mektubun sahibi, 1946 yılında bu kurumun öneminin farkında olabilen, ileriyi gören ve en önemlisi de çocuklarına en iyi eğitimi verme çabası içinde olan Yörük Ali Efe'den başkası değildir.

Sonrasında Erdoğan da Buca Yatılı Ortaokulu Fransızca Şubesi'ne kaydolunmuştur.[41]

Oğulları Alparslan ve Erdoğan'a gönderdiği aşağıda yer alan mektupta[42] ise, Yörük Ali Efe'nin babalık duygularını çok daha yakından hissetme imkânına sahip olmaktayız:

"Sevgili çocuklarım Alparslan ve Erdoğan, 26.II.1946

İki adet mektubunu aldık. Birincisinde bir gecede 4 defa zelzele olduğu ve uyuyamadığınızı bildiriyorsunuz oğlum cümlenize geçmiş olsun.

[39] Yörük Ali Efe'nin Hafız Rüstem'e yazdığı 27.08.1946 tarihli mektup, Yörük Ali Efe'nin Özel Arşivi, Belge No:56, Aydın Müzesi.

[40] Yörük Ali Efe'nin İstanbul Galatasaray Lisesi'ne yazdığı mektup Yörük Ali Efe'nin Özel Arşivi, Belge No:58, Aydın Müzesi.

[41] İzmir Buca Yatılı Ortaokul Müdürlüğü'nün 03.11.1946 tarih 649/4 sayılı yazısı, Yörük Ali Efe'nin Özel Arşivi, Belge No:444, Aydın Müzesi.

[42] Yörük Ali Efe'nin Oğulları Alparslan ve Erdoğan'a gönderdiği 26.02.1946 tarihli mektup, Yörük Ali Efe'nin Özel Arşivi, Belge No:44, Aydın Müzesi.

Taksit gününün yaklaştığını bildiriyorsunuz, taksitlerinizi on aralıktan evvel göndermeye çalışırız oğlum. Onun için merak etmeyin oğlum.

Faruk Abinle gönderdiğiniz selamı da aldım. Çok sevindim. Allah sıhhat versin. Oğullarım derslerinize dikkat ve itina ile çalışın. Derslerinize ne kadar çok çalışırsanız biz burada o kadar memnun oluruz.

Büyükleriniz ve cümlemiz gözlerinizden öperiz. Kardeşin Meral de ellerinizden öper. ”

Yörük Ali Efe'nin çocuklarının öğrenim durumları ile ilgili olarak Saniye Kavas Hanımefendi ile görüşmemizde *'Abdi'nin Aydın Lisesi'nden, Mehmet Ali'nin İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi'nden, İbrahim Cengiz'in Aydın Ticaret Lisesi'nden, Zehra'nın ilkokuldan, Erdoğan'ın liseden, Meral'in kız enstitüsünden, Alpaslan'ın Türk Koleji'nden mezun olduklarını, Alpaslan'ın subay olmayı çok istediğini”* öğrenmiş bulunuyoruz.

Sonuç olarak Yörük Ali Efe tüm evlatlarını istedikleri kadar okutmak için elinden gelen maddi ve manevi katkıyı sağlamıştır.

Yörük Ali Efe, bir müddetten beri ciğerlerinden rahatsızdı ve istirahat etmek üzere Bursa'ya gitmişti. Elli yedi yaşında bulunan sarışın, mavi gözlü Efe'ye kimse kırk sekizinden fazla bir yaş tahmin edemezdi. Menderes Nehri'nin sakin bir köşesinde, Yenipazar bucağı'nın ve halkının arasında asude bir hayat süren Yörük Ali Efe, herkesin kalbini kazanan, yaptıklarıyla övünmeyen, sadece milletini düşünen bir insandı.

Yörük Ali Efe'nin ölümü ile ilgili olarak en açıklayıcı bilgi kızı Saniye Kavas Hanımefendi'nin Sabahattin Burhan'a anlattıklarıdır[43]:

‘’Babam yirmi iki sene şeker hastalığı çekti. Perhizine çok dikkat ederdi. Eti, peyniri, bütün gıda maddelerini bile tartarak yerdi. Fakat 1951 yılında hastalığı artmaya başladı. O zamana kadar Nazillili Doktor Fuat Köseoğlu'nun kontrolünde yaşamıştı. Hastalığı artınca Buca'lı bir doktor olan İhsan Sabri Bey'in -soyadını hatırlamıyorum- tedavisini de yeterli görmediğinden Bursa'ya gitmeye karar verdi.

Babamı Bursa'ya göndermek için hazırlanırken hepimiz üzüntülüydük. Aynı yılın (1951) Temmuz başlarında akşam karanlığı çökerken babamız evden ayrıldı. Kardeşim Cengiz Yörük'le Bursa'ya hareket etti. Gözden kaybolduktan sonra bir baykuş acayip öttü. Baykuşun ötüşü hayra yorulmaz. Hepimiz ürperdik. Annem (Feride) bana sarıldı.

—Baban Bursa'da ölür. Oradan sağ gelmez, dedi.

Hüngür hüngür ağlaştık. İçimize bir sıkıntı çökmüştü. Sanki biz babamdan ebediyen ayrılıyor gibiydik. Bursa'da birinci sınıf odada yattı. Günlük on beş lira ödüyorduk. Tabi bütün

[43] BURHAN, **a.g.e**., s. 572–573.

arzumuz sağlığına kavuşmasıydı. Ama ne çare?.. Eylül ayında Çilingirin Mustafa ziyaretine gitmiş, fakat babam hiç konuşmamış.

Babamız bizden, biz babamızdan ayrı üç aya yakın bir zaman yaşadık. Nihayet 23 Eylül 1951'de[44] *babamın akciğer kanaması yüzünden kurtulamadığını ve O'nu kaybettiğimizi öğrendik. Yenipazar başımıza yıkılmıştı.*

Sabaha doğru siyah bir araba içinde babamın naaşını getirdiler. O gün bizim için çok elemli bir gündü. O sahne gözümün önünden gitmiyor ve anı hiç unutamıyorum. Babamın sırtından çıkan kanlı elbiseleri senelerce sakladık."

Yörük Ali Efe'nin 1946 yılında bir yakın dostunu kaybetmiş olmanın acısıyla merhumun oğluna yazdığı mektuptaki ifadeleri ölüm hakkındaki düşüncelerinin ne kadar maneviyatla dolu olduğunu ve acıyı paylaşırken bile olgunluğunun derecesini göstermektedir:

"Muhterem babanızın beklenilmeyen vakitsiz vefatını da Ali'den duydum. Çok müteessir oldum. Allah rahmet eylesin. Geride kalanlarına daimi saadet ve uzun ömürler ihsan eylesin. Dünyaya her gelenin riayet mecburiyetinde olduğu bu kanunu ilahinin hükümlerinden hiçbirimizin kurtulamayacağı keyfiyeti bu gibi müessif vaka'larda bizi bir dereceye kadar teselli eder. Mamafih su işleri gibi hayırlı vatan hizmetlerindeki muvaffakiyetleriniz, eminim ki merhumun ruhunu da şad eyler." [45]

SONUÇ

Tüm bu belgeler Yörük Ali Efe'nin savaş zamanında ast ve üst komutanlıklarla kurulan askeri hiyerarşiye verdiği önemi, savaş sonrasında ise cumhuriyetin ilk yıllarında Mustafa Kemal ATATÜRK'ün hayal ettiği gibi örnek bir vatandaş olduğunu da göstermektedir.

KAYNAKÇA

Genelkurmay Askeri Tarih ve Etüd Dairesi Başkanlığı Arşivi (52 Adet Belge)

Aydın Müzesi, Yörük Ali Efe'nin Özel Arşivi (555 Adet Belge)

KİTAP VE MAKALELER

AKCAN, E. (2005). Milli Mücadele'de Demirci Mehmet Efe'nin Faaliyetleri, 1919-1920, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Selçuk Üniversitesi, Konya, 2005.

AKER, Ş.(2006). 57 nci Tümen ve Aydın Milli Mücadelesi, Genelkurmay Askeri Tarih ve Stratejik Etüd Başkanlığı, Ankara.

[44] Günümüzde Yörük Ali Efe ile ilgili bazı kaynaklarda ve özellikle internet sayfalarında ölüm yılı ile ilgili olarak yanlış bilgiler verilmekte hatta 1951 yılında hastalığa yakalanarak 1953'de vefat ettiği ifade edilmektedir. Gerek nüfus bilgileri gerekse dönemin gazeteleri bizi bu konuda aydınlatmaktadır.

[45] Yörük Ali Efe'nin Osman Bey'e 24.08.1945'de yazdığı mektup, Yörük Ali Efe'nin Özel Arşivi, Belge No:79, Aydın Müzesi.

AKŞİN, S. (1983). İstanbul Hükümetleri ve Milli Mücadele, Cem Yayınevi, İstanbul.

ALICI, M.E. (2007). "*Milli Mücadele'de 57 nci Tümen ve Albay M.Şefik'in Aydın'daki Faaliyetleri*", Milli Mücadele'de Aydın Sancağı ve Yörük Ali Efe Sempozyumu, Aydın Belediye Başkanlığı Yayınları, Aydın.

ATATÜRK ARAŞTIRMA MERKEZİ,(2006). Atatürk'ün Söylev ve Demeçleri, Ankara, 2006.

AYDINEL, S.(1990). Güneybatı Anadolu'da Kuva-yı Milliye Harekâtı, Kültür Bakanlığı Yayınları, Başvuru Kitapları Dizisi 11, Ankara.

AYDINEL, S.(2007).*"Kuva-yı Milliye ve Yörük Ali Efe"*, Milli Mücadele'de Aydın Sancağı ve Yörük Ali Efe Sempozyumu, Aydın Belediye Başkanlığı Yayınları, Aydın.

BURHAN, S.(1999). Ege'nin Kurtuluş Destanı, Yörük Ali Efe, Nesil Basım Yayın, İzmir.

KOCATÜRK, U.(2007). Doğumundan Ölümüne Kadar Kaynakçalı Atatürk Günlüğü, Atatürk Araştırma Merkezi, Ankara.

KOCATÜRK, U. (1983). Atatürk ve Türkiye Cumhuriyeti Tarihi Kronolojisi,1918-1938, Türk Tarih Kurumu, Ankara.

ÖZAKMAN, T.(2005). Vahidettin, Mustafa Kemal ve Milli Mücadele, Bilgi Yayınevi, Ankara.

ÖZKURT, F.(2019). Yörük Ali Efe, Milli Mücadele'nin Gizli Kahramanı, Kronik Kitap,

İstanbul.

TÜRK TARİH KURUMU. **(1975).** "*Harp Tarihi Belgeleri Dergisi,* S. 73, Ankara.

TEBRİZ ÂŞIKLIK GELENEĞİNDE TASNİF EDİLEN YENİ BİR KÖROĞLU KOLU: KÖROĞLU'NUN TEBRİZ SEFERİ

Fazıl ÖZDAMAR[1]

Özet

Türk Dünyası âşıklık muhitleri içinde gerek temsilci gerekse âşık havası, şiir ve destan sayısı bakımından canlılığını sürdüren muhitlerden biri, Tebriz Âşık Muhiti'dir. Yaklaşık 600 âşığın sanatını icra ettiği bu muhitte onlarca destan anlatılmakta, şiirler okunmakta ve âşıklık geleneği canlı olarak yaşatılmaktadır.

2010-2018 yılları arasında Tebriz'de yapılan derleme ve araştırmalarda bu muhitin sanatçıları tarafından yüzlerce şiir, onlarca da âşık havası ve destanın yaratıldığı tespit edilmiştir. Bu destanlardan bazıları kadim destanların çeşitli kolları olduğu gibi bazıları da toplumsal aksaklıkla ya da politik ve tarihî konularla ilgilidir.

Tebriz'de tasnif edilen destanlardan biri, Köroğlu Destanı'na yeni bir kol olan "Köroğlu'nun Tebriz Seferi"dir. Âşık Gafar İbrahimî tarafından tasnif edilen bu kol, günümüzde yaratıcı âşığın dışında çıraklığını onun yanında tamamlayan âşıklarca da geleneğin sürdürüldüğü ortamlarda (toy, radyo/TV programları, kültürel programlar…) anlatılmaya devam edilmektedir.

İncelemede ilk olarak İran Türk âşık muhitleri içinde Tebriz âşık muhitinin temel özellikleri ve bu muhitteki âşıkların aldıkları eğitim ile bu eğitimin verildikleri yerler, Tebriz'de Köroğlu destanı anlatma geleneği ve bu kolun yaratıcısı olan Âşık Gafar İbrahimî hakkında kısaca bilgi verilecektir.

Ardından adı geçen âşık tarafından tasnif edilen bu kol yapısal olarak incelenecektir. İlgili kol, "Köroğlu'nun Ortaya Çıkışı" ile "Köroğlu'nun Maceraları" arasındaki bir kısımla ilgilidir. Köroğlu'nun babası vefat ettikten sonra Çamlıbel'in nasıl imar edildiği, Çamlıbel'e gelmeye başlayan Delilerin silah ve teçhizatlarının nasıl tedarik edildiği ve bu süreçte kimlerden yardım alındığının anlatıldığı kol, çeşitli alt başlıklar altında yapısal olarak incelenecektir.

Anahtar Kelimeler: Tebriz Âşıklık Geleneği, Köroğlu Destanı, Âşık Gafar İbrahimî, yaratım, ideoloji.

A NEW KOROGLU EPIC VARIANT THAT IS CATEGORIZED IN TABRIZ MINSTRELSY: KOROGLU TABRIZ EXPEDITION

Abstract

"Tabriz Ashik Muhiti (neighborhood)" is one of the most active places in the world for the ashik tradition on performances, poets, epics. In this neighborhood, there are approximately six hundred ashiks who represent their own art, and the poets are read by ashiks; so, it is possible to say that the tradition of the ashiks is still alive in Tabriz.

In our field research in Tabriz, it is determined hundreds of poets, many performances and epics, which are demonstrated and created by ashiks. In addition, as far as we understand, some of these epics are related with ancient variant of the Koroglu Epics, some of them are related to social, political or historical matters.

Koroglu's Tabriz Expedition is a new variant of Ancient Koroglu Epics. It is categorized by Ashik Gafar Ibrahimî, and it is still demonstrating by ashiks in festivals, television shows, cultural activities, not only by Ibrahimî, but also his students.

In our study, firstly, we are going to give some information on basic properties of ashik tradition of Iran Turks in Tabriz Ashik Muhiti; educational practices of ashiks; places where ashiks took education on this tradition; storytelling tradition in Tabriz; and the information about the Ashik Gafar Ibrahimî who is created this variant.

Then, this variant, which is categorized by Ibrahimî, will be analyzed with its structure. Because, as far as we see, this variant situated a place between "Emerging of Koroglu" and "Adventures of Koroglu". So, it is very important to analyze its elements to understand it more accurately. So, we are going to analyze the periods of the "construction of the Chamlibel after the death of Koroglu's father", "how the Delis found the weapons and other equipment", "who helped the Delis while all these things are happening" under the subheads of this study.

Key Words: Tabriz Minstrelsy, Köroğlu Epic, Âşık Gafar İbrahimî, creation, ideology.

[1] Öğr. Gör. Dr., Ege Üniversitesi Türk Dünyası Araştırmaları Enstitüsü, fazilozdamar@hotmail.com

Giriş

Türk Dünyası olarak adlandırdığımız coğrafyada Kıpçak ve Karluk Türkleri ile Oğuz Türkleri arasında köprü görevi gören İran, yüzyıllar boyunca Türklerin hüküm sürdüğü ve bu hüküm neticesinde milyonlarca Türk grubunu içinde barındıran bir bölge olmuştur.[2]

1502'de başlayan Safevi yönetimiyle İran'da imparatorluk seviyesine ulaşan Türk hâkimiyeti, 1735'te başlayan Afşarlar döneminde gerek Rusya gerekse Osmanlılarla yapılan mücadelelerle duraklama dönemini yaşasa da 1794-1920 yılları arasında yönetimde bulunan Kacarlar, Safevilerden sonraki ikinci uzun ömürlü Türk hanedanlığını inşa etmiş ve ülkeyi modern çağlara kadar getirmiştir. Ancak zayıfladıklarında 12 Ekim 1813'te Gülistan ve 21 Şubat 1828'de Türkmençay Antlaşmalarını imzalamak zorunda kalmışlardır[3] (Turan 2011: 61-63; Blaga 1997: 84-94). Böylece Türk tarihinde Azerbaycan olarak bilinen bu coğrafya ikiye ayrılmıştır ve bu ayrılık günümüzde de devam etmektedir.

Siyasi hâkimiyet sona erse de bir bölgedeki kültürel hâkimiyet devam edebilir. Bu bağlamda İran'da yaşayan Türkler, her ne kadar resmî olarak Türkçeyi kullanamasalar da günlük hayatlarında ve edebî yaratmalarda Türkçeyi kullanmışlar ve kullanmaya devam etmektedirler. Bu yaratımlar arasında birçok şairin şiiri, yazarın roman ya da hikâyesi hatta bir âşığın yarattığı destanı[4] sayabiliriz. Bu incelemeye konu olan "Köroğlu'nun Tebriz Seferi" (KTES) de bu bağlamda bir yaratımdır. Tebrizli Âşık Gafar İbrahimî tarafından tasnif edilen destanlardan biri olan Köroğlu Destanı'nın bu kolu, yaratıldığı Tebriz bölgesinde âşıklar tarafından anlatılan metinlerden biridir.

İncelemede adı geçen bu destan kolu, Jean-Michel Adam, Algirdas Julien Greimas ve Paul Larivaille'nin ortaya koydukları "*anlatının sözdizimi*" ya da "*beşli şema*" adı verilen yapısal bir modelle incelenecektir. Ancak bu yapı incelemesine geçmeden önce destanın yaratıldığı Tebriz/Karadağ âşık muhiti,[5] bu muhitin temel özellikleri ve bu muhitteki âşıkların anlattıkları destanlar ile destanın yaratıcısı olan Âşık Gafar İbrahimî hakkında bilgi vermek yerinde olacaktır.

1. İran Türkleri Âşık Muhitleri ve Tebriz Âşık Muhiti

İran'daki âşık muhitleri konusunda çeşitli tasnif incelemeleri yapılmıştır. Bunlardan ilki ve en önemlisi, Muharrem Kasımlı'ya aittir. Kasımlı, ilk baskısını 1996'da "*Aşık Sanatı*" adıyla

[2] Bu inceleme, Ege Üniversitesi SBE Türk Halk Bilimi ABD'de Haziran 2019'da tarafımca sunulan "Köroğlu'nun İran Türkleri Üzerine Bir İnceleme" adlı doktora tezimden üretilmiştir.

[3] İran'da kurulan Türk devletleri hakkında daha geniş bilgi için bk. (Blaga 1997 93-94; Yüce 1994; 151-152)

[4] Tebriz âşıklık geleneğinde Türkiye'de halk hikâyesi olarak kullanılan terimin yerine destan terimi kullanılmaktadır. Biz de incelemede bu terimi tercih edeceğiz.

[5] İncelemede bundan sonra sadece Tebriz âşık muhiti kullanılacaktır.

yayımladığı eserinin üçüncü baskısında; Azerbaycan âşık muhitleri içinde verdiği Güney muhitlerini; "1. Karadağ-Tebriz âşık muhiti, 2. Urmiye âşık muhiti, 3. Zencan âşık muhiti, 4. Save âşık muhiti, 5. Horasan âşık muhiti ve 6. Kaşkay âşık muhiti" olarak altıya ayırmıştır (Kasımlı 2007: 173; 239-271). Kasımlı dışında bu konu hakkında araştırma yapan İlgar İmamverdiyev, Azad Nebiyev, Ali Kafkasyalı, Enver Uzun, Cevad Derbendî, Nabi Kobotarian ve Mohammad Razzaghî gibi diğer araştırmacılar da Kasımlı'nın tasnifini genişleterek ya da daraltarak çeşitli tasnif denemeleri yapmışlardır.[6]

İran'daki bu âşık muhitleri arasında gerek destan anlatma geleneği gerekse âşık havası, destan ve şiir üretimi bakımından belki de en canlı olanı, Tebriz Âşık Muhiti'dir. Bu muhitte yaklaşık 600 âşık vardır. Bu rakam, söz konusu âşık muhitinin zenginliğini ve büyüklüğünü göstermesi bakımından önemlidir. Bu âşıklardan 250-300 tanesi, "*meclis*"e[7] katılmakta ve bunlara "*meclis âşığı*" denilmektedir. Meclise katılmayan ve sanatlarını sadece evlerinde icra edenlere ise "*ev âşığı*" adı verilmektedir. Âşıkların yanında, bu sayının yarısı kadar da "kavalcı" [8] ve "balabancı" vardır. Tüm bu sanatçıların ailelerini de eklediğimizde Tebriz âşık muhitinin yaklaşık 2.000 kişilik büyük bir aileden oluştuğunu söylemek mümkündür (Özdamar 2014: 56).

Bu muhitin sanatçıları, sanatlarını "üçlük" adını verdikleri çalgı aletleriyle icra ederler. Bu çalgı aletleri saz, balaban ve kavaldır. Bunların yanında açık havada yapılan düğün törenlerinde, gelin çıkarma merhalesi gibi düğünün dışarıda yapılan kısımlarında balaban yerine zurna kullanılmaktadır. Bu tip törenlerde başka bir üçlü (saz, zurna ve kaval) kullanılmış olur (Kafkasyalı 2009a: 37). Tebriz âşıklık geleneğinde bu çalgı aletlerinin tamamı, ayakta çalınmaktadır. Âşık ya da diğer sanatçılar, söyledikleri türkünün ve çaldıkları ezginin hareketine bağlı olarak çeşitli oyunlarla, jest ve mimiklerle seyircileri/dinleyicileri coştururlar. Âşığın ya da diğer sanatçıların çaldıkları parçalar, çoğunlukla dinleyiciler tarafından seçildiği için burada âşığın coşkusu, bir nebze dinleyicilerine bağlıdır (Özdamar 2014: 106).

2010-2018 yılları arasında Tebriz'de yaptığımız derleme ve araştırmalarda bu muhitin âşık havası sayısı çeşitli araştırmacılara ve âşıklara göre farklılık göstermektedir. Âşık Gafar İbrahimî, bu muhitteki âşık havası sayısının 78 olduğunu iddia ederken (KK 1) Âşık Abbas Hazretî'ye göre bu sayı 89'dur (KK 2). Âşık Selçuk Şehbazî, "*Âşık Edebiyatı*" adlı eserinde İran'ın Doğu Azerbaycan Eyaleti'nde 77 âşık havasının çalındığını söylerken (Şehbazî

[6] Bu çalışmalar için bk. (Kasımlı 2007: 238; İmamverdiyev 2001: 119; Nebiyev 2004: 163; Kafkasyalı 2005: 110-126; Uzun 2007: 23-31; Derbendî 1387/2008: 33; Kobotarian 2013: 54-69; Razzaghî 2018: 13).

[7] Tebriz âşıklık geleneğinde âşıkların sanatlarını icra etmek için katıldıkları düğünler, kahvehaneler ve diğer toplantılar için "meclis" terimi kullanılmaktadır (KK 1).

[8] Tebriz âşıklık geleneğindeki çalgı aletlerinden biri olan "kaval" için Türkiye'de "tef" adı kullanılmaktadır.

1392/2013: 25-27), Ali Kafkasyalı 5 divani dışında 142 de âşık havasının adını listelemiştir (Kafkasyalı 2009a: 46-48).

2. Tebriz Âşıklık Geleneği'nde Anlatılan Destanlar ve Köroğlu Destanı

Kuzey Azerbaycan destan ve halk hikâyeleri ile ilgili Türkiye'de yayımlanmış çalışmalar azımsanmayacak kadar fazla iken (Türkmen 1973: 48), İran merkezli çalışmalar –son dönemlerde yavaş yavaş artmaya başlasa da- maalesef çok azdır.[9]

Tebriz âşık muhitindeki destan sayısının 50'den fazla olduğu söylense de (Kafkasyalı 2009a: 44-45) 2010-2018 yılları arasında Tebriz'de yaptığımız alan araştırmalarında bu muhitteki destan sayısının 88 olduğunu tespit ettik.[10]

İran Türk âşıkları arasında Köroğlu'nun doğup yaşadığı iddia edilen İran, Köroğlu Destanı'nın en çok anlatıldığı bölgelerden biridir. İran'da yaptığımız alan araştırması esnasında sadece sözlü kaynaklardan elde ettiğimiz ve yazıya geçirdiğimiz kol sayısı, 16'sı farklı kol olmak üzere 28'dir. Bunlara Türkiye'de yapılan Köroğlu yayımları da eklendiğinde Köroğlu Destanı'nın İran Türkleri kol sayısı 18'e çıkmaktadır (Özdamar 2017b: 424-426).

İncelemenin sınırı sebebiyle İran Türkleri âşık muhitleri arasında önemli bir yere sahip olan Tebriz âşık muhitinin genel özellikleri ile söz konusu muhitin destancılık geleneği hakkındaki bu genel değerlendirmenin ardından "Köroğlu'nun Tebriz Seferi" adlı kolun yaratıcısı olan Âşık Gafar İbrahimî hakkında da bilgi vermek yerinde olacaktır.

3. Destanın Yaratıcısı: Tebrizli Âşık Gafar İbrahimî

Tebriz âşıklık geleneğinin usta âşıklarından birisi olan ve HŞ 13.07.1333 (M 05.10.1954)'te Karadağ'ın Keleyber bölgesinin Napışta köyünde doğan Âşık Gafar İbrahimî, saz eğitimini Âşık Polat Heyderkânlı Maruf, Âşık Hayrullah, Âşık Resul Kurbanî, Âşık Hasan Gaffarî, Âşık Kerim ve Âşık Abdulali'den; söz eğitimini ise Âşık Hüseyin Esedî (Kirşanlı)'den almıştır. HŞ 1360 (M 1981) yılında âşıklığa başlayan İbrahimî, aynı zamanda HŞ 1363 (M 1984) şiir yazmaya da başlamış, böylece âşıklığı yanında, şair olarak da meclislerdeki yerini almıştır (KK 1; Azizî Haray 1376/1997: 232-233; Abbasi vd. 2013: 319).

Şiir ve destanlarının bir kısmını; "*El Koşmaları*"[11], "*Yeni Deyişmeler*"[12], "*Sevgi Mukaddestir*"[13] ve "*Men Dağların Oldum, Dağlar da Menim*"[14] adlı kitaplarında toplayıp

[9] İran Türkleri destanları arasında şu destanlar Türkiye'de yayımlanmıştır; "*Köroğlu ile Eyvaz (Kaşkay Varyantı)*" (Kafkasyalı 2009b: 243-273), "*Tilim Han ile Mihri Hanım (Kum/Save Şahseven Varyantı)*" (Kafkasyalı 2009b: 275-300), "*Şehzade Kerem ile Aslı Han (Horasan)*" (Tulu 2009: 174-190), "*İran Azerbaycanı Âşık Destanları 1 - Şikâri Destanı*", Anlatan: Âşık Yedullah, Yay. Haz.: Nabi Kobotarian. Ankara: TDK Yayınları, 2013.

[10] Bu listenin bir bölümü için bk. (Özdamar 2017a: 96-100).

[11] İbrahimî, Âşık Gafar. (1373/1994). **El Koşmaları**. Tebriz: İntişarat-ı Aşina.

[12] İbrahimî, Âşık Gafar. (1382/2003). ***Yeni Deyişmeler***. Tebriz: İntişarat-ı Aşina.

[13] İbrahimî, Âşık Gafar. (1387/2008). ***Sevgi Mukaddestir***. Tebriz: İntişarat-ı Aşina.

[14] İbrahimî, Âşık Gafar. (1395/2016). **Men Dağların Oldum Dağlar Da Menim**. Tebriz: İntişarat-ı Aşina.

yayımlatan İbrahimî'nin son kitabı olan "*Veten Sene Kurban Olum*"[15] âşığın ölümünden sonra yayımlatılabilmiştir.

Azerbaycan, Türkiye ve İsveç başta olmak üzere dünyanın birçok ülkesinde programlara katılan İbrahimî, yarattığı şiirleri yanında çeşitli destanlar da tasnif etmiştir.[16] Âşığın tasnif ettiği destanlar arasında; "*Köroğlu'nun Tebriz Seferi*", "(*Kahraman) Babek Destanı*", "*Âşık ile Sıçan*", "*Fehle ile Reyhan*", "*Âşık İman ile Deyişme*", "*Kürdistan Seferi*", "(*Kahraman) Sefer Han*", "*Setterhan*", "*Dayı ile Bacıoğlu*" ve "*Ölüm Allah Elindedir*" sayılabilir (KK 1).

Şiirlerinde "Âşık Gafar" ve "Gafar" mahlaslarını kullanan Âşık Gafar İbrahimî, 6 Ocak 2019'da Tebriz'de vefat etmiş ve Tebriz Mezarlığı'na defnedilmiştir.

4. İncelemenin Amacı

Balkanlardan Doğu Türkistan'a kadar geniş bir coğrafyada anlatılan Köroğlu Destanı hakkında Türkiye'de günümüze kadar Türkiye, Azerbaycan, Türkmenistan, Kazakistan, Özbekistan, Kırgızistan ve Doğu Türkistan varyantlarının metinleri hakkında çeşitli çalışmalar yapılmış olsa da maalesef adı geçen destanın İran Türkleri anlatmaları hakkında Türkiye'de yapılmış çalışma yoktu. Bu amaçla hazırladığımız ve Haziran 2019'da Ege Üniversitesi SBE'de savunduğumuz "Köroğlu'nun İran Türkleri Üzerine Bir İnceleme" adlı doktora tezimizde kullandığımız metinlerden biri de Âşık Gafar İbrahimî'nin tasnif ettiği "Köroğlu'nun Tebriz Seferi"dir.

Bu kol örneğinde de görüldüğü üzere günümüzde hâlâ tasnif edilmeye devam eden bu destanın İran Türkleri arasında özel bir yeri vardır. Kıpçak ve Karluk Türklüğü ile Oğuz Türklüğü arasında köprü görevi gören İran'daki diğer anlatı metinleri gibi Köroğlu Destanı metinlerinin tespiti kadar incelemesi de elzemdir. Bu bağlamda "Köroğlu'nun Tebriz Seferi" adlı kol; J. M.Adam, A. J. Greimas ve P. Larivaille'nin ortaya koyduğu "*anlatının sözdizimi*" ya da "*beşli şema*" adlarıyla geçen modelle incelenmiş ve böylece günümüze kadar Türk destanlarında pek de uygulanmayan bir yapı modeli kullanılarak destanın nasıl yaratıldığı sorusuna cevap aranmıştır.

5. İncelemenin Kapsamı

Amaç kısmında saydığımız üzere Türk Dünyası'nın birçok bölgesinde derlenen Köroğlu Destanı metinleri hakkında Türkiye'de çeşitli incelemeler yapılmış olsa da İran Türklerinden derlenmiş metinler incelenmemiştir. Bu sebeple incelemenin konusu ve kapsamını, Köroğlu'nun İran Türkleri arasında derlenen bir kolu teşkil etmiştir.

[15] İbrahimî, Âşık Gafar. (1397/2019). **Veten Sene Kurban Olum**. Tebriz: Aydın Sav.
[16] http://ashiq-qafar.blogfa.com

Köroğlu Destanı'nın Azerbaycan ve Anadolu'da derlenmiş metinlerine "Köroğlu'nun Batı Versiyonları", Doğu'daki diğer Türk boylarındakileri ise "Köroğlu'nun Doğu Versiyonları" adıyla sınıflandıran Metin Ekici'nin "ilk kol" temelinde çizdiği sınır, İran Türkleri metinlerinde keskin değildir (Ekici 2004: 107-108). Bu bağlamda incelememize dâhil edilen bu kolun yaratıldığı bölge, Doğu ve Batı Türklüğü arasında bir köprü görevi gören bölgenin ürünüdür ve bu bölge, birçok kültürel unsurda olduğu gibi Köroğlu Destanı'nda da bir geçiş ürünü özelliği taşımaktadır. Bu sebeple de Türk Dünyası'nın en yaygın bu destanının daha sağlıklı incelenebilmesi için İran Türkleri metinlerinin önemi oldukça büyüktür.

İncelememizde ayrıca İran'ın Tebriz şehrinde yaşamış olan Âşık Gafar İbrahimî'den derlenmiş bir kolu, yapısal olarak incelenmiştir. Dolayısıyla ilgili kolun, Tebriz âşık muhitinin temel özelliklerini göstermesi bakımından önemlidir.

6. İncelemenin Yöntemi

Metin incelemelerinde kullanılan farklı yapı modelleri mevcuttur. Bunlardan ilki kabul edilen Vladimir Propp'un 31 işlev ve 7 eylemden oluşturduğu anlatı yapısı modeli, diğer araştırmacılar tarafından eleştirilse de bu modelin, onların ileride ortaya koyacakları modellerine kaynaklık ettiği söylenebilir. Bu modellerden ilki, William Labov'a aittir. Labov, anlatının genel yapısında *özet, yönlendirme, bozguncu eylem, sonuç/çözüm, değerlendirme* ve *final* adlı altı unsurun sergilenmesi gerektiğini söylemektedir (Dervişcemaloğlu 2016: 55).

Propp'un modelinden doğan bir diğer model denemesi de J. M. Adam, A. J. Greimas ve P. Larivaille tarafından oluşturulmuştur. Propp'a eleştirel tarzda yaklaşan Greimas, Propp'un ortaya koyduğu modeldeki 31 işlevin bazılarının, diğerinin tekrarı olduğu ve dolayısıyla da indirgenmesi gerektiğini söyler (Yücel 2015: 122). Greimas'a göre her anlatı, *başlangıç ve bitiş durumları* arasında bir geçiş ve bir dönüşüm gerçekleştirir. Bu dönüşüm sürecinde eyleyenler değişik roller üstlenir. Bu iki uç arasında başka eyleyenleri *dönüştürürken* kendileri de *dönüşüp değişir*. Dolayısıyla bir anlatıda az ya da çok değişim vardır ve hiçbir şey başlangıçtaki gibi değildir. Bu dönüşüm süreci, üç aşamada gerçekleşecektir (Kıran ve Kıran 2003: 245).

Bu üç aşamayı ortaya koymak için ilk olarak okuyucu ya da dinleyicinin anlatıdaki başlangıç ve sonuç durumunu gözlemlemesi gerekir. Bir anlatı metninde "önce", "esnasında" ve "sonra" diyebileceğimiz bölümlemeler vardır. Buna *başlangıç durumu, gerçekleşim durumu* ve *sonuç durumu* da deriz. Bu süreç içinde "özne ve nesne" bir bağlaşım ya da ayrışım içindedir. Başlangıç durumunu, bir öznenin eylemi bozar ve yeni bir durumu başlatır. Bir başka özne ise yaptığı eylemle önceki durumu bir sonrakine taşımış olur. Buna "*anlatı izlencesi*" adı verilir (Uçan 2016: 112-113).

Bu üçlü (önce, esnasında ve sonra) oluşumu, J. M. Adam'ın P. Larivaille'dan alarak sunduğu modelde tablo olarak gösterelim (Uçan 2016: 114):

I ÖNCE Başlangıç Durumu Denge	II ESNASINDA Dönüşüm (Mâruz Bırakma veya Mâruz Kalma) Dinamik Süreç			III SONRA Sonuç Durumu Denge
1	2 Provokasyon (Başlatıcı)	3 Eylem	4 Ceza	5

Yukarıdaki üçlü oluşumdan ortaya çıkan modelin bir diğeri ise J. M. Adam ve A. J. Greimas tarafından oluşturulmuştur (Uçan 2016: 113-114):

	DÖNÜŞÜM			
Başlangıç Durumu	Karışıklık veya Bozan Güç	Dinamik	Çözüm veya Dengeye Getiren Güç	Sonuç Durumu
1	2	3	4	5

J. M. Adam, A. J. Greimas ve P. Larivaille'nin oluşturdukları ve anlatıdaki olay örgüsünü soyut bir örnekçe olarak ele almayı denedikleri yukarıdaki modele "*anlatının sözdizimi*" veya "*beşli şema*" adı verilmektedir (Kıran ve Kıran 2003: 245). Bu kesitler şunlardır:

6. 1. Başlangıç Durumu: Anlatıda kurulu düzenin bozulmasından önce *kişilerin, zamanın ve mekânın* sergilendiği andır. Bir anlatının başlangıcı, genellikle ilgi çekicidir. Zaman ve mekânla ilgili bilgiler burada verilir, bir ya da iki kahraman karşılıklı konuşturulur ve bir davranışta bulundurulur. Bir gerilim hazırlanarak, okurun/dinleyicinin entrikaya katılması sağlanır. Burada kahramanlar peş peşe faaliyet gösterebilir, bir diyalog başlatabilir veya kişilerden birinin ya da anlatıcının iç diyaloğu kullanılabilir. Ardından kahramanın bir portresi çizilir veya göndermelere başvurulabilir. Zamanda, anlatının ne zaman gerçekleştiği ele alınıp dönem, yıl, mevsim gibi zaman dilimlerine açıklık getirilir. Mekânda ise anlatının nerede başladığı sorusunun cevabı verildikten sonra anlatının hangi ülke, kent veya yerleşim biriminde geçtiği hakkında bilgilendirme yapılır. Ardından kahramanlar sahneye çıkar ve bu düzeni bozacak bir entrika başlar (Kıran ve Kıran 2003: 46-48; Pehlivan 2015: 31).

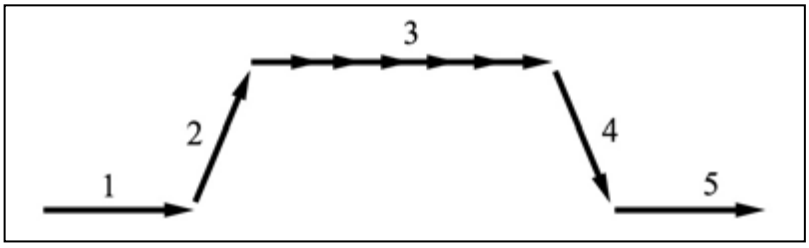
6. 2. Dönüştürücü Öğe (Düğüm): Beklenmedik bir olay, başlangıçtaki durumu birdenbire sarsar, dengeyi bozar ya da altüst eder. Propp bunu; "eksiğin oluşması veya yasağın ihlali" olarak isimlendirir. Maceranın başlaması için kahramanın etrafında bir eksiklik oluşmalı veya bir yasak çiğnenmelidir. Aksi takdirde olaylar silsilesi başlayamaz (Kıran ve Kıran 2003: 21; 246; Pehlivan 2015: 31).

6. 3. Dinamik Olaylar Zinciri (Eylem): Düzenin bozulmasıyla olaylar birbirini izler. Burada gerçekleştirilen eylemler, başlangıçtaki dengeyi yeniden kurma girişimidir (Kıran ve Kıran 2003: 22; 246). Bu olaylar zinciri, destan anlatımı bağlamında değerlendirildiğinde, anlatıcının kabiliyetine, dinleyicilere, zamana ve mekâna göre değişiklik arz eder.

6. 4. Dengeleyici/Düzenleyici Öğe (Çözüm): Olaylar dizisine son veren ve durumu dengeleyen olay gerçekleşir (Kıran ve Kıran 2003: 22).

6. 5. Bitiş Durumu: Başlangıç durumuna dönülür ya da yeni bir durumun başlangıcı ortaya çıkar (Kıran ve Kıran 2003: 22).

Aşağıdaki şemada da görüleceği üzere anlatının birinci kesitinde normal seyirde devam eden (1) kurulu düzen, ikinci kesitte birdenbire sarsılır (2). Örneğin arabanızla evinize giderken bir arabanın size çarpması gibi düğüme sebep olacak bir olayda anlatı kahramanının etkisi olabilir ya da olmayabilir. Düğümle bağlanan anlatının yeniden aynı çizgiye döndürülmesi için birçok eylem gerçekleştirilmelidir (3). Bu kesitteki eylem sayısı, yaratıcının yeteneğine göre değişecektir. Neticede bir "özne" düğümü çözer (4) ve anlatı başladığı çizgiye döner (5) (Özdamar 2019: 26).



Yukarıda yer alan bu modelde anlatı, esas olarak bir durumun (başlangıç) başka bir duruma (bitiş) *dönüşmesi* şeklinde tanımlanır. Bu *dönüşüm*, başlangıç durumundaki dengeyi bozan bir unsur, buna bağlı olarak gelişen olaylar zinciri ve bu süreci -başka bir bozguncu güç sahneye çıkana kadar- sonlandıracak bir çözüm unsurundan oluşur. Bu model, sadece edebî anlatılara değil, gazete haberleri, film öyküleri de dâhil olmak üzere birçok anlatı türüne uygulanabilmektedir (Dervişcemaloğlu 2016: 57).

7. Köroğlu'nun Tebriz Seferi Adlı Kolun İncelenmesi

7. 1. Kolun Özeti

Köroğlu'nun babası Alı Kişi, ölmeden önce oğlu Ruşen'e Tebriz'de demirci ustası olan arkadaşı, Usta Süleyman'ın ona yardım edeceğini söyler, bu sebeple onunla görüşmesini vasiyet eder. Ruşen, babasının ölümünden sonra Usta Süleyman'ı bulmak için Tebriz'e gider.

Gök Mescit Pazarı'nda Usta Süleyman'ı bulan Ruşen, onunla bir süre sohbet eder. Ancak konuştuğu kişinin kim olduğunu bilmeyen Usta Süleyman, ondan kendisini tanıtmasını isteyip geliş sebebini sorar. Ruşen, kendi adını ve kardeşi İsa'nın adını söyleyince Usta Süleyman, onun Alı Kişi'nin oğlu olduğunu anlar.

Ruşen, babasının başına gelenleri Usta Süleyman'a anlattıktan sonra intikam almak istediğini söyleyerek ustadan kendisi ve delileri için kılıç, kalkan gibi teçhizatlar yapmasını ister. Usta Süleyman, Alı Kişi'nin başına gelenlere üzülür ve Ruşen'in bu teklifini kabul eder.

Bir süre Tebriz'deki imarethanesinde kılıç ve kalkan yapıp Çamlıbel'e gönderen Usta Süleyman, daha sonra iki oğluyla birlikte Köroğlu'nun yanına giderek Çamlıbel'de yaşamaya başlar, orada bir imarethane kurar ve Köroğlu'nun hizmetine girip teçhizat yapmaya devam eder. Kol, burada sona erer.

7. 2. Kurgu Aşamaları

Yöntem kısmında "Anlatının Sözdizimi" başlığı altında verdiğimiz bu modelin 5 kesiti vardır. Bu kesitleri ilgili kola uyarladığımızda metnin yapısal olarak kurgusunu görebiliriz.

7. 2. 1. Başlangıç Durumu:

Bu kol, Köroğlu'nun babasının öldükten sonraki durumunun fotoğrafı ile başlar ve yaratıcı, Köroğlu'nun Çamlıbel'de kurmaya başladığı düzen hakkında bilgi vermeden babasının vasiyetini hatırlatarak kahramanı yeni bir maceranın içine çeker.

"Köroğlu dastanının bir kolu da Tebriz şehrinde Usta Süleyman ile görüşmesidir." (KTES).

Anlatının başlangıç durumundaki bir diğer husus da babasının ölümünden sonra Köroğlu'nun Çamlıbel'de yalnız kalmasıdır. Bu yalnızlığa sebep olan düşmanlardan intikam alma düşüncesi doğrultusunda hareket eden kahramanın bu yolculuğu, ilgili kolun yaratılmasında temel unsurdur.

7. 2. 2. Dönüştürücü Öğe (Düğüm):

Köroğlu Destanı'nın ilk kolu olan "Mehter Alı Destanı"nda Köroğlu'nun kılıcını, atlarını ve olağanüstü gücünü kazanmasına yardım eden Ali,[17] Köroğlu'nun kurmaya başladığı düzenin

[17] Köroğlu'nun ortaya çıkışı ve babasının maceralarının anlatıldığı kol, İran Türkleri arasında İlk kol ya da Mehter Alı Kolu adıyla bilinmektedir. Kolda Köroğlu'nun babası olan Mehter Alı'nın çocukluğu, evlenmesi ile Köroğlu'nun doğumu, kendisinin ve atlarının erginleşmesi anlatılmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bk. (Özdamar 2019: 117; 127-165).

temel ihtiyacı olan silahları temin etmesi için onu Tebriz'de demircilik yapan Usta Süleyman'a gönderir ve onunla görüşmesini ister. İlk kolda olduğu gibi bu kolda da geçmişte kurduğu dostluk sayesinde öldükten sonra da Köroğlu'na yardım etmeye devam eder.

Alı Kişi, öz oğlu Ruşen'e vasiyet eylemişdir ki; '*Menim bir dostum var, demirçidir. Onunla görüşmeği sene vacib edirem. O adam, yaman gün dostudur. Her harda çetine düşsen yardım eder. Yahşı bir insandır.*'" (KTES).

Babasının ölümünden bir süre sonra onun vasiyetini hatırlayan Köroğlu, Usta Süleyman'ın kendisine nasıl yardım edeceğini merak edip Tebriz'e gitmeye karar verir.

"Ruşen atasından heyl-i vaht[18] sonra bu sözler yâdına düşür. Usta Süleyman'ı görmeye can atır. Bir gün öz özüne deyir; '*Gedim onu tapım. Görüm, mene ne cür kömek edebilecek*?'" (KTES).

Kolun yaratıcısı olan İbrahimî, bu kolun tasnif edilme sebebini; "*Köroğlu'nun 7777 delisi, 7777 serbazı var. Bunların o kadar da atı var. Askere silah, ata nal gerek. Destanda Köroğlu, Delileriyle birlikte onlarca sefere gidecek. Ancak bu kadar silah ve teçhizat nasıl elde edilecek? Onun bir demircisi olmalıdır ki onlara kılıç, kalkan; atlarına nal yapsın. Ben bu kolu bu eksikliği tamamlamak için yarattım*." (KK 1) şeklinde açıklamaktadır. Bu bağlamda kol, bu eksikliğin tamamlandığı bir yolculukla devam eder.

Kolda Köroğlu da Usta Süleyman'dan teçhizat yapmasını istemesinin sebebini okuduğu dörtlükte açıklar.

"Usta, atam elden gedib,
Yurdunda men galam gerek.
Zalim olan yağılardan,
Gısasını[19] alam gerek." (KTES).

7. 2. 3. Dinamik Olaylar Zinciri (Eylem):

Koldaki tek eylem, Köroğlu'nun Usta Süleyman'la görüşmek için Tebriz'e gitmesidir. Anlatıdaki olaylar, anlatıcının kabiliyetine, dinleyicilere, zamana ve mekâna göre değişiklik arz eder ve bazen diğer kahramanın farklı eylemleri ile ana kahramanın eylemi birleşip zincirleşirken bazen de tekdüze kalır. Yaratıcı, koldaki bu tekdüzeliği ileride üzerinde duracağımız ideolojik eklemelerle kapatmaya çalışmıştır.

Tebriz'e giden Ruşen, Gök Mescit Pazarı'nda Usta Süleyman'ı bulur ve onunla bir süre sohbet eder. Ancak konuştuğu kişinin kim olduğunu bilmeyen Usta Süleyman, ondan kendisini tanıtmasını isteyip yanına geliş sebebini sorar. Usta Süleyman, onu daha önce görmediği için

[18] Bir hayli vakit.
[19] Kısas, intikam, öç.

tanıyamamıştır. Köroğlu kendisini tanıtmak için kendisinin ve kardeşinin adını vermek zorunda kalır.

"Atam elden gedib, galmayıb nenem,[20]
Gardaşım İsa'dır, özüm Ruşen'em." (KTES)

Anlatıda Köroğlu'nun kardeşi olarak geçen İsa, diğer anlatmalarda görülmez. İlk kol olan "Mehter Alı Kolu"nda Köroğlu'nun dedesi, annesi ve babasının kim olduğu verilmişti (Özdamar 2019: 127-165).

Neticede Tebriz'e giden Köroğlu, Usta Süleyman ile görüşür ve bu görüşmenin müsebbibini ve sebebini açıkladıktan sonra eylemi tamamlar.

7. 2. 4. Dengeleyici/Düzenleyici Öğe (Çözüm):

Köroğlu'nun yardım çağrısını kabul edip ona ve Delilerine kılıç, kalkan vd. teçhizatları yapmayı kabul eden Usta Süleyman'ın bunu yapmasındaki ilk sebep, Köroğlu'nun babası Alı Kişi ile olan dostluğudur. Ancak Köroğlu'nun zalim paşalardan intikam almak için dağlara çıktığını öğrenen Süleyman, onun bu düşüncesine sevinir. Çünkü intikam alınacak kişiler, ona da zulmetmişlerdir ve onların karşısına çıkması beklenen kişi, kahraman, ortaya çıkmıştır:

"Döne döne zülüm görüb Süleyman,
Talanıbdır bölüm[21] görüb Süleyman,
Tapdanıbdır[22] ölüm görüb Süleyman,
Özünü eminden ayrı bilme sen." (KTES)

Köroğlu'na yardım etmeyi kabul eden Usta Süleyman, bundan sonra Köroğlu'na şaşırtıcı bir teklifte bulunur ve onun Tebriz'de, kendisinin yanında kalmasını ister. İlk bakışta bu teklifin bağlama uygun olmadığı düşünülebilir. Ayrıca bu teklifin yapılmasının sebebi, Usta Süleyman'ın Köroğlu'nu sınaması olabilir. Ancak onun intikam almak istemesine sevinen ve ona yardım etmeyi kabul eden Usta Süleyman'ın bu teklifini biz, yaratıcının Çamlıbel'in öneminin vurgulamak için yerleştirdiğini düşünüyoruz ki Köroğlu da onun teklifini geri çevirerek dağlardan (Çamlıbel) başka yerde yaşayamayacağını dile getirir. Bu durum, Köroğlu'nun İran Türkleri anlatmalarının birçok kolunda, hem Köroğlu'nda hem de Delilerde karşımıza çıkar. Onlar da Çamlıbel dışında yaşamanın mümkün olmadığını dile getirirler:

"-Bala Ruşen, olmaz ki sen bu şeherde galasan?
Ruşen dedi:

[20] Anne.
[21] Parça parça olmak.
[22] Çiğnenmek, ezilmek.

-Süleyman Emi, men varlığımı dağlarda itirmişem. Men dağlarsız yaşayabilmerem. Odur ki dubare söze başlayıb görek, ne dedi?:

Atam yadigârı Süleyman baba,
Üreyim bağlanıb dağlara menim.
Ahsen[23] insanlığa, ahsen merhaba,
Üreyim bağlanıb dağlara menim." (KTES)

Yaratıcının ilgili kola özellikle yerleştirdiğini düşündüğümüz bir diğer kısım da Köroğlu'nun okuduğu bir şiirde karşımıza çıkar. Usta Süleyman'nın kendisine yardım edeceğini öğrenip buna sevinen Köroğlu, Usta Süleyman'a alacağı intikamda kendisine yardım edecek diğer kişilerin, mensubu olduğu Azerbaycan Türklerinin olacağını söyler ve bunu, okuduğu bir şiirle açıklar.

"-Usta Süleyman, men bu ölkenin her bir igid oğluna ve gızına baş eyirem. Hamısı geyretli, goçag igidlerdir.

Aldı bele dedi:

Vetenime gurban olum,
İgid, goçag, er yurdudur.
Yağı batabilmez, inan,
Merd analar, ner[24] yurdudur." (KTES)

Destanın olay örgüsüne bu şiirin güçlü bir katkısı yoktur. Bu şiirin, adı geçen kolu tasnif eden Âşık Gafar İbrahimî'nin ideolojik düşüncesinden dolayı anlatmaya yaptığı bir ekleme olduğunu düşünüyoruz. Çünkü *sözlü ve yazılı eserlerde anlatıcının/yazarın eserde verdiği mesajlar, hem/ya kendi ideolojik düşüncesini hem de/ya da devrinin hâkim olduğu ideolojisini yansıtır* (Pehlivan 2015: 262). Bu bağlamda yaratıcının ideolojik düşüncesi, eserine yansımıştır. İran'ın Türkçü âşıklarından biri olduğu bilinen ve İran'daki Türkçülük olaylarına dâhil edilen Babek Kalesi Törenlerine[25] ve İran'daki Türkçü faaliyetlerin tamamına katıldığını iddia eden ve bu sebeple birçok kez ceza alan, İran'daki Türkçülük faaliyetlerinde önemli bir sembol

[23] Aferin.
[24] Erkek.
[25] Babek Kalesi Törenleri için bk. Turan, Davut, Güney Azerbaycan Türkleri ve Babek Kalesine Yürüyüş, http://www.gunaskam.com/tr/index.php?option=com_content&task=view&id=130&Itemid=41; Keskin 2004).

olarak geçen Babek[26] için şiir yazan[27] ve onun hayatını âşıklık geleneğine uygun olarak yeniden yaratıp destanlaştıran[28] (KK 1) Âşık Gafar İbrahimî, bu durumu; "*Ruhanî başkan olana kadar her akşam polis beni evimden alır, karakola götürür ve orada sorgulardı. Çoğu gece nezarethanede kalırdım. Hatta bazı günler gelmediklerinde eşime 'Acaba bugün neden gelmediler?' diye sorup gülerdim. Şimdi rahatız. Bu dönem bizi biraz rahat bıraktılar; ama ben yolumdan dönmedim. Yaşadığım süre zarfında İran'daki Türkçülük hareketlerinin tamamının içinde oldum, ömrüm el verince de olmaya devam edeceğim*." (KK 1) şeklinde anlatmaktadır.

7. 2. 5. Bitiş Durumu:

Bir süre Tebriz'deki imarethanesinde kılıç ve kalkan yapıp Çamlıbel'e gönderen Usta Süleyman, daha sonra iki oğluyla birlikte Köroğlu'nun yanına giderek Çamlıbel'de yaşamaya başlar, orada bir imarethane kurar ve Köroğlu'nun hizmetine girip teçhizat yapmaya devam eder.

"Süleyman Kişi, gece gündüz çalışıb goçag igidlere gılınc gayırdı. Düzelttigi[29] gılıncları dağlarda Ruşen'e çatdırardı ve çohlu azıge[30] toplayıb hemişe onlara yollardı.

Neçe müddetten sonra Süleyman Demirçi, bir neçe igid oğlan ve öz iki oğlunu da götürüb dağlara köçdü. Orada busatını gurub iller boyu gılınc gayırmağa ve galhan düzeltmege başladı. Neçe ki ömrü var idi Köroğlu'ya arha oldu. Dağlarda yaşadı, dağlarda galdı, igidlik adını dillere saldı. Allah veren ömrü başa yetirdi, zahmet çekdi. Öz elinde gocaldı. Adı hemişelik tarihde galdı." (KTES)

Bu olayla kol sona erer. Kahraman başladığı yere, Çamlıbel'e ya da diğer bir ifadeyle bir sonraki kolun başlayacağı yere, geri döner ve devridaim tamamlanmış olur.

Sonuç

Türk Dünyası'nda en yaygın anlatılan destanlardan biri olan Köroğlu Destanı hakkında Türkiye'de; Anadolu, Azerbaycan, Kırgızistan, Özbekistan, Kazakistan ve Doğu Türkistan gibi bölgelerde çeşitli çalışmalar yapılmış olsa da adı geçen destanın İran Türkleri anlatmaları hakkında çalışma yok denecek kadar azdır. Haziran 2019'da Ege Üniversitesi SBE'de savunduğumuz "Köroğlu'nun İran Türkleri Anlatmaları Üzerine Bir İnceleme" adlı doktora çalışmamızda İran Türkleri arasında sözlü olarak derlenmiş 11 kol, yapısal olarak incelenmiştir.

[26] Babek (?-838), İran'da Halife Me'mun ve Mu'tasım döneminde Abbasi hâkimiyetine karşı mücadele eden Hurremilerin lideridir. Bir mezhep adı olan Hurremiye; Samani'ye göre "hurrem: hoş" kelimesinden türetilmiştir. Bunun dışında, mezhebin ortaya çıkış yeri kabul edilen Erdebil'in "Hurram Bölgesi"yle de ilgili olduğunu söyleyenler vardır (Margoliouth 1997: 596).

[27] Babek ve Tebrizli âşıkların Babek konulu şiirleri için bk. (Özdamar 2012: 39-50).

[28] Söz konusu destan, arşivimizde mevcuttur.

[29] Yaptığı.

[30] Azık, yiyecek.

Bu kollardan biri de Tebrizli Âşık Gafar İbrahimî'nin tasnif ettiği "Köroğlu'nun Tebriz Seferi"dir.

Tebriz âşıklık geleneğinde Köroğlu Destanı'nın önemi oldukça büyüktür. Bu gelenekte bir âşığın, usta âşık kabul edilmesinin şartlarından biri Köroğlu Destanı'nı anlatabilmesidir. Yaptığımız gözlemlerde de birçok toy, şölen ve programa davet edilen âşıklardan en çok istenen destanın Köroğlu olduğu görülmüştür. Bu sebeple İran'da âşıklık eğitimi alan çırak da, âşıklığa başlamış âşık da Köroğlu Destanı'nın kollarını öğrenmek için büyük çaba sarf etmekte, hatta âşık okullarında ve destanı bilen âşıklardan belli bir ücret karşılığında bu sebeple ders almaktadır.

"Köroğlu'nun Tebriz Seferi" adlı bu kol, Köroğlu'nun İran Türkleri anlatmalarında Köroğlu'nun ortaya çıkışının anlatıldığı "Mehter Alı Destanı" adlı koldan sonraki bir dönemi kapsamaktadır. İlk kolun sonunda Çamlıbel'de kurduğu düzen ve bu düzenin koruyucuları olan Deliler için silah ve çeşitli teçhizat gibi gerekli malzemelerin temininin sağlandığı bu kolda Köroğlu, babasının vasiyeti üzerine gittiği Tebriz'de, Usta Süleyman adlı bir demirciden kendilerine teçhizat yapmasını ister. Bu isteğinin kabul edilmesiyle de Köroğlu amacına ulaşır. Âşığa göre destanda onların silahlarını imal eden bir kişi yoktur ve bu eksiklik, kendi tasnif ettiği bu kolla giderilmiştir (KK 1)

Destanın "Köroğlu'nun Sonu" adını taşıyan son kolu dışındaki kolları, Köroğlu'nun ya da Delilerinden bir/kaç/ının çeşitli şehirlere yaptıkları seferledir. İncelediğimiz bu kol da Köroğlu'nun Çamlıbel'den Tebriz'e gidişini ele almaktadır.

Günümüze kadar derlenmemiş bu metin gibi hem bu destanın hem de diğer destanların bilinmeyen kollarının tespiti ve bu tespit neticesinde incelenmesi için tek şart, alanda yapılacak derlemelerdir. Malumdur ki bu da çeşitli sebeplerle "yaklaşılmaktan korkulan" İran'da yapılacak yeni derlemeler ve araştırmalarla mümkün olacaktır.

Sonuç olarak bu incelemede Türkoloji alanında az bilinen İran Türkleri Köroğlu Destanı kollarından birinin yaratılıp aktarıldığı bir âşık muhiti ve bu muhitin destan anlatma geleneğinin daha iyi tanınacağını ve söz konusu kolun günümüze kadar yapılan ve Propp modellemesi üzerine inşa edilmiş epizot ve motif yapısı dışında farklı bir okumayla da değerlendirilebileceğini ve yine bu incelemenin, halk edebiyatı ürünleri ile ilgili bundan sonra yapılacak çalışmalar için bir temel oluşturacağını düşünüyoruz.

Kaynakça

Abbasi, Kazım; Ferehmendi, Ehed; Berazende, Ali; Alipur Makadem, Mehemmed. (2013). **Tebriz Folkloru 1. Kitap (Tebriz'den Toplanmış Folklor Örnekleri)**. Bakü: Nurlan.

Azizî Haray, Menuçehr. (1376/1997). **Âşıklar**. C 1, yy.

Blaga, Rafael. (1997). **İran Halkları El Kitabı**. İstanbul: Yeni Zamanlar Dağıtım.

Derbendî, Cevad. (1387/2008). **Âşıklar Dünyası-Âşık Deyir**. Tebriz: Fürûğ-î Âzâdî Neşriyâtı.

Dervişcemaloğlu, Bahar. (2016). **Anlatıbilime Giriş**. 2. Baskı, İstanbul: Dergâh Yay.

Ekici, Metin. (2004b). **Türk Dünyasında Köroğlu (İlk Kol) -İnceleme ve Metinler-.** Ankara: Akçağ Yay.

http://ashiq-qafar.blogfa.com erişim tarihi: (01.02.2011)

İbrahimî, Âşık Gafar. (1373/1994). **El Koşmaları**. Tebriz: İntişarat-ı Aşina.

İbrahimî, Âşık Gafar. (1382/2003). **Yeni Deyişmeler**. Tebriz: İntişarat-ı Aşina.

İbrahimî, Âşık Gafar. (1387/2008). **Sevgi Mukaddestir**. Tebriz: İntişarat-ı Aşina.

İbrahimî, Âşık Gafar. (1395/2016). **Men Dağların Oldum Dağlar Da Menim**. Tebriz: İntişarat-ı Aşina.

İbrahimî, Âşık Gafar. (1397/2019). **Veten Sene Kurban Olum**. Tebriz: Aydın Sav.

İmamverdiyev, İlgar. (2001). "XX. Asır Güney Azerbaycan'ın Âşık Muhiti ve Bazı Sorunları", **Atatürk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi**. S 17, s. 119-132.

İran Azerbaycanı Âşık Destanları 1 - Şikâri Destanı. (2013). Anlatan: Âşık Yedullah, Yay. Haz.: Nabi Kobotarian. Ankara: TDK Yayınları.

Kafkasyalı, Ali. (2005). "İran Türkleri Âşık Muhitleri", **Millî Folklor Dergisi**. S 68, s. 110-126.

Kafkasyalı, Ali. (2009). **İran Türkleri Âşık Muhitleri**. 2. Baskı, Erzurum: Salkımsöğüt Yay.

Kafkasyalı, Ali. (2009b). **İran Türk Âşıkları ve Millî Kimlik**. 2. Baskı, Erzurum: Salkımsöğüt Yay.

Kasımlı, Muharrem. (2007). **Ozan-Aşık Sanatı**. 3. Baskı, Bakü: Uğur Neşriyatı.

Keskin, Arif. (2004). "Güney Azerbaycan Yeni Babek'ini Aramaktadır". **Babek Kalesi Güney Azerbaycan Türk Milletinin Öze Dönüş Töreni (Makaleler Toplusu)**. Yay. Haz.: Babek Danışver (Öztürk), Ankara.

Kıran, Ayşe ve Kıran, Zeynel. (2003). **Yazınsal Okuma Süreçleri (Dilbilim, Göstergebilim ve Yazınbilim Yöntemleriyle Çözümlemeler)**. 2. Baskı, Ankara: Seçkin Yay.

KK 2: Âşık Abbas Hazretî: 1969 doğumlu. Derleme, 25.07.2010'da Tebriz Elseven Âşık Kahvehanesi'nde ve Genceli Âşık Okulu'nda 05.09.2016'da ise âşığın evinde yapılmıştır.

KK. 1: Âşık Gafar İbrahimî: 1954 doğumlu. Derleme, 28.07.2010'da âşığın Tebriz'deki evinde, 02.01.2012'de ise telefonda ve yine 1-5 Eylül 2016'da âşığın Tebriz'deki evinde yapılmıştır.

Kobotarian, Nabi. (2013). **Tebriz Âşıklık Geleneği ve Âşık Edebiyatı.** Adana: Karahan Kitabevi.

Margoliouth, D. S. (1997). "Hurremiye". **İslam Ansiklopedisi**. C 5/1, İstanbul: MEB Yay., s. 596-597.

Nebiyev, Azad. (2004). **Azerbaycan Aşık Mektepleri**. Bakü: Nurlan.

Özdamar, Fazıl. (2012). "Tebriz Âşık Şiirinde Tarihî Bir Direniş Sembolü: Babek", **Millî Folklor Dergisi**. S 96, s. 39-50.

Özdamar, Fazıl. (2017a). **Tebriz Aşıklıq Enanesi ve TebrizliÂşık Eli (Eli Feyzullahi Vahid)**. Bakü: Davam Neşriyyat.

Özdamar, Fazıl. (2017b). "Köroğlu'nun İran Türkleri Anlatmaları Üzerine Türkiye'de Yapılan Çalışmaların Dünü, Bugünü, Yarını", **Bolu'dan Türk Dünyasına Köroğlu Çalışmalarının Dünü, Bugünü ve Yarını Uluslararası Çalıştayı, 15-16 Eylül 2017-Bolu, Bildiri Kitabı**. İstanbul: AİBÜ BAMER Yay., s. 409-432.

Özdamar, Fazıl. (2019). **Köroğlu'nun İran Türkleri Üzerine Bir İnceleme**. İzmir: EÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Doktora Tezi.

Pehlivan, Gürol. (2015). **Dede Korkut Kitabı'nda Yapı, İdeoloji ve Yaratım**. İstanbul: Ötüken Neşriyat.

Razzaghî, Mohammad. (2018). **Zengan Âşıklık Geleneği ve Zenganlı Âşık Müslüm**. İzmir: Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi.

Şehbazî, Âşık Selçuk. (1392/2013). **Âşık Edebiyatı**. Tahran: Pardis-i Daniş.

Tulu, Sultan. (2009). **Şehzade Kerem ile Aslı Han (Giriş, Transkripsiyon, Çeviri, Notlar ve Sözlük).** Konya: Kömen Yay.

Turan, Davut, Güney Azerbaycan Türkleri ve Babek Kalesine Yürüyüş, http://www.gunaskam.com/tr/index.php?option=com_content&task=view&id=130&Itemid=41 erişim tarihi: (20.11.2011)

Turan, Davut. (2011). "İran'da Türk Muhalefeti", **21. Yüzyıl Dergisi**. S 28, s. 61-68.

Türkmen, Fikret. (1973). "Azerbaycan'da Halk Hikâyeleri Çalışmaları Üzerine Notlar", **Türk Kültürü Dergisi**. Y. 11, S 128, s. 48-51.

Uçan, Hilmi. (2016). **Yazınsal Eleştiri ve Göstergebilim (Kuram-Uygulama, Çözümleme Örnekçeleri**). 2. Baskı, İstanbul: İz Yay.

Uzun, Enver. (2007). **İran Türk Folkloru**. Trabzon: Eser Ofset.

Yüce, Mustafa. (1994). **Türk-İran İlişkilerinin Dünü, Bugünü, Yarını**. İstanbul: Harp Akademileri Basımevi.

Yücel, Tahsin. (2015). **Yapısalcılık**. 3. Baskı, İstanbul: Can Yay.

SOVYET KAÇAK (KOLÇOMAK) HAREKETİ VE MUZDUR PSİKOLOJİSİ

Fuzuli BAYAT[1]

Özet

Tarihin hangi döneminde yarandığı belli olmayan kaçakçılık XIX yüzyılın sonları ile XX yüzyılın 40-lı yıllarına kadar Azerbaycan'da, Orta Asya'da, Volgaboyu Türklerinde ve Türkiye'de sosyo-ekonomik alanın en etkin faaliyet sahası olmuştur. Bu dönemi karakterize eden önemli cihet bireysel hak davasının milli mücadele üzerine aktarılması ile kaçakçılığın siyasi alana dahil olmasıdır. Dış Türklerde önce Çarlık Rusyası, daha sonra da Bolşevik İhtilali zulmüne karşı başlatılan hareketin genel olarak kaçakçılık, özel olarak kolçomak (Azerbaycan), korbaşı (Orta Asya), ayyar (Başkurdistan), zeybek (Türkiye) adları altında mücadeleye katılmasıydı. Dış Türklerde bu savaşın amacı rejime karşıydısa, Türkiye'de savaş İngiliz, Fransız, Yunan işğalıne, özellikle de yerel Yunan çetelerinin zulmüne karşı çevrilmiştir.

XIX yüzyıl sadece Çarlık Rusyası'nın terkibinde olan Türk memleketlerinde - Orta Asya'da, Kafkaslar'da ve Azerbaycan'da değil, Osmanlı Devleti'nde de sosyal olayların açık bir biçimde patlak verdiği dönemdir. O nedenle merkezi yönetimi en çok uğraştıran konulardan biri isyanlar ve yaygın olan eşkıyalık olmuştur. Ancak Sovyetlerden önceki kaçakçılık hareketi ile sonraki kaçakçılık hem yöntem hem de amaç bakımından farklılık arz etmektedir. Şöyle ki yoksul, toprak mülkiyeti olmayan Çarlık dönemi kaçaklarının yerini, Sovyet sisteminde toprağı olan, orta halli, kısmen de iri toprak sahibkarları olan kendliler tuttu. Kollektivleşme adı altında Sovyetler toprakları kolkoz sisteminde birleştirdiler. Toplumun çoğunluğunu oluşturan yoksul tabaka kolkozların ve parti teşkilatlarının başına getirildi. Bundan memnun olmayan toprak sahipleri dağlara, ormanlara çekilerek direniş hareketini başlattılar. Sovyet tarih ilmi bunlara kolçomak, basmacı adı takmakla onları bir sınıf gibi ortadan kaldırma siyasetine gitti.

Bu yazıda Türk memleketlerinde sosyal direnişin şekilleri mükayese edilmiş, onların yöntem ve amaçları, ayrıca muzdur sınıfının komunistlerle işbirliği ve s. araştırılmıştır.

Anahtar Kelimeler: kaçakçılık hareketi, kolçomak, muzdur, basmacı, efe

THE SOVIET ROBBER MOVEMENT AND THE FREELANCE PSYCHOLOGY

Summary

Smuggling, which is not known at what time has emerged throughout the history has been the most active area of socio-economic activity in Azerbaijan, Central Asia, the Volga coast Turks and Turkey until the end of the 19th and 40 years of 20th. An important factor that characterizes this period is the relevance of the smuggling of politics by the transfer of individual litigation to national culture. Outside Turks the smuggling against Russia and then against Bolshevik's oppression, it is generally referred to as smuggling, namely Kolchomak (Azerbaijan), coworker (Central Asia), separation (Prime Minister) and Zeybek (Turkey). Outside the Turks, this struggle was opposed by the regime and in Turkey the war turned against the British, French, Greek occupation and the oppression of the Greeks.

The 19th century is simply a turning point in the blatant appearance of social events in the Turkish states, which are part of Russia's Charlie Russia - in Central Asia, the Caucasus and in the Ottoman Empire. That's why one of the most controversial sites in the mall's management has been the love of rebellion and dissension. With the pre-smuggling movement, however, subsequent smuggling and bad luck also make a difference. As a matter of fact, poor, non-landowners of the Charlie dwindling refugees, the soils in the Soviet system were occupied by the middle-class, short-lived landowners. Under the name of collectivization, the Soviets have joined the soil in the colloidal system. The poor population was responsible for the collapse of the population and the organization of the parties. Even more dissatisfied, the landowners launched a resistance movement to the mountains and forests. The Soviets have a history of kolchomak, the name of the publisher, with the name of a classmate removed from them.

This article discusses the forms of social revival in the Turkic countries, their methods and principles, as well as their involvement with the Communist class of the gang is investigated.

Key words: Smuggling Movement, Kolchomak, freezing, publisher, Ephe

[1] Prof.Dr.AMEA Folklor Enstitüsü, bölüm başkanı, fuzulibayat58@gmail.com

a) Giriş ve Kuramsal Çerçeve

Kaçak hareketi bütün hızı ile genelde Azerbaycan'ın üçte birinin Çarlık Rusyası tarafından işğalinden kısa bir zaman sonra başlasa da ve en üst düzeyine XIX yüzyılın 60-80 yıllarında ulaşsa da, onun devamı Azerbaycan'da Sovyet sosyalist rejiminin kurulmasından sonra 1941'lere kadar devam etdi. XIX yüzyıl sadece Çarlık Rusyası'nın terkibinde olan Türk memleketlerinde - Orta Asya'da, Kafkaslar'da ve Azerbaycan'da değil, Osmanlı Devleti'nde de sosyal olayların açık bir biçimde patlak verdiği dönemdir. O nedenle merkezi yönetimi en çok uğraştıran konulardan biri isyanlar ve yaygın olan eşkıyalık olmuştur. XIX yüzyılın sonları ile XX yüzyılın 40'lı yıllarına kadar Azerbaycan'da, Orta Asya'da, Volgaboyu Türklerinde ve Türkiye'de sosyo-ekonomik alanın en etkin faaliyet sahası doğal olarak kaçakçılık idi. Bu dönemi karakterize eden mühim cihet bireysel hak davasının milli mücadele üzerine aktarılması ile kaçakçılığın siyasi alana dahil olmasıdır.

Dış Türklerde önce Çarlık Rusyası, daha sonra da Bolşevik İhtilali zulmüne karşı başlatılan hareketin genel olarak kaçakçılık, özel olarak kolçomak (Azerbaycan), korbaşı (Orta Asya), ayyar (Başkurdistan), zeybek (Türkiye) adları altında mücadeleye katılmasıydı. Dış Türklerde bu savaş rejime karşı çevrilmiştise, Türkiye'de savaşın amacı İngiliz, Fransız ve Yunan işğalıne, Yunan çeteçilerinin zulmüne karşı çevrilmiştir. Ancak Sovyetlerden önceki kaçakçılık hareketi ile sonraki kaçakçılık, hem yöntem hem de amaç bakımından farklılık arz etmektedir. Şöyle ki yoksul, toprak mülkiyeti olmayan Çarlık dönemi kaçaklarının yerini, Sovyet sisteminde toprağı olan, orta halli, kısmen de iri toprak sahibkarları olan köylüler tuttu. Kollektivleşme adı altında Sovyetler toprakları kolkoz sisteminde birleştirdiler. Toplumun çoğunluğunu oluşturan yoksul tabaka kolkozların ve parti teşkilatlarının başına getirildi. Bundan memnun olmayan toprak sahipleri dağlara, ormanlara çekilerek direniş hareketini başlattılar. Sovyet tarih ilmi bunlara kolçomak[12] adı takmakla onları bir sınıf gibi ortadan kaldırma siyasetini yürürlüğe soktu.

b) Amaç

Çalışmanın amacı XX yüzyılın birinci yarısında Türk memleketlerinde ortaya çıkan milli mücadele savaşına katılmış kaçakların benzer savaş taktiklerini, yöntemlerini

[2] Azerbaycan Türkçesinde kol ve çomak sözlerinden kurulu bu birleşik kelime eli zopalı, zorba, koluzorlu, kabadayı anlamında kullanılmışdır. Hatta bağımsızlıktan sonraki sözlüklerde de kolçomak yoksulları, köylüleri, muzdurları istismar edən varlı köylü olarak taktim edilmişdir[1].

araştırmaktır. Ayrıca ister Azerbaycan'da isterse de Orta Asya'da kaçaklara karşı düzenli Kızıl ordu birlikleri ile beraber muzdur[3] destelerinden müteşekkil yerel güçler de savaş açmıştılar. Aynı ile Orta Asyada da muzdurluk yapan yoksul köylü tabaka ruslarla işbirliği halinde idi ve basmacılar hakkında elde ettikleri bilgileri komunistlerle paylaşırdılar. Onların bu hain tavırları sonucunda basmacılar, ciddi kayıplar verdiler. Sovyet rejimi bu muzdur tabakadan daha sonra kolkoz kuruculuğunda ve yönetiminde yararlandı. Zamanla köylerde muzdurlar, şehirlerde ise işciler Sovyet idaretmede sisteminde söz sahibi oldular.

Kolçomak hareketi gibi basmacıların da son hedefi Rus Sovyet işğaline karşı idi. Siyasileşmiş Azerbaycan kaçakları panislamist sloganlarla savaştıkları gibi basmacıların da ideolojisi pantürkizme, panislamizme dayanmaktaydı ve onların ülküsü tüm Orta Asya Türklerini bir Turan bayrağı altında birleştirmek idi. Ne yazık ki ne Azerbaycan kaçakları ne de Orta Asya basmacıları bu ideali gerçekleştirebildiler. Her iki direniş hareketini Kızıl ordu kuvvetleriyle muzdur işbirliği ortadan kaldırdı.

c) Kapsam

Araştırmanın kapsamına Azerbaycan Sovyet döneminin kaçakçılık hareketi ile ilgili sözel ve yazılı malzemeler dahil edilmiştir. Ayrıca aynı dönemde Orta Asya basmacı isyanı, Türkiyede milli mücadelede yerel halk kahramanlarının işğal güçlerine karşı verdikleri savaş da araştırma kapsamına alınmıştır. Konu ile ilgili elde edindiğimiz sözel ve yazılı malzemeler, bireysel, akademik çalışmalar da araştırma sahamıza dahil edilmiştir. Bildiri ile bağlı Azerbaycan dışındaki Türk coğrafyasının çeşitli bölgelerinde baş veren milli bağımsızlıq hareketleri mukayese edilmiştir.

d) Yöntem

Çalışmada hem emik, hem etik yaklaşım kullanıldığından bilimsellikle kişisellik iç içedir. Emik yaklaşımla, kültürün yaratıcısı ve icracısı olan kişilerin, kültür unsurunu nasıl kavradıkları, nasıl adlandırdıkları ve açıkladıkları tespit edilerek kültür taşıyıcılarının kendi yorumları, eğilimleri ortaya konmaya çalışılmıştır. Bu sebepten konuyla ilgili teorik görüşlere de yer verilmiştir. Etik yaklaşımla tarafsız bir bilim adamı ciddiyeti ile kültür unsurları daha genel anlam, ilişki ve nedensellik çerçevesinde ele alınmıştır. Diğer taraftan eşkiyalık olgusu

[3] Hiçbir toprak sahası olmayan, yalnız varlı köylülerin işlerini yapmakla geçimini sağlayan lümpen köylüler. Farsça bir kelime olan muzdur mülkedar, kolçomak, iri ve orta toprak sahibkarlarının topraklarında muzdla çalışmak için tutulan köy işçilerine denilir (bax. Azerbaycan dilinin izahlı lüğeti. III c. Bakı: Şerk-Qarb, 2011, s.400). Muzdurların bir kısmı topraklarını kaybederek müflisleşen köylüler idi ki, ya toprak icare ederek çalışır, ya da muzdla toprakta çalışırdılar.

üzerine çalışmaları ile bilinen Eric Hobsbawun'un bilimsel yöntemi de göz önünde bulundurulmuştur.

e) Azerbaycan'da kaçakçılık hareketinin yeni bir şekli – kolçomak direnişi

Azerbaycan'da Sovyet yönetim sisteminin kurulması ile başlayan kollektif ekonomik sistem 1928'den başlayan ve zirve noktasına 1930'larda ulaşan ve kollektivleşme adı ile gerçekleşen kolkozlaşmada, Sovyetlerin tabiri ile söylemiş olursak, yeni bir sınıf - kolçomaklar ortaya çıktı. Kollektivleşme genelde 1928 yılından itibaren başladı. Bu devirde ÜİK(b)P-nin XV (1927) kurultayının köylü tarım sahasının kollektivleştirilmesi hakkındaki kararı kabül edildi ve kolkoz kuruculuğunun gelişmesinde yeni bir merhale başladı. Kolçomaklar üzerine yapılan hücumlar köylerdeki siyasi durumu daha da keskinleştirdi. Kolçomakların zorla kolkoza üye yapılması, köylülerin, özellikle de orta ve büyük toprak sahiplerinin topraklarının, mallarının ellerinden alınması, siyasi-manevi baskı, dini bayramların, Muharremliğin yasaklanması, ziyaret yerlerinin kapatılması, mescidlerin depolara, at ve mal-kara ahırlarına çevrilmesi bir taraftan ahalide büyük itirazlara sebep olduysa, diğer taraftan da rejimin daha sert ceza uygulamalarına el atmasını şartlandirmış oldu. Sonuçta, yapılan bu ciddi hatalara boyun eğmek istemeyen sıradan köylüler ve hatta bazı parti üyeleri de isyan çıkaran kaçak-kolçomakların tarafına geçtiler. O bakımdan 1930'larda Azerbaycan köylerinde kollektivleşmeye karşı mücadelenin en yaygın olduğu yıl hesap edilir. Azerbaycan'ın çeşitli yerlerinde kolçomak adlandırılan orta tabakanın feallığı yükseldi ve artan narazılık silahlı isyanlara, direnişlere çevrildi. Bu ise doğal olarak Azerbaycan'ın bir çok yerlerinde kaçakçılık hareketinin yeni bir dalğa ile yayılmasına neden oldu.

Sovyet devri kaçakları veya tarihi adları ile kolçomaklar genelde orta ve varlı köylülerden müteşekkil deste oluşturarak kollektivleşmenin yürürlüğe girmesi ile büyük bir zarara uğradıklarından silaha sarılarak rejime karşı isyan ettiler. Rejimin devrilmesine yönelik bu kitlevi hareketi bastırmak için Sovyet güç organları da karşı tedbirler planı hazırladılar. Kollektivleşme döneminde sadece yüzbinlerle kolçomak değil, onların ailesi de öldürüldü veya sürgüne gönderildi. Bunu kollektivleşme başlamadan önceki istatistik durum da ispatlamaktadır. Mesela, 1928 yılında Azerbaycan Sovyet Cumhuriyeti'nde 24 bin kolçomak tarım sahası vardı[4]. 1934-1936 yıllarında bu tarım alanları mahvedilen kolçomaklardan zorla alınıp muzdurlardan oluşan kolkozlara birleştirildi.

Azerbaycan'da Sovyet rejiminin kurulmasından hemen sonra ortabab ve varlı köylülere karşı yürüdülen mahvetme siyaseti kaçakçılık hareketinin yeni bir döneme dahil olmasına sebep

[4] Vahid Ömərov. "Azerbaycan SSR-de 1920-1940-cı illerde senayeleşdirme ve zorakı kolxozlaşdırma", Ses 2012, 27 noyabr, s.11

oldu. Çarlık döneminden kalan kaçaklar, yeni yaranan ve kolçomak adlandırılan kaçaklarla birleşerek Sovyetlere karşı önce iktisadi, sonra ise siyasi mücadeleye başladılar. Sovyet kaçaklarını yok etmek için ÜİK(b)P MK-nın 30 ocak 1930 tarihli "Ellikle kollektivleşme bölgelerinde kolçomak tarım alanlarının mahv edilmesi tedbirleri hakkında" kararında gösterilmiştir. Bu kararda kolçomakları mahvetmek siyasetinin somut usul ve yolları ortaya konuldu. Karara göre bütün Sovyetler Birliğinde kolçomak olarak tanımlanan köylüler üç grupa bölünerek onlara karşı mücadele aparılmalıydı.

Birinci grupa kollektivleşmenin katı düşmanları dahil idi. Onlar kurşuna dizilir, aile ferdleri ise Sibirya'ya, yahut Orta Asya'nın soğuk ve insan yaşamayan bölgelerine sürgün edilirdi.

İkinci grupa kolkoz hareketine karşı çıkan varlı köylüler ait edilirdi. Onlar kurşuna dizilmir, ancak aile ferdleri ile birlikte Sibirya veya Orta Asya'ya sürgün edilirdi.

Üçüncü grupa kolkoz hareketini kabul etmeyen, kuşku oyandıranlar dahil edilmişti ve onları ait oldukları bölgelerde özel kamplarda tuturdular[5].

Sovyetlerin ilk yıllarında başlayan musavat isyanlarının (Azerbaycan Halk Cumhuriyetini kuran hakim parti) yatırılması, sağ kalanların kaçakçılık hareketine koşulmasıyla kolçomak adlandırılan direnişçilerin siyasi ufugunu açmış oldu. O nedenle Sovyet hakimiyeti kolçomaklara karşı büyük bir kıyıma başlamış oldu ve onları bir sınıf gibi ortadan kaldırmağı planladı. Bu işte Sovyetlere muzdurlar da açık veya gizli yardım edirdiler. Sovyet tarih ilminde kolçomaklara olan değişik münasebet, kolçomaklara karşı hakimiyet organlarının düşman siyaseti yeterince, ancak o devrin şartları dahilinde araştırılmıştır[6].

Sovyet kaçakları hakkında sözlü tarihin verdiği bilgiler yeterince derlenmediği ve araştırılmadığı için şimdiye kadar kolçomak hareketi Sovyet tarih ilminin verileriyle ele alınmıştır. Oysa her köyün, mazranın kendi kaçağı ve onların etrafında oluşan memeorat

[5] https://az.wikipedia.org/wiki/Kolçomak (E.T. 8.06.2019)

[6] Bkz. X. Əlimirzəyev. Azərbaycan kəndi sovet hakimiyyəti illərində. Bakı: Azərnəşr, 1963; X. Əliyev. Azərbaycan Kommunist Partiyasının fəhlə-kəndli ittifaqının möhkəmləndirilməsi uğrunda mübarizəsi tarixindən. Bakı: ADU, 1961; E. Məmmədov. Kənd təsərrüfatının elliklə kollektivləşməsi ərəfəsində Azərbaycan kəndində sinfi mübarizə (1927-1929). Bakı: Azərb. SSR EA, 1961; E. Məmmədov. "İstismarçı ünsürlərə qarşı mübarizədə Bakı fəhlələrinin Azərbaycan zəhmətkeş kəndlilərinə köməyi (1927-1929)", Azərbaycan SSR EA xəbərləri. 1958, №6; E. Məmmədov. Elliklə kollektivləşmə illərində Azərbaycan kəndində sinfi mübarizə (1930-1937). Bakı: Azərbaycan SSR EA, 1967; Z. Şıxlinski. Azərbaycan kəndində sovet quruculuğu (1933-1937). Bakı: Azərbaycan SSR EA, 1965; Z. Şıxlinski. Azərbaycan kəndində sovet quruculuğu (1926-1932). Bakı: Elm, 1975; M. Mirhadıyev. Proletariat diktaturası haqqında Lenin təliminin Azərbaycanda həyata keçirilməsi. Bakı: Azərnəşr, 1963; D. Qüdrətov. "Xalq təsərrüfatının bərpasına keçid dövründə Azərbaycan kəndində sinfi mübarizə", Azərbaycan SSR EA xəbərləri. 1961, №6; D. Qüdrətov. "Bərpa dövrünün son illərində Azərbaycan kəndinə sinfi mübarizə", H.Zərdabi adına Kirovabad Pedaqoji İnstitutunun elmi əsərləri. Kirovabad, 1962, №11; E. Токаржевский. Очерки истории Советского Азербайджана в период перехода на мирную работу по восстановлению народного хозяйства (1921-1925). Баку: АН Азерб. ССР, 1956; X. Əhmədov. Azərbaycanda sovetlərin yaradılması və möhkəmləndirilməsi (1920-1925). Bakı: Azərnəşr, 1966 və s.

karakterli öyküleri vardır. Sadece bizim iki bölgede yaptığımız saha araşdırması zamanı, ortaya meşhur olan onlarca kaçak destesi çıktı. Onların her biri hakkında folklorlaşan onlarca anlatılar, türküler derlendi[7]. Bu kaçakların veya kolçomakların yiğitlikleri Köroğlu modeli üzerinde şekillendiğinden ister Çarlık dönemi isterse de Sovyet kaçakları olsun atları, siahları, insanlara münasebeti bakımından benzerlik oluştururlar. Tarihi, etnografik ve folklorik bilgiler kolçomak isyanlarının kaynağını, onları NKVD'nin (Sovyet istiğbaratı) eline verenleri, hainlerin bu gün hayatta olan evlatlarının kimler olduğunu açıklamaktadır.

Antisovyet musavat isyanlarının yatırılmasından sonra başlayan kaçakçılıq hareketi siyasi yönü ile öne çıkmaktadır. Bununla beraber Sovyet kaçaklarının terkibinde siyasi mücadeleye iştirak etmeyen ve antisovyet isyanlarının mahiyetini tam olarak anlayamayan, rejimin kolçomak adlandırdığı ortabab köylüler de vardı. Sosyal-siyasi menşeyi bakımından kolçomakların büyük çoğunluğu ortabab ve varlı köylü, ağa, bey idi ve yaşadıkları bölgelerin aksakalı, yardımseveri, çoğunluğu da kısmen okumuş insanlardı. Önce sıkıştırılan, sonra da düşman adlandırılarak öldürülen, sürgüne gönderilen kolçomakların savaşı siyasi-iktisadi mazmunlu idi. Bu kaçak gruplarından çoğunun amacı Sovyet rejimini devirmek olduğundan bütünlükte kolçomakları, yani Sovyet kaçaklarını siyasi motifli kaçaklar adlandırmak olar.

Sovyet rejimine karşı kolçomaklar üç kategoride mücadele aparırdılar:

1) Kolkozların yaratılmasına karşı mücadele vermekle;

2) İnsanları malumatlandırmak için propoganda yapmakla;

3) Kendi adamlarını kolkozlara yerleştirmekle[8].

Sovyetlerin sertleştirdiği kollektivleşme siyaseti, kolçomak adı ilə başlatılan habisler ve sürgünler (sadece 1928 yılının Mayıs ayında Kazak kazasından 13 aile, Kürdistan kazasından 13 aile, Dağlık Karabağ'dan 10 aile, Naxçıvan'dan 6 aile, Ağdam'dan 18 aile, Nuha'dan 6 aile, Lenkeran'dan 5, Göyçay'dan 4, Kuba'dan 5 aile bey-han adı altında sürgün edilmiştir) kolkoza üye olmak istemeyen ortabab köylüleri harekete geçmeğe mecbur etti ve böylelikle, Kazak, Ağdam, Cebrayıl, Kuba, Şamhor ve başka yerlerde kolçomakların açık direnişleri baş verdi[9]. İş o yere çattı ki Azerbaycan'da bir atı, iki öküzü olan köylüler de kolçomak siyahısına alınarak ya kurşunlandı, ya da Kazakistan'a, Ural'a sürgün edildi. Sovyet parti çalışanları 1930 lu yıllarda Azerbaycan'da aileleri ile birlikdə 50-60 bin kolçomak aşkar ettiler. Neticede

[7] Bkz. Fuzuli Bayat. Masallı folkloru örnekleri. I Kitap, Bakı: Elm və təhsil, 2013; Fuzuli Bayat. Masallı folklor örnekleri. II Kitap. Bakı: Elm və təhsil, 2013; Fuzuli Bayat. Yardımlı folklor örnekleri. Bakı: Elm və təhsil, 2015 (Yayınlanmadı)

[8] N. Məhərrəmov. Getsin gəlməsin. Bakı: Azərnəşr, 1992, s.109

[9] Nuru Məmmədov. "Hakimiyyət orqanlarının kolçomaklara qarşı "düşmən" siyasəti (XX əsrin 20-30-cu illəri)" Bakı Universitetinin xəbərləri. Humanitar elmlər seriyası, 2010, №3, s.109-110

Azerbaycan'ın hemen hemen her yerinde (Nahçıvan, Şeki-Zakatala, Gence, Şemkir, Kuba, Lenkeran, Masallı, Karabağ vs.) kolçomak isyanları ve en esası da, kolçomak adlandırılan kaçakçılık hareketi kitlevi karakter aldı.

Köylü tarım sahasının tümünün 51,4 faizini oluşturan orta tabakanın ekin alanının zorla alınarak kolkoza katılması halk kitlesi arasında kollektivleşme siyasetine itiraza sebep oldu ve bu itiraz hareketi bütün Azerbaycan'da geniş yayıldı. 1930'ların evellerinde ahalisinin çoğu azerbaycanlı olan Ermenistan'ın Vedibasar bölgesinde Kerbelayı İsmayıl'ın başkanlığında müteşekkil silahlı isyan baş verdi. Bu isyan, tipik kaçakçılık hareketi idi ve uzun zaman Sovyetlerin o bölgedeki faaliyetini engellemiş oldu. Azerbaycan'ın başka bölgelerinde de mesela, Lenkeran etrafında hudud ordu birliği ve milis kuvvetleri ile gergin dövüşler aparan çetelere orta tabaka köylü olan Hasan İsa oğlu ve Cankişi adlı kaçaklar liderlik yapıyorlardı. 1928/30'lı yıllarda Qarabağ'da, Kuba, Nuha, Göyçay, Zakatala, Gence gibi yerlerde peş peşe silahlı köylü direniş hareketi baş verdi. Bununla beraber Gence'de ve Gencebasar'da Memed Kasım, Hacı Ahund ve Rüstem'in kaçak çeteleri halen de gerilla savaşı yapmaktaydılar[10]. Gürcüstan'ın Karayazı mahalında başlayan ve Ermenistan'ın azerbaycanlıların yaşadığı bir çok yerlerini de kapsayan silahlı isyana ise Kaçak İsahan adı ile tanınmış İsahan Hacıbayramlı liderlik yapmaktaydı[11].

Azerbaycan'da Sovyet rejimine karşı milli mukavemet hareketinin esas nevlerinden biri olan köylü hareketi, aslında tipik kaçakçılık hareketi idi. Bu tip mücadele şekli bütün Azerbaycan'da vardı. Mesela, Lerik'te Şahseven Asker oğlu, Astara'da Fettah Rasulov ve Hüseyin Ramazanov, Karabağ'da Gülmalı Han, Goranboy'da Kaçak Musa, Nebiağalı'da Memmedkasım Pirmemmed oğlu, Rüstem ve Tehmez Ramazanoğulları, Kandal Nağı, Deli Alı, Şeki-Zaqatala bölgesinde Molla Mustafa Şeyhzade, albay Behram bey Nebibeyov, Gahlı Sadık bey Balacayev, Lahıçlı Kaçak Cümşüd, Gedebey'de Kaçak Emirastan ve diğerleri bu hareketin liderleriydiler. Buna ilaveten Nahçıvan'ın Keçili köyünde, Hızı dairesinin Ağdere köyünde, Ağdam'da, Gence dairesinin Bitdili köyünde, Ağdaş'ın Piraza köyünde, Göyçay'ın Mollakend köyünüde de kaçaklar faaliyet gösterirdiler[12]. Son devirde folklor örneklerinin derlenmesinden belli olduğu gibi, Sovyet rejim kaçakları her bölgede, her ilçede, hatta her köyde varmış. Sadece olarak bu güne kadar sözlü tarihe önem verilmediğinden, folklorun ise edebiyatın bir kolu gibi anlaşıdığı yanlışlığı sonucunda bu kaçaklar hakkında derleme işi yapılmamış, kolçomak hareketi öğrenilmemiştir. Diğer taraftan kommunist akideli bilim adamları da Sovyet

[10] Bayat Fuzuli. Qaçaq folkloru. Sosial-iqtisadi ve siyasi-medeni kontekstde. Bakı: Elm ve Tehsil, 2019
[11] https://az.wikipedia.org/wiki/Qaçaq_İsaxan (E.T. 4.02.2017)
[12] *az.wikibooks.org/wiki/XX_əsrdə_Azərbaycanda_milli_azadlıq_hərəkatı* (E.T. 4.02.2017)

kaçaklarına her zaman düşman münasebet beslemiş, öğrenilmesine yasak koymuştur[13]. Ayrıca Azerbaycan sosyal bilimlerinin Sovyet rejimi karşısında canfeşanlığını da ilave etmek gerekir.

Kolçomak veya köylü hareketi "Azerbaycan'ın bütün batı vilayetleri olan Zakatala, Şeki, Kazak, Gence; güney vilayetlerini oluşturan Nahçevan, Karabağ, Muğan, Salyan ve Lenkeran, Masallı, kuzey vilayetlerinden Göyçay, Ağdaş, Şirvan ve Kuba vilayetlerini kapsamıştı. İsyancılar defalarla Şuşa, Ağdaş, Şeki gibi şehirleri Sovyet işğalinden halas ettiler, kanlar akıttılar, kurbanlar verdiler. Bu isyanların baskısı altında Azerbaycan ve özellile de Kafkas komunist fırka teşkilatları, onların rehberleri, Azerbaycan'da olan Türk, Gürcü, Ermeni, Rus ordu birlikleri iki-üç defa değişti, yerlerden oluşan asker birlikleri kısmen isyancılara iltihak, kısmen isyancılara karşı savaşamaktan imtina ettiler[14].

Sovyet rejimine karşı başlatılan köylü isyanları ve onun doğurduğu kaçakçılık hareketi, özellikle 1929-1932 yılları arasında daha da geniş mikyas aldı ve Azerbaycan'ın her tarafına yayıldı. 1930'larda Gence kazasında, Kazak ve Şamhor ilçelerinde ümumi sayı 100 kişiden oluşan 5 kaçak grupu faaliyet gösterirdi. Bundan başka aynı yıllarda Samuh'da, Nahçıvan'da, Goranboy'da, Şirvan'da, Şamhor'da, Lenkeran, Masallı ve Yardımlı'da da kaçak çeteleri Sovyet rejimine karşı gerilla savaşı yürütürdüler. Lenkeran'da, Yardımlı'da, Masallı'da, Celilabad'da, Neftçala'da ve diğer yerlerde küçük gruplarla dağlara, ormanlara çekilerek bolşeviklere, milis organlarına karşı savaşan çok sayıda kaçak çeteleri vardı. Onlardan meşhur olanları Masallı'da Kaçak Mozu, Kaçak İbad, Yardımlı'da Güdeler adı ile bilinen Kaçak Hankişi-Cankişi kardeşleri, Neftçala'da Kaçak Pşa ve diğerlerini göstermek mümkündür.

Sonuç olarak zorakı kollektivleştirme siyasetine karşı Azerbaycan'da kitlevi direniş, protesto, isyan hareketi, beraberinde sözlü tarihin yeni bir türünü kaçak hikayelerini getirmiş oldu. Şöyle ki 1930'larda Şeki-Zakatala'da, Nahçıvan'da, Şemkir'de, Cebrayıl'da, Lenkeran'da, Masallı'da vb. yerlerde baş veren köylü isyanları hakkında çok sayıda memorat türünden anlatılar oluşturuldu. Kaçakçılık hareketi anlatıları XIX-XX yüzyılların en popüler ve sevilen sözlü anlatıları olarak folklor tarihine geçmiştir. Bu anlatıların çokluğu kollektivleştirme devrinde ortaya çıkan 400-den çok silahlı kaçak çetesinin mücadele ve isyanlarının anlatılması ile de tasdikini bulur. Bu sözlü tarih malzemesinden bütün silahlı direnmelere, isyanlara bakmaksızın Azerbaycan'da kollektivleştirme siyasetinin zorakı yollarla gerçekleştirldiğini öğrenmiş oluruz. Nitekim resmi tarih de 1937 yılına gelindiğinde Azerbaycan'da köylü tarım alanının %86, ekin sahalarının ise %93,5 kolkoz ve sovkozlarda birleştirildiğini ve kolçomakların bir sınıf gibi mahvedildiğini ispatlamaktadır. Akıtılan bu

[13] Bayat Fuzuli. Qaçaq folkloru. Sosial-iqtisadi ve siyasi-medeni kontekstde. Bakı: Elm ve Tehsil, 2019
[14] Mirzəbala Məmmədzadə. Köylü hərəkatı, Lenin milli siyasəti. Hazırlayan Ə.Həsən oğlu. Bakı, 2007, s.19

kadar kan, zorakılık, sürgün ve habisler mikyasına ve sayına göre büyük kurbanlarla sonuçlanan kollektivleşme siyasetinden komunist partisinin imtina etmediğini gösterir.

f) Muzdur işbirlikçileri ve Sovyetlerin toplumsal siyaseti

Kaçakçılıkla ilgili yapılan araştırmalardan alınan sonuca göre Sovyet döneminde kollektivleşmeni alkışlayanlar, Sovyet rejimini müdafaa edenler toprağı olmayan, başkalarının toprağında belli muzd karşılığında çalışmakla yaşamını sürdüren ve muzdur adlanan köylüler idi[15]. Şehirlerde lümpen proletariatın rolünü köylerde muzdur köylüler üstlenmişti. Bunlardan bazıları sonradan topraklarını kaybederek müflisleşen işçiler idi ki, ya icaredar olarak, ya da ücretle çalışırdılar. Diğer taraftan Sovyetler yoksul köylülerin ellerinde olanları almakla onlardan yeni muzdur sınıfı veya toplumu oluşturdu. Her üç halde onlar topraktan yoksun bırakılmış insanlardı, yalnız karınlarını düşünür, parası, toprağı olan herkese nefret besliyorlardı ve yeni sistemin inanılmış dayakları idiler. Sayıları her geçen gün artan muzdlu işçiler nicatı Sovyetlerin gelişinde gördüklerinden derhal karşı cebhede yer aldılar ve varlı köylülerin en barışmaz düşmanlarına çevrildiler. Onların bu işbirlikçi tutumunu Sovyet yönetimi yüksek değerlendirdi.

Muzdurlar, genelde hiçbir malı-mülkü olmayan insanlar olup ortabab ve varlı köylülerin tarım işlerinde çalışan, hatta onların evlerinde hizmetkarlık yapan kesimler idi. Sovyet rejimini alkışlayan, gönüllü olarak Kızıl orduya, NKVD'ye (rus Sovyet istiğbarat teşkilatı) yardım eden bu muzdur sınıfı, sonradan kolkozların teşkilinde ve yönetiminde belli başlı görevlere getirildiler. Sovyet aydınlarının büyük çoğunluğu, komunist elit tabaka, bu muzdur kesimden yararlandı. Sovyet rejimi çökene kadar ve hatta bağımsızlığın kazanılmasından sonra da devlet bu muzdur tabaka ve işçi evlatları, torunları ve soyları tarafından yönetildi. Yeni aydın camiasının büyük çoğunluğu da bu sınıfın içinden çıktı. Kaçaklara, eski aydın kesime, din adamlarına karşı verilen mücadelede en etkin rolü komunizmin yerlerdeki dayakları olan muzdurlar oynamış oldular.

Böylelikle, Sovyet parti ve hükumet organlarında, genel olarak muzdurlar yüksek görevlere getirildiler. Yazıp okumağı bilmeyen muzdurlar ilk yıllarda yeni açılan kurslarda, ilk eğitimlerini aldılar, arkasınca kendi evlatlarını daha yüksek eğitim almak için üniversitelere gönderdiler. Tek kelimeyle, rejim kendinin sosyal dayağını, esasen bu muzdurlarla yoksul köylülerden oluşturdu. Zamanla yoksul köylülerin ve muzdurların evlatları yüksek eğitim alarak daha üst mevkilere getirildiler. Sovyet sisteminin senayi şehirlerindeki lümpen proletariatın[16] yaptıklarını köylerde muzdurlar yerine getirdiler. Kolçomakların ve kaçakların

[15] Fuzuli Bayat. Qaçaq folkloru. Sosial-iqtisadi və siyasi-mədəni kontekstdə. Bakı: Elm və Təhsil, 2019
[16] Sosyal menşeyi belli olmayan, sınıf şüuru olmayan, başıboş serseriler

mahvedildiği bir zamanda, kısa bir süre sonra komunist rejiminin lümpen proletariat ve muzdur neslinden "yeni elit tabaka" ortaya çıktı. Ayrıca 37 - Kızıl teröründen amaç bey, ağa, ortabab köylü ve okumuş tabakanı mahvetmekle aşağı kan taşıyıcılarından oluşan "yeni elit kesim" oluşturmak idi ki bu da başarıyla tamamlandı.

Hatta Rusya Devlet Dumasına seçkilerde sesverme hukuku olmayanlar arasında kadınlar, yaşı 25'den az olanlar, askeri görev yapanlar, bir de muzdur-köylüler ve işçilerin bir kısmı vardı. Çarlık dönemi islahatlarının (1870, 14 Mayıs) olumsuzluğuna bakmayarak, toprakların satın alınması burjuva karakteri daşıyordu. İslahat köylerde mevcut olan durumun yavaş yavaş kapitalist istehsalına geçmesine olanak tanıdı. İslahattan sonra köylerde sosyal tabakalaşma güçlendi. Ağır şartlara bakmaksızın, ortabab köylüler kendi pay topraklarını satın alabildiler, sonra da yavaş yavaş varlı köylülere, yani kolçomaklara çevrildiler. Aztopraklı köylüler mülkedarların ve kolçomakların toprak sahalarında muzdlu işçi gibi çalışmak mecburiyetinde kaldılar. Bunun sonucunda köylerde de kapitalist münasebetleri şekillenmeğe başladı.

Ancak muzdur köylülerin oluşması Azerbaycanda Alban devleti döneminden başlamaktadır. Topraksız köylüler yardar - icaredarlara çevrilir veya feodalın yanında muzdur olurdular. Ülkenin esas istehsalcıları azat köylüler, icmacılar ve feodaldan asılı olan muzdurlar idi[17].

1917 yılında Kuzey Azerbaycan köylerinde yoksul köylü mülkiyeti %54,4-nü, ortabablar %34-ünü, kolçomaklar %6-sını oluşturmaktaydı. Bütün köylü tarım sahasının %29,5-i mülkedarlara, %68,7-i devlete mahsus olduğu halde, yalnız %1,8-i yoksul köylülerin payına düşürdü. Topraksız ve aztopraklı köylüler, yani muzdurlar mülkedarlardan icareye toprak götürmeğe veya muzdlu işçi olarak çalışmağa mecbur idiler. İcare, bütün kazalarda topraktan yararlanmanın başlıca formu idi. Mülkedar işyerlerinde muzdur emeğinden geniş yararlanılırdı ki sonradan bu, onların bir sınıf gibi oluşmasına neden oldu. Sovyet yönetimi komunist toplumsal siyasetini şekillendirmekte genel olarak bu muzdurlara güvenirdi. Muzdur psikolojisi orta ve varlı köylülere nefret üzerinde kurulduğundan Sovyetlerin agrar siyasetinin temelinde muzdurluk etkin yer işğal etmekteydi. Ayrıca yatırların dağıtılması, mescidlerin kapatılması ve ateist tebliğatta da muzdurlar daha faal idiler.

g) Diğer Türk bölgelerinde kaçakçılık hareketi

[17] https://az.wikipedia.org/wiki/Aquen_kilsə_məclisi (E.T. 12.08.2019)

Her ne kadar Azerbaycan Sovyet kaçakları Çarlık dönemi kaçaklarının bir devamı olsa da onlar işğala karşı isyan eden siyasileşmiş gruplardan ibaretti. Aynı ile 1880'lerde Orta Asya'nın tümü Çarlık Rusyası tarafından ele geçirildikten[18] sonra Orta Asya'da, Başkurdistan'da (Başkırtlar kaçaklara ayyar derler), Krım'da, Kafkaslar'da rus kolonizatörlerine karşı saldırılar, soygunlar düzenleyen çeteler ortaya çıktı ki onlara basmacı[19] adı verildi. Basmacılar Sovyet Devriminden sonra ilk olaraq Fergana'da ortaya çıktılar ve 1938-1941 yıllarına kadar varlıklarını korudular. Sovyet Devletinin Büyük Britanya ile antlaşmasından sonra sonuncu basmacı gruplarının İran ve Afkanistan sınırlarındaki direnişlerine son verildi[20]. Basmacı hareketine (Korbaşı hareketi de denir) Osmanlı Devleti'nden kaçarak Azerbaycan'a, oradan da 1921 yılının son baharında Orta Asya'ya gelen Enver Paşa, Selim Paşa ve diger subaylar, bütün müslüman ve pantürkist direnişçileri bir araya getirmekle Turan birliği kurmak ideolojisini uygulamaya koydular. Genel olarak bu zaman zarfında Türklerin yoğun yaşadığı bölgelerde isyanlar çıkmış, kitlevi kaçakçılık hareketi başlamıştır. Basmacı ayaklanmasında Türkistan ulusal dernekleri ve partileri, Başkurdistan, Buhara ve Hive hükumet üyeleri, Kırgız ve Kazak aydınları, Türkiye'den gelen subaylar, Paştunlar ve Kaşgarlılar iştirak edirdiler[21].

Azerbaycan'da kaçakçılığın Sovyet varyantı kolçomak hareketi olduğu gibi Orta Asya ve Bolgaboyu Türklerinde de kaçakçılığın basmacı, korbaşı ve ayyar adı ile bilinen direniş şeklleri mevcut idi. Basmacı ismini onlara Çarlık dönemi rus memurları takmışdılar. Rus Sovyet yönetimi de onlara haydut, eşkiya, halka zulüm eden, aşağılayıcı anlamında basmacı derdiler. Oysa milli mücadele veren, Orta Asya'nın azadlığı, İslam birliği uğrunda savaşan önce rus, sonra da Sovyet yönetimine boyun eğmeyen bu insanlar kendilerine korbaşı derlerdi.

"Baskın yapan, hücum eden" manasına gelen Özbekçe ve Türkmencedeki basmacı tabiri, Çarlık döneminde Ruslar tarafından Türkmenistan, Başkurdistan ve Kırım'da faaliyet gösteren çeteciler için kullanılmıştır. Genel kanaate göre Orta Asya kaçakçılık hareketinin bir şekli olan basmacıların esas düşmanları Rus memurları, ruslara hizmet eden din adamları ve onlarla anlaşan beyler idi. Bunun mukabilinde basmacılar aldıkları ganimeti halka dağıtır, onların yanında yer alırdılar.

[18] Paul Bushkovitch. Rusya'nın Kısa Tarihi, Çev. Mehmet Doğan, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2012, s.265-266.

[19] Ani baskın yaparak düşmana darbe vuran anlamına gelen basmacılar sömürge yönetimine başkaldıran, özgürlükçü direnişçilere verilen addır.

[20] https://www.krugosvet.ru/enc/istoriya/basmacheskoe-dvizhenie (E.T. 6.06.2019)

[21] Martha B. Olcott. "The Basmachi or Freemen's Revolt in Turkestan 1918-24", Soviet Studies, Vol. 33 (1981), No. 3, pp. 352–369

Basmacıların veya kendilerinin dediği gibi korbaşıların, asıl amacını bu **hareketin** liderlerinden biri olan Şir Muhammed Bey şöyle ifade etmiştir: "Türkistan Türkistanlılarındır". Bu ise hedefin Orta Asya'yı Ruslardan kurtarmak, bağımsız Türkistan Cumhuriyeti kurmak olduğunu kanıtlamaktadır. Bilinen şu ki Sovyet yönetimine karşı basmacı hareketi ilk olarak 1918 yılında Korbaşı Ergaş'ın liderliğinde Hokand şehrinde başladı ve kısa bir zamanda diğer bölgelere de yayıldı. Hokand'da üç gün içinde Ruslar tarafından 10.000'den fazla Türkistanlı öldürüldü. 1918'de kırktan fazla korbaşının (Türkistanlı lider) önderliğinde yapılan mücadelelerde ayaklanmalar Fergana vadisine yayıldı. Bu bölgede Ruslarla birlikte hareket eden Ermeniler 180 köyü ateşe verdiler ve yaklaşık 20.000 kişiyi öldürdüler[22]. Fergana vadisinde Mehmed Emin Beg, Şîr Muhammed Beg, Nur Muhammed Beg, Hal Hoca ve Korbaşı Parpi gibi liderlerin emri altındaki mücahidler zaman zaman Sovyet ordusuna kayıplar verdirdiler ve mücadelelerini 1921'e kadar sürdürdüler; hatta bölgenin lideri Mehmed Emin Beg 1919'da geçici bir Fergana hükumeti kurduysa da, 7 Mart 1920'de Sovyetler'e teslim olmak zorunda kaldı. Yerine geçen Şîr Muhammed Beg, Sovyetler'e boyun eğmedi, 3 Mayıs 1920'de geçici bir Türkistan hükumeti kurarak komşu devletlerle münasebet kurmaya çalıştı. Bu arada 31 Mayıs'ta kardeşi Nur Muhammed'i Afganistan'a elçi olarak gönderdiyse de Kızıl Ordu Hive Hanlığı'nı ve Buhara Emirliği'ni işgal etti. Sovyet Rusyası'nın buralarda merkeze bağlı halk cumhuriyetleri kurdurmasına rağmen halk millî mücadeleye devam etti[23].

Ruslara karşı kaçak mücadelesi diğer Türk bölgelerinde de devam etmekteydi. "Başkurtlarda Buranbay, Kırım'da Halim, Semerkand'da Namaz gibi kahramanlar meşhur olmuştur. Bunlar Müslümanlara dokunmayıp yalnız Rusları ve Rus fabrikalarını yağma edir ve çok defa aldıkları ganimeti halka üleştirirlerdi. Fergana'da bu gibi unsurlar Çarlık zamanında da eksik olmamıştır"[24].

Basmacı hareketleri Enver Paşa'nın 8 Kasım 1921'de Türkistan'a gelip başa geçmesiyle daha da şiddetlendi. Onun Türkistan'daki millî mücadelelerin başkumandanı olmasından sonra Ruslar önemli kayıplar verdiler ve 19 Nisan 1922'de barış istemek zorunda kaldılar. Fakat Enver Paşa, "Barış antlaşmasının ancak Türkistan topraklarındaki Sovyet askerlerinin çekilmesinden sonra söz konusu olabileceğini belirterek" bu teklifi reddetti. Bu sıralarda Semerkant şehrinde Türkistan Türk Müstakil İslâm Cumhuriyeti kurulmuştu[25]. 1922'de Sovyetler'in genel bir saldırıya geçmesi üzerine Enver Paşa da karşı hücuma geçti. 4 Ağustos

[22] Abdülkadir Donuk. "Basmacı hareketi". TDV İslâm Ansiklopedisi, Cilt 5, İstanbul: *Türkiye Diyanet Vakfı İslam* Araştırmaları Merkezi, 1992, s.107-108

[23] Abdülkadir Donuk. "Basmacı hareketi".

[24] Sultan Gök. "Türkistan Mücadelesi ve Basmacılar", IJSES 2 (1), 2012, s.76 (ss.75-77)

[25] https://www.xdershanem.com/.../Tarih_xx_yy_baslarind... (E.T. 12.08.2019)

1922'de Belcuvan'a giren bir Sovyet birliğine karşı bizzat yakın muharebeye katılan Enver Paşa on bir Rusu öldürdü, fakat karşı tarafın makineli tüfek ateşi altında kendisi de şehid oldu[26].

Orta Asya kaçak hareketinin Sovyet tarih ilminde sübjektif algılanması, arşivlerin açılmaması, dünyanın gözünde onları haydut olarak göstermek cehtleri halen de devam etmektedir[27]. Aynı durum Azerbaycan kaçakları için de geçerlidir. Ancak sözlü tarih Sovyet dönemi kaçakları hakkında memorat tipli anlatıları halen de canlı tutmaktadır. Kolçomakların, basmacıların kahramanlığı, bazen de olumsuz yönleri hakkında en dolğun bilgiyi yine de folklor derlemeleri vermektedir.

Tıpkı Azerbaycan direniş hareketinde olduğu gibi basmacıların da mağlup olmaları bir kaç sebebe bağlanır. Bunlar:

1. Basmacı hareketlerinin kendi aralarında düzenli birlikler kuramamaları, yani liderlerin anlaşamaması,

2. Rusların geniş askeri ve teknolojik imkanları karşısında, basmacı hareketlerinin oldukça kısıtlı imkanları. Örneğin, makineli tüfeğe dahi sahip olmamaları,

3. Basmacı hareketinin dışarıdan yardım alamaması[28].

Doğal olarak Azerbaycan'da Sovyet ordu birliklerine, milislerine yardım eden muzdurlar gibi Orta Asya'da da düşmanla işbirliği yapan topraksız köylüler vardı. Basmacı hareketinin mağlup olmasında bunların da etkin rolünü unutmamak lazımdır.

Azerbaycan kolçomakları gibi basmacıların da asıl unsurunu orta ve varlı köylüler, din adamları oluşturmaktaydı. Bu ise Sovyet dönemi direniş şeklinin bütün Türk toplumlarında benzerlik gösterdiğini kanıtlamaktadır.

Dış Türklerde bu olayların baş verdiği bir zamanda teslimiyetçilik siyaseti yürüten Osmanlı hükümdarlarına rağmen Anadolu'da başlatılan milli mücadele kahramanları arasında kaçaklar da vardı. Bunlardan biri de 19 yaşına geldiğinde, Aydın dağlarında dolaşan Alanyalı Molla Ahmet Efe'nin grubuna katılan ve daha sonra eşkiya liderinin ölümü üzerine çetenin başına geçen Yörük Ali'dir. O da Azerbaycan, Orta Asya kaçakları gibi milli mücadele vermiş, yunanlılara 16 Haziran 1919'da Malgaç Baskını yapmakla düşmana ilk darbeyi vurmuş ve onun Aydın yöresinde ilerlemesini durdurmuş, düşmanların Ankara'yı ele geçirmek planlarını bozmuş kahramandır. Efeler veya zeybekler Osmanlı dönemi kaçakları olup yerel baskılar ve

[26] Baymirza Hayıt. Basmacılar, Ankara: Türk Diyanet Vakfı Yay, 1970, s.221
[27] Bkz. Fazalur-Rahim Khan Marwat. The Basmachi Movement in Soviet Central Asia, Peshawar, 1985
[28] https://tarihibilgi.org/basmaci-hareketi-nedir/ (E.T. 22.04.2017)

haksızlıklara karşı ayaklanarak dağlara çıkan insanlardır. Yörük Ali de böyle bir efedir ve o zamanın şartlarına göre mücadelesi vatan topraklarını işğal eden kuvvetlere karşıdır.

Diğer taraftan Sovyet rus işğaline karşı direnen kaçaklar gibi efeler de Birinci Dünya Savaşından sonra Türkiye'nin işgalinde Yunan kuvvetleriyle karşı karşıya gelmiş ve dağdan inerek Milli Mücadeleye katılmışlardır. Yörük Ali de bir kaçak gibi başına topladığı efelerle zorlu bir savaşa girmiş, Kuvayı Milliye'nin önemli efelerinden, kurtuluş savaşının kahramanlarından biri olmuştur. Yörük Ali ile dış Türklerin kaçakları arasındaki tek fark Yörük Ali Efe ve onun gibi milli mücadele kahramanlarının direnişi ile Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulması olduysa, kolçomakların, basmacıların mücadelesi ne yazık ki sonuç vermedi. Ancak bu mücadele Sovyetlerin Türklerin yoğun yaşadığı bölgelerde kolay zafer kazanmadığını gösterdi. Ve öldürülen bu insanların hayatlarının destanlaşması, sözlü tarih aracılığıyla günümüze kadar gelip çatması bizlere bağımsızlık için dökülen hiçbir kanın boşuna gitmediğini bir kez daha ispatlamaktadır.

Bağımsızlığını kazanmış Türk Cumhuriyetlerinin, istiklal mücadelesi vermiş, komunist rejimine karşı savaşmış ve şehit olmuş bu insanları bir gün mutlaka hatırlayacağına, tarihine yeniden bakacağına inanmaktayız. Sovyet kaçakları bizim gurur odakımız, şanlı tarihimizdir.

h) Değerlendirme

XX yüzyılın kaçakçılık hareketini karakterize eden en mühim cihet bireysel hak davasının milli mücadele üzerine aktarılması ile kaçakçılığın siyasi alana dahil olmasıdır. Dış Türklerde önce Çarlık Rusyası, daha sonra da Bolşevik İhtilali sonrası zulme karşı başlatılan hareketin, genel olarak kaçakçılık, özel olarak kolçomak (Azerbaycan), korbaşı (Orta Asya), ayyar (Başkurdistan), zeybek (Türkiye) adları altında mücadeleye katılmasıydı. Dış Türklerde bu savaş işğalçi Sovyet rejimine karşı çevrilmiştise, Türkiye'de savaşın amacı Yunan, Fransız, İngiliz işğalıne, Yunan çeteçilerinin zulmüne karşıydı. Birincilerde mücadele Sovyetlerin bütün Azerbaycan'da, Kafkaslar'da, Volgaboyu'nda, Türkistan'da sosyalist rejimini berkarar etmek, kollektivleşmenin hayata geçirilmesiyle sonuçlandıysa, Türkiye'de Mustafa Kemal Atatürkün liderliğinde Türkiye Cumhuriyeti'nin kurulması, Kurtuluş savaşının kazanılması, işğalçi güçlerin mağlubiyeti ile neticelenmesi oldu. Ancak sonucun nasıl bitmesinden asılı olmayaraq kaçakçılık mücadelesi, Türk milletinin tarihin bütün dönemlerinde esarete karşı boyun eğmeyeceğini bir kez daha göstermiş oldu.

Kaynakça

Azerbaycan dilinin izahlı lüğeti. III c. Bakı: Şerk-Qarb, 2011

Bayat Fuzuli. Qaçaq folkloru. Sosial-iqtisadi ve siyasi-medeni kontekstde. Bakı: Elm ve Tehsil, 2019

Bayat Fuzuli. Masallı folkloru örnekleri. I Kitap, Bakı: Elm ve Tehsil, 2013

Bayat Fuzuli. Masallı folklor örnekleri. II Kitap. Bakı: Elm ve Tehsil, 2013

Bayat Fuzuli. Yardımlı folklor örnekleri. Bakı: Elm ve Tehsil, 2015 (Yayımlanmadı)

Baymirza Hayıt. Basmacılar, Ankara: Türk Diyanet Vakfı Yay, 1970, s.221

Bushkovitch Paul. Rusya'nın Kısa Tarihi, Çev. Mehmet Doğan, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2012

Donuk Abdülkadir. "Basmacı hareketi". TDV İslâm Ansiklopedisi, Cilt 5, İstanbul: *Türkiye Diyanet Vakfı İslam* Araştırmaları Merkezi, 1992, s.107-108

Ahmedov X. Azerbaycanda sovetlerin yaradılması ve möhkemlendirilmesi (1920-1925). Bakı: Azerneşr, 1966

Alimirzeyev X. Azerbaycan kendi sovet hakimiyyeti illerinde. Bakı: Azerneşr, 1963

Aliyev X. Azerbaycan Kommunist Partiyasının fehle-kendli ittifaqının möhkemlendirilmesi uğrunda mübarizesi tarixinden. Bakı: ADU, 1961

Gök Sultan. "Türkistan Mücadelesi ve Basmacılar", IJSES 2 (1), 2012, ss.75-77

https://az.wikipedia.org/wiki/Aquen_kilsə_məclisi (E.T. 12.08.2019)

Qüdretov D. "Berpa dövrünün son illerinde Azerbaycan kendine sinfi mübarize", H.Zerdabi adına Kirovabad Pedaqoji İnstitutunun elmi eserleri. Kirovabad, 1962, №11

Qüdretov D. "Xalq teserrüfatının berpasına keçid dövründe Azerbaycan kendinde sinfi mübarize", Azerbaycan SSR EA xeberleri. 1961, №6

Marwat Fazalur-Rahim Khan. The Basmachi Movement in Soviet Central Asia, Peshawar, 1985

Meherremov N. Getsin gelmesin. Bakı: Azerneşr, 1992, s.109

Memmedov E. "İstismarçı ünsürlere qarşı mübarizede Bakı fehlelerinin Azerbaycan zehmetkeş kendlilerine kömeyi (1927-1929)", Azərbaycan SSR EA xəbərləri. 1958, №6

Memmedov E. Ellikle kollektivleşme illerinde Azerbaycan kendinde sinfi mübarize (1930-1937). Bakı: Azerbaycan SSR EA, 1967

Memmedov E. Kend teserrüfatının ellikle kollektivleşmesi erefesinde Azerbaycan kendinde sinfi mübarize (1927-1929). Bakı: Azerb. SSR EA, 1961

Memmedov Nuru. "Hakimiyyet orqanlarının kolçomaklara qarşı "düşmen" siyaseti (XX esrin 20-30-cu illeri)" Bakı Universitetinin xeberleri. Humanitar elmler seriyası, 2010, №3, s.109-110

Memmedzade Mirzebala. Köylü herekatı, Lenin milli siyaseti. Hazırlayan E.Hesen oğlu. Bakı, 2007

Mirhadıyev M. Proletariat diktaturası haqqında Lenin teliminin Azerbaycanda heyata keçirilmesi. Bakı: Azerneşr, 1963

Olcott Martha B. "The Basmachi or Freemen's Revolt in Turkestan 1918-24", Soviet Studies, Vol. 33 (1981), No. 3, pp. 352–369

Ömerov Vahid. "Azerbaycan SSR-de 1920-1940-cı illerde senayeleşdirme ve zorakı kolxozlaşdırma", Ses 2012, 27 noyabr

Şıxlinski Z. Azerbaycan kendinde sovet quruculuğu (1926-1932). Bakı: Elm, 1975

Şıxlinski Z. Azerbaycan kəndində sovet quruculuğu (1933-1937). Bakı: Azerbaycan SSR EA, 1965

Токаржевский Е. Очерки истории Советского Азербайджана в период перехода на мирную работу по восстановлению народного хозяйства (1921-1925). Баку: АН Азерб. ССР, 1956

İnternet Kaynakları

az.wikibooks.org/wiki/XX_əsrdə_Azərbaycanda_milli_azadlıq_hərəkatı (E.T. 4.02.2017)

https://az.wikipedia.org/wiki/Kolçomak (E.T. 8.06.2019)

https://az.wikipedia.org/wiki/Qaçaq_İsaxan (E.T. 4.02.2017)

https://www.krugosvet.ru/enc/istoriya/basmacheskoe-dvizhenie (E.T. 6.06.2019)

https://tarihibilgi.org/basmaci-hareketi-nedir/ (E.T. 22.04.2017)

https://www.xdershanem.com/.../Tarih_xx_yy_baslarind... (E.T. 12.08.2019)

ALMAN HALK KÜLTÜRÜNDEKİ CİNSİYET OLGUSU BAĞLAMINDA ALMANCADAKİ "*DER*" ARTİKELİ ÜZERİNE BİR DENEME

Gökhan Şefik ERKURT[1]

Öz

Her halkın tarihsel süreçte karşılaştığı tüm olaylardan ve etkenlerden süzerek kendince ürettiği, var ettiği sosyal ve bireysel birikimler sonucu ortaya koyduğu bir anlayış vardır. Bu anlayış üretilmiş her şeye dolayısıyla da kültüre de sirayet eder. Kültürün var edicisi olan insan aynı zamanda kültür tarafından da şekillendirilir. Bu şekillenme insanın anlam dünyasının merkezinde geliştiği ve gerçekleştiği için insanın var ettiği tüm ürünler veya unsurlarda gözlemlenebilir. Dil de bu anlam dünyasının göstergeler dizgelerinin başında gelir.

Alman halk kültürünün anlam dünyasında, her ulusun olduğu gibi, cinsiyet üzerine çeşitli dilsel kavramlaştırmalar bulunur. Cinsiyet odaklı biyolojik kavramlara Almancada genel olarak *Sexus* denirken, dilbilgisel kavramlar ise *Genus* olarak adlandırılırlar. Bu farklılığın nedeni biyolojik bakış açısının gerçek dünyadaki cinsiyetle ilgili kategori yapıyor olması iken dilbilgisel bağlamda cinsiyet tanımlamasının, sözcükleri özelliklerine göre sınıflandırmasından kaynaklanır. Almancada isimler *Der*, *Die* ve *Das* tanımlıklarıyla *eril* (Maskulinum), *dişil* (Femininum) ve *yansız* (Neutrum) olarak gruplandırılırlar.

Bu çalışmanın amacı Almancada dilbilgisel cinsiyet göstergesi ve tanımlayıcısı olan artikelleri, özellikle *eril* (Maskulinum) olan *Der* tanımlığını Alman halk kültüründeki cinsiyet olgusu bağlamında varlık, nesne, olgu gibi kavramlar üzerinden yeniden değerlendirmektir. İzlenecek yöntem, Alman halk kültüründeki cinsiyet anlayışından yola çıkarak eril tanımlık ile erillik kavramı arasındaki olası ilişkiyi yorumlamak için eril, dişil ve yansız isimleri karşılaştırmak olacaktır.

Alman ulusuna ait dilin ve dil yapısının bu ulusun tarihsel süreçteki deneyimleriyle ve anlam dünyalarıyla ne kadar ilgili olduğu hakkında düşünceler üretilmiştir. Bu düşünceler farklı disipliner bilgiler aracılığıyla yorumlanmıştır. Bu çalışmanın odağında yer alan *Der* artikeli alman halk kültüründeki erillik anlayışı doğrultusunda değerlendirilmiştir. Değerlendirme sonucu eril artikelin kullanıldığı isimler üzerinden çıkarımlarda bulunulmuştur. Alman kültüründeki erillik anlayışının bu kavramlaştırmada etkili olduğu görülmüştür. Etimolojik, dilbilgisel ve dilbilimsel bağlamda yapılacak disiplinler arası akademik çalışma ve araştırmaların filoloji, halkbilim, insanlık tarihi ve halk kültürü alanlarına uluslararası anlamda katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Alman Halk Kültürü, Cinsiyet, Artikel, Eril, Erillik

In the Context of Gender in German Folk Culture
An essay on the German "Der" article

Every people has a certain insight developed through the events and accumulation of experiences encountered either by individuals or by society in historical process. This insight penetrates into culture and everything produced by man. The imprints of such insight could be traced in everything produced by man; man as the source and centre of culture. And the language is the foremost aspect of this world of semantic strings.

In the world of meaning of German popular culture, as in every nation, there are different linguistic concepts of gender. Gender-specific biological concepts are generally referred to as sex, while grammatical concepts are called genus. The reason for this difference is that the biological perspective relates the category of sex in the real world, while the gender definition in the grammatical context classifies the words according to their characteristics. In German, the names *Der, Die* and *Das* are grouped as male (masculine), feminine (feminine) and neutral (neuter).

The aim of this study is to re-evaluate the artefacts that represent the grammatical gender indicators and descriptors in German, especially *Der*, which is masculine, based on concepts such as existence, object and phenomenon in the context of the gender phenomenon in German culture. The method consists in comparing the male, female and neutral names according to the articles and interpreting the possible relationship between male and male concepts based on the insight of gender in German folk culture.

Thoughts have been produced about the relevance of the language and language structure of the German nation to its experience and meaning worlds in the historical process. These ideas were interpreted through different disciplinary information. *Der* article which is the focus of this study was evaluated in accordance with the concept of masculinity in German folk culture. As a result of the evaluation, inferences were made on the names using masculine article. The concept of masculinity in German culture was found to be effective in this

[1] Dr. Öğretim Üyesi, Aydın Adnan Menderes Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi, erkurt@adu.edu.tr

conceptualization. It is thought that interdisciplinary academic studies and research to be conducted in the etymological, grammatical and linguistic context will contribute internationally to the fields of philology, folklore, human history and folk culture.

Key Words: German Folklore, Gender, Article, Masculine, masculinity

GİRİŞ

Her ulusun, halkın tarih boyunca yaşamış olduğu her politik, askeri, sosyal, dini, kültürel, coğrafik, iklimsel olay ve durum o ulusun birikimi, deneyimi, kapasitesi ve alışkanlıkları (Journet, 2009: 15-16) olarak dünya görüşüne ve anlamlandırma dünyasına yansır. Böylelikle her halkın kendi öznel yönleriyle üreterek var ettiği ve sonraki kuşaklara aktardığı sosyal ve bireysel birikimlerin sonucu özel bir anlayış ortaya çıkar. Bu anlayış o grubun insanı tarafından üretilmiş her şeye dolayısıyla da dile ve kültüre etki eder (Altuğ, 2017: 74-78). Kültürün var edicisi olan insan aynı zamanda da kültür tarafından şekillendirilir (Journet, 2009: 175-178). Bu şekillenme insanın ve dolayısıyla içerisinde yaşadığı topluluğun anlam dünyasının merkezinde işlev bulur ve o grupça var edilen tüm ürünler ya da unsurlarda gözlemlenebilir. Bilindiği üzere dilin kültür ile iki yönlü, karşılıklı etkileşimi vardır. Dil, bir topluluğun anlam dünyasından doğar ve aynı zamanda onu da etkilemeye devam eder. Toplum veya birey dünya görüşü ile kullandığı dile şekil verir ve onun üzerinden ulusal bir karakter kazanır. Bu kazanım bir halkın düşünme ve duyumsama tarzı dil üzerinde faaldir ve o halkın geneline yayılmış olan bütünsel bir düşünceyle bağlantılı olarak, o topluluğun meydana getirdiği ve kullandığı tüm kavramsal içeriği temsil eder (Altuğ, 2017: 79).

Her ulusun olduğu gibi Alman halk kültürünün anlam dünyasında da kavramlaştırma önce tanımlama ve sınıflandırma çıkışlı olmaktadır. Somut, soyut her tür nesne, varlık, olgu üzerine olduğu gibi cinsiyet üzerine de çeşitli dilsel kavramlaştırmalar yapılmıştır. Almancada cinsiyet üzerine yapılan kavramlaştırma iki tür olarak karşımıza çıkar. Biyolojik ve dilbilgisel kavramlar. Biyolojik olanlara *Sexus* denirken, dilbilgisel kavramlar ise *Genus* olarak adlandırılırlar. Adlandırmadaki farklılığın nedeni ise biyolojik bakış, gerçek dünyadaki cinsiyetle ilgili kategori yaparken, dilbilgisel bakış cinsiyet tanımlamasını, sözcükleri özelliklerine göre sınıflandırarak yapıyor olmasıdır (Atli, 2015).

Almanca diğer Hint-Avrupa dillerinde olduğu gibi dilbilgisel cinsiyeti üç grupta gösterir (Oleshko, 2010). İsimler *Der, Die* ve *Das* tanımlıklarıyla (Artikel) *eril* (Maskulinum), *dişil* (Femininum) ve *yansız/cinsiyetsiz* (Neutrum) olarak gruplandırılırlar. Bu şekilde gruplandırılan artikeller belirli (bestimmte) ve belirsiz (unbestimmte) artikeller olarak da iki kullanım gösterirler (bkz. Zengin, 2012: 1). Almanca gramer kitaplarında artikeller üzerine olarak bilgiler ve açıklamalar mevcuttur. Genellenebilecek kesin bir kurala bağlı olmamasına rağmen bu

sınıflama geleneksel gramer kurallara göre özellikle kelimelerin sonlarındaki eklerden büyük oranda anlaşılabilir. Sonu –er, -eur/-ör, -or,-ling, -us olanlar eril (Maskulinum/Maskulina), -heit, -keit, -schaft, -ung ile bitenler dişil (Femininum/Feminina) ve –chen, -lein, -ma,-ment, -um şeklinde sonlananlar ise yansız/cinsiyetsiz (Neutrum/Neutra) olarak tanımlanırlar (Schulz/Griesbach, 1982: 92). Ancak birçok istisna olduğu ve bu kelime sonlarının isimlerin karakterinin genel de olsa sadece bir kısmını belirtebildiği unutulmamalıdır. Bu nedenle isimler dilbilgisel cinsiyeti (Genus) ile öğrenilmelidir. Genus ve Sexus cinsiyet atfını bir tutmak doğru değildir. Çünkü eril olma durumu her zaman erkek ve erkek cinsiyetiyle, dişil olma durumu her zaman kadın ve kadın cinsiyeti ile açıklanamaz. Örneğin der Ring (Yüzük) bir kadın ile bir erkeği birbirine bağlamanın sembolüdür. Die Diskussion (görüşme, tartışma) iken örneğin das Baby (Bebek) eşya veya nesne ile ilgili değildir. Bebek küçüktür ama mutlaka her iki cinsten biridir (Engel/Tertel, 1993: 39).

Görüldüğü üzere doğal (biyolojik) cinsiyet ile dilbilgisel (gramer) cinsiyet kavramları birbirinden farklıdır ve karıştırılmaması gerektiği alman gramer kitaplarında alanın uzmanlarınca belirtilmektedir. Bu çalışmanın odak noktası olan eril tanımlamanın dil felsefesi ve yorumlayıcı bir anlayışla, belki biyolojik cinsiyet anlamında değil fakat dilbilgisel kavramlaştırmanın ötesinde bir düşünce ile ele alınmak ve yorumlanmak istendiğini belirtilmelidir. Halkların anlam dünyasının dışa vurumu olarak görülebilecek dil, kavramları, adlandırmaları ve diğer unsurlarıyla bir halkların dünyanın somut ve soyut boyutlarını nasıl algıladıklarının, anlamlandırdıklarının göstergesi durumundadır. Her ulus ve halk kendi anlam dünyası doğrultusunda deneysel dünyalarının nesnelerine anlam yüklerler ve bu adlandırma/anlamlandırmayı kavramlarla sabitlerler. Dilin yapısına paralel olarak bu kavramlar değişse de köken anlamından izler taşır. Bu nedenledir ki her dil kendine özgü bir ulusal karakter taşır ve çerçevesi diğerlerinden farklıdır (Altuğ, 2017: 74-75). Öncelikle artikellere Almanca dilbilgisi alanındaki bilgilerle açıklama getirmek yerinde olacaktır.

Almancada Dilbilgisel Cinsiyet ve Artikeller

Almancada dilbilgisel cinsiyetin belirlenmesi üzerine birbirinden farklı iki yaklaşım vardır. Biri dilbilgisel cinsiyetin tarihî dilsel bir olgu olduğu yönündeyken diğer ise Keyfilik Varsayımı (Arbitraritätsthese) doğrultusunda bir ilkeye dayanır (Atli, 2015).

Almancada isimler dilbilgisel (gramer) cinsiyetleri (Genus) nedeniyle üç sınıfa ayrılır. Erkek cinsiyeti (eril), kadın cinsiyeti (dişil) ve yansız (cinsiyetsiz) vardır. Almanca tanımlıkların "erkek", "dişi" ve "cinsiyetsiz" olarak anlaşılması yanıltıcı olabilir çünkü öncede açıklandığı gibi dilbilgisel cinsiyet, doğal (biyolojik) cinsiyetle eşleşmek zorunda değildir. Yoksa Alman dilinde canlı, cansız birçok şeyin cinsiyeti üzerinde müdahale gerekirdi. Örneğin

der Tisch (masa - eril), die Schublade (çekmece - dişil) das Mädchen (kız - yansız/cinsiyetsiz). Dilbilgisel cinsiyet anlayışınca cinsiyetsiz olarak tanımlanan das Kind (çocuk) bile doğal cinsiyete göre erkek ya da dişidir.

Alman dilindeki isimlerin tanımlıkları üzerinde olan bu ayrım ve atama hiyerarşik bir düzene ait ilkelere bağlıdır. Bu hiyerarşi morfolojik > anlamsal > fonolojik sıralamasıyla verilebilir. Buradan morfolojik unsurun dilde biyolojik cinsiyetin düşündürdüğü anlamsal ilkelerden daha güçlü bir belirleyici olduğu anlamı çıkarılabilir (das Mädchen –kız, anlambilimsel dişildir, fakat morfolojik ilkeler doğrultusunda yansız (-chen ismin küçülme ekinin sona getirilmesi ile) olarak tanımlanmıştır ve benzer durumlarda bu tip son ekler kullanılarak aynı ilkeler uygulanır (Oleshko, 2010).

Görüldüğü gibi Almancada biyolojik cinsiyete farklı bakış açısı sonucu oluşturulmuş ilkeler doğrultusunda bir tür müdahale fark edilmektedir. Verilen *das Mädchen* örneği biyolojik (doğal) ve dilbilgisel cinsiyetin her zaman birbirleriyle paralel anlamda dile uygulanmadığını göstermektedir. Örneğin; der Mann (adam), der Junge (erkek çocuk) ve die Frau (kadın) biyolojik cinsiyetlerini yansıtan dilbilgisel cinsiyet tanımlarıyla kavramlaştırılırken, das Mädchen (kız) biyolojik (doğal) cinsiyetinin gösterdiği dişilliği ifade eden bir tanımla karşılanmamıştır. Biyolojik (doğal) ve dilbilgisel cinsiyet tanımlığını şahıs zamiri ile karşılama aşmasında iki cinsiyet tanımlığı arasındaki *aynı olmama* (*eşitsizlik)* durumu göze çarpar. *Das Mädchen* kelimesinin yazımında şahıs zamiri dilbilgisi cinsiyeti ilkesi ile '*es'* (kız → es) ve biyolojik cinsiyet ilkesi 'sie' (kız → o) ile yazılır veya ifade edilir. Örnek dikkate alınırsa ortaya çıkan ttarsızlıktan ötürü dilbilgisel tanımlıkları açıklamak ve anlamak biyolojik tanımlıkları açıklamaktan daha zordur denebilir (Nakiboğlu, 2016: 250).Bu tutarsızlık cümle kurulumu ve ifadesinde bir zorluk olarak görülebilir. Bu tutarsızlık tekillerle çoğullar arasındaki ilke farklılığında da kendini göstermektedir (die mädchen, kızlar → onlar). Almanca isimler tanımlıklar bağlamında çoğul hallerde tek tiptir (die) ve cins farklılığı yoktur. Bu durum, Almancanın cinsiyet farklılığı ilkesinin sadece tekil şahıslarda olduğu gerçeğinden kaynaklanmaktadır ve Almanca isimlerin sadece % 0,9'u dışında kalan tüm isimler bu üç cinsiyet tanımlıklarından biri ile tanımlanmışlardır (Oleshko, 2010).

Oleschko'nun bildirdiğine göre Almancaya dışarıdan girmiş bazı kelimelerde cinsiyet ilkesi dışına çıkıldığı görülür. Örneğin Türkçeden girmiş olan yoğurt (Joghurt) kelimesinde *der/die/das* tanımlıkları kullanılırken özellikle uzmanlık dilinden devşirilmiş kelimelerde ve dilbilgisel cinsiyetin anlam farklılığının olduğu çift cinsiyet atfedilebilen kullanımlarda genel Almanca gramer cinsiyet ilkesinden ödün verildiği fark edilir (a.g.e.).

Almancadaki cinsiyet tanımlıklarına bakıldığında genel olarak eril kişiler, istisnalar haricinde gün vakitleri, zaman birimleri, coğrafi yönler, rüzgârlar, ilaveler, toprak-mineral-kütle ve taş tanımları, insan, meslek, rütbe ve makamlar eril (maskulin) tanımlıklarla belirtilirler. Gemi ve uçakla ilgili isimler, istisnalarının dışında ağaç ve çiçek isimleri ve orta Avrupa akarsuları dişil (feminum) tanımlıklarla ifade edilirler. Yansız (neutrum) olanlar ise küçültmeler, genç yaşam formları, harfler, fiziksel ve kuramsal özellikler, kimyasal elementler, metaller, alaşımlar, diller, ton ve ton türleri için isimlendirmeler, kıta ve şehir isimleri, isimlendirme, mastarlar, renkler, paydalar, soyut kavramlar (istisnalar dışında) gibi kavramları tanımlarlar.

Dilbilgisel (gramer) cinsiyet ilkeleri görüldüğü üzere morfolojik önceliği kabul etmektedir. Ancak bir halka, ulusa ve ortak kültür üzerine yaşayan uluslara ait dil oluşumunda anlam dünyasının ve anlayışının etkisinin yadsınamaz olduğu alan uzmanlarınca belirtilmektedir. Bu konuda Wilhelm von Humboldt (1767-1835) bir ifadesinde bir halkın ruhunun (tin) o halkın dili ile iç içe geçmiş ve birbirinin şeklini almış olduğunun üstünde önemle durur ve birinin bilinmesinin diğeri hakkında sağlam çıkarımlarda bulunmaya yeteceğini belirtir (Altuğ, 2017: 60).

Bu minvalde Almancadaki artikel ve şahıs zamirlerinin cinsiyet atfının oluşumunda dillerdeki keyfiyet (arbiträr) ilkesinden ve morfolojik bilgiden de öte bir şekilde, Alman halk kültürünün ve dünya anlayışının etkisi olup olmadığı irdelenmelidir. Bu nedenle halk kültüründe cinsiyet olgusu ve bir dilin oluşum sürecindeki etkisini gözlemlemek yararlı olacaktır.

Alman Halk Kültürünün Dil Oluşumuna Etkisi ve Cinsiyet Olgusu

Bir dilin oluşumunda halk kültürü ve dünya görüşünün, anlayışının temelinde o halktan birey ve bireyler olduğu kabul edilen bir gerçektir. Dilin var oluşu öncelikle bireyin yani insanın var oluşuna bağlıdır. İnsanın var oluşu, fiziksel bir var oluşu kastetmez. Varoluş, beşeriyetten kurtulup içinde yaşanılan zaman, mekân, görünen ve görünmeyen her unsurun (şeyin) fark edilmesi, idraki, anlamlandırılması, adlandırılması ve anlatılabilmesi ile gerçekleşir. Beşerden yani varlıktan düşünebilen, muhakeme edebilen, müdahalede bulunabilen ve aktarabilen varlığa yani ‘insan’a geçiştir. Varolmanın (Dasein) “dünya içinde olma” (in der Welt sein) durumu olduğunu savunan Alman filozof Martin Heidegger (1889-1976), varolanın diğer varolanlarla (seiende) birlikte bu oluşu gerçekleştirdiğine dikkat çeker. “Dünya içinde olma” diye açıkladığı insana özgü varlık halinin temeline üç önemli yapıyı (Existenziale) koyar. Bunlar ruhdurumu (Befindlichkeit), anlama (Verstehen) ve söylemdir (Rede). Ona göre varolma (Dasein) durumunu gerçekleştirmiş insan varlığı anlayan varoluşun kendisidir (Altuğ, 2017: 88).

Kültürü var eden en önemli unsur olan ve aynı zamanda kültür tarafından var edilen dil, anlamlandırma ve söyleme durumu olan varolmanın neresinde ve hangi işlevdedir?

Bu konuda Heidegger dilin varoluş sürecindeki açık kılma olduğunu ve varlığın buradalığının (Dasein) göstergesi olduğu kanaatindedir. Bu süreçlerde anlama aracılığıyla anlaşılır olanın insan tarafından kendine mal edilme imkânı yakaladığını ve yorumla (Auslegung) işlevi ile de bu imkânı kullanarak dünya içindeki her hangi bir şeyi belirli bir şey olarak kavradığını belirtir (a.g.e. 88-89).

Anlaşıldığı üzere toplumun kurucu unsuru insan kendi varlığını oluşturmada içinde yaşadığı dünyayı, çevreyi, her şeyi algılayarak, alımlayarak, yorumlayarak ilerlemekte. Öyleyse tarihsel süreçte ortaya çıkan ve Alman olarak adlandırılan ilk bireyden başlayarak çevre ve çevrede olan her şey oluşmaya başlayan o halkın dilinin ve kültürünün normlarıyla algılanacak, sınıflandırılacaktır. Bu demek oluyor ki; halktan halka deneysel dünyadaki tüm somut veya soyut şeyleri anlamlandırma farklılık gösterebilir. Bu herkesçe bilinen ve kabul edilen bir husustur. Bu tespit doğadan öykünerek dile katılan öğeler (su sesi, gök gürültüsü, hayvan sesi vb.) için ne kadar geçerli ise artikeller (tanımlıklar) için de geçerlidir.

Bu konuda birçok örnek verilebilir. Farklı halklara ve kültürlere ait diller arasında aynı kelimeye farklı cinsiyet atfında bulunulduğu görülebilir. Örneğin ‘Ay’ ismi için Almanca eril (maskulin - der Mond) tanımlık tercih edilmişken, İspanyolcada dişil (feminum - la luna), Yunancada cinsiyetsiz (neutrum - feggari) tanımlık kullanılmıştır (bkz. Oleshko, 2010).

Avrupa kıtası halkları arasında dünya anlayışının farkları bu tip örneklerle arttırılabilir. Alman halklarının Roma imparatorluğu döneminde ulus olarak diğer topluluklardan farklı dilleri olduğu ve Roma topraklarında kalan kimi toplulukların o kültürden etkilendikleri kaynaklarda günümüze kadar ulaşmıştır (Müller, 1990: 17-18). İ.Ö. 113 yılından bu yana kronolojik olarak tarih sahnesinde yaşadıkları bu halkın kültür ve dünya görüşünü, tüm birikimlerini haliyle etkilemiştir.

Bütünsel olarak bakıldığında tarihte birçok siyasi, askeri, toplumsal, mekanik, ticaret, bürokratik, dini ve felsefi olayın baş aktörlüğünü üstlenen Alman halkı, maddi veya manevi olmak kaydıyla bunların bazılarından zararla bazılarından yararla çıktı. Birçok farklı etnik grup, kültür ve ulusla karşılaşarak (König, 1983: 39) onlardan bir şeyler alıp verdiler. Hangisi gerçekleşmiş olursa olsun Alman halkı belki etnik belki coğrafi şartlardan ötürü öncelikle güç, kuvvet, büyüklük gibi unsurlara önem vermiştir. Bu anlayışın anlam dünyalarına dolayısıyla da kültürlerine ve dillerine yansıdığını söylemek yanlış olmayacaktır.

Alman halkının güç ve kuvveti dikkate almasında bu unsurların varlıklar tarafından ortaya koyan doğal halleriyle de ilişkili olduğu düşünülebilir. Almancada *Schwein* (domuz)

kelimesi yansız (das) tanımlıklı iken, yaban domuzu tabir eden kelimelerde cinsiyet atfı yapılmıştır. Erkek yaban domuzu *der Eber* (erkek domuz) ve *die Sau* (dişi domuz) biyolojik cinsiyetlerini belirten tanımlıklarla belirtilirler. Biyolojik (doğal) varlıklarıyla güçlü, kuvvetli, büyük ve dayanıklı olan hayvanlara eril *der* tanımlığı (artikeli) verilirken daha güçsüz, zayıf, küçük biyolojik fizik özellikleri olan hayvanlar *die* tanımlığı aldığı görülmektedir. Fil (der Elefant), Kaplan (der Tiger), Arslan (der Löwe), Balina (der Wal), Fare (die Maus), Karınca (die Ameise) gibi örnekler verilebilir. Bu örneklerden eril kavramı daha öncelikli, büyük, sağlam, sert, hızlı, aktif, hareketli, üretken görülenlere verilirken, dişil olanlar daha sonraki, küçük, yumuşak, sessiz, güçsüz, alıcı gibi olanlara veriliyor gibi görünüyor (bkz. Atli: 2015).

Ancak bu düşüncenin istisnaları kapsamadığı hatta hayvanlar düşünüldüğünde farklı bir anlayışa sevk edecek olan cinsiyet atıfları olduğu bilinmelidir. Örnek vermek gerekirse, timsah gibi güçlü, vahşi, saldırgan bir hayvana cinsiyetsiz bir bakışla tanımlık verildiği görülürken, kuş türüne eril tanımlığın uygun görüldüğü tespit edilebilir. Boyu uzun ve büyük bir hayvan olan Zürafa belki de zarafeti ve saldırgan olmayan tavrı nedeniyle dişil (die) tanımlık almaktadır. Bunlar gibi çok örnek verilebilir.

Bu yazının amacını gerçekleştirmesi adına, nesneler ve eşyalar dünyasından da örnekler verilerek yukarıda bahsedilenler ile tanımlıklar arasındaki farklı anlayışlar üzerinde düşünülebilir. Der Tisch (masa), der Stuhl (sandalye) birer mobilya ürünüdür (König, 1983: 25). Birbirleriyle bağlantıları vardır, ilişkilidirler. İkisi de üstlerinde ağırlık taşırlar. Sağlam ve dayanıklı olmak zorundadırlar. İkisi de eril görülerek der artikeli almışladır. Ancak masanın bir parçası olan ve ağır yük taşımayan çekmece (Schublade) dişil olarak görülerek görülmüş gibi *die* artikeli ile tanımlanır. Bunu dilin yapısal araştırma alanındaki keyfiyet görüşü (König, 1983: 21) ile açıklamak yeterli midir, orası tartışılır. *Die Schublade* belki de tıpkı bir kadının gebelik sürecinde karnında birine yaşattığı korunma ve gizlenme olanağını sağladığı gibi bir anlayışla mı *dişil* tanımlıkla kavramlaştırılmıştır bilinmez. Bu yaşam ve düşünce arasındaki anlama, yorumlama ve söyleme sürecinin sonucu ortaya çıkmış olabilir.

Dil olmadan düşünmek mümkün değildir. Bu savın sağlam bir zemine oturması için ‘düşünmek’ ifadesinden ne anlaşılması gerektiği sorgulanmalıdır. Hatta düşünmek ile kavramak arasındaki durağanlık ve devingenlik farkını (bkz. Kaplan, 2008: 132) görmek bu süreci anlamlandırmada yardımcı olabilir. Düşünceyi meydana getiren unsurlardan, karşılaştırma, sınıflama, düzenleme yapmak ve kararlar alabilmek adına dil bu düşünme sürecinin oluşturucu elemanıdır (König, 1983: 21).

Anlaşılıyor ki; dilin mantığı, yapısı kişinin dünya algısına, düşünme şekline önemli etkide bulunur. İnsan ancak dili aracılığıyla duyumsayıp düşünebildiği için her insanın öznelliği

gibi dili aracılığıyla öznel karakterler ortaya çıkar. Bunlar toplum içerisinde ve toplumsal normlar ve eğilimler sebebiyle ulusal karakter haline gelir. Karşılıklı bir etkileşimle birey karakteri toplumu, toplum (ulusal) karakteri ise bireysel karakteri dünya görüşü ve algısı bağlamında etkiler. Farklılıklar, kavramsal çeşitliliği getirir. Bunda dilin a priori olarak bilgiye ulaşma ve onu şekillendirme rolü büyüktür. Dil olmadan dış dünyanın düzenlenmiş bilgisini elde etmek, nesnelleştirmek mümkün değildir. Bu nedenledir ki dış dünyadaki bir şeye farklı ses özellikleriyle seslenen, onu dile getirenler aynı şeyi ifade etmemektedirler. Dil dışı dünyanın göndergelerinden biri olan varlığa at, Pferd, Horse, hippus, equus diyenler aynı şeyi kastediyor değillerdir (bkz. König, 1983: 74-76). Humboldt'un da belirttiği gibi hiçbir kavram dil olmaksızın mümkün olamaz çünkü zihnin hiçbir nesnesi varolamaz. Bunun nedeni dış dünyadan olan herhangi bir şeyin bilinç için varlık kazanabilmesi ancak kavramlaşması halinde olanaklıdır.

O halde bir halkın düşünme, duyumsama şekli, dil üzerinde işlevseldir, etki eder ve şekillendirir. Bu işlev, kişiye sınırlar çizer, kurallar koyar ve her şeye bakış ve onu yorumlama, tanımlama, kavramlaştırma olanağı sağlar ve mecburiyeti getirir. Ulus içerisinde büyük ölçüde ortak duygular nedeniyle eğilimler de ruh durumları da aynı yönde yoğunlaşarak, halkın ortak kökenine uygun tanımlamalar yapılır (König, 1983: 79-81).

Bu bilgiler ışığında her ulus ve birey için söyleyenebileceği gibi, Alman bireyin eğilimlerinin, nesneleri, kavramları tanımlamalarının, ulusal kökeni ve ondan doğan dünya görüşünün sonucu ortaya çıktığı dile getirilebilir.

Alman ulusu, gelişim tarihleri boyunca yaşadıkları alanı savunmuş, coğrafyalarına yer alan diğer sahaları ilhak etmek için savaşmış, doğanın içerisinde mekanik bilgi ve tecrübesinin yanında güç, kuvvet, dayanıklılık özellikleriyle varlığı devam ettirmiştir. Alman ulusunun kendisinde barındırdığı eril özellikleri, deneyimsel dünyasını kavramlaştırırken, morfolojik, işlevsel ve diyakronik bir odakla, somut ve soyut her şeyi bu erillik anlayışıyla ifade etme eğilimine girmediği söylene bilir mi?

Günümüzde bile kimi araştırmacılar Almancanın bir nevi eril dil olduğunu bazı eserlerinde belirtirler. Gerek dini metinlerde geçen gerekse günün baş aktörlerince dile getirilen erkeğin kadına olan üstünlüğüne ve anlayıştan ortaya çıkan dile karşı eleştirel araştırma yazıları yazmaktadırlar. Çalışmalarında tespitleri doğrultusunda kutsal metinlerden, yaygın görüşü tekzip edici veriler sunarak, kullanılan dile ve mantığına hatta alman dilbilimine dahi eleştiri getiriyorlar (krş. Pusch, 1989: 8, 9, 17). Aşağıdaki tablo *der* artikelli eril cinsiyetle tanımlanmış kelimelerin oranı hakkında çıkarımda bulunulmasını sağlayabilir.

Artikel (Cinsiyet tanımı)	Schwichtenberg/Schiller'e göre umumî sözcüklerin %'lik dağılımı	Köpcke'ye göre tek heceli sözcüklerin %'lik dağılımı
der (eril)	% 39	% 64
die (dişil)	% 35	% 14
das (yansız)	% 26	% 22

Tablo 1: (Atli, 2015)

Değerlendirme ve Sonuç

Sonuç olarak her halk veya ulusun kendi deneyim dünyasında geliştirdiği bir nevi dünyayı algılama, alımlama ve yorumlama anlayışı vardır. Bu anlayış o halkın meydana getirdiği, var ettiği her ürüne yansır. Bu ürünlerden en önemlisi de dildir. Bilindiği üzere dil, bir halkın, ulusun, milletin varlığını dış dünyaya ve karşıdakine gösteren en önemli unsurdur. Halkın kültürünü var eder ve o kültür tarafından da var edilir. Bu yönüyle iki taraflı bir işleve sahip olan dil, halk kültürünün, dünya görüşünün, yaşama anlayışının ve deneyimsel dünyayı alımlayışının ve yorumlayışının başat göstergesidir.

Alman halk kültürünün başat göstergesi de Almancadır. Tarih boyunca yaşanan, yaşatılan, deneyimlenen her olaydan, her süreçten izler taşır. Bu izler takip edildiğinde Alman halk kültürünü şekillendiren unsurlara ulaşılabileceği gibi Alman halk kültürü ve anlayışının da dünyaya ait her şeyi nasıl anlamlandırdığı ve adlandırdığının göstergelerine de ulaşılabilir. Bu tespit her halk kültürü için yadsınamaz bir gerçektir.

Bu minvalde yazımızda irdelenen ve isimlerin tanımlanmasında kullanılan tanımlıklardan biri olan *der* artikelinin atanma ve işleyişindeki genel eğilimin Alman halk kültürünün erillik anlayışının ürünü olarak görülebileceği düşünülmektedir. İnsanla doğrudan veya dolaylı ilgili olsun olmasın, hayvan, nesne, somutlaştırılabilen veya soyut kalan kavramlar dâhil birçok farklı alanda görülen bu eril tanımlık atamasının temelinde daha yaygın olarak güç, kuvvet, öncüllük, sağlamlık, dayanıklılık, yaygınlık, işlevsellik, üst-alt olma durumu vb. unsurların yattığı düşünülmektedir.

Almancadaki erillik kavramının baskınlığı ve yaygınlığı üzerine diğer halk kültürlerinin dil anlayışı ve yapısıyla ilgili benzerlik veya farklılıklar üzerinden karşılaştırmalı çalışmalar yapılmasının önemli olduğu düşünülmüştür. Bu tür çalışmalar ve araştırmaların halk kültürlerinin olduğu kadar halkbilim, filoloji ve karşılaştırmalı edebiyat alanı araştırmacılarının da yakınlaşmasını ve ortak çalışma olanağı yakalamalarını sağlayacağı öngörülebilir.

KAYNAKÇA

Atli, M.H., (2015). *Almancada Dilbilgisel Cinsiyet Sistemi ve Bu Sistemin Yabancı Dil Olarak Edinimi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Dil Dergisi

Aytuğ, T. (2017). *Dile Gelen Felsefe,* 4. Baskı, İstanbul: YKY.

Engel,U./Tertel,R. (1993). *Kommunikative Grammatik - Deutsch als Fremdsprache*, München: İudicium Verlag

Journet, N. (2009). *Evrenselden Özele Kültür*, İstanbul: İz Yayıncılık

Kaplan, M. (2008). *Kültür ve Dil*, İstanbul: Dergâh Yayınları

König, W. (1983). *Atlas zur deutschen Sprache*, München: dtv

Müller, H. M. (1994). *Schlaglichter der deutschen Geschichte*, Mannheim: Bundeszentrale für politische Bildung

Nakiboğlu, M. (2016). *Batı Edebiyatında Mizah-Humor in Western Literatur*, Editörler: Sivrioğlu, Ş. Ayan, M. Keleş, N., Yalçın, G.) İstanbul: Kriter Yayınevi

Oleshko, S. (2010). *Genus International*, Stiftung Mercador – ProDaz, Essen: Universität Duisburg

Pusch, L.F. (1989). *Das deutsche als Männersprache*, Frankfurt: Suhrkamp Verlag

Schulz D./Griesbach H. (1982). *Grammatik der deutschen Sprache*, München: Max Hueber Verlag

Zengin, E. (2012). *Übungen zur deutschen Grammatik-Almanca Dilbilgisi Alıştırmaları*, Adapazarı: Sakarya Yayıncılık

İNTERNET KAYNAKLARI

https://www.uni-due.de/imperia/md/content/prodaz/das_genus_in_verschiedenen_sprachen_alphabetisch_geordnet.pdf

KÜLTÜREL YAŞAMA KATILMA HAKKI BOYUTUYLA BİREYLERİN SOSYO-KÜLTÜREL FAALİYETLERE KATILIMI: AYDIN İLİ ÖZELİNDE GENEL BİR DEĞERLENDİRME

Gülşen ÇETİN AYDIN[1]

Öz: İnsan olmanın temel göstergelerinden biri insan onuruna yaraşır bir yaşam sürdürmektir. Fiziksel ve güvenlik ihtiyaçlarının yanı sıra bireylerin toplumsal yaşam ile bütünleşmesinde kültürel öğeler önemli rol oynamaktadır. Bu doğrultuda insanın yeme, içme, barınma, güvenlik, çalışma, saygınlık kazanma ihtiyaçları gibi kültürel faaliyetlerde bulunma hakkının da toplumsal alanda dikkate alınması gerekmektedir. Ayrıca belirtmek gerekir ki, bunun için gerek yerelde gerekse tüm dünyada düzenlenen ve düzenlenecek olan faaliyetlerde her kesimden bireyin katılımının esas alınması gerektiği göz ardı edilmemelidir. Dolayısıyla bireyler tüm yönleriyle bir bütün olarak ele alınmalı ve bireylerin yaşam doyumuna ulaşmasında etkili olan sosyo-kültürel destekler unutulmamalıdır. Öte yandan bireylerin kültürel faaliyetlere katılımının yalnızca bireysel bir doyum olmadığını ve toplumsal gelişmenin de farklı bir boyutu olduğunu belirtmek gerekmektedir. Çünkü kültürel öğeler ele alınan coğrafyanın birer yansımasıdır. Aynı şekilde, kültürel yaşama katılan bireyler de yaşadığı yerin gerek düşünsel gerekse aktif kalkınmasına katkıda bulunan kişilerdir. Sosyal ve kültürel yaşama katılım az gelişmiş ya da gelişmekte olan ülkelere bakıldığında lüks olarak algılanmaktadır. Oysa, toplumsal kalkınma tüm öğeler bir bütün olarak ele alındığında gerçekleşecektir. Bu düşünceden hareketle çalışmanın amacı, yaşama hakkının bir uzantısı olan kültürel yaşama katılma hakkının hukuki ve uygulama boyutuyla değerlendirilmesi ve insan yaşamındaki öneminin vurgulanmasıdır. Çalışma, literatür araştırması olup çalışmada Aydın ili özelinde yapılan yerel faaliyetlerde hangi ilke ve uygulamaların geçerli olduğu üzerine genel bir değerlendirme yapılacaktır.

Anahtar Kelimeler: İnsan onuru, kültür hakkı, sosyo-kültürel faaliyetler.

PARTICIPATION OF INDIVIDUALS IN SOCIO-CULTURAL ACTIVITIES WITH THE RIGHT TO PARTICIPATE IN CULTURAL LIFE: A GENERAL EVALUATION IN AYDIN PROVINCE

Abstract: One of the basic indicators of being human is to have a life worth of human dignity. Besides physical and safety needs, cultural elements also play an important role in the integration of individuals with social life. In this respect, people's right for cultural activities such as need to eating, drinking, sheltering, security, working and being respected should also be taken into consideration in the social sphere. It should also be noted that the participation of individuals from all walks of life should be taken into consideration in the activities organized and to be held both locally and globally. Therefore, individuals should be considered as a whole in all aspects and socio-cultural supports that are effective in achieving life satisfaction of individuals should not be forgotten. On the other hand, it should be noted that the participation of individuals in cultural activities is not only an individual satisfaction, it is a different dimension of social development. Because the cultural elements are a reflection of the geography covered. Likewise, the individuals who participate in cultural life are those who contribute to the intellectual and active development of the place where they live. Participation in social and cultural life is perceived as luxury in the perspective of less developed or developing countries. However, social development will accrue as all elements are considered as a whole. With this in mind, the aim of this study is to evaluate the right to participate in cultural life, which is an extension of the right to life, with the legal and practical aspects and to emphasize its importance in human life. The study is a literature survey and a general assessment will be made on which principles and practices apply to local activities in Aydin Province.

Key Words: Human dignity, the right to culture, socio-cultural activities.

Giriş

[1] Dr. Öğretim Üyesi, Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, gulsenaydin@kmu.edu.tr

Coğrafya ve kültür farklılıkları yalnızca insanların ilgisini çekmekle kalmayıp aynı zamanda turizm kavramını da ortaya çıkarmaktadır. Turizmin kültüre etkisi esasen karşılıklı olarak gerçekleşmektedir. Turizm coğrafyayı ve kültürü etkilemekle kalmayıp aynı zamanda bu iki unsurdan etkilenmektedir. Turizmde en önemli faktör çekiciliktir. Çekicilik kaynağına göre, birbirinden farklı bölgesel ve kültürel etkinlikler düzenlenmektedir (Emekli, 2006: 52-53).

Kültür turizmi olarak da nitelendirebileceğimiz illerde yapılan etkinlik turizmi son yıllarda artış göstermektedir. Buradaki en önemli etken, halkın yoğun ilgisi ve bu tür kültürel etkinliklere olan ihtiyacıdır. Öte yandan bu tür etkinlikler gerek yerli gerekse yabancı turist sayısını da arttırmaktadır. Ekonomik faydalarının yanı sıra yerel halkın bölgesini tanıtmasına imkan vermekte ve sosyal kaynaşmayı sağlamaktadır. Küreselleşmenin baskısı ve ekonomik sorunların yanında kentsel kimliğe duyulan gereksinim şehirleri diğerlerinden ayırtedici hale getirme arzusu yönetimleri harekete geçiren temel nedenler arasındadır. Başta festivaller olmak üzere fuarlar, tiyatro ve sinema gösterimleri, sergiler, spor müsabakaları, turnuvalar gibi etkinlikler kentin gelişmesine katkıda bulunmaktadır (Timur vd., 2014: 57-58).

Aydın ili gelenek ve görenekleri, kültürel simgeleri ve folklörü ile diğer bölgelerde yaşayan insanların oldukça ilgisini çekmektedir. Öte yandan coğrafi konumu itibariyle özellikle açık havada ve halka açık alanlarda yapılan etkinliklerin her mevsim rahatlıkla düzenlenebildiğini söylemek mümkündür. İncir festivali, erik festivali, çam fıstığı festivali, pamuk festivali, gençlik festivali, deve güreşleri ve halk konserlerini sıklıkla görmekteyiz. Çalışmada toplumsal gelişme ve kültürel yaşama katılım hakkı ile ilgili kavramsal çerçeve sunulduktan sonra, Aydın ili özelinde yapılan faaliyetlerde hangi ilke ve uygulamaların geçerli olduğu, bölge halkının düzenlenen etkinliklere olan ilgisi, etkinlik duyurularının ne derece ulaşılabilir olduğu ve yerel yönetimlerin bu konudaki tutum ve yaklaşımları üzerine genel bir değerlendirme yapılacaktır.

Toplumsal Gelişme Kavramı

Toplum, belli bir bölgede yaşayan bireylerin birlikteliklerinden kaynaklanan paylaşım, çatışma ve kültürel değerlerinden beslenen bir oluşumdur. Dolayısıyla bireylerin davranışlarının bir çıktısıdır. Yaşanılan zaman dilimine ve ortaya çıkan toplumsal hareketlere göre değişiklik göstermektedir. Toplumsal gelişme kavramını; toplumsal değişme ve kültürel değişmeden farklı değerlendirmek mümkün değildir. Toplumsal değişme, öncelikle toplumsal ilişkiler olmak üzere, toplumsal yapıda ve toplumsal kurumlarda meydana gelen değişmelerdir. Yaşanan değişime göre ilerleme ya da gerileme olarak da ifade edilmektedir (Sağ, 2003:11-12). Toplumsal gelişmenin temeli ekonomik, siyasi, sosyal ve kültürel öğelerden oluşmaktadır. Bu kavram ilk kez 19. yy'ın ortasında Herbert Spencer ve Auguste Comte gibi filozoflar tarafından kullanılmaya başlamıştır (Sökmen, 2014: 2). Toplumsal gelişmişlik göstergelerinden olan kişi başına düzen gelirin yüksek yaşam standardının sağlanmasında gerekli ancak yeterli bir koşul olmadığı ifade edilmektedir. Bu nedenle sağlıklı yaşam, eğitim düzeyi ve sosyal bütünleşmenin diğer önemli unsurlar olduğu unutulmamalıdır (Şanlısoy, 2019: 1584).

Kültürel gelişme, kültürel öğelerin değişimini esas almaktadır. Sürekli gelişen ve kendini yenileyen topluma ayak uydurmaktır. Gelişmeyi gerekli kılan en büyük etken teknolojik ilerlemedir (Çeçen, 2000:13-14). Kültürel gelişme toplumsal gelişmeye ışık tutmaktadır.

Sosyal ve kültürel etkinlikler toplumsal gelişmenin en önemli araçlarıdır. Bu doğrultuda toplumsal gelişme, özgürlükçü bir yönetim anlayışının, bireylerin katılımının, toplumsal zeminin oluşturulması ve geliştirilmesine yönelik bir süreçtir (Kızılırmak, 2006: 183). Toplumsal gelişmenin sağlanması yalnızca sosyo-ekonomik bir amaç değil, bireysel ve toplu olarak sosyal ilerlemeyi destekleyen de bir kaynaktır. Kendini her açıdan geliştiren insanlar diğerlerine kıyasla daha mutlu olduklarını ifade etmektedir. Ancak bu sayede toplumsal gelişmenin varlığından söz etmek mümkündür (Coşkun vd, 2019: 220). Öte yandan belirtmek gerekir ki, toplumsal refah, o toplumdaki ihtiyaçların karşılanması, sosyal problemlerin yönetimi ve fırsatların geliştirilmesine bağlıdır (Coşkun vd, 2019: 224). Bu düşünceden hareketle denilebilir ki, kültürel yaşama katılma bireylerin yaşam tatminlerinin arttırılması için karşılanması gereken önemli ihtiyaçlarından biridir.

Kültürel Yaşama Katılma Hakkı

Günümüzün vazgeçilmez kavramlarından biri olan küreselleşme olgusu insanların dünyadaki tüm gelişmelerden etkilenmesine yol açmakta ve değişimi kaçınılmaz kılmaktadır. Ailelerde meydana gelen değişimleri, toplumda meydana gelen değişimleri, farklı yaşam biçimlerinin ortaya çıkmasını, nüfustaki farklılaşmaları küreselleşmenin etkileri olarak yorumlamak mümkündür. Küreselleşme toplumun mevcut fikirlerinde ve kültürel yapısında değişikliklere sebep olmaktadır. Öte yandan saydığımız bu değişikliklere yalnızca küreselleşme olgusu değil, aynı zamanda teknolojik gelişmeler de sebep olmaktadır (Balay, 2004: 61-62).

Toplumsal alanda yaşamak insanların yaşamlarına yön veren en önemli etkenlerden biridir. Dayanışma kültürü çerçevesinde bireyler, birbirlerinin davranışlarını çok yakından etkilemektedir. Bu doğrultuda birlikte hareket etme duygusu gelişmektedir. Belirli bir kültürü ortaya koymak, toplumsal yaşanmışlıklara verilen karşılıktır. Bu sayede ortaya çıkan davranış kalıpları kültürü oluşturmaktadır (Çeçen, 2000:20). Kültür kavramı; birbirinden farklı toplumları ve yaşam biçimlerini ayırdedebilmek için belli bir bölgedeki eğitim seviyesini belirten ve o bölgedeki üretim biçimlerini gösteren bir öğedir (Doğan, 2007: 9). Kültür, bireylerin bedensel ve zihinsel değişimiyle birlikte "konuşma, düşünme, dinleme ve yaratma yeteneklerinin gelişmelerini sağlayan toplumsal kuramların bütünüdür." Kültür, toplumsal değerlerin en iyi yansımasıdır. Bireylerin etkinlik alanlarını kapsayan bütünleştirici bir olgudur. Toplumsal yapıların kuruluş ve işleyişi bazı özellikler barındırmaktadır. Bu özellikler her kültürün kendine has sınırlarını oluşturmaktadır. Dolayısıyla toplumsal yapı ve işleyişin bir uyum içerisinde olması aynı zamanda toplumun yaşam kalitesini de ortaya koymaktadır (Çeçen, 2000:11-12). Belirtmek gerekir ki, kültür kavramı ile yaşam biçimi kavramı arasında oldukça yakın bir ilişki vardır. Çünkü, kültür bir toplumun belirli bir zamandaki yaşam biçimi olarak ifade edilmektedir. Kavram ilk kez Voltaire tarafından "insan zekasının oluşumu, gelişimi, geliştirilmesi ve yüceltilmesi" manasında kullanılmıştır (Doğan, 2007: 11).

Kültürün kendine has özellikleri bulunmaktadır. Kültür, öncelikle öğrenilen bir olgudur. Hem genel hem de özel yanları bulunmaktadır. Simgesel bir öğedir. Kollektif bir özelliğe sahiptir. Paylaşılan duygular bütünüdür. Tarihi ve süreklidir. Ele alınan toplumun özelliklerini yansıtır. İdealize edilmiş kurallar bütünüdür. Dinamik ve bütünleştiricidir. Toplumun ihtiyaçlarını karşılayan ve bireylere doyum sağlayan bir yanı bulunmaktadır (Doğan, 2007: 16-18).

İnsan Hakları Evrensel Bildirgesi'nde her bireyin kültürel yaşama serbestçe katılma, sanatsal faaliyetlerden faydalanma, bilimsel gelişmelerden ve sonuçlarından faydalanma hakkına sahip oldukları belirtilmektedir (Uygun, 2003: 265).

Kültürel yaşama katılma hakkı, "Ekonomik, Sosyal ve Kültürel Haklar Uluslararası Sözleşmesi[*]"'nin 15. maddesinde yer almaktadır. 15. Maddeye göre;

"1- Bu Sözleşmeye Taraf Devletler, herkes aşağıdaki hakları tanırlar:

a) Kültürel yaşama katılmak;
b) Bilimsel gelişmelerin nimetlerinden ve sonuçlarından yararlanmak;
c) Kendisinin yaratıcısı olduğu bilimsel, edebi ve sanatsal ürünlerden kaynaklanan maddi ve manevi menfaatlerin korunmasından yararlanmak.

2- Bu hakkın tam olarak gerçekleştirilmesi için Sözleşmeye Taraf olan Devletler tarafından alınacak önlemler, bilimin ve kültürün korunması, gelişmesi ve yayılması için gerekli tedbirleri de içerir.

3- Bu sözleşmeye Taraf Devletler, bilimsel araştırma ve yaratıcı faaliyetler için zorunlu olan özgürlüğe saygı göstermeyi taahhüt ederler.

4- Bu sözleşmeye Taraf Devletler, bilimsel ve kültürel alanlarda uluslararası ilişkilerin ve iş birliğinin teşvik edilmesinden ve geliştirilmesinden üretilecek menfaatleri tanımayı kabul ederler."

15. maddeye göre, kültürel yaşama katılım hakkı herkese tanınan bir haktır. Sözleşmeye taraf olan ülkeler maddi ve manevi değerleri korumak ve ulusal uluslararası alan gözetilmeksizin kültürel ve bilimsel gelişmelerden faydalanılmasını desteklemek ve bu tür faaliyetlerin bireysel hak ve özgürlükler çerçevesinde düzenlenmesi gerektiğine vurgu yapmaktadır.

IKSV'nin (2012) Yeni anayasaya öneri niteliğinde hazırlamış olduğu metinden hareketle kültürel yaşama katılma, erişme ve katkı sağlama hakkının katılım, erişim ve kültürel yaşama katkı sağlama olmak üzere üç ana unsuru olduğu ifade edilmektedir. Bu ana unsurların içeriği aşağıda belirtildiği gibidir:

"*<u>Katılım,</u> herkesin bireysel olarak, başkalarıyla birlikte ve bir topluluk ya da grup içerisinde serbestçe hareket etme, kendi kimliğini seçme, bir ya da birden çok toplulukla kendini özdeşleştirme ya da özdeşleştirmeme ya da bu tercihini değiştirme, toplumun siyasal yaşamına katılma, kendi kültürel faaliyetleriyle uğraşmayı kapsar.*

[*]BM Genel Kurulu'nun 16 Aralık 1966 tarihli ve 2200 A (XXI) sayılı kararıyla kabul edilmiştir. Yürürlüğe giriş: 3 Ocak 1976.

Erişim, herkesin bireysel olarak, başkalarıyla birlikte, bir topluluk ya da grup içerisinde, eğitim ve enformasyon yoluyla kendinin ve başkalarının kültürünü bilme, anlama ve kültürel kimliği tam anlamıyla dikkate alan nitelikli eğitim ve öğretim görme hakkını kapsar. Ayrıca, herkesin herhangi bir teknik enformasyon ya da iletişim aracı yoluyla ifade ve yaygınlaştırma biçimleri hakkında bilgilenme, toprak, su, biyolojik çeşitlilik, dil ya da özel kurumlar gibi kültürel ürünlerin ve kaynakların kullanımıyla ilişkili bir yaşam tarzını benimseme ve kültürel mirastan ve diğer bireylerin ve toplulukların yaratılarından yararlanma hakkı bulunmaktadır.

Kültürel yaşama katkı sağlama ifadesi, herkesin toplumun maddi, manevi, zihinsel ve duygusal ifadelerinin yaratılmasına katılma hakkına atıfta bulunmaktadır. Bu hak, bir bireyin ait olduğu topluluğun gelişimine katılma ve bireyin kültürel haklarından yararlanmasını etkileyen politika ve kararların tanım, geliştirme ve uygulama süreçlerine katılma hakkıyla desteklenmektedir."

Bu maddelere ek olarak devletin kültürel yaşama katılma, erişme ve katkı sağlama hakkını düzenlerken uyması öngörülen diğer ilkeler de aşağıda belirtildiği gibidir:

"*Erişilebilirlik, bireylerin ve toplulukların kültürden tam anlamıyla yararlanmaları için kırsal ve kentsel bölgelerde ayrım gözetmeksizin herkesin fiziksel ve mali açıdan erişebileceği etkili ve somut fırsatları kapsar. Bu bağlamda, yaşlılar, engelliler ve yoksulluk içinde yaşayanlar için erişim olanaklarının sağlanması ve kolaylaştırılması temel önem taşımaktadır. Ayrıca, erişilebilirlik herkesin tüm kültür biçimleri hakkında kendi tercih ettiği bir dilde enformasyon arama, alma ve paylaşma hakkını ve toplulukların ifade ve yaygınlaştırma araçlarına erişim hakkını içermektedir.*

Uygunluk, belirli bir insan hakkının belirli bir kültürel tarz ya da bağlama uygun ve bu bağlamla ilgili, yani, azınlıklar ve yerli halklar dâhil, bireylerin ve toplulukların kültürüne ve kültürel haklarına saygılı olacak şekilde gerçekleşmesini ifade eder.

Uyarlanabilirlik, kültürel yaşamın herhangi bir alanında Devletin kabul ettiği ve bireylerin ve toplulukların kültürel çeşitliliğine saygı göstermesi gereken strateji, politika, program ve tedbirlerin esnekliğini ve ilgililiğini ifade eder.

Kabuledilebilirlik, devletin kültürel haklardan yararlanılmasını sağlamak üzere kabul ettiği yasa, politika, strateji, program ve tedbirlerin ilgili bireyler ve topluluklarca kabul edilebilecek bir şekilde hazırlanmasını ve uygulanmasını gerektirmektedir. Bu bağlamda, ilgili birey ve topluluklara danışılarak, kültürel çeşitliliği korumaya yönelik tedbirlerin bu birey ve topluluklarca kabul edilebilir olmasını sağlamak gerekir." Hızlan'ın (2012) da, bu konuyu "Kültürel yaşama katkıyı nasıl sağlayabiliriz" başlıklı köşe yazısında kaleme aldığını görmekteyiz.

Sosyal ve kültürel faaliyetlerin düzenlenmesinin öneminin yanı sıra halkın bu etkinliklere erişebilirliği de büyük önem taşımaktadır. Erişilebilirlik, toplumsal yaşamda karşılaşılan ayrımcılık sorununun yaşandığı alanlardan birisidir. Yalnızca sosyal ve kültürel faaliyetler katılım hakkında değil her türlü hakkın kullanılmasında önemli bir faktördür (Çağlar, 2012: 542).

Yöntem

Çalışma, literatür araştırması ve değerlendirme yöntemine dayanmaktadır. Aydın ilinde bulunan kültür merkezlerinin faaliyetleri olmak üzere yerel yönetimler tarafından yapılan başta festival, konser, tiyatro gösterimi gibi faaliyetler çerçevesinde bir değerlendirme yapılacaktır. Düzenlenen etkinliklere halkın nasıl ulaştığı, duyuruların aktif bir şekilde yapılıp yapılmadığı ve katılımın ne seviyede olduğuna ilişkin gerek sosyal medya gerekse yazılı ve görsel basinda yer alan haberler olmak üzere bir araştırma yapılacaktır.

Bulgular

Kültürel yaşama katılım hakkı kapsamında ele aldığımız Aydın ili özelinde düzenlenen etkinliklere bireylerin katılımı doğrultusunda katılım, erişim, katkı sağlama, erişilebilirlik, uygunluk, uyarlanabilirlik, kabuledilebilirlik başlıkları çerçevesinde bazı çıkarım elde edilmiştir. Özellikle yazılı, görsel ve online iletişim araçları ile sosyal medya kaynakları doğrultusunda bir değerlendirme yapılmıştır. Bu doğrultuda Aydın İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, Aydın Büyükşehir Belediyesi ve Efeler Belediyesi internet sayfalarında düzenlenecek olan tüm sosyal ve kültürel etkinliklere ilişkin detaylara yer vermektedir.

Tablo-1: Aydın Büyükşehir Belediyesi'ne Bağlı Bulunan Kültür Merkezleri

Sayı	Kültür Merkezi Adı
1	YILDIZ KENTER-ŞÜKRAN GÜNGÖR TİYATRO SALONU VE KÜLTÜR MERKEZİ
2	YÖRÜK ALİ EFE ÇOCUK KÜLTÜR MERKEZİ
3	ADNAN MENDERES ÇOCUK KÜLTÜR MERKEZİ
4	YÜKSEL YALOVA ÇOCUK KÜLTÜR MERKEZİ
5	DR. REŞİT GALİP ÇOCUK KÜLTÜR MERKEZİ
6	GENÇLİK MERKEZİ
7	7 EYLÜL YAŞAM MERKEZİ
8	VALİ YAZICIOĞLU KÜLTÜR MERKEZİ
9	UMURLU KÜLTÜR MERKEZİ
10	ATÇA KÜLTÜR MERKEZİ
11	BOZDOĞAN KÜLTÜR MERKEZİ
12	BUHARKENT KÜLTÜR MERKEZİ
13	ÇİNE KÜLTÜR MERKEZİ
14	DİDİM KÜLTÜR MERKEZİ
15	GERMENCİK KÜLTÜR MERKEZİ
16	İNCİRLİOVA KÜLTÜR MERKEZİ
17	KARACASU KÜLTÜR MERKEZİ
18	KARPUZLU KÜLTÜR MERKEZİ
19	KOÇARLI KÜLTÜR MERKEZİ
20	KÖŞK KÜLTÜR MERKEZİ
21	KUŞADASI KÜLTÜR MERKEZİ
22	KUYUCAK KÜLTÜR MERKEZİ
23	ŞİRİNEVLER MAH. KÜLTÜR MERKEZİ
24	YILDIZTEPE MAH. KÜLTÜR MERKEZİ
25	YEŞİL MAH. KÜLTÜR MERKEZİ
26	SÖKE KÜLTÜR MERKEZİ
27	SÖKE KÜLTÜR MERKEZİ
28	SULTANHİSAR KÜLTÜR MERKEZİ
29	YENİPAZAR KÜLTÜR MERKEZİ

***Kaynak:** http://aydin.bel.tr/mobil/detail/5251/kultur-merkezleri

Tablo-1'de görüldüğü gibi merkez ve ilçeler de dahil olmak üzere Aydın Büyükşehir Belediyesi'ne bağlı faaliyette bulunan 29 kültür merkezi bulunmaktadır. Aydın Büyükşehir Belediyesi'ne bağlı kültür merkezlerinde düzenlenen etkinlikler şu şekildedir: karikatür yarışması, resim, şiir ve kompozisyon yarışması, müzikli komedi gösterimi, tiyatro gösterimi, çocuk oyunu, dans gösterileri, dramalar, yaz etkinlikleri, anma geceleri, resim, heykel ve seramik sergisi, müzik geceleri, konserler, fotoğraf sergileridir. Bu etkinliklerin çoğu ücretsiz olup ücretli olan etkinliklerin de makul bir fiyatta olduğu görülmektedir. Ayrıca katılım esasları kapsamında bir değerlendirmede bulunacak

olursak, etkinliklerin yaş ve cinsiyet ayırdedilmeksizin tüm kesimlere hitap etmeye çalıştığı ortadadır. Düzenlenen sosyo-kültürel ve sportif etkinliklere ulaşım konusunda etkinliğin türüne bağlı olarak değişmekle birlikte yoğun katılımlı noktalara belediye araçları ile ücretsiz ulaşım hizmetini de sağladığı görülmektedir. Belediyenin gerek internet sayfası gerekse sosyal medya sayfalarından da görüldüğü üzere, halk bu etkinliklere oldukça yüksek oranda bir katılım göstermektedir.

Tablo-2: Aydın Efeler Belediyesi'ne Bağlı Bulunan Kültür Merkezleri

Sayı	Kültür Merkezi Adı
1	ADNAN MENDERES YAŞAM MERKEZİ
2	ATA MAHALLESİ KÜLTÜR VE SANAT EVİ
3	ÇEŞTEPE KÜLTÜR MERKEZİ
4	ÇEŞTEPE MUTLU VARDAR PARKI YEREL TOHUM MERKEZİ
5	HASAN EFENDİ MAHALLESİ KÜLTÜR VE SANAT EVİ
6	KIZILCAKÖY KÜLTÜR VE SANAT EVİ
7	OTİZM VE SPOR EĞİTİM MERKEZİ
8	MİLLİ AYDIN BANKASI KÜLTÜR MERKEZİ

*** Kaynak:** https://efeler.bel.tr/hizmetlerimiz/kultur-sanat/adnan-menderes-yasam-merkezi

Tablo-2'de görüldüğü gibi merkez ve ilçeler de dahil olmak üzere Aydın Efeler Belediyesi'ne bağlı faaliyette bulunan 8 kültür merkezi bulunmaktadır. Aydın Efeler Belediyesi'ne bağlı kültür merkezlerinde düzenlenen etkinlikler şu şekildedir: dama turnuvası, modifiye festivali, tenis turnuvası, film günleri, konserler, sokak tiyatrosu, sinema gösterimi, tiyatro şenliği, resim atölyesi, kitap fuarları.

Festivaller, toplumun sahip olduğu kimliğinin bir göstergesidir. Aynı zamanda toplumsal normların bir yansımasıdır. Festivaller ile toplumun üyeleri arasında sosyal, ekonomik, kültürel ve sanatsal iş birliğini ortaya koymak amaçlanmaktadır. Teknolojinin ilerlemesiyle birlikte yalnızca ulusal değil uluslararası festivallerden de haberdar olmak oldukça kolay bir hale gelmiştir (Şengül S. vd, 2016:81).

Tablo-3: Aydın İli Genelinde Düzenlenen Festivaller

No	İlçenin Adı	Etkinlik Adı	Etkinlik Hakkında Bilgi	Etkinlik Programı
1	İncirliova	Geleneksel Deve Güreşi Festivali	Deve güreşlerinin ilk başladığı yer olarak bilinen İncirliova ilçemizde bu kültürü yaşatmak amaçlanmaktadır. Festival bünyesinde deve güreşleri, ödül töreni yer almaktadır.	Deve Güreşi Karşılaşmaları
2	Germencik	Geleneksel Deve Güreşi Festivali	69 yıldır geleneksel olarak düzenlenmektedir. Ulusal düzeyde gerçekleşen şenliklere binin üzerinde katılım sağlanmaktadır.	Deve Güreşi Karşılaşmaları
3	Yenipazar	Deve Güreşi Festivali	Her yıl şubat ayının ilk pazar günü geleneksel deve güreşi yapılmaktadır.	Deve Güreşi Karşılaşmaları
4	Kuyucak	Deve Güreşi Festivali	Deve güreşi kültürünü yaşatmak için festival 13 yıldır düzenlenmektedir.	Açılış, Saygı Duruşu, İstiklal Marşı ve konuşmalar, Deve Güreşi, Folklor Gösterileri, Deve Güreşi, Kapanış.
5	Çine	Deve Güreşi Festivali	28 yıldır düzenlenmekte olan geleneksel festivalde deve güreşi kültürünü yaşatmak amaçlanmıştır.	Deve Güreşi Karşılaşmaları
6	Nazilli	Nevruz Festivali	Yedi yıldır kutlanan festivalimiz uluslararası olup, Türk Cumhuriyetlerinden farklı ülkeler katılacaktır.	Nevruz Festivali ve Azerbaycan, Kırgızistan, Tataristan, Kazakistan, Özbekistan, Türkmenistan, Ukrayna, KKTC gibi Türk Cumhuriyetlerinden Halkoyunları ekiplerinin Halk oyunu gösterileri
7	Nazilli	Kültür, Sanat ve Edebiyat Festivali	Sekiz yıldır kutlanan festivalimiz ulusal olup, on gün süresince yazar, şair buluşmaları, konferans ve dinletiler düzenlenmektedir.	10 gün boyunca günde iki ve üç dinleti ve konferanslar
8	Söke	Serçin Yılan Balığı Şenliği	Etkinlik 3 yıldır yapılmakta olup, ulusal düzeydeki etkinliğe yaklaşık 5000 kişi katılmaktadır.	Yöresel Lezzet Sunumları, Halkoyunu gösterileri.
9	Nazilli	23 Nisan Ulusal Egemenlik ve Çocuk Bayramı Festivali	13 yıldır kutlanan festivalimiz uluslararası olup, farklı ülkelerden gelen halkoyunları ekipleri ile kutlamalar yapılmaktadır.	Yerli ve yabancı halkoyunu gösterileri

10	Söke	Uçurtma Şenliği	12 yıldır düzenlenmekte olan etkinlikte çocuklara ücretsiz olarak uçurtmalar dağıtılmaktadır.	Her yılın 23 Nisan'ında öğleden sonra 14.00'de başlayıp 17:00'de sona ermektedir.
11	Söke	Latmos (Karakaya) Tarih Öncesi Kaya Resimleri Şenliği	Beşparmak dağlarında bulunan tarih öncesine ait kaya resimlerinin önemine dikkat çekebilmek için düzenlenen etkinlik 8 yıldan bu yana devam etmektedir.	Resimlerin bulunduğu Karakaya Mahallesinde yapılan etkinlikte yöresel ürünler satışa sunulurken,Türk Halk Müziği ve folklor gösterileri ile zenginleştirilmektedir
12	Söke	Hıdrellez Şenliği	Her yıl 5 Mayıs'ta yaşanan Hıdrellez coşkusu nedeniyle Söke Çayı yanında vatandaşlar dilek taşlarını dere yatağına bırakırlarken gerçekleştirilen mini yöresel konser ile etkinlikler devam etmektedir.	Atletizm yarışmaları, halk oyunları gösterileri ve THM konseri. Priene Antik Tiyatrosunda tiyatro oyunu sahnelenecektir.
13	Yenipazar	Yörük Şenliği	Her yıl Mayıs ayının ilk Pazar günü konserler verilerek, etkinlikler eşliğinde halk oyunları oynanmakta ve keşkek, pilav dağıtımı yapılmaktadır.	Açılış, Halk Oyunları, Konser, Kapanış
14	Sultanhisar	Nysa Çilek, Tarım Kültür ve Sanat Festivali	Etkinlik 48 yıldan beri düzenlenmektedir. Ulusal yerli gruplar ile Romanya, Macaristan, Bulgaristan, Litvanya, KKTC, Yunanistan, Azerbaycan, Türkmenistan, Özbekistan, Moldavya, Makedonya, Bosna Hersek, İspanya'dan ekipler katılacaktır.	Sergiler, Yarışmalar, Halkoyunları Gösterileri, Tiyatro, Halk Konserleri
15	Yenipazar	Gençlik Festivali	19 Mayıs günlerinde eğlence ve konserler düzenlenerek akşamları fener alayı ve halk oyunları gösterileri yapılmaktadır.	Halk konseri, Halk oyunu gösterileri ve fener alayı
16	Sultanhisar	Malgaç Baskını Anma Günü	Anma programı 18 yıldır gerçekleştirilmektedir. Millî mücadele yıllarında vatanın kurtuluşu için önderlik etmiş olan Yörük Ali Efe ve arkadaşlarının düşman birliklerine yapmış olduğu ilk baskının anılması ve gelecek kuşaklara aktarılması için düzenlenmektedir.	Halk oyunu gösterileri, şiir, resim ve kompozisyon yarışmaları
17	Söke	Priene Kültür Festivali	Söke Güllübahçe Mahallesinde bulunan Antik Priene kentinin tanıtımına katkı sağlamak ve önemini anlatmak için her yıl Mayıs ayının son haftasında 2 gün süren şenliğe yaklaşık 5000 kişi katılmaktadır.	Şenlik Korteji Yürüyüşü, Yöresel Ürün Sergileri, Yemek Yarışması, Konserler, Çocuk Oyun Parkurları
18	Koçarlı	Çam Fıstığı Festivali	Koçarlı çam fıstığı festivali 2005 yılından bu yana yaklaşık 10.000 ulusal katılımcının iştiraki ile İlçemizde üretilmekte olan çam fıstığının tanıtımı amacıyla yapılmaktadır.	Açılış, ulusal sanatçı konserleri, çeşitli etkinlikler, kapanış.

19	Karpuzlu	Alinda Kültür ve Sanat Festivali	Alinda Antik Kentini ve İlçemizi Tanıtmak, Ülke Turizmine ve İlçe halkına katkı sağlamak.	Eğlenceler, halk oyunu gösterileri
20	Söke	Açık Hava Sinema Gösterimi	Farklı mahallelerde süren etkinliğe yaklaşık 1500 kişi katılmakta olup, açık hava film gösteriler ile nostalji yapılır.	Akşam 20.30 da film gösterileri başlayıp, 23.00'da son bulmaktadır.
21	Nazilli	Kurtuluş Festivali	95 yıldır kutlanan festivalimiz uluslararası olup, her yıl yerli ve yabancı halkoyunları ekipleriyle kutlanmaktadır.	Yerli ve yabancı halkoyunu gösterileri
22	İncirliova	İncir ve Kültür Festivali	İlçemize adını veren incir ürününün tanıtımı ve ilçede yaşayan vatandaşlarımızın sosyal ve kültürel etkinliklere olan ihtiyacını karşılamak amacıyla 13 yıldır düzenlenmektedir.	Festival, açılış töreni, En güzel incir yarışması, yerel ürün standları, halk konseri
23	Yenipazar	Antepfıstığı Festivali	17 Eylül tarihinde ilçemiz Hacıköseler Mahallesinde yıl boyunca ilçemizde yetiştirilen Antep fıstıkları katılanlara dağıtılarak, eğlenceler yapılmaktadır.	Yöresel ürün stantları, eğlenceler
24	Yenipazar	Geleneksel Pide Festivali	İlçedeki pide ve pideci esnafımızın tanıtımı başta olmak üzere kurulan panayır türü küçük alışveriş pazarı ile hem yerel kaynaklarımız hem de ilçe ekonomimizin tanıtımına katkı sağlayacak festival.	Pidesi ile ünlü ilçemizde Aydın, çevre il ve ilçelerden gelen misafirler ile yerli ve yabancı turistlerin katılımı ile festival süresince meşhur Yenipazar pidesi dağıtımı yapılmakta, halk pazarları kurularak akşamları eğlence ve konserler verilmektedir.
25	Söke	Sanat, Edebiyat ve Kitap Günleri	Ekim ayının son haftasında başlayan ve 13 yıldır gerçekleştirilen ulusal etkinlik nedeniyle edebiyat dünyasının isimleri Söke'de bir hafta konuk edilmektedir.	Etkinlik sabah saat 10.00'da söyleşiler ile başlayıp, Belediye Meydanında açılan stantlar ile okuyucular kitaplarla buluşmaktadır.
26	Karpuzlu	Deve Güreşi Şenlikleri	İlçemizi tanıtmak ve kültürel aktiviteleri artırarak halka katkı sağlamak.	Deve Güreşleri ve Çeşitli Etkinlikler.
27	Koçarlı	Deve Güreşi Festivali	Ülkemizde ve bölgemizde geleneksel hale gelmiş olan Deve Güreşi kültür etkinliğinin ilçemizde devam ettirilmesi amaçlanmaktadır.	Açılış, deve güreşi karşılaşmaları, kapanış.

*** Kaynak:** https://aydin.ktb.gov.tr/Eklenti/64196,etkinlik-listesipdf.pdf?0

Tablo-3'te görüldüğü gibi merkez ve ilçeler dahil olmak üzere yıl içerisinde düzenlenen 27 festival ve etkinlik bulunmaktadır. Tablo-3'te belirtildiği gibi Aydın ili genelinde düzenlenen festivaller oldukça çeşitlidir. Aydın Kültür Turizm İl Müdürlüğü'nün resmi internet sayfasında düzenlenecek olan festivallere ilişkin kapsamlı bilgiler bulunmaktadır. Tabloda belirtilen etkinliğin düzenleneceği yer, etkinliğin adı, etkinlik hakkında bilgilendirme ve etkinlik programı dışında, etkinliğin niteliği (ulusal mı uluslararası mı bir etkinlik olduğuna dair bilgilendirme), etkinliği düzenleyen kuruluş, etkinliğin düzenleneceği tarih, etkinliğin düzenleneceği yere ait iletişim bilgileri olmak üzere oldukça kapsamlı bilgiye ulaşmak mümkündür. Festivallerinin içeriğine bakıldığında deve güreşi festivalinin, pide festivalinin, antep fıstığı festivalinin, incir ve kültür festivalinin, çam fıstığı festivalinin, yörük şenliğinin, uçurtma şenliğinin, sanat, edebiyat ve

kitap günlerinin ve açık hava sinema gösterimlerinin düzenlendiğini söylemek mümkündür. Özellikle yoğunluklu olarak deve güreşi festivallerinin düzenlenmesindeki amaç; bu festivallerin geleneksel hale gelen kültürel bir değer olması ve ilçelerin tanıtılmasını ile kültürel aktivitelerin artırılmasına katkı sağlamaktır. Ayrıca yörede yetişen gıdaların tanıtımının yapılmasına dair festivallerin de düzenlendiğini söylemek mümkündür. Tablo'da belirtildiği gibi geleneksel hale gelen festivaller yılları aşkın bir zaman diliminde devam etmekte ve 1000'in üzerinde insanın katılımı sağlanmaktadır.

Genel Değerlendirme

Sosyal ve kültürel etkinlikler bölgenin yeni bir perspektif kazanmasını ve eksikliklerin giderilmesini sağlamaktadır. Aynı zamanda bölge halkına sosyal yaşam alanı da yaratmaktadır. Dolayısıyla bireylerin yaşam memnuniyetini arttıran önemli bir faktördür.

Görüldüğü gibi kültürel yaşama katkı hakkının sağlanması devletin pozitif eylem sorumluluğunu da ortaya koymaktadır. Bu doğrultuda yalnızca bireysel dayanışma ve paylaşım üzerine odaklanılmamakla birlikte devletin de kültürel etkinlikleri destekleme görevi bulunmaktadır. İllerde bu görev İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü'ne ve yerel yönetimlere aittir. Düzenlenen kültürel faaliyetlerdeki en önemli başarı unsuru yönetimin etkin olmasıdır. Özellikle yönetimin yapısı, organizasyon ekibi ve coğrafyanın düzenlenen etkinliklere uygunluğu başarıyı etkilemektedir. Bir diğer unsur, katılımdır. Bölge halkı ve dışarıdan gelen katılımcılar ile birlikte bölgenin idari amirleri, medya çalışanlarının katılımı ve etkinlikleri desteklemeleri halkın güveninin kazanılması açısından oldukça önemlidir. Başarının yakalanmasında yalnızca bu unsurlar yeterli olmamakla birlikte etkinlik programının bölgeyi yansıtması ve bölge halkına hitap etmesi de önemlidir. Katılımın istenilen düzeye ulaşabilmesi için etkinliğe ilişkin bilgilerin (etkinliğin adı, kapsamı, yeri, zamanı vb.) iyi bir pazarlama stratejisiyle duyurulması ve halka ulaştığından emin olunması gerekmektedir.

Çalışmada kültürel yaşama katılım hakkı kapsamında ele aldığımız Aydın ili özelinde yapılan bir değerlendirmede sonuç olarak, kültürel değerlerin yaşatılması ve mevcut geleneklerin sürdürülebilmesi açısından düzenlenen sosyal ve kültürel faaliyetlerde çok yönlülük esas alınmaktadır. Kültürel yaşama katılım hakkı toplumdaki herkesi kapsama alması bakımından oldukça önemlidir. Bu nedenle düzenlenen etkinliklerin cinsiyet, yaş, ekonomik gelir gibi unsurlar ayırdedilmeksizin herkesin kolayca ulaşabileceği ve katılım sağlayabileceği bir şekilde yapılması gerektiği vurgulanmaktadır. Kültürel yaşama katılım aynı zamanda yaşama hakkının bir uzantısıdır. Bu nedenle yeme, içme, barınma, güvenlik ihtiyaçlarında olduğu gibi sosyalleşme ihtiyacı da karşılanmalıdır.

Aydın ilinde, sahip olduğu coğrafya ve çok çeşitliliğe bağlı olarak bölge halkının kültürel yaşama katılımını destekler nitelikte faaliyetlerde bulunmaktadır. Öncelikli olarak yerel yönetimlere bağlı toplam 37 adet kültür merkezi bulunmaktadır. Bunların 29'u Aydın Büyükşehir Belediyesi'ne ve geri kalan 8'i Aydın Efeler Belediyesi'ne bağlı olarak faaliyette bulunmaktadır. Düzenlenecek etkinliklere ait bilgiler belediyelerin resmi internet sayfalarında, şehrin çeşitli yerlerinde bulunan biilboardlarda ve ortak yaşam alanlarına asılan afişler sayesinde duyurulmaktadır. Halkın bu etkinliklere katılımı ve etkinliklerden

memnuniyeti düzenlenen festivallerin sürekliliğinden ve katılım sayılarından da anlaşılmaktadır. Sonuç olarak, çalışmada Aydın ili özelinde yapmış olduğumuz değerlendirme kapsamında il yetkililerinin bölge halkının kültürel yaşama katılma hakkı çerçevesinde bir hizmet sunduklarını ve kültürel değerlerin yaşatılması yönünde çalışmalarda bulunduklarını söylemek mümkündür.

Kaynakça

Balay R. (2004). "Küreselleşme, Bilgi Toplumu ve Eğitim", Ankara Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi, Cilt: 37, Sayı: 2, 61-82.

BM (1976). **Ekonomik, Sosyal ve Kültürel Haklara İlişkin Uluslararası Sözleşme**, Kabul Tarihi:16 Aralık 1966, Yürürlük Tarihi: 3 Ocak 1976.

Coşkun B., Süslü B., Pank Ç. (2019). "Türkiye İçin İyi Yönetişim ve Toplumsal Refah İlişkisi Üzerine Bir İnceleme", **Atatürk Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi**, Cilt: 33, Sayı: 1, 219-241.

Çağlar S. (2012). "*Engellilerin Erişebilirlik Hakkı ve Türkiye'de Erişilebilirlikleri"*, **AÜHFD**, 61(2), 541-598.

Çeçen A. (1996). **Kültür ve Politika**, Gündoğan Yayıncılık, 2. Basım, Ankara.

Doğan B. (2007). **Örgüt Kültürü**, Beta Basım, 1. Baskı, İstanbul.

Emekli G. (2006). *"Coğrafya, Kültür ve Turizm: Kültürel Turizm"*, **Ege Coğrafya Dergisi**, Sayı: 15, İzmir, 51-59.

Hızlan D. (2012). *"Kültürel Yaşama Katkıyı Nasıl Sağlayabiliriz"*, **Hürriyet Gazetesi**, 08.05.2012, (Erişim tarihi: 30.10.2019), http://www.hurriyet.com.tr/kulturel-yasama-katkiyi-nasil-saglayabiliriz-20506669

IKSV (2012), **Yeni Anayasa İçin Öneri: Kültürel Yaşama Katılma, Erişme ve Katkı Sağlama Hakkı**, İstanbul Kültür Sanat Vakfı Yayınları, Mart, İstanbul.

Kızılırmak İ. (2006). *"Türkiye'de Düzenlenen Yerel Etkinliklerin Turistik Çekicilik Olarak Kullanılmasına Yönelik Bir İnceleme"*, **Sosyal Bilimler Dergisi**, Sayı: 15, 181-196.

Sağ V. (2003). *"Toplumsal Değişim ve Eğitim Üzerine"*, **C.Ü. Sosyal Bilimler Dergisi**, Cilt: 27, No: 1, 11-25.

Sökmen A. (2014). *"Sosyal Gelişme Endeksi Türkiye İçin Ne İfade Ediyor?",* **Tepav**, Değerlendirme Notu, 1-11.

Şanlısoy S. (2019). *"İnsani Gelişmişlik Endeksine Türk Cumhuriyetleri Örneğinde Eleştirel Bir Yaklaşım"*, **Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi**, Cilt: 12, Sayı: 62, 1580-1591.

Şengül S., Genç K. (2016). *"Festival Turizmi Kapsamında Yöresel Mutfak Kültürünün Destekleyici Ürün Olarak Kullanılması: Mudurnu İpekyolu Kültür Sanat ve Turizm Festivali Örneği",* **Pamukkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi**, Sayı: 23, 79-89.

Timur M. N., Çevik S., Kıyık Kıcır G. (2014). *"Etkinlik Turizmi: Kültür Başkenti Etkinliklerinin Başarı Unsurları Üzerine Bir Değerlendirme",* **Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi**, Yıl: 2, Sayı: 2/1, Haziran, 56-83.

Uygun O. (2003). "*Küreselleşme ve Değişen Egemenlik Anlayışının Sosyal Haklara Etkisi*", **Anayasa Yargısı Dergisi**, Cilt: 20, 250-284.

AYDIN YÖRESİ ZEYBEKLERİNİN BİÇİM YÖNÜNDEN TAHLİLİ

Gülçin YAHYA KAÇAR[1]

Özet

Türk mûsikîsinin önemli formlarından biri olan "Zeybek" formu; sözlü ve sözsüz türleri, ezgi özellikleri, ritmik unsurları, seslendirme ve yorumlamadaki tavır ve üslûp özellikleriyle müstesna bir yere sahip, kadîm bir kültür mirâsıdır. Manisa, Aydın, İzmir, Denizli, Muğla, Soma gibi Ege bölgesinde görülen mûsikî formu olmasına rağmen tüm ülkede icrâ edilen, benimsenmiş ve tarihî uzantıları olan güçlü bir formdur. Hem klasik mûsikîde hem de halk mûsikîsinde icrâ edilen Zeybek formu biçimsel özellikleri ile de çeşitlilik göstermektedir.

Bu çalışmada: Zeybek formu biçim özellikleri açısından incelenmiştir. Aydın yöresine ait 3 adet sözlü, (yürük zeybek) ve 3 adet sözsüz (ağır zeybek) eser örneklem grubu olarak seçilmiş ve tahlîl edilmiştir. Zeybek formuna yönelik **eser kurgusu** oluşturulmuştur. Eserlerin biçim yönünden **iç ve dış çerçeveleri (iç ve dış dinamikleri)** yeni, kolay ve anlaşılır bir biçim tahlîli gösterimiyle ilk defa ifâde edilmiştir. Zeybek formuna ait **Eser Kurgusu** ve **İcrâ Akışı** oluşturulmuştur. Tahlîl Yöntemi olarak "Gülçin Yahya Biçim Tahlîli Yöntemi" kullanılmıştır. Çalışmada bahsedilen tahlîl yöntemi hakkında bilgi verilmiştir.

Çalışmanın amacı: Hem bahsedilen tahlîl yöntemini anlatmak ve tanıtmak hem de Zeybek formunun farklı çeşitlerini biçim açısından ortaya koymaktır. Ezgi/nağme, güfte/söz ve usûle ait dış çerçeve, motif, cümle, bölüm, makam seyri, bağlantı nağmeleri, söz unsurları, tartım, düzüm, ezgi atıfları, mûsikî tasvîri, vezin ve vezin kalıpları, terennüm, aranağme vb. ile iç çerçevesini belirleyerek yapı özelliklerini tâhlîl etmektir. Eser Kurgusu ve İcrâ Akışına ait anahtar ve şifreleri kolay anlaşılabilen yeni sembol ve işaretlerle göstermektir.

Zeybeklerin genellikle üç cümleden oluştuğu ve aralarında küçük bağlantı motiflerinin olduğu, bir kısa cümleden sonra bir uzun cümlenin bulunduğu tespit edilmiştir. Kullanılan yöntemle diğer zeybeklerin de biçim tahlillerinin yapılması önerilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Zeybek, Form, Eser Tahlîli, Gülçin Yahya, Analiz, Biçim

THE FORM ANALYSIS OF ZEYBEKS IN AYDIN REGION

Abstract

One of the important forms of Turkish music, Zeybek form; It is an ancient cultural heritage which has an exceptional place with its verbal and non-verbal types, melody features, rhythmic elements, attitude and style in vocalization and interpretation. Although it is seen in the Aegean region (Manisa, Aydın, İzmir, Denizli, Muğla, Soma) as a musical form, it is a strong form adopted and performed throughout the country with historical extensions. The Zeybek form, performed both in classical music and folk music, is also varied with its formal features.

In this study: Zeybek form is examined in terms of form features. 3 verbal, "Yürük Zeybek" and 3 nonverbal, "Ağır Zeybek" belonging to Aydın region were selected and analyzed. Zeybek form was created for the composition of the structure. The internal and external dynamics of the composition in terms of form were expressed for the first time in a new, easy and understandable form analysis. Composition Structure and Performing Flow of Zeybek form was created. "Gülçin Yahya Form Analysis Method" was used as the analysis method. Information was given about the assay method mentioned in the study.

It was found that the Zeybeks generally consisted of three sentences and there were small connection motifs between them, followed by a short sentence and a long sentence. It has been suggested to make shape analyzes of other zeybeks with the method used.

The aim of the study is to explain and introduce the mentioned method of analysis and to reveal different types of Zeybek form in terms of form. The external frame of the melody, poem, usûl, connection melody, sentences and chapters to determine the elements of the internal frame by determining the features of the structure. It is to show the keys and passwords of the Fiction and Execution Flow with new symbols and signs that are easy to understand.

Key Words: Zeybek, Form, Composition Analysis, Gülçin Yahya, Analysis, Style

[1] Prof. Dr. Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Türk Müziği Devlet Konservatuvarı, gulcinyahyakacar@gmail.com

1.GİRİŞ ve KURAMSAL ÇERÇEVE

Kadîm bir kültürün ürünü olan, bin yıllık târihî geride bırakarak derin ilmî ve san'at anlayışı ile günümüze kadar ulaşan Türk mûsikîsi, gelenekli san'atlar içerisinde ayrıcalıklı bir yere sahiptir. Bu ayrıcalığını makam geleneğine, köklü mûsikî repertuvarına, bestekârlarına, formlarına, çalgılarına, san'atkârlarına borçludur.

Türk-İslâm medeniyetinin içerisinde mevlevîhâneler, dergâhlar, mehterhâneler, enderun, cemiyetler, camiî, tekke, kıraathâneler, dost meclisleri, mektep ve medreseler, mûsikî okulları gibi kurum ve kuruluşlar içerisinde şekillenerek gelişen, değişen ve etkilenen Türk mûsikînin türleri, mûsikî formlarının oluşumuna da zemin hazırlamıştır. Mevlevî âyinleri, bektâşi nefesleri, mehter marşları, fasıllar, oyun havaları, uzun havalar, hoyratlar, şarkılar, türküler gibi yüzlerce Türk mûsikîsi formları bunlara örnek olarak verilebilir. Formlar içerisinde zamanla unutulan, unutulmaya yüz tutanların olduğu da bilinmektedir. Nevbet-i Mürettep, Şuğul, Amel formları gibi… Ancak bazı formlar kültürün vazgeçilmez güçlü bir sadâsı olarak etkisini ve beğenisini devam ettirmektedir. Bu mûsikî formlarından biri de hem mûsikî yönü hem de halk oyunları yönü ile her zaman revaçta olan "Zeybek" formudur.

"Zeybek" formu; sözlü ve sözsüz türleri, ezgi özellikleri, ritmik unsurları, seslendirme ve yorumlamadaki tavır ve üslûp özellikleriyle müstesna bir yere sâhip, kadîm bir kültür mirâsıdır. Manisa, Aydın, İzmir, Denizli, Muğla, Soma gibi Ege bölgesinde görülen mûsikî formu olmasına rağmen tüm ülkede icrâ edilen, benimsenmiş ve tarihî uzantıları olan güçlü bir formdur. Hem klasik mûsikîde hem de halk mûsikîsinde icrâ edilen Zeybek formu biçim özellikleri ile de çeşitlilik göstermektedir.

Biçim: Bir şeyin bütünüyle gösterdiği şekil ve nispet, bir şeyin şekli bakımından kuruluşunun bütünü (Ayverdi 2011:145) anlamına gelmektedir. Mûsikî alanındaki biçim ise: Bir mûsikî eserindeki iç yapı ve dış yapısı, iç ve dış kuruluşudur. Ezgi, usûl ve güfte yapılardır. Biçim tahlîli ise: Bu yapıyı ayrıntılı olarak, öğelerine ayırarak incelemek ve çözümlemektir. Tahlil: Analiz etme, öğelerine ayırarak inceleme, bir birleşiğin birleşimindeki cisimlerin niteliğini ve niceliğini belirlemek, çözümlemek (Ayverdi, 2011:1188) anlamına gelmektedir.

Bir mûsikî eseri ya da icrâsı farklı yönlerden ele alınarak tahlil edilebilmektedir. Ancak hangi yönü ile tahlil edileceği önemlidir. Dönem özellikleri, tür, form ve biçim özellikleri, bestecilik (üslûb) özellikleri, icrâ özellikleri, tavır özellikleri, usûl-güfte ilişkileri,

ritmik unsurlar açısından özellikleri, **ezgi atıfları**[2] ve **mûsikî tasvîri**[3] açısından özellikleri olmak üzere bir eserin veya icrânın pek çok yönden tahlîli yapılabilir. Bu nedenle tahlîl yöntemlerinin muhtevası da farklılıklar göstermektedir.

Çeşitli müzik türlerinde tahlil yöntemleri kullanıldığı gibi Türk Mûsikîsi'nde de tahlil yöntemleri kullanılmıştır. Bu yöntemler Batı mûsikîsinde kullanılan yöntemlerin adapte edilmesine dayalı olmuştur. Genel hatları ile biçim tahlîli yapılmış, ayrıntılara girilmemiştir.

Suphi Ezgi: Nazarî ve Amelî Türk Mûsikîsi (Ezgi, 1935:1-80), Kemal İlerici: Bestecilik Bakımından Türk Müziği ve Armonisi (İlerici, 1981:284-386), Nazmi Özalp: "Türk Mûsikîsi Beste Formları (Özalp,1992:1-22), Onur Akdoğu: Türk Müziği'nde Eser Analizleri (Akdoğu,1993: 1-116) ve Türk Müziğinde Türler ve Biçimler (Akdoğu, 1996: 70-124) Alaeddin Yavaşça: Türk Mûsikîsi'nde Kompozisyon ve Beste Biçimleri (Yavaşça, 2002:1-50) adlı kitaplarında, biçim tahlîli yapmak amacıyla Batı mûsikîsinde kullanılan "harflerle ifâde etme yöntemlerini" Türk mûsikîsine uyarlayarak kullanmaya çalışmışlar, farklı gösterimlerle biçim tahlîli yapmışlardır. Ancak kullanılan dil, anlatım ve semboller kısıtlı, eksik ve zorlayıcı olduğundan mûsikîmizde hem tahlil alanı gelişememiş hem de yaygın olarak kullanılamamıştır. Türk mûsikîsi üzerine yapılan icrâ ve eser tahlîli çalışmaları yeterli düzeye ulaşamamıştır. Çoğunlukla da eser tahlîli üzerinde yoğunlaşılmıştır.

Bir mûsikî eserinin notasına bakıldığında, nota yazısının çok şeyler ifâde ettiğini, söylediğini görmek gerekir. Nota bir mûsikî yazım dilidir. Bu nedenle bir beste mûsikî dili ile yazılmış bir metin olarak düşünülmelidir. Bu metni iyi okumak gerekmektedir.

Bir yazı metninin içerisinde harfler, kelimeler, cümleler, paragraflar bulunmaktadır. Mûsikî dilindeki tek bir nota (perde, ses) harfin karşılığı olarak düşünülmelidir. Bir kaç harfin bir araya gelmesi kelimeyi oluşturduğu gibi, bir kaç adet notanın da bir araya gelmesi küçük bir ezgi motifini veya küçük bir nağmeyi oluşturur. Bu anlamlı nağmelerin içerisinde ritmik unsurlar da motife veya nağmeye eşlik eder. Mûsikînin iki önemli yapı taşı ses ve ritim

[2] Ezgi Atıfı: Bir bestekârın başka bir bestekâra âit eserinden motif, cümle, bölüm alarak kendi bestesi içerisinde bu ezgiye yer vermesidir. Amacı: Mûsikî aracılığı ile geçmişle-gelecek arasında bir köprü, bir bağ kurmak ya da fikir ve duygu birliğini, paylaşımını gerçekleştirmektir. Bu terminoloji ilk defa Gülçin Yahya Kaçar tarafından mûsikî literatürüne kazandırılmıştır.

[3] Mûsikî Tasvîri: "Tasvir" genel anlamı ile anlatılmak istenen olayın, objenin, şahısın, canlı ya da cansız bir varlığın özelliklerini gözlemleyerek ifâde etmektir. Çeşitleri olmakla birlikte konumuzla ilgili olarak, özellikle subjektif tasvir çeşidi öne çıkmaktadır. Bu tasvirde san'atçı, çeşitli edebî san'atlara başvurarak, hislerini katarak, hayâl dünyasında süslediği olayları, güçlü ifâdelerle anlatır. Bu durum Yahyâ Kemâl'in şiirlerinde fazlasıyla mevcuttur. Yahyâ Kemâl'in şiirlerinde kullandığı tasvirler, Cinuçen Tanrıkorur'un bestelerine mûsikî nağmeleri ile yansımıştır. Besteci şâirin anlatımına uygun olarak şâirin hislerini mûsikî nağmeleriyle anlatmaya çalışmaktadır. Burada şâirin ifâdeleri ile bestekârın nağmeleri arasında bir benzerlik, amaç birliği, bir örtüşme meydana gelmektedir. Nağmelerle yapılan bu tasvir Gülçin Yahya Kaçar tarafından "***Mûsikî Tasvîri***" olarak adlandırılmıştır. Bu nedenle şiirdeki tasvîrin bestedeki yansımasına "***Mûsikî Tasvîri***" adını vermiştir. Bu terminoloji ilk defâ Gülçin Yahya Kaçar tarafından, mûsikî literatürüne kazandırılmıştır.

birlikte bir örgü oluşturmaya başlayarak mûsikî dilini meydana getirir. Motifler kelimeler gibi yan yana geldikleri zaman anlamlı bir mûsikî cümlesini, anlamlı bir ezgiyi, mûsikî nağmelerini oluşturmuş olur. Düz yazı metninde, cümlelerin birleşmesi paragrafların oluşmasını, mûsikî eserinde de nağmelerden oluşan cümlelerin birleşmesi bölümlerin oluşmasını sağlar.

Türk mûsikîsinde, Batı mûsikîsindeki gibi bir çekirdek motif ve onun etrafında dönen, ondan türetilmiş motifler yoktur. Her biri özgün, pek çok motiften oluşmaktadır. Bu nedenle eserler pek çok güzel nağmenin birleşmesinden meydana gelmektedir. Bununla birlikte 14 ile18. yüzyıl arası Klasik Türk Mûsikîsi eserlerinde çekirdek motiflerden ziyâde cümlelerin olduğu görülmektedir.

Motif bir nağmeyi oluşturan en küçük yapı taşı olarak kabul edilmelidir. Bir motifin motif olarak kabul edilebilmesi için anlamlı bir mûsikî nağmesi oluşturması gerekmektedir. Bu nedenle tek başına bir nota ya da perde bir anlam taşımamaktadır. Sesin yanı sıra tartım özellikleri de önemlidir. Tartım özellikleri, özellikle kişisel uslûp belirlemede ve dönem belirlemede de kıymetlidir. Bir tartım kalıbı veya birkaç tartım kalıbı motiflerin oluşmasını sağlar. Farklı tartım kalıpları, nağmenin monotonluğunu gidermek, farklı nağme zenginlikleri oluşturabilmek amacıyla kullanılmaktadır. Halk mûsikîsinde kullanılan ve farklı yörelere âit tavırları ifâde etmede tartım kalıplarından oldukça fazla yararlanılmaktadır. Zeybek formunda kullanılan tartım kalıpları ve Zeybek tavrı icrâsında kullanılan tartım kalıpları bunlara en güzel örnektir.

Türk mûsikîsinde makam seyir özelliklerinin gereği olarak mûsikî cümlelerinde genellikle makâmın güçlü ve karar perdesinde asma kalışlar, duruşlar yapılmaktadır. Makam seyrine bağlı kalarak yapılan cümlelerin birleşmesi bölümü oluşturmaktadır. Bölüm, gerek ezgi, söz gerekse usûl kullanımı açısından önemli derecede fikir verebilecek uzunluktadır. Bölüm: Cümlelerin birleşmesinden oluşan, çeşni ve geçkileri de barındıran makâmın karar ya da güçlü perdelerinde sonlanan kısımlardır. Türk mûsikîsinde farklı adlarla anılan bölümler bulunmaktadır. Zemin, Nakarat, Meyan, Terennüm, Aranağme gibi. Bölümler, biçimin en uzun kısımlarıdır.

Türk Halk Mûsikîsi'nde makam kullanımı daha da öz bir yapıya sahiptir. Bir makam dizisi ya da genişlemesi çoğu zaman kullanılmamakla birlikte makamın yapısını öz nağmelerle veren duyuran, hissettiren, algılatan bir yapı görülmektedir. Hüseynî, Uşşak, Hicaz, Sabâ, Kürdî, Segâh gibi makamlara âit bir kaç perde kullanımı ile oluşturulmuş olan nağmeler makamı duyurmada yeterli olmaktadır. Bunlara tarafımızca "**öz perdeler**" adı verilmektedir.

Zeybeklerin biçim tahlîlinde de bu öz perde ve tartım özelliklerinin birleşmesi ile özel bir ezgi ve biçim özelliği görülmüştür.

Bu çalışmada: Aydın yöresi zeybeklerinin biçim özellikleri tahlil edilmiştir. Üç adet Yürük Zeybek (sözlü), 3 adet Ağır Zeybek (sözsüz) seçilmiş ve bu zeybeklerin biçim özellikleri tarafımızdan oluşturulmuş "Gülçin YAHYA Biçim Tahlîli Yöntemi" ile ele alınmıştır. Örnek olarak seçilen zeybeklerdeki ezgilerin cümle ve bölümlerine âit özellikler, usûl, güfte ve bölüm adının yer aldığı "Eser Kurgusu" ve "İcrâ Akışı" gösterilerek biçim tahlîli yapılmıştır.

2.AMAÇ

Araştırmanın amacı: Hem "Gülçin Yahya Biçim Tahlîli Yöntemini" anlatmak ve tanıtmak hem de Zeybek formunun farklı çeşitlerini biçim açısından ortaya koymaktır. Zeybeklerde, Ezgi/nağme, usûl ve güfte/söz yapılarına âit dış çerçeve (dış dinamikler) ile motif, cümle, bölüm, makam, makam seyri, aranağme, saz payı, terennüm, hâne, bağlantı nağmeleri, söz unsurları, vezin kalıpları, ölçü ve mısra sayıları vb. ile iç çerçevesini (iç dinamikler) belirleyerek yapı özelliklerini tâhlil etmektir. Eser Kurgusu ve İcrâ Akışına ait anahtar ve şifreleri kolay anlaşılabilen yeni sembol ve işaretlerle göstermektir.

3.KAPSAM

Araştırmada: Zeybek formu biçim özellikleri açısından incelenmiştir. Aydın yöresine ait 3 adet sözlü (yürük zeybek) ve 3 adet sözsüz (ağır zeybek) eser örneklem grubu olarak seçilmiş ve tahlil edilmiştir. Zeybek formuna yönelik **eser kurgusu** oluşturulmuştur. Eserlerin biçim yönünden **iç ve dış çerçevesi (iç ve dış dinamikleri)** ele alınmıştır.

4.YÖNTEM

Türk Mûsikîsinde "Gülçin YAHYA Tahlil Yöntemleri" adıyla bilinen tahlil yöntemleri tarafımdan 1993 yılı itibariyle Yüksek Lisans yaptığım dönemlerde başlayıp, Doktora çalışmalarım döneminde detaylandırdığım ve daha sonraki dönemlerde de üzerinde yoğunlaştığım alanlardan biridir. İcrâ ve Eser tahlîli olarak iki ana başlık altında sınıflandırmış olduğum bu yöntemde pek çok unsurdan ve özellikten oluşan alt başlıklar bulunmaktadır.

Türk mûsikîsinde "Gülçin YAHYA Biçim Tahlîli Yöntemi" Eser tahlîlinin içinde yer alan alt başlıklardan bir tânesidir. Türk alfabesinde kullanılan tüm harfler gerektiği yerde kullanılmaktadır. Bu yöntemde genel olarak Latin harf ve rakamları, semboller ile Romen rakamlarının farklı tertip ve gösterimlerle kullanılmaktadır. Bir mûsikî eserinin biçim özelliklerini harflerle ifâde etme sadece Türk mûsikîsine âit bir yöntem değildir. Batı mûsikîsinde de kullanılmıştır. Tahlilde kullanılan sembollerden çok az sayıdaki Harf ve

Romen rakamı farklı tertip ve gösterimlerle Batı müziği biçim tahlîllerinde de kullanılmaktadır. Gülçin Yahya'nın Doktora Tezi "Yorgo Bacanos'un Ud Taksîmleri" icrâ tahlîlindeki ilk örnek çalışmadır. Son otuz yılda tarafımdan yaptırılmış olan akademik çalışmalar, öğrencilerime yaptırmış olduğum yüksek lisans ve doktora tez çalışmaları, hem tahlil yönteminin yaygınlaşmasını hem de Türk mûsikîsi üzerine dönem, besteci, icrâcı ya da eser ile ilgili makam, usûl, tavır, biçim gibi açılarından yapılan tahliller ile somut verilere ulaşmayı sağlamıştır.

Bir icrâ ya da bestede, ezgi/nağme, usûl, güfte/söz yapının dış kolonlarını, **dış çerçevesini** (dış dinamiklerini) oluşturmakta, tartımlar, vezin, makam seyri, aranağmeler, terennümler, saz payları, dönüşler, dolaplar yapının kirişlerini, **iç çerçevesini** (iç dinamiklerini) oluşturmaktadır.

	DIŞ ÇERÇEVESİ (DIŞ DİNAMİKLERİ)	**İÇ ÇERÇEVESİ (İÇ DİNAMİKLERİ)**
BESTE/ ESER	1. EZGİ / NAĞME YAPISI	Bölüm, Cümle, Motif, Makam, Makam Seyri, Çeşni, Geçki, Aranağme, Saz Payları, Giriş Sazı, Hâne, Terennüm, Mûsikî Tasviri, Ezgi Atıfları, Dönüşler, Ezgilerin Görev Durumu vb.
	2. USÛL YAPISI	Ritmik Unsurlar, Tartım, İka, Düzüm, Ritmik Yapısı, Ölçü Sayısı, Gideri vb.
	3. GÜFTE/ SÖZ YAPISI	Vezin Kalıpları, Aruz Vezni, Hece Vezni, Serbest Vezin, Mûsikî Tasvîri, Mısra Sayısı, Mısraın Görev Durumu vb.

Planlı bir şekilde tüm bu elemanların bir araya getirilerek bir yapının oluşturulması veya hepsinin birleşmesi ile bir kurgulama meydana gelmektedir. Bu kurgulama, bestelenip seslendirilerek icrâya dönüştürülmektedir. Oluşturulan "**Eser Kurgusu**", "**İcrâ Akışı**" halinde çalınıp-söylenmektedir. **Eser Kurgusu** ve **İcrâ Akışı** tarafımdan oluşturulan yeni terminolojilerdir.

Eser Kurgusu: Eserdeki cümlelerin, bölümlerin sıralanış biçimini, ezgiye eşlik eden güfteyi, güftenin hangi cümlede kaç ölçü kullanılarak ezgilendirildiğini, cümlenin usûlünü ve

usûl geçkilerini, cümlelerden meydana gelen bölümlere verilen adların neler olduğunu, saz paylarını, köprü görevi gören bağlantı ezgilerini ya da bağlantı kelimelerini, bölümlerdeki makam seyirlerinin neler olduğunu gösteren, eserin biçim yönünden hem iç hem de dış dinamiklerini, düzenini ifâde eden bir terimdir. Eserin ezgi, söz ve usûl şifresidir. Ezgi, söz ve usûl gibi mûsikî unsurlarının birlikte adeta tuğla ile ördüğü, aralarında harçların kullanıldığı bir binadır ve bir yapıdır. Bu yapıda hem düşey hem de yatay bir birleşim söz konusudur. Burada bir çokseslilik değil çok yönlü bir birleşim söz konusudur.

İcrâ Akışı: Eserin icrâ edilirken takip ettiği güzergâhı ifâde etmektedir. Sözsüz eserlerde bölümler arası geçişleri, dönüşleri, tekrarları; sözlü eserlerde: saz ve söz birlikteliği ile tâkip edilen yolu, güzergâhı anlatır. Bölümler arası geçişleri, dönüşleri ve tekrarları ile eserin icrâsındaki saz-söz trafiğini ifâde eden terimdir.

Eser Kurgusu ve İcrâ Akışı'nın en anlaşılır ve kolay şekilde gösterilebilmesi için semboller ve işâretler oluşturulmuştur. Motif, cümle ve bölüm sembolleri Türk ve Batı müziğinde ve diğer araştırmacılar tarafından da kullanılmıştır. Diğer semboller ve gösterimler ilk defâ tarafımızdan kullanılmaktadır. Özellikle sözlü ve büyük formdaki eserlerin biçim tahlîlinin en uygun gösterimle ve daha kolay anlaşılır olmasına, ihtiyacı karşılamasına dikkat edilmiştir. "Gülçin Yahya Biçim Tahlîli"nde kullanılan sembollerden bâzıları aşağıda gösterilmektedir.

Motifler:	a,b,c, vb. küçük harfle parantez içinde yazılır.
Cümleler: Büyük harfle	A,B,C,Ç, A^1, B^1,C^1, A^2, B^2, C^2, A^3, B^3, C^3 vb. olarak büyük harfle parantez içinde yazılır.
Bölümler: Romen rakamlarıyla	I,II,III,IV,V vb. olarak sol başa yazılır.

Mısra sayıları:	1.m., 2.m, 3.m, 4.m vb.olarak alta yazılır.
Usûl:	7/8u, 5/8u, 6/8u vb.olarak üste yazılır.
Ölçü sayıları:	2ö. 4ö. 8ö. 3/9ö. 6/9ö vb. olarak üste yazılır.
Serbest:	sb küçük harfleriyle üste yazılır.

Aranağme:	An Büyük ve küçük harfleriyle alta yazılır.

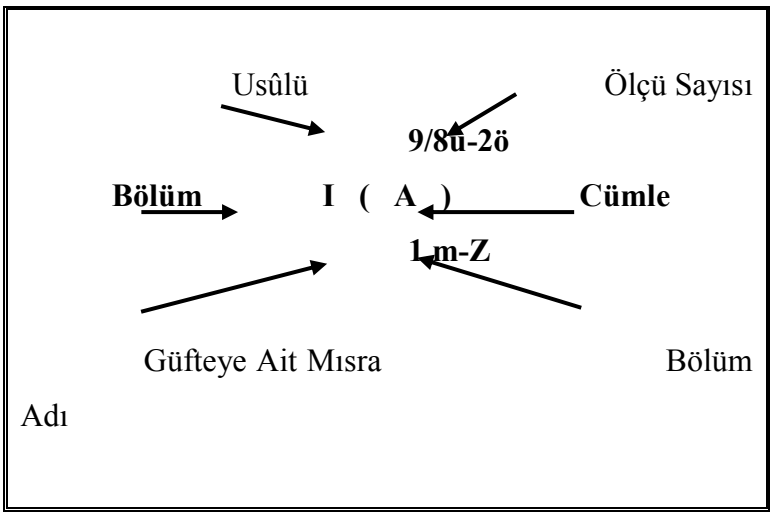
Genişleme, Genişleme 1, Genişleme 2 :	G, G1,G2 harf ve sayıları ile alta yazılır.
Hâne:	H büyük harfle alta yazılır.
Meyan:	M 1.M, 2.M büyük harfiyle alta yazılır.
Mülâzime:	Mz büyük ve küçük harfleriyle alta yazılır.
Terennüm: İkâî Terennüm: lafzî Terennüm: Karışık Terennüm:	T büyük harfiyle yazılır. iT, iT¹, iT², iT³, lT, lT¹, lT², lT³, kT, kT¹, kT², kT³ harfleri ve sayılarıyla alta yazılır.
Nakarat:	N büyük harfiyle alta yazılır.
Zemin:	Z büyük harfi ile alta yazılır.

Bağlantı:	b, 1.b, 2.b, 3.b vb. olarak alta yazılır.
Bağlantı mısraı:	bm, 1.bm, 2.bm vb. olarak alta yazılır.
Giriş Sazı:	Gs: büyük ve küçük harfiyle alta yazılır.
Köprü:	k____ , 1k___, 2k___,3k_____ vb. olarak gösterilir ve küçük harfiyle yazılır.
Saz Payı:	sp____ , 1.sp____, 2.sp____, 3.sp_____ vb. olarak gösterilir ve küçük harfleriyle yazılır.
Teslim:	t_____ , 1.t____, 2.t____, 3.t_____ vb. olarak gösterilir ve küçük harfiyle yazılır.

Ayrıca: Cümle ve bölüm tekrarlarında parantez, köşeli parantez, bağ, nokta, iki nokta üst üste, kesme çizgisi, ok işareti gibi noktalama işaretleri ve sembolik gösterimler de kullanılmaktadır. Mevlevî Âyini, Kâr, Kâr-ı Nâtık gibi büyük formdaki eserlerin biçim tâhlîlinde diğer formların biçim tahlîli ile temelde aynı olmakla birlikte güfteye bağlı olarak değişiklik gösteren farklı bir gösterim ve terminoloji de kullanılmaktadır.

Ortada bulunan ana hat üzerinde eserin kaçıncı bölüm olduğu, cümlenin adı, bölüm adı ve makam kalış perdeleri yer almaktadır. Üst satırda: Usûlü ve ölçü sayısı; alt satırda ise: Güfteye ait kaçıncı mısra olduğu ve eserin bölüm adı yer almaktadır. Böylece: Ezgiye ait cümle ve bölüm, ritmik unsurlara âit usûl ve ölçü sayısı, söze âit mısra sayısı ve bölüm adı ile yapıyı oluşturan unsurlar gösterilmiş olmaktadır. Ayrıca saz, aranağme, bağlantı, terennüm

çeşitleri de ifâde edilebilmektedir. Böylece bir mûsikî eserini oluşturan Ezgi/ Nağme, Usûl, Güfte /Söz unsurlarının birlikteliği bu gösterimle sağlanmaktadır. Örnek gösterim aşağıda verilmiştir.



5.BULGULAR

5.1. Aydın Yöresi Zeybeklerinin "Gülçin Yahya Biçim Tahlîli Yöntemi" ile Tahlîli

Bu bölümde: Yörük Ali, Fesimin Kozasına, Bir Gemim Var Aman olmak üzere üç adet sözlü zeybekleriyle, İki Parmak, Kocagür ve Koca Arap sözsüz zeybeklerinin biçim yönünden tahîli yapılmıştır.

5.1.1. Sözlü Yürük Zeybeklerde Örnek Biçim Tahlîlleri

Örnek Eser:1 (Yörük Ali Zeybeği)

Yörük Ali Zeybeği biçim yönünden tahlil edildiğinde 9/8 'lik Aksak usûlünde iki bölüm (I, II) ve altı cümleden (A,B,C,Ç,D,E) oluşan bir yapıdadır. Ç ve D cümleleri arasında köprü nağmesi bulunmaktadır. Usûl dağılımında: Ç cümlesinin olduğu ölçüsünden süre değeri alarak Köprü nağmesi ile D cümlesine bağlanmaktadır. A cümlesi; yerinde Uşşak dörtlüsü, B cümlesi: Nevâ perdesinde Rast dörtlüsü, C cümlesi; Nevâ perdesinde Rast

dörtlüsü ve Segâh perdesinde kalış, Ç cümlesi; yerinde Uşşak dörtlüsü ve yedenli kalış, D cümlesi: Dügâh perdesinde Uşşak dörtlüsü ile seyretmektedir.12 mısradan oluşan bir güftesi mevcuttur. Her kıta sonunda Ç ve D cümleleri aranağme olarak icrâ edilmektedir. Bu cümleler aynı zamanda nakarat olarak da kullanılmaktadır. Aşağıdaki tablolarda *Yörük Ali Zeybeğine* âit biçim tahlîline yönelik Eser Kurgusu ve İcrâ Akışı gösterilmiştir.

Eser Kurgusu

9/8u-2ö **I (A)** 1.2.m -Z	Zemin Bölümü / Yerinde Uşşak Dörtlüsü
9/8u-1ö **(B)** 3.m -Z	Zemin Bölümü / Nevâ perdesinde Rast Dörtlüsü
9/8u-1ö **(C)** 4.m -Z	Zemin Bölümü / Neva'da Rast Dörtlüsü ve Segâh Perdesinde kalış
9/8u-6/9ö **II (Ç)** 1.b-N	Nakarat Bölümü / Yerinde Uşşak Dörtlüsü ve yedenli kalış
9/8u-3/9ö **k_____**	Köprü Motifi / Nevâ'da Kürdî
9/8u-1ö **(D)** 1.b/N	Nakarat Bölümü / Dügâh perdesinde Uşşak dörtlüsü
9/8u-6/9ö **II (Ç)**	Aranağme / Yerinde Uşşak Dörtlüsü

1.b-An
9/8u-3/9ö **k_____** Köprü Motifi / Nevâ'da Kürdî
9/8u-1ö **(D)** Aranağme / Dügâh perdesinde Uşşak dörtlüsü ile karar 1.b-An

İcrâ Akışı

Zeybeğin 1. Sözleri

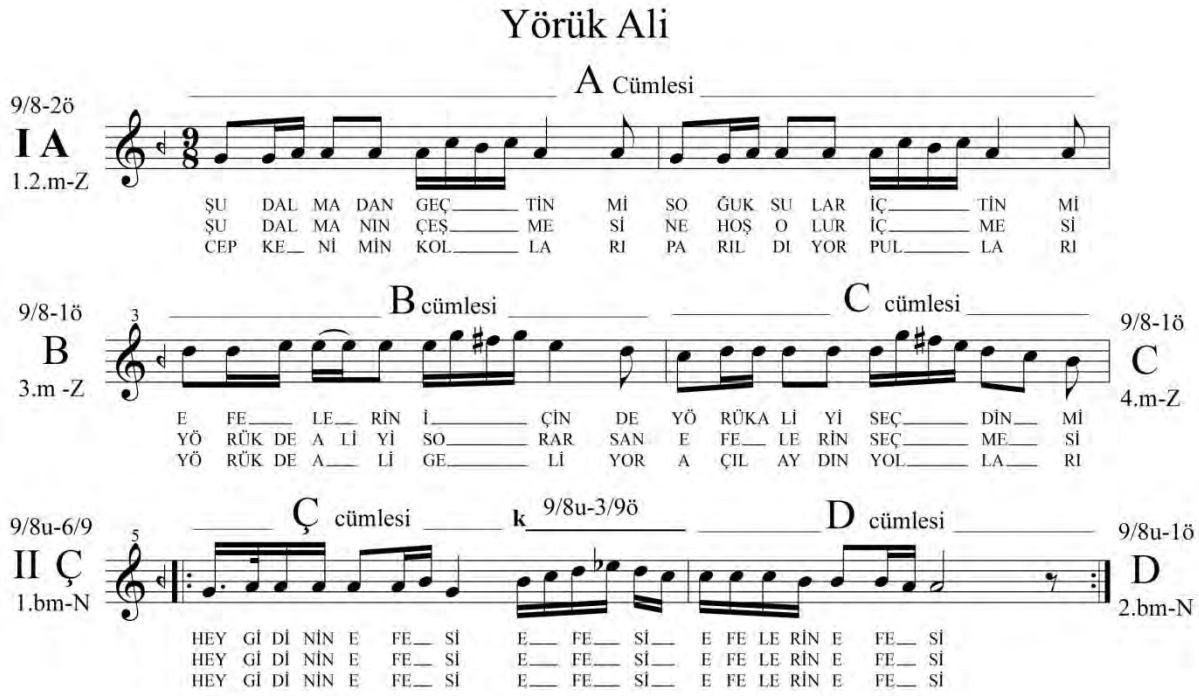
9/8u-6/9ö	9/8u-3/9ö	9/8u-1ö				
II (Ç)	**+ k_____**	**+ (D)**				
An		An				
9/8u-2ö	9/8u-1ö	9/8u-1ö	9/8u-6/9ö	9/8u-3/9ö	9/8u-1ö	
I (A)	**+ (B)**	**+ (C)**	**+ II (Ç)**	**+ k_____**	**+ (D)**	
1.2m-Z	3.m -Z	4.m -Z	1.b-N		2.b-N	

Zeybeğin 2. sözleri de aynı akış içerisinde icrâ edilmektedir.

9/8u-6/9ö	9/8u-3/9ö	9/8u-1ö				
II (Ç)	**+ k_____**	**+ (D)**				
An		An				
9/8u-2ö	9/8u-1ö	9/8u-1ö	9/8u-6/9ö	9/8u-3/9ö	9/8u-1ö	
I (A)	**+ (B)**	**+ (C)**	**+ II (Ç)**	**+ k_____**	**+ (D)**	
5.6..m-Z	7.m -Z	8.m-Z	1.b-N		2.b-N	

Zeybeğin 3. sözleri de aynı akış içerisinde icrâ edilmektedir.

9/8u-6/9ö	9/8u-3/9ö	9/8u-1ö				
II (Ç)	**+ k_____**	**+ (D)**				
An		An				
9/8u-2ö	9/8u-1	9/8u-1ö	9/8u-6/9ö	9/8u-3/9ö	9/8u-1ö	
I (A)	**+ (B)**	**+ (C)**	**+ II (Ç)**	**+ k_____**	**+ (D)**	
9.10.m-Z	11.m -Z	12.m-Z	1.b-N		2.b-N	



Örnek Eser: 2 (Fesimin Kozasına Zeybeği)

Fesimin Kozasına Zeybeği 9/8'lik Evfer usûlünde, üç bölüm (I,II,III) ve 3 cümleden (A,B,C) oluşan bir yapıdadır. A cümlesi giriş sazı, aranağme ve nakarat olarak üç ayrı görev üstlenmiştir. A cümlesi; yerinde Hüseynî dizisi, B cümlesi; yerinde Uşşak dörtlüsü, C cümlesi; Hüseynî beşlisi ile seyretmektedir. Üç kıt'adan oluşan, 12 mısralı bir güftesi mevcuttur. Aşağıdaki tablolarda *Fesimin Kozasına Zeybeğine* âit biçim tahlîline yönelik Eser Kurgusu ve İcrâ Akışı gösterilmiştir.

Eser Kurgusu

9/8u-2ö **I (A)** An	Aranağme Bölümü / Yerinde Hüseynî Dizisi
9/8u-1ö **II (B)** 1.m -Z	Zemin Bölümü / Yerinde Uşşak Dörtlüsü
9/8u-1ö **(C)** 2.m -Z	Zemin Bölümü / Hüseynî Beşlisi

9/8u-2ö **(A)** Zemin Bölümü / Yerinde Hüseynî Dizisi 3.4.m -Z
9/8u-2ö **III (A)** Nakarat Bölümü / Yerinde Hüseynî Dizisi 1.b-N

İcrâ Akışı

Zeybeğin 1. sözleri

9/8u-2ö	9/8u-1ö	9/8u-1ö	9/8u-2ö	9/8u-2ö
I (A) + II (B) + (C) + (A) + III (A)				
An	1.m -Z	2.m -Z	3.4.m-Z	1.b-N

Zeybeğin 2. sözleri

9/8u-2ö	9/8u-1ö	9/8u-1ö	9/8u-2ö	9/8u-2ö
I (A) + II (B) + (C) + (A) + III (A)				
An	5.m -Z	6.m -Z	7.8.m-Z	1.b-N

Zeybeğin 3. Sözleri

9/8u-2ö	9/8u-1ö	9/8u-1ö	9/8u-2ö	9/8u-2ö
I (A) + II (B) + (C) + (A) + III (A)				
An	9.m -Z	10.m -Z	11.12m-Z	1.b-N



Örnek Eser: 3 (Bir Gemim Var Aman)

Bir Gemim Var Aman Zeybeği, biçim yönünden tahlil edildiğinde 9/8 'lik Aksak usûlünde üç bölüm (I, II,III) ve üç cümleden (A,B,C) oluşan bir yapıdadır. Cümle uzunlukları eşit değildir. 1ölçü, 2 ölçü ve 3 ölçüden oluşan cümlelerdir. A cümlesi; yerinde Hüseynî dizisi, B cümlesi; Hüseynî beşlisi, C cümlesi; Hüseynî beşlisi ile seyretmektedir. 6 mısradan oluşan bir güftesi mevcuttur. Kıt'a sonunda A cümlesi aranağme olarak icrâ edilmektedir. A cümlesi aranağme, giriş sazı ve nakarat olarak üç ayrı görevde kullanılmıştır. Aşağıdaki tablolarda *Bir Gemim Var Aman* Zeybeğine âit biçim tahlîline yönelik Eser Kurgusu ve İcrâ Akışı gösterilmiştir.

Eser Kurgusu

9/8u-6ö **I (A)** **Gs-**An	Aranağme Bölümü / Yerinde Hüseynî Dizisi
9/8u-1ö **II (B)** 1.m -Z	Zemin Bölümü / Hüseynî Beşlisi
9/8u-2ö **(C)** 1.m -Z	Zemin Bölümü / Hüseynî Beşlisi
9/8u-6ö **(A)** 2.m -Z	Zemin Bölümü / Yerinde Hüseynî Dizisi
9/8u-1ö **II (B)** 3.m -Z	Zemin Bölümü / Hüseynî Beşlisi
9/8u-2ö **(C)** 3.m -Z	Zemin Bölümü / Hüseynî Beşlisi
9/8u-3ö **III (A)** 1.bm-N	Nakarat Bölümü / Yerinde Hüseynî Dizisi
9/8u-3ö **(A)** 2.bm-N	Nakarat Bölümü / Yerinde Hüseynî Dizisi

İcrâ Akışı

Zeybeğin 1. sözleri

9/8u-6ö 9/8u-1ö 9/8u-2ö 9/8u-6ö 9/8u-1ö 9/8u-2ö 9/8u-3ö 9/8u-3ö
I (A) + II (B) + (C) + (A) + II (B) + (C) + III (A) + (A)
Gs/An 1.m -Z 1.m -Z 2.m-Z 3.m-Z 3.m-Z 1.bm-N 2. N

Zeybeğin 2. Sözleri

9/8u-6ö 9/8u-1ö 9/8u-2ö 9/8u-3ö 9/8u-1ö 9/8u-2ö 9/8u-3ö 9/8u-3ö
I (A) + II (B) + (C) + (A) + II (B) + (C) + III (A) + (A)
Gs-An 4.m -Z 4.m -Z 5.m-Z 6.m-Z 6.m-Z 1.bm-N 2. N



5.1.2. Sözsüz Ağır Zeybeklerde Örnek Biçim Tahlîlleri

Örnek Eser: 4 (İki Parmak Zeybeği)

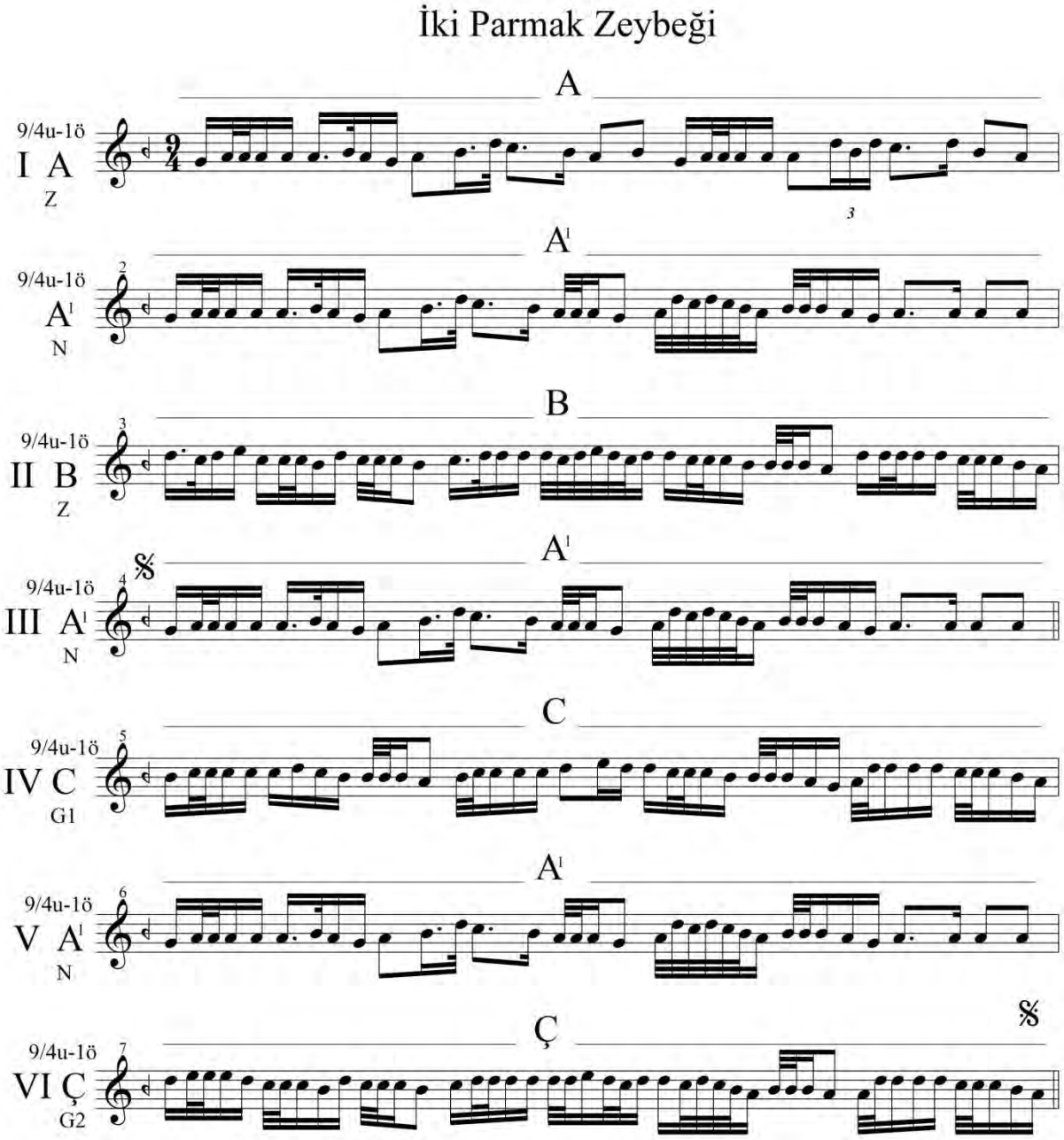
Bu zeybeğin farklı yörelere âit çeşitleri de bulunmaktadır. Aydın yöresine ait *İki Parmak Zeybeği* biçim yönünden tahlîl edildiğinde 9/4 'lük Ağır Aksak usûlünde altı bölüm (I, II,II,IV,V,VI) ve beş cümleden (A, A¹,B,C,Ç) oluşan bir yapıdadır. A1 cümlesi zemin ve nakarat bölümlerinde ayrı görevlerde kullanılmıştır. Bütün cümleleri yerinde Uşşak dörtlüsü ile seyretmektedir. Aşağıdaki tablolarda *İki Parmak Zeybeğine* âit biçim tahlîline yönelik Eser Kurgusu ve İcrâ Akışı gösterilmiştir.

Eser Kurgusu

9/4u-1ö **I (A)** Z	Zemin Bölümü / Yerinde Uşşak Dörtlüsü
9/4u-1ö **(A^1)** N	Zemin Bölümü / Yerinde Uşşak Dörtlüsü
9/4u-1ö **(B)** Z	Zemin Bölümü / Yerinde Uşşak Dörtlüsü
9/4u-1ö **II (A^1)** N	Nakarat Bölümü / Yerinde Uşşak Dörtlüsü
9/4u-1ö **III (C)** G1	Genişleme Bölümü / Yerinde Uşşak Dörtlüsü
9/4u-1ö **IV (A^1)** N	Nakarat Bölümü / Yerinde Uşşak Dörtlüsü
9/4u-1ö **V (Ç)** G2	Genişleme Bölümü / Yerinde Uşşak Dörtlüsü
9/4u-1ö **VI (A^1)** N	Nakarat Bölümü / Yerinde Uşşak Dörtlüsü

İcrâ Akışı

9/4u-1ö 9/4u-1ö 9/4u-1ö 9/4u-1ö 9/4u-1ö 9/4u-1ö 9/4u-1ö 9/4u-1ö **I (A) + (A^1) + (B) + II (A^1) + III (C)+IV (A^1) + V (Ç) + VI (A^1)** Z N Z N G1 N G2 N



Örnek Eser: 5 (Kocagür Zeybeği)

Kocagür Zeybeği, biçim yönünden tahlil edildiğinde 9/2 'lik Ağır Aksak usûlünde, bir bölüm (I) ve üç cümleden (A,B,C) oluşan bir yapıdadır. Cümle uzunlukları eşittir. Her ölçü içinde Klasik Türk Mûsikîsi formlarından olan sazsemâîsi ve peşrev'lerde bulunan teslim cümlesi ve motifleri gibi bir teslim cümlesinin olduğu görülmüştür. Bu zeybekte Nakarat ya da Mülâzime olarak kullanılan bir cümle yoktur. Teslim cümlesi her cümlenin içinde ve sonunda yer alarak nakarat hissi vermektedir. Bu nedenle de 5/9 ölçü süresinde ve 4/9 süresinde olmak üzere cümleler ikiye bölünmüştür. B ve C cümleleri genişleme cümleleri olarak işlenmiştir. Aşağıdaki tablolarda *Kocagür* Zeybeğine âit biçim tahlîline yönelik Eser Kurgusu ve İcrâ Akışı gösterilmiştir.

Eser Kurgusu

9/2u-5/9ö 9/2u-4/9ö **I (A) + t____** Zemin Bölümü / Çargâh Dizisinden bir bölüm+ Çargâh Beşlisi Z
9/2u-5/9ö 9/2u-4/9ö **(B) + t_____** Genişleme Bölümü / Çargâh Dizisi+ Çargâh Beşlisi G1
9/2u-5/9ö 9/2u-4/9ö **(C) + t_____** Genişleme Bölümü / Gerdâniye'de Bûselik G2

İcrâ Akışı

9/2u-5/9ö 9/2u-4/9ö 9/2u-5/9ö 9/2u-4/9ö 9/2u-5/9ö 9/2u-4/9ö **I (A) t_____ + (B) t_____ + (C) t_____** Z G1 G2



Örnek Eser: 6 (Koca Arap Zeybeği)

Koca Arap Zeybeği biçim yönünden tahlîl edildiğinde 9/4 'lik Ağır Aksak usûlünde, dört bölüm (I, II,III,IV) ve altı farklı cümleden (A, A¹,B,C, C¹,Ç) oluşan bir yapıdadır. Her ölçü içinde saz semâîsi ve peşrevlerde bulunan teslim cümlesi ve motifleri gibi bir teslim cümlesinin olduğu görülmüştür. Bu nedenle ölçü nağme itibariyle ikiye bölünmüştür. A cümlesi 3/9'luk bölümü, teslim cümlesi ise: 6/9'luk süreyi kapsamaktadır. A ve A¹ cümlesi, Nevâ perdesinde Rast Dörtlüsü ve Rast'da Hicaz Beşlisi, B,C ve C¹ cümleleri ise; Neva perdesinde Bûselik ve Rast perdesinde Hicaz Beşlisi ile seyretmiştir. C ve C¹ cümleleri genişleme cümleleri olarak işlenmiştir. Soru-cevap motifleri bulunmaktadır. Aşağıdaki tablolarda *Koca Arap Zeybeğine* âit biçim tahlîline yönelik Eser Kurgusu ve İcrâ Akışı gösterilmiştir.

Eser Kurgusu

9/4u-3/9ö 9/4u-6/9ö **I (A) + t_____** Zemin Bölümü / Nevâ'da Rast Dörtlüsü + Rast'da Hicaz Beşlisi Z
9/4u-3/9ö 9/4u-6/9ö **(A^1) + t_____** Zemin Bölümü / Nevâ'da Rast Dörtlüsü + Rast'da Hicaz Beşlisi Z
9/4u-3/9ö 9/4u-6/9ö **(B) + t_____** Nakarat Bölümü / Neva'da Bûselik + Rast'da Hicaz Beşlisi N
9/4u-3/9ö 9/4u-6/9ö **II (C) + t_____** Genişleme Bölümü / Neva'da Bûselik + Rast'da Hicaz Beşlisi G1
9/4u-3/9ö 9/4u-6/9ö **III (C^1) + t_____** Genişleme Bölümü / Neva'da Bûselik + Rast'da Hicaz Beşlisi G1
9/4u-3/9ö 9/4u-6/9ö **IV (B) + t_____** Nakarat Bölümü / Neva'da Bûselik + Rast'da Hicaz Beşlisi N

İcrâ Akışı

9/4u-3/9ö 9/4u-6/9ö 9/4u-3/9ö 9/4u-6/9ö 9/4u-3/9ö 9/4u-6/9ö **I (A) t_____ + (A^1) t_____ + (B) t_____ +** Z Z N 9/4u-3/9ö 9/4u-6/9ö 9/4u-3/9ö 9/4u-6/9ö 9/4u-3/9ö 9/4u-6/9ö

II (C) t_____	**+ III (C^{1}) t_____**	**+ IV (B) t_____**
G1	G1	N



6. SONUÇ VE ÖNERİLER

İncelenen zeybek eserlerde aşağıdaki sonuçlara varılmıştır:

- Cümleler kısa olup bir ölçü ya da ölçünün yarısı kadar uzunluktadır.
- Sözlü ve sözsüz Zeybeklerde ölçü bölünmelerinin olduğu görülmüştür. Ölçünün yarısı ya da yarısına yakını teslim cümlesi gibi kullanılmaktadır. Teslim cümlesi, ezgiyi nakarata bağlamaktan ziyâde yeni bölüme ya da farklı bir cümleye bağlamaktadır.
- Çoğunlukla iki ya da üç bölümden oluşmaktadır. Hüseynî, Uşşak, Hicaz, Bûselik makamları kullanılmıştır. Makamın güçlü ya da karar perdelerinde kalışlar yapmıştır.
- Sözsüz Zeybek'lerde kullanılan teslim cümleleri, Klasik Türk Mûsikîsinde kullanılan teslim cümleleriyle benzerlik göstermektedir.

- Ayrıca, nakarat olarak kullanılan cümlelerin giriş sazı ve aranağme olarak da farklı görevler üstlenmiş cümleler olduğu görülmüştür. Genişleme cümleleri klasik mûsikîdeki anlayıştan (meyan gibi) uzak olup makâmın dörtlü ya da beşlisi ile işlenmiştir.

Öneri olarak ise:

- Zeybek notaları daha kolay icrâ edilebilecek şekilde yeniden yazılmalı, tavır ve üslûp özellikleri ve tezene kullanımları ayrıca gösterilmelidir.
- Sadece Aydın yöresi zeybekleri değil, bütün yörelere ait zeybekler sesli ve görsel olarak kayıt altına alınmalıdır.
- Kadîm kültür mîrâsı olduğu için tüm yörelere ait zeybek mûsikîsinin ve oyunlarının envanterinin çıkarılması gerekli ve önemlidir.
- Gerek sahne ortamında gerekse doğal ortamda zeybek oyunları da kayıt altına alınmalıdır.
- Bütün yörelere âit zeybeklerin biçim tahlillerinin yapılması mûsikî kültürümüz açısından son derece faydalı olacaktır.

7. KAYNAKÇA

Akdoğu, O. (1993), Türk Müziği'nde Eser Analizleri, İzmir: Ege Üniversitesi Yayınları No: 08 Ege Üniversitesi Basımevi,

Ayverdi, İ. (2011), Misalli Büyük Türkçe Sözlük, İstanbul: Kubbealtı, Bilnet Matbaacılık.

Ezgi,S. (1935), Nazarî, Amelî Türk Mûsikîsi, Cilt III, İstanbul: Bankalar Basımevi.

İlerici, K. (1981), Bestecilik Bakımından Türk Müziği ve Armonisi, İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, 2 Baskı

Özalp M. N. (1992), Türk Mûsikîsi Beste Formları, Ankara: TRT Genel Sekreterlik Basım ve Yayın Müdürlüğü Yayınları.

Yavaşca, A. (2002), Türk Mûsikîsi'nde Kompozisyon ve Beste Biçimleri, İstanbul: Türk Kültürüne Hizmet Vakfı.

MİLLİ MÜCADELE'DE EFE VE ZEYBEKLERİN AYDIN SANCAĞINDAKİ DİRENİŞTE ROLLERİ

Günver Güneş*

Özet

Batı Anadolu Kuvayı Milliyesi içinde diğer bölgelerde görülmeyen kendine özgü bir kültüre sahip olan efe ve zeybeklerin önemli rolleri olmuştur. Bu rollerin, tarihi, sosyolojik, edebi ve kültürel yansımaları ile çok geniş boyutlu olduğu unutulmamalıdır. Efeler ve zeybekler 20. yüzyılın başlarında Osmanlı Devleti'nin aralıksız yaşadığı savaşlar sonunda varlığının tehlikeye düştüğü dönemde dağlardan düze(yüze) inmişlerdir. I. Dünya Savaşı yenilgisinden sonra eşkıyalığı bırakarak köylerine dönmüşler Yunan işgalinden sonra silahları ve adamlarıyla birlikte Kuva-yı Milliye saflarına katılmışlardır. Efe ve zeybeklerin Kuva-yı Milliyeye katılımı onları doğal lider olarak gören halkı da gönüllü bir şekilde bu gruplara yöneltmiştir. Devletin olmadığı, otorite boşluğu olan bir ortamda Yunan işgal güçlerine karşı çete savaşı yapmak efe ve zeybek gruplarına meşruluk kazandırmış Kuva-yı Milliye'nin etkin unsurları haline gelmişlerdir. Menderes havzasında Yunan işgalinin başlamasıyla birlikte düşman karşı koyma direnme güçleri olarak birçok efe gruplarının oluştuğu görülmektedir. Aydın Sancağında Yunan işgaliyle birlikte ortaya çıkan Yörük Ali Efe, Demirci Mehmet Efe, Tekeli İsmail Efe, Danişmentli İsmail Efe, Durmuş Ali Efe, Sökeli Ali Efe, Sancaktarın Ali Efe, Mesudiyeli Mestan Efe, Zurnacı Ali Efe, Şeyh Mehmet Efe, Dokuzun Mehmet Efe Yunan birliklerinin ilerleyişini çete savaşları ve baskınlarla yavaşlatmışlar, düzenli ordu kuruluncaya kadar TBMM'ne zaman kazandırmışlardır. Aydın Sancağında faaliyet gösteren efe ve zeybek grupları yalnızca Yunan işgal güçlerine karşı değil, aynı zamanda iç isyanların bastırılmasında da önemli rolleri olmuştur. Heyet-i Milliyelerin milis ve askeri gücünü temsil eden bu gruplar işgal yıllarında bölgelerinde asayişin sağlanmasında da ciddi görevler üstlenmişlerdir.

Anahtar Kelimeler; Aydın, Aydın Sancağı, Efe, Zeybek, Kuva-yı Milliye, Yörük Ali Efe

THE ROLES OF EFE AND ZEYBEK İN RESİSTANCE AİDIN PROVİNCE NATİONAL STRUGGLE

Abstract

Efe and Zeybeks, who have a unique culture in Western Anatolia Kuvayı Milliye which are not seen in other regions, played an important role. It should be remembered that these roles are very broad with their historical, sociological, literary and cultural reflections. Efeler and zeybek at the beginning of the 20th century in the end of the Ottoman Empire's continuous wars at the end of the period when the existence of the mountains were down to the level (face). After the defeat of World War I, they abandoned bandits and returned to their villages. After the Greek occupation, they joined the National Forces with their weapons and men. The participation of Efe and Zeybeks in the National Forces voluntarily directed the people who saw them as natural leaders to these groups. In an environment where there is no state and there is a lack of authority, fighting gangs against Greek occupation forces has become the effective elements of the National Forces, which has given legitimacy to efe and zeybek groups. With the start of the Greek occupation in the Menderes basin, it is seen that many groups of efe emerged as resistance forces to resist the enemy. Yörük Ali Efe, Demirci Mehmet Efe, Tekeli İsmail Efe, Danişmentli İsmail Efe, Durmuş Ali Efe, Sökeli Ali Efe, Sancaktarın Ali Efe, Mesudiyeli Mestan Efe, Zurnacı Ali Efe, Şeyh Mehmet Efe, Dokuzun Mehmet Efe They slowed down the progress of Greek troops with gang wars and raids, and gave time to the TBMM until a regular army was established. Efe and Zeybek groups operating in the Sanjak of Aydın played an important role not only against the Greek occupation forces but also in the suppression of the internal rebellions. These groups, representing the militia and military power of the delegations, also undertook serious duties in ensuring the security of their regions during the occupation years.

Keywords; Aydin, Aydin Sanjak, Efe, Zeybek, National Forces, Yoruk Ali Efe

* Dr Öğretim Üyesi, Aydın Adnan Menderes Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Tarih Bölümü- AYDIN, ggunes65@gmail.com

Giriş

Kurtuluş Savaşı topyekün bir mücadele ile kazanılmıştır. Bildiri Kuva-yı Milliye içinde bir gruba ayrıcalık, öncelik tanıma amacı içinde olmayıp, Kuva-yı Milliye içinde Efe ve Zeybek gruplarının direnişteki rollerini yeni bilgi belge ve arşiv malzemesi ile değerlendirme çabasını taşımaktadır. Milli Mücadele, birçok bilimsel çalışmanın konusu olmuş bir alandır. Efe ve zeybeklerin tutulan günlük notlarının olmayışı Milli Mücadele'de Aydın ve çevresinde gerçekleşen kuva-yı milliye eylemlerinin araştırılması ve yazılması konusunda şüphesiz eksik kalmıştır. Söz konusu olayların tanıklarının başrol aktörlerinin gözlemlerinden, duygularından ve yorumlarından maalesef faydalanamıyoruz. Yunanlıların İzmir, Aydın ve çevresini işgal edip, zulüm ve vahşet sergilediklerinde kaynağını efe ve zeybeklerin oluşturduğu Kuva-yı Milliye güçleri direnişte büyük yararlılıklar göstermişlerdir. Bunlar arasında Yörük Ali Efe ve Demirci Mehmet Efe, Danişmentli İsmail Efe, Dokuzun Mehmet Efe, Gökçen Hüseyin Efe, Sökeli Ali Efe, Kıllıoğlu Hüseyin Efe, Çamlıcalı Hüseyin Efe, Keleş Mehmet Efe ilk akla gelen isimler olmasına karşın hiç birisi anı ve hatırat türü bir eser bırakmamıştır. Bu büyük bir eksikliktir. Dolayısıyla hep bir şeyler eksik kalacaktır. Bu kişilerin okuma yazma bilmemesi ve eğitimsiz olmaları sistemli biçimde yazışma yapmamaları günümüze anı ya da belge bırakmalarının önüne geçmiş görünmektedir.[1] Yörük Ali Efe ve Demirci Mehmet Efe buna örnek olarak verilebilir. Ulusal gazetelerde ve yerel Aydın gazetesinde yaptığımız taramalarda özellikle kurtuluş günlerindeki törenlerde ısrarla kendilerinden o günlere dair hatırladıkları anlatılması istenmesine rağmen, Efeler yaptıkları işleri sıradan bir iş gibi görmüşler. "*Kim olsa aynı şeyleri yapardı*" türünden mütevazı açıklamalarla soruları geçiştirip kendilerini ve yaptıklarını anlatmaktan uzak durmuşlardır. Kemal Özkaynak'ın 1945 yılında Yörük Ali Efe ile yaptığı söyleşide Kuva-yı Milliye'ye ait yazışmaları evrakları ve günlük tutturup tutturmadığını sorduğunda Yörük Ali Efe'nin cevabı "*Onları muhafaza edemedim. Daha doğrusu kıymetini bilemedim. O zaman biz zeybekler görünüşte İtalyanlarla dost geçinirdik. Bu senin söylediklerine onlar çok meraklı idiler. Hepsini istediler. Alıp götürdüler.*" olmuştur. [2] İtalyan Arşivlerinde Yörük Ali Efe'nin sözünü ettiği belgeler araştırmacılarımızın titiz çalışmalarına rağmen bu güne kadar

[1] Ali Ulvi Özdemir, Anılarda Batı Anadolu Kuva-yı Milliyesi, Tarihçi Kitabevi, İstanbul 2017, s.316.

[2] Kemal Özkaynak 1945 yılında görüştüğü Aydın Cephesinin kahraman kadın savaşçısı Çete Ayşe'ye "o günlere dair bir hatıran var mı efe teyze" diye sorar. " o günlerin bende iki hatırası kaldı. Biri milletimin ve rahmetli Atatürk'ün göğsüme taktığı istiklal madalyası, öteki de heyecanlı kalbimde daima yaşattığım vatan hizmeti"der. Kemal Özkaynak, *Efelerden Haber*, CHP Basımevi, Aydın 1946, s.87-90.

bulunamamıştır.[3] Torunu Kayhan Kavas ise aile arşivinde ulaştığı 1400'e yakın belgeyi Genelkurmay Başkanlığı'na teslim etmiştir.[4]

Anı ve hatıratları olmayan efe ve zeybeklerin işgal yıllarına dair faaliyetlerini resmi evraklardan, belgelerden, asker ve diğer tanıkların yazdığı eserlerden ve bilimsel araştırmalardan takip edebileceğiz. Bildiri Aydın ve çevresinde Kuva-yı Milliye bünyesinde faaliyet gösteren tüm efe ve zeybek gruplarını değil, üstlendikleri rol ile öne çıkan Yörük Ali Efe ve Demirci Mehmet Efe özelinde değerlendirmeleri içermektedir.

Osmanlı'nın Son Yıllarından Anadolu'nun İşgal'ine Efe ve Zeybeklik

Osmanlı belgelerinde zeybeklerin cesur, yiğit, haksızlıklara karşı çıkan, hak ve adalet duygusu gelişmiş bir zümre olduklarının farkında olunsa bile, Zeybekler eşkıyalıkla özdeşleştirilmişlerdir. Resmi belgelerde "*Zeybek eşkıyası*", "*Zeybek haşeratı*", "*Zeybek hayadidi*" şeklinde tanımlansa da Efe ve zeybekler için "*çete*", "*zorba*" ve "*kanun kaçağı*" tanımlamasını yapanlar daha ziyade köylünün dışındaki çevreler olmuştur.[5] Zeybekler, halk arasında saygı duyulmayan serseriler veya adi suçlular olarak değil, yaşadıkları toplumdan asla kopmayan, beraber yaşadıkları halkın saygısı ile varlıklarını sürdüren insanlar olarak varlıklarını sürdürmüşlerdir. Halk, Zeybekleri haksızlığa ve zulme uğrayanları koruyan davranışları nedeniyle kahramanlaştırmışlardır. Osmanlı Devletinin son döneminde Zeybekler, 19. yüzyılda Ege Bölgesi'nden Kırım, Karadağ ve Osmanlı-Rus Savaşları için asker yazılmışlardır. Zeybeklerden, zeybek taburları ve zeybek birlikleri oluşturulmuştur. Savaşlarda gösterdikleri kahramanlıklardan dolayı padişah ve Osmanlı Devleti yöneticileri tarafından övülmüşler, kendilerine maaş ve madalyalar takdim edilmiştir. Birinci Dünya Savaşı sırasında zeybeklerden kurulu çetelerin sayısı asker firarileri ile birlikte çok fazla artmış, 21. Kolordunun takiplerine rağmen bu çetelerin faaliyetleri bir türlü önlenememişti. Hatta savaş yıllarında zeybekler, cüretlerini o kadar artırmıştı ki, kaza ve büyük nahiye

[3] Bu konuda en çok gayret gösteren araştırmacılardan biri olan Mevlüt Çelebi İtalyan arşivlerinde yaptığı araştırmalar sonucu Yörük Ali Efe'ye ait belge ve hatıraların İtalya'ya götürüldüğüne dair bir bilgiye ulaşamadığını belirtmiştir. Bkz; Mevlüt Çelebi, " İtalyan Kaynaklarında Yörük Ali Efe", Milli Mücadele'de Aydın Sancağı ve Yörük Ali Efe, Edit:Günver Güneş- Mehmet Başaran, Aydın Belediyesi Kültür Yayını, Aydın 2008, s.115.

[4] Söz konusu belgeler anı ve hatıratı olmayan Yörük Ali Efe'nin Aydın Güney Cephesinde kendisinin eylemleri ve Kuva-yı Milliye'nin faaliyetleri ile ilgili önemli bilgiler sunmaktadır. Yörük Ali Efe okuma yazması olmadığından kendisine bir yaver verildikten sonra belgeleri biriktirmiştir. Kuva-yı Milliye teşkilatı, asayiş, iane, iaşe, çete baskınları, muhacir sorunu, mahalli olaylar, Yörük Ali Efe'nin bölgede kurduğu otorite, Efe grupları ve TBMM ile ilişkiler Genelkurmay Başkanlığı ATASE Arşivi bünyesinde bu belgelerde yer almaktadır. Sıtkı Aydınel, Güneybatı Anadolu'da Kuva-yı Milliye Harekatı, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 2002, s.XVII-XIX.

[5] Atilla Çetin, "Osmanlı Arşiv Belgelerinde Zeybekler Hakkında Bilgiler", Zeybek Kültürü Sempozyumu (24-25 Ekim 2002), Muğla Üniversitesi Yayınları:45, Muğla 2004, s.69.

merkezleriyle hükümet dairelerini basmak, bir tugay ve kolordu merkezi olan Aydın'da dağa adam kaldırmak vaka-i adiyeden olmuştu.[6]

Hem İtilaf Devletleri'nin asayişe dair olası müdahalelerine mahal vermemek hem de bir an önce kırsalda can, mal ve namus güvenliğini sağlamak isteyen Osmanlı devlet adamları, alınan güvenlik önlemlerinin yanı sıra dağdaki firarileri ve çeteleri düze indirmeye karar vermiştir.[7]

İtilaf Devletleri tarafından Anadolu'nun dört bir taraftan türlü bahanelerle işgal edilmesi ve İzmir'in Yunanistan'a verileceği söylentilerinin iyice artmaya başlaması üzerine Müslüman çetelerin Rumlar aleyhine girişecekleri herhangi bir hareketin işgal için yeterli bir bahane olacağı düşünüldü. Bu nedenle çetelerin faaliyetlerine son vermeleri için bunlara nasihat edecek insanların gönderilmesi gerektiği Aydın Mutasarrıfına hem şifahi hem de yazılı olarak bildirildi. Ayrıca eşkıyalığın mümkün olduğunca ortadan kaldırılması ve mahalli hükümetlerle temasa geçilerek yine nasihatçilerin gönderilmesi gerektiği 30 Mart'ta alay kumandanlıklarına bildirildi. Nazilli'de kaymakamlık tarafından bir nasihat heyeti kuruldu.[8] Bu heyetin kaza dâhilinde eşkıyalık yapan çetelere teslim olmaları için gerekli nasihat ve telkinlerde bulunmaları sağlandı. Söz konusu heyetin nasihatleri sayesinde birliklerinden firar ederek Nazilli ve çevresinde eşkıyalığa başlayıp vilayetin en namlı çeteleri arasına giren Dokuzun Kızanları ve Mehmed Çavuş çeteleri bütün üyeleriyle ve silahlarıyla birlikte teslim oldu. Ayrıca Demirci çetesi ve Ortakcılı Mehmed Efendi çetesi de bütün çete üyeleriyle birlikte teslim olacaklarını bildirdi.[9] Teslim olan diğer çete grupları arasında daha önce öldürülen Çete Reisi Atçalı Mehmed Çavuş'un arkadaşlarından iki kişi, Hacı Ahmed oğlu Mehmed, Hasan Hüseyin ile dört arkadaşı, Habib oğlu Ali çetesinden de bir kişi vardı.[10] Af ile birlikte 1919 Mart ve Nisan ayında da birçok çete üyesi teslim oldu ve bunların affına dair de iradeler çıkarıldı. Bu süreçte düze inen efelerin en meşhurları arasında Yörük Ali Efe ve Kıllıoğlu Hüseyin Efeler de vardı. Bununla birlikte bölgede Yunan işgalinden sonra Kuva-yı

[6] M. Şefik, İstiklal Harbi'nde 57. Tümen ve Aydın Milli Cidali, C.II**,** 104 Sayılı Askerî Mecmua'nın Tarih Kısmı 1 Mart 1337, s.12.

[7] Lakin her açıdan siyasallaşmış ve tamamen Yunanistan'ın emelleri doğrultusunda hareket eden Rum çetelerini teslim olmaya ikna etmek mümkün değildi. Bu nedenle hedef doğrudan Müslüman çeteler, yani zeybekler ve asker firarileriydi. Mütarekenin imzalanmasını takip eden günlerde Batı Anadolu'da hükümetin asayişe dair endişelerini haklı çıkaracak birçok eşkıyalık olayı gerçekleşti. Mütareke dönemi Aydın Sancağında eşkıyalık olaylarıyla ilgili gösteren cetveller için bkz; BOA, DH.EUM.ADL., 44/63, BOA**,** DH.EUM. 6.Şb., 48/14, BOA, DH.EUM.ADL.

[8] Söz konusu nasihat heyetinde Tahrirat Kâtibi Ali Rıza Bey, Jandarma Kumandanı Nuri Bey, Benekli Mehmed, Terzi Ömerzade Mehmed ve Mollazade Hasan Efendi vardı.

[9] BOA, DH.EUM.6.Şb., 48/21, Köylü, 12 Kânunusani 1919, Ahenk, 7 Şubat 1919, Sulh ve Selamet**,** 9 Kanunusani 1919.

[10] Müsavat, 8 Kânunusani 1919, Ahenk, 7 Şubat 1919, Sulh ve Selamet, 18 Kânunusani 1919, Söz konusu şakilerin teslim olmalarına dair bkz: BOA, DH.EUM.6.Şb., 48/10, BOA, DH.EUM.6.Şb., 48/19 BOA, DH.EUM.6.Şb., 48/21.

milliye'nin oluşumunda başrol oynayan Yörük Ali Efe ve Kıllıoğlu Hüseyin Efe, daha İzmir işgal edilmeden önce bölgedeki Rum çetelerinin mezalimine karşı fiilen mücadeleye başlamıştı. Efeler ve zeybekler 20. yüzyılın başlarında Osmanlı Devleti'nin aralıksız yaşadığı savaşlar sonunda varlığının tehlikeye düştüğü dönemde dağlardan düze(yüze) inmişlerdir. Yerleşim yerlerine dönmeye başlayan efelerin önemli bir kısmı Kuva-yı Milliye içinde Milli Mücadeleye destek olmuşlardır.[11]

Ege bölgesinde Yunan işgalinden kaçan ve az sayıda da olsa direniş olanağı arayanlar vardı.[12] Bu kişiler kendi aralarında yaptıkları toplantılarda halkın askerlerden oluşacak bir birliğe hem inanmayacağını, hem de katılmayacağını düşünerek efeliğin ve çeteciliğin canlandırılmasını gerekli görürler.[13] Askeri birliklerin başındaki Şefik Aker de direniş yanlıları ile aynı düşünce içersindeydi. O, bu çekilme ortamında yerel kuvvetlerden destek alınması taraftarıydı. Aydın'da mücadeleye sadık unsur olarak, Aydın muhitinin zeybek ve çiftçilerini göstermişti.[14] Efe askeri ve idari otoritenin kaybolduğu bir ortam içersinde çetelerini oluştururken ilk olarak korkutucu ve saygın kişiliğini kullanmıştır.[15] Efeler halkına karşı kendisini sorumlu tutardı. Bu özelliğini Yunan ordusuna karşı gerçekleştirdiği direniş hareketlerinde de göstermişti.[16]

Kuva-yı Milliye'nin Doğuşu Aydın Sancağında Efe ve Zeybekler

15 Mayıs 1919'da Yunanlıların İzmir'i işgal etmesi ve işgalin kısa sürede bütün Ege bölgesini kapsayacak şekilde genişlemesi tehlikenin boyutlarını göstermeye yetiyordu. İşgal, öldürme, yaralama, çalma, ırz ve namus tasallut, korkutma, sindirme gibi eylemlerle sürüp gidiyordu. İşgaller karşısında İstanbul'da saray'ın ve hükümetin sessizliği halkın kendi başına çare üretmesine ve sonuçta Kuva-yı Milliye'nin doğuşuna ortam hazırlamıştır.[17] Böyle bir durumda Kuva-yı Milliye fikrinin ortaya atılması da gecikmedi. Burdur Askerlik Şubesi Başkanı Binbaşı İsmail Hakkı Bey, 17 Mayıs'ta 57. Tümen Komutanı'na bir telgraf göndererek; *"sâdık ahalinin çoğunluğuna istinâd edecek şekilde halk arasında teşkilât yapılmasını ve bunların mümkün mertebe silahlandırılmasını"* teklif etti. İsmail Hakkı Bey,

[11] Ercan Haytoğlu, Aydın Kuva-yı Milliyesinde Efe ve Zeybekler, PAÜ Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi, Belgi Dergisi, Yıl:1, Sayı:1, Denizli 2011, s.53.
[12] İlhan Tekeli- Selim İlkin, Ege'deki Sivil Direniş'ten Kurtuluş Savaşı'na Geçerken Uşak Heyet-i Merkeziyesi ve İbrahim (Tahtakılıç) Bey, TTK yayını, Ankara 1989, s. 106, Sıtkı Aydınel, a.g.e, s. 84–86.
[13] Mehmet Başaran, Milli Mücadele'de Çine Heyet-i Milliyesi 1919-1920, İstanbul 2006, s. 27.
[14] M. Şefik Aker, a.g.e. C.2, s. 27.
[15] Onur Akdoğdu, Bir Başkaldırı Öyküsü Zeybekler, Sade Matbaacılık, İzmir, 2004, s. 295
[16] Hakkı Gürkan Ganiz, Milli Mücadele Başlarında Aydın Sancağı 1919-1920, ADÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tarih anabilim Dalı, Yayınlanmamış Yüksek lisans Tezi, Aydın 2009, s.74.
[17] Zeki Arıkan, "Kuva-yı Milliye'nin Kuruluşuna Doğru", Kuva-yı Milliye'nin 90. Yılında İzmir ve Batı Anadolu, I. Kitap, Edit:Oktay Gökdemir, İzmir 2010, s. 46.

"İtilaf Devletleri'nin nazarında gizli olarak 12. Tümen Dairesinde seksen bin mükelleften oluşan gönüllü ve fedaî teşkilâtının yapılmasının mümkün olduğunu" belirterek bu konuda 57. Tümen Komutanı'nın emir ve görüşlerini sordu, bir gün sonra da "her şube dairesinde cihet-i mülkiye ve marifetiyle gizli yapılacak mukavemet-i milliye merkezlerinin teşkilatın çekirdeği olacağını" belirtti. 57. Tümen Komutanı M. Şefik Bey, İsmail Hakkı Bey'in bu teklifini uygun bularak 23 Mayıs'ta Harbiye Nezareti'ne bu konuda bir rapor göndermiş raporunda; "durumu düzeltmek için Kuva-yı Milliye teşkilatı vücuda getirmenin en iyi tedbir olacağını" dile getirmişti.[18] Böylece Kuva-yı Milliye teşkilatları filizlenmeye ve özellikle Batı Anadolu'da Yunan ordusu karşısında cepheler kurulmaya başlamıştı.

Anadolu'daki milli direniş hareketi gayri nizami harp şeklinde Müdafaa-i Hukuk Cemiyetleri'nin emri altındaki Kuva-yı Milliye tarafından başlatılmıştı. Kuva-yı Milliye, 19 Mayıs 1919 tarihi ile birlikte halkın teşkilatlandırılmasında bir umut kaynağı olmuştu. Kuva-yı Milliye ifadesi İzmir'in işgalinden sonra Batı Anadolu'da işgalin genişlemesi üzerine oluşan silahlı milis güçlerine verilmiştir. Daha sonra bu kavram Anadolu'daki bütün silahlı direniş güçlerini kapsar hale gelmiştir. Dolayısıyla bu da bize Kuva-yı Milliye'nin ilk çıkış yerinin Batı Anadolu olduğunu, İzmir'in işgalinden önce Anadolu'nun güneyinde oluşan direniş güçlerinin sonradan Kuva-yı Milliye olarak nitelendirildiğini göstermektedir.[19] Kuva-yı Milliye, Anadolu halkının kendi isteği ve özgür iradesi ile oluştuğundan değişik kişileri ve grupları bünyesinde barındırıyordu. Kuva-yı Milliye'nin teşkilatlanmasında önemli roller üstlenen grupları subaylar, bürokratlar, efeler ve zeybekleri, eşraf, din adamları ve köylüler olarak sınıflandırabiliriz.[20] Kuva-yı Milliye bir nefs-i müdafaa'dan kaynaklanıyordu. Dayandığı güç bu idi. Ordu dağılmıştı. Doğal olarak işgal güçlerine karşı koyacak bir güç aranıyordu. Bu güç Kuva-yı Milliye oldu. Kuva-yı Milliye tek bir grubu değil, savaşan, direnen bütün güçlerin tanımıdır.[21] Bu güçlerin içinde efe ve zeybeklerde vardır. Efe ve Zeybek grupları Yunan ordusuna karşı direnişte Aydın Cephesinde Kuva-yı milliye'nin çekirdek kadrosunu oluşturmuşlardır.[22]

Batı Anadolu'da ise Kuva-yı Milliye Komutanlarına Efe, Efe'ye bağlı komutanlara ise Zeybek diğer sivil savaşçılara Kızan denilmiştir. Kuva-yı Milliye müfrezeleri genellikle 30-

[18] Nuri Köstüklü, "Millî Mücadele'de Batı Cephesi, Savaşlar ve Cepheler", Türkler, C. 16, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara 2002, s.169.
[19] Zeynep Kalyoncuoğlu, Anadolu'da Kuva-yı Milliye'nin Doğuşu, AÜ, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tarih Anabilim Dalı, TC Tarihi Bilim Dalı, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara 2011, s.62.
[20] Enver Behnan Şapolyo, Kuva-yı Milliye Tarihi: Gerilla, Ayyıldız Matbaası, Ankara 1957, s. 7. Sabahattin Selek, Anadolu İhtilali, C.1. Kastaş Yay., İstanbul 2004, s. 126. Doğu Ergil, Milli Mücadelenin Sosyal Tarihi, Turhan Kitabevi, Ankara 1981, s. 84.
[21] Sabahattin Selek, a.g.e, s.120-131, Şerafettin Turan, Türk Devrim Tarihi II. Kitap, Ankara 1998, s.144-145.
[22] Muhittin Eliaçık, İzmir'in Kurtuluşunda Mühim Bir Sima; Fahrettin Altay ve İzmirle İlgili Anıları, Kuva-yı Milliye'nin 90. Yılında İzmir ve Batı Anadolu, I. Kitap, Edit:Oktay Gökdemir, İzmir 2010,s. 203.

40-50 kişilik gruplardan oluşmuştur. Kumandanlarına Müfreze Kumandanı denilmiştir. Posta'lar 15 kişiden olurken başlarındaki komutanlarına Postabaşı denilmiştir. Her müfrezenin yazışmalarını yapan yazıcılar ve iaşecileri vardır. Her Müfrezede subay kökenli askeri konularda danışmanlık yapan Mülhak denilen subaylar bulunmuştur. Bunlar subaylar, askeri teknik konularda deneyimsiz genç Kuva-yı Milliye savaşçılarına yardımcı olmuştur.[23]

Kuva-yı Milliye'nin teşkilatlanması için çalışan askerler, efe ve zeybekleri, onların bulundukları bölgedeki gücünden yararlanmak için ulusal direnişe katılmaya çağırmışlardır. Ali Orhan İlkkurşun anılarında, zeybekleri Kuva-yı Milliye'ye çağırmalarının sebeplerini birkaç maddede özetlemiştir. Buna göre; birinci sebep, silah yoksunluğudur. Zeybek gruplarının ellerindeki silahlarıyla gelerek zayıf kuvvetlerimize katılmaları o gün için büyük bir ihtiyaçtı. İkinci sebep, eşkıya zümrelerini eski hallerinde bırakmanın gerilerin emniyet ve asayişi bakımından doğru olmaması ve yeterli olmayan kuvvetlerin bir kısmını da onların tenkillerine ayırmanın da mantıklı olmamasıdır. Üçüncü sebep, dünyanın son sistem silahları ile donatılmış işgal kuvvetleri ile cephe muharebeleri vermeye kuvvetlerimiz yetmeyeceği için düşmanları ancak çete muharebeleri, gece baskınları ve pusular tertibi ile yıprandırabilme düşüncesidir. Zeybeklerin de bu konuda iyi silahşor olmaları da önemli bir faktördür. Dördüncü sebep de o güne kadar zeybeklerin etrafa saldıkları korkuyu ve heyecanı Rumlar vasıtasıyla Yunan askerlerine yönlendirmekti.[24]

Efelerin Milli Mücadele içerisine bu denli etkin bir rolle girmelerinin arkasında yatan temel neden ordu kuvvetlerinin Mondros Mütarekesi ile büyük ölçüde terhis edilmiş olmalarıdır. Geriye kalan ordu birliklerinin sayıca çok sınırlı hale getirilmiş olması ve İstanbul'un işgaller karşısındaki tutumuyla hareketlerinin sınırlanması silahlı güç olarak Batı Anadolu bölgesinde efelerin etkili olmasının temel nedeni olmuştur.[25]

Osmanlı devlet ricalinin asayişe olağanüstü önem atfettiği Mondros Mütarekesi'nin akabinde de Batı Anadolu dağlarında hâlâ birçok efe ile bunların maiyyetindeki yüzlerce zeybek bulunuyordu. Zira ortalıkta gezen binlerce asker kaçağı, bu çeteler için bulunmaz bir insan kaynağı teşkil etmekteydi ve her tarafta Rum çeteleri türemişti.[26] Mütareke sonrası 21. Kolordunun lağvedilmesiyle bu kolorduya bağlı Ali Şefik Bey'in komutasındaki 57. Tümen, 17. Kolorduya bağlanarak Antalya'dan Aydın'a nakledildi. Fakat kolorduda terhisler nedeniyle 1310-1313 doğumlu erlerden yalnızca firar etmeyen askerler kalmıştı. Bu nedenle

[23] Mustafa Albayrak, Milli Mücadele Döneminde Batı Anadolu Kongreleri, Atatürk Araştırma Merkezi Yayını, Ankara 1998, s.81.
[24] TİTE Arşivi, K:113 G:18 B: 18-001, Ali Orhan İlkkurşun Anıları, s. 39-42.
[25] Ercan Haytoğlu, a.g.m, s.58.
[26] Hakan Yaşar, II. Meşrutiyet'in İlanından Yunan İşgaline Batı Anadolu'da Eşkıyalık (1908-1919), Ankara Üniversitesi Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü, Yayımlanmamış Doktora Tezi. Ankara 2015, s.484.

alaylarda 6.000'den fazla silahlı er yoktu. Bununla birlikte mevcut birliklerdeki asker sayısı, sürekli artan firarlar nedeniyle günden güne azalmaktaydı.[27] Bu tablo karşısında Aydın ve çevresinde asayişin sağlanması adına ordudan beklenebilecek çok fazla bir şey yoktu. O nedenle Bayar efe ve zeybeklerin Aydın'da milli hareketin temel unsurları olarak ortaya çıkışına sık sık vurgu yapmış, ordunun işlevsiz olduğu bir noktada halkla ve subaylarla kaynaşmalarıyla Kuva-yı milliye'nin güç kazandığına dikkat çekmiştir.[28]

Ayrıca; Sivil halkın etkin bir şekilde vatan savunmasına katılmasını beklemek mümkün olmamıştır. Silahsız olan siviller işgal sürecinde dahi büyük ölçüde işlerine güçlerine bakmaya çalışmışlardır.[29]

Yunanlıların Aydın Bölgesini İşgali Efe Zeybekleri Kuva-yı Milliye'ye Katılmaları

Osmanlı Devleti'nin en gelişmiş vilayetlerinden biri olan Aydın Vilayeti'nde, 20. asrın başlarından itibaren hiçbir zaman tam anlamıyla tesis edilemeyen devlet otoritesi, Yunanlıların 15 Mayıs 1919 tarihinde vilayetin merkezi olan İzmir'i işgaliyle birlikte tümüyle çözülmüştür. İşgal karşısında hükümetten beklediğini bulamayan bölge insanı, kendi içinde örgütlenerek Aydın Kuvâ-yı Milliyesi'ni vücuda getirdi. Ortaya çıkan bu kuvvetin büyük çoğunluğunu, bölgedeki subay ve eşrafın aracılığıyla yüze inen efe ve zeybekler teşkil ediyordu. Efeler mücadeleye atılırken, bölgede kendilerine biçtiği iki amacı vardı. Vatanı Yunan işgalinden kurtarmak, cephe gerisinde emniyet ve asayişi tesis eylemek.

Bunun böyle olmasını bölgenin siyasi, askeri ve sosyal şartları gerektirmiştir. Bölgedeki işgal, beraberinde devlet otoritesini de ortadan kaldırmış, devlet adına yetki kullanabilecek durumda olan askeri ve mülki görevliler çaresiz bir durumda kalmıştır. Bölgedeki en önemli askeri birlik olan 57.Tümen yaşanan firarların ardından adeta iskelet haline gelmiş, başında bulunan Albay Şefik Bey, Kuvâ-yı Milliye teşkili için çaresiz bölgede bulunan efe ve zeybeklere müracaat etmiştir.

15 Mayıs 1919'da İzmir'in işgalinin ardından güney'e doğru ilerleyen Yunan birliklerini durdurmak için Aydın halkının bir kısmı zeybeklerden ve milislerden oluşan bir kuvvetle Aziziye (Çamlık) sırtlarında savunma yapılmasını istemişlerse de, direniş yanlılarının hevesi 22 Mayıs tarihli toplantı da neredeyse tamamen kırılmıştır.[30] O arada ilerleyen Yunan

[27] M. Şefik, İstiklal Harbi'nde 57. Tümen ve Aydın Milli Cidali**,** 104 Sayılı Askerî Mecmua'nın Tarih Kısmı 1 Mart 1337, S.45, s. 8; Asaf Gökbel, Milli Mücadele'de Aydın, Aydın 1964**,** s.42.
[28] Bayar, Bende Yazdım, C.6, Sabah Kitapları, İstanbul 1997, s.146.
[29] Ercan Haytoğlu, a.g.m, s.58-59.
[30] Asaf Gökbel, a.g.e, s. 120-121, ayrıca Rahmi Apak, İstiklal Savaşında Garp Cephesi Nasıl Kuruldu TTK Yayını, Ankara 1990, s.19,56,57,60, Türk İstiklal Harbi Batı Cephesi, Cilt:II, Kısım:I, s.79-123, Sıtkı Aydınel,

birliklerini karşılamaya dönük 57. Tümen silahlarını dağ köylerindeki zeybeklere dağıtmaya başlamıştır. [31] Güneybatı Anadolu bölgesindeki kişiler ile sürekli haberleşilerek, yazışmalarda ihtiyaçlar belirtilmiştir. Kuvayı millîye birlikleri kendi aralarında asker ve nefer temini sağlamışlardır. Bölgede bulunan subaylar, vatan müdafaası yolunda, bir zamanlar devlet adına peşine düştükleri efelerle birlikte çalışmaya daha işin başında razı olmuşlardır. Dahası, bölgede bulunan subaylar ortaya çıkan direnişin tamamen sivil bir görünüm almasını istemiş, hükümeti zor durumda bırakmama adına perde arkasında kalmayı yeğlemişlerdir

Denilebilir ki, işgal sonrasında ortaya çıkan "de facto" durum, bölge insanını her türlü mevki ve makamı, kişisel hesapları, bir yana bırakarak vatan müdafaası için bir "Efe"nin etrafında toplanmaya zorlamıştır. Kuva-yı Milliye, bazı bölgelerde ve bazı eylemlerinde 20-30 kişilik bir çete boyutuyla var oluyorken, bazı bölgelerde ve bazı zamanlarda 1000-2000 kişilik, hatta daha büyük, dönemin nizami ordu tümenlerine eşdeğer büyüklüklerde de var olabiliyordu.[32]

Şefik Aker bu nitelik değiştirmenin en önemli delili olarak var olan eşkıya çetelerinin Kuva-yı Milliye olarak Yunan işgal güçlerine karşı milli direnişin bir parçası haline gelmelerini şöyle belirtmiştir:[33] "*Aydın Çevresinde mücadeleye katılmış30'dan fazla grup vardı. Bunların 25'ten fazlasını yalnız Aydın ile Ödemiş grupları oluşturuyordu. Antalya ayrı olmak üzere diğer yerlerde eşkıya kalmadı. Hepsi düşmanla çarpışmak için işbirliğine girdiler.* Bir başka deyişle şeklen çete olarak var olan yapılanmalar İzmir'in işgaliyle Kuva-yı Milliye'ye dönüşmüştür.

Efelerin Kuva-yı milliye'ye Katılmaları

İzmir'in ve ardından 27 Mayıs 1919'da Aydın'ın işgale uğraması ile Yörük Ali Efe ve Kıllıoğlu Hüseyin Efe zeybekleri ile 25 Mayıs'ta Çine'nin Yağcılar köyüne inmişlerdir.[34] Efelerle ilk temas Aksekili Mehmet Efendi'nin girişimiyle "İrşad Grubu" adı verilen Köyceğizli Teğmen Necmeddin, Giritli Teğmen Zekai ve Halil Memduh Efendi Çine Yağcılar köyüne giderek Kıllı Hüseyin Efe'nin evinde gerçekleşmiştir. Bu görüşmede

---

a.g.e, s.85-86, İlhan Tekeli- Selim İlkin, **a.g.e,** s. 102**,** Günver Güneş, "İzmir'in İşgali ve Aydın'daki Yankıları, Askeri Tarih Araştırmaları Dergisi, Yıl:5, Sayı:9, Ankara 2007, s.53

[31] Yavuz Abadan, Mustafa Kemal ve Çetecilik, Varlık Yayınları, İstanbul 1964, s. 56, Özlem Yıldız, Kuva-yı Milliye'nin Sosyal ve Ekonomik Temelleri, Kuva-yı Milliye'nin 90. Yılında İzmir Batı Anadolu, I. Kitap, Edit: Oktay Gökdemir, İzmir 2010, s.167.

[32] Osman Akandere-Erol Akcan, "Cephe Kumandanı Yönüyle Demirci Mehmet Efe", Türk Tarihinde Efe ve Zeybek Kültürü Sempozyumu Bildirileri, Hazırlayanlar: Metin Ekici- Günver Güneş, İzmir 2013, s.203.

[33] M. Şefik Aker, a.g.e, C.II, s.235.

[34] Sabri Sürgevil, "Milli Mücadele ve Yörük Ali Efe", Milli Mücadele'de Aydın Sancağı ve Yörük Ali Efe", , Editör: Günver Günveş – Mehmet Başaran, Milli Mücadele'de Aydın-8, Aydın Belediye Başkanlığı Yayını, Aydın 2007s.139.

mücadeleye davet edilen efeler bir iki günlük bir düşünme sürecinden sonra Tümen kumandanının kendileri ile beraber olmasını istemişlerdir.[35]

Aydın'ın işgalinden üç gün sonra 30 Mayıs günü yapılan görüşmeden sonra 31 Mayıs günü de aynı grup Yağcılar köyüne tekrar gitmişler. Efeler, el bombası talebinde bulunmuş, talepleri Yedek Subay Necmi Bey tarafından karşılandıktan sonra efeler 1 Haziran 1919'dan itibaren harekete geçerek gönüllü toplamaya başlamışlardır.[36]

Yunan kuvvetleri tarafından Aydın'ın işgalinden on gün sonra 5/6 Haziran 1919'da Çine Askerlik Şubesi binasında asker ve efeler tarafından Kuva-yı Milliye kurulmuştur. Başlangıçta Yağcılar köyündeki bu kuvvet 17 kişiden oluşmuştur.[37] Efelerin liderliğinde kurulan ilk teşkilatın ilk liderliğine Yörük Ali Efe seçilmiştir.[38] Yörük Ali Efe, Aydın Kuva-yı Milliyesinin çekirdeğini oluşturmuştur. Efelerin bu harekete dahil olması ile efelere karşı hayranlık duyanlar onları doğal liderleri olarak görmüşler ve kendileri de harekete gönüllü olarak katılmışlardır. Yörük Ali Efe Çetesi, kızanlar, subaylar, memurlar askerler ve gönüllülerden oluşmuştur. Sivil ve askerlerden oluşan bu tablo, sivil-asker işbirliğinin en önemli göstergesi olmuştur.[39]

Kuva-yı Milliye'nin askeri açıdan başarılı eylemler gerçekleştirmesi, bu eylemlerin Yunan işgal ordusunu oyalamak, yıpratmak ve yormak açısından işe yaradığının görülmesi ve bunun duyulması, Kuva-yı Milliye'ye katılımı artıran unsurlardan biri olmuştur. Kuva-yı Milliye'nin Menderes bölgesindeki ilk eylemi de katılımı artırma yönünde hemen olumlu bir etki göstermiştir. Bu eylem, 16 Haziran 1919 gecesi Yörük Ali Efe ve 50 kadar arkadaşının Malkoç (Malgaç) deresi üzerindeki bir demiryolu köprüsünü korumakla görevli Yunan birlikliklerine çok ağır zayiat verdirdikleri eylemdir. Buna ek olarak aynı anda Teğmen Mithat da bazı demiryolu köprülerini tahrip etmiştir. Kuva-yı Milliye'yi oluşturan az sayıdaki zeybek ve eski yeni bir avuç subayın gerçekleştirdiği bu eylemler yörede direniş yolunda morale ihtiyacı olanları cesaretlendirmiştir.[40]

---

[35] Sadettin Demirayak, "Kuva-yı Milliye'nin Aydın'da Doğuşu",Aydın 2007, s.65. Aydınel, Yağcılar'a giden grub içerisinde Yüzbaşı Faik, Tümen komutan yaveri İsmail Hakkı beyinde bulunduğunu belirtmiştir. Sıtkı, Aydınel, "Kuva-yı Milliye ve Yörük Ali Efe", Milli Mücadele'de Aydın Sancağı ve Yörük Ali Efe", Editör: Günver Günveş – Mehmet Başaran, Milli Mücadele'de Aydın-8, Aydın Belediye Başkanlığı Yayını, Aydın 2007, s.97. Aydınel, a.g.e., s.87.

[36] Aydınel, a.g.e, s.88, Aydınel, "Kuva-yı Milliye ve Yörük Ali Efe", s.97, Başaran, a.g.e, s.128.

[37] M. Şefik Aker, İstiklal Harbinde 57. Tümen ve Aydın Milli Cidali, C.II, Ankara 1937, s.27-31. Demirayak, "Kuva-yı Milliye'nin Aydın'da Doğuşu", s.66, Selahattin Tansel, Mondros'tan Mudanya'ya Kadar, C.1, İstanbul 1991, s.27617 kişi içinde sekiz kişi efe ve kızanları, dokuz kişi subay, er ve memurlardan oluşmuştur. Aydınel, "Güneybatı Anadolu'da Kuva-yı Milliye…", s.94.

[38] Asaf Gökbel, Milli Mücadele'de Aydın, Aydın 1964, s.128-129.

[39] Sabri Sürgevil, Milli Mücadele ve Yörük Ali Efe, Milli Mücadele'de Aydın Sancağı ve Yörük Ali Efe, Edit:Günver Güneş-Mehmet Başaran, Aydın Belediyesi Yayını, Aydın 2007, s.145.

[40] Aydınel, "Kuva-yı Milliye ve Yörük Ali Efe", s.99, Aydınel, a.g.e, s.155-157.

Malgaç Baskını sonrası aynı yöreleri gözlemek olanağı bulmuş Asaf Gökbel de anılarında dile getirmiştir: "Yörük Ali Efe'nin Nazilli, Atça, Sultanhisar taraflarında ve Malgaç Köprüsü'nde kazandığı başarılar bir kahramanlık olarak dillere destan olmuştu".[41]

İzmir ve Aydın havalisindeki Yunan mezalimine bizzat tanık olan Karahisarı Sahib Mebusu Mehmet Şükrü Bey TBMM'nin 25 Nisan 1920 tarihli oturumunda; *"orada vukua gelen harekât, orada mevcut bulunan Kuvayi milliyenin ilk hatvesini atan ve hiçbir menfaat ve maksadı şahsi gözetmiyerek ve maksadı meşruunu istihsal etmek için cansiperane çalışan Yürük Ali'dir. Yürük Ali'nin Yunanlıların İcra etmiş olduğu mezalime karşı kendisi vaziyeti ilk defa hissederek müdafaaya atılmış ve Malkoç denilen nam mahalde Yunan müfrezesinin lâyik olduğu cezasını vermiş ve harekâtı milliye kendisini göstermeye başlamıştı*[42] diyerek, Kuva-yı Milliye'nin şahsi hiç bir amaç gözetilmeyerek ilk adımının atıldığını dile getirmekte idi.[43]

Yörük Ali Efe ve arkadaşları Milli Mücadele'nin başlatılmasında ve halkın mücadeleye inandırılmasında oynadıkları önemli rolle, bölgede önemli bir güç unsuru oldular. Bir süre sonra Yörük Ali Efe, özellikle Muğla ve ilçelerinde güvenilen, bağlanılan biricik otorite durumuna geldi.[44] Halkın hükümete bağlı idari birimlerinden beklediği fakat bulamadığı adalet ve güvenlik gibi konular, Yörük Ali Efe sayesinde belli bir düzene kondu. Efe'ye müracaat edilen konular, birinin elbisesinin çalınmasından, öldürme olaylarına, para ve at gaspına pek çok konuyu içermekteydi. Ayrıca kıyılarda yapılacak muameleler, firariler gibi tüm konularda Yörük Ali Efe en önemli danışma ve karar mercii olmuştur.[45]

Yörük Ali Efe, çevresinde sayıları giderek artan Kuva-yı Milliye birlikleri ile ilk olarak Malğaç baskınını, ardından Erbeyli baskının gerçekleştirmiştir. Aydın'da Yunan kuvvetlerine karşı yapılan taarruza altmış kişilik müfrezesi ile katılan Yörük Ali Efe ve Kıllıoğlu Hüseyin Efe şehrin alınmasında büyük yararlık göstermişlerdir.[46] Yörük Ali Efe Demirci Mehmet Efe'nin mücadeleye katılmasından sonra Dalama bölgesine yerleşmiş, gönüllüleri burada eğitip Umurlu'nun kuzeyinde bulunan Milli Aydın Alayına sevk etmiştir.[47] Cenubi Aydın

[41] Asaf Gökbel, a.g.e, s.162.
[42] TBMM ZC, D. I, C. 1, s.43.
[43] Yaşar Özüçetin- H. Mehmet Dağıstan, Meclis Celse Zabıtlarında Kuva-yı Milliye, DEÜ, AİİTE, Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi, C.IX, Sayı:20-21, Yıl:2010, İzmir 2011, s.8.
[44] Bayram Akça, "Yörük Ali Efenin Muğla'daki Faaliyetleri", Milli Mücadele'de Aydın Sancağı ve Yörük Ali Efe, Aydın Belediyesi Yayını, Aydın 2009, s.117-125, Günver Güneş- Alpertunga Göçmen, "Yeni Arşiv Belgeleri Işığında Yörük Ali Efe'nin Muğla'daki Faaliyetleri", Milli Mücadele'de Menteşe Sancağı ve Yörük Ali Efe, Pia Yayınları İstanbul 2013, s.177-216.
[45] Sabri Sürgevil, "Kendi Belgelerinde Yörük Ali Efe", Kuva-yı Milliye'nin 90. Yılında İzmir ve Batı Anadolu, Edit: Oktay Gökdemir, İzmir Büyükşehir Belediyesi APİKAM Yayını, İzmir 2010, s. 322-343.
[46] Türk İstiklal Harbi II.cilt Batı Cephesi I. Kısım (Ankara: Genelkurmay Askeri Tarih ve Stratejik Etüt Başkanlığı, 1963),137-138.
[47] Sıtkı Aydınel, "Kuva-yı Milliye ve Yörük Ali Efe", Milli Mücadelede Aydın Sancağı Ve Yörük Ali Efe, (Aydın Belediye Başkanlığı, 2007), 102.

Mıntıkası Kumandanı olan Yörük Ali Efe Muğla Heyet-i Merkeziyesi ile yakın ilişki kurarak, cephenin gerek iaşe ve ikmal faaliyetlerinde gerekse asker temininde gayretli faaliyetler yürütmüştür.[48]

1919 yılı ortalarından itibaren Kuva-yı Milliyenin Menderes Bölgesinde etkinliği giderek arttı. Buna paralel olarak Kuva-yı Milliye birliklerinin sayısı da Demirci Mehmet Efe, Yörük Ali Efe, Durmuş Ali Efe, Danişmentli İsmail Efe, Hasan Hüseyin Efe, Çamlıcalı Hüseyin Efe, Mehmet Efe Müfrezesi, Koca Mustafa Efe, Gökçen Hüseyin Efe, Keleş Mehmet Efe, en güçlü sivil direniş gruplarıydı.

Yörük Ali Efe müfrezesinin başlattığı direniş kısa sürede Aydın'da yankı bulmuş, Yunan birliklerine karşı pek çok baskın ve saldırı gerçekleştirilmişti.

- 15-16 Haziran Malgaç Baskını
- Malgaç Baskını ile endişelenen Nazilli'deki Yunan Taburu 20-21 Haziran gecesi ani bir şekilde Nazilli'yi boşaltarak Aydın'a doğru geri çekilmiştir.
- *Mestan Efe ve Kara Durmuş Efelerle birlikte Umurlu köprüsü dinamitlenmiş*
- 20- 21 Haziran 1919 tarihinde Teğmen Kadri'nin idare ettiği Muğla gönüllülerinin de desteği ile yapılan Erbeyli Baskını Yunanlıları şaşkına uğratmış, baskın yunanlılarla baş edilebileceği düşüncesini oluşturmuş, diğer efe ve zeybek grupları da kuva-yı milliye ye katılmaya başlamışlardır.
- 21/22 Haziran gecesi Çerkesköy ve Yeniköy baskınları gerçekleştirilmiştir.

Haziran 1919 günü Aydın'ı işgal eden 3000 kişi oldukları tahmin edilen Yunan kuvvetlerini Aydın'dan çekilmelerini sağlamak için aynı gün subaylarla Yörük Ali ve Kıllıoğlu Hüseyin Efe'lerin de katıldığı bir toplantı yapılmıştır. Yunan komutanı Shinasi, İngiliz temsilci Hotder, İtilaf Devletleri temsilcileri, Aydın Rum Metropoliti ve Aydın mutasarrıfına nota şeklinde verilmiştir.[49] Yörük Ali Efe ve arkadaşları öldü denilen bir milletin dirilişini İzmir'in işgalinden 23 gün sonra İngiliz İstihbarat görevlilerine meydan okuyarak ilan ediyordu. Tek bir şey isteniyordu. Yunanlıların bölgeyi terk etmesi. Bunun arkasından da mücadeleye başlanmıştır. Üç gün devam eden mücadelede Yörük Ali ve Kıllıoğlu Hüseyin Efe'nin 60 kişilik müfrezesi de doğrudan harekete katılmış, Yunan kuvvetlerinin Aydın'ı terk etmesi sağlanmıştır.[50] Aydın'ın 30 Haziran'da Yunan işgalinden

[48] Günver Güneş- Alper Tunga Göçmen, Yeni Arşiv Belgeleri Işığında Yörük Ali Efe'nin Muğla'daki Faaliyetleri, Milli Mücadele'de Menteşe Sancağı ve Yörük Ali Efe, Edit:Günver Güneş, Pia Yayınları, İstanbul 2013, s.179-216, Emine Pancar, Aydın ve Muğla Kuva-yı Milliyesi. İzmir: Dokuz Eylül Ünv. Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010. S. 220-230.
[49] R. Salahi Sonyel, İngiliz Gizli Belgelerinde Türk –Yunan İlişkileri, Remzi Kitabevi, İstanbul 2011, s. 171.
[50] Aydınel, "Kuva-yı Milliye ve Yörük Ali Efe", s.100.

kurtarılmasının ardından halkın ve Kuva-yı Milliye'nin sevinci çok uzun sürmemiştir.[51] Sarayköy müfrezesi ve diğer milli kuvvetlerin geri dönmesi nedeniyle, Yunanlılar savunmasız kalan Aydın'ı yeniden işgal etmek için harekete geçmişler, 3 Temmuz'da Aydın'ı ikinci kez işgal etmişlerdir.[52]

Aydın Savaşının ardından bölgede işgalci Yunan birliklerine karşı efe ve zeybeklerin çoğunlukta olduğu milislerin baskınları dur durak bilmemiştir. Tespit ettiğimiz kadarıyla Dereköy baskını, Eğrek baskını, Köprübaşı savaşı, Dağeymir savaşı, Arıtepe (Köprüovası savaşı), Ballıkaya baskını, Germencik çatışması, Kızılçay pususu, Ovaeymir savaşı, Kemer savaşı, Umurlu savunması, Topyatağı baskını, Aydın baskını, Köşk savunması, Çayyüzü çatışması, Nazilli savaşı, Umurlu savunması, Üçyol savaşı, Ortakçı baskını Aydın ve çevresinde direnişi güçlendiren savaşlar olmuştur.[53]

Demirci Mehmet Efe Kuva-yı Milliye'ye Katılıyor

Yaşanan bu gelişmeler, Demirci Mehmet Efe'nin Kuva-yı Milliye'ye katılması üzerinde etki yapmıştır. Demirci Mehmet Efe, Bozdoğan ve Karacasu baskınları ile Milli Mücadele'nin dışında kalarak yarattığı korku ve endişe ile dikkat çekmeye başlamıştı. Bozdoğan baskını sonrası Nazilli Jandarma Komutanı Nuri Bey'in Kuva-yı Milliye'ye katılma taleplerini dikkate almayıp Karacasu'yu basınca, Denizli Mutasarrıfı Faik Bey tarafından tehdit edilmiştir. Bu tehdit ve Tavaslı Halil Ağa gibi şahısların araya girmesi ile Efe, Kuva-yı Milliyeye katılma kararı almıştır.[54] 3 Temmuz 1919'da Sökeli Ali Efe, Zurnacı Efe, Rumelili Yaşar gibi güvendiği adamları ile cepheye gelmiştir. Temmuz 1919'da Yörük Ali'nin emrinde 800, Demirci Mehmet Efe'nin emrinde 2000 kişinin bulunduğu ve devam eden Denizli ile Muğla'dan katılımlarla bu sayının giderek arttığı görülmüştür.[55] 1919 Temmuz'unda 1894-1898 doğumluların silahaltına alınmasıyla Aydın Cephesinde Demirci Mehmet Efe komutasında "Milli Menderes Alayı" kurulurken, bu alayın dağ taburunu Yörük Ali Efe'ye ait kuvvetler oluşturmuştur. Bu dağ taburu daha sonra Alay haline getirilmiştir.[56]

Demirci Mehmet Efe'nin, 1919 senesi Temmuz ayı başlarında Nazilli'de yüze inmesiyle başlayıp Haziran 1920 sonlarına doğru Yunanlıların saldırısıyla sona erecek Aydın

[51] Apak, İstiklal Savaşında Garp Cephesi, s.98.
[52] Aydınel, "Kuva-yı Milliye ve Yörük Ali Efe", s.100.
[53] Munis Armağan, Bozmenderes'ten Bozdağlara Kuva-yı Milliye, Bilkar Yayıncılık, İzmir 2005, s.249-263.
[54] Diğer efe ve zeybeklerin bu mücadeleye kendisinden önce girmiş olmaları, eşkiyalık alanının bir kısmının Yunan işgali altına girmesi diğer yerlerden de Kuva-yı Milliye için gönüllüler toplanması Demirci Mehmet Efe'nin Milli Mücadele'ye katılmasında etkili olmuştur. Aydınel, "Güneybatı Anadolu'da Kuva-yı Milliye…", s.211-212, Bayar, Demirci Mehmet Efe'nin Milli Mücadeleye katılmasında Yörük Ali Efe'nin de etkisi olduğunu, bu amaçla kendisine mektup yazdığını ve bu mektubunda; *"Efelik, zeybeklik yapacak zaman geçti. Efeliği düşmana karşı gösterelim de memleket kurtulsun"* demiştir. Bayar, Bende Yazdım, C.7, s.9.
[55] Aydınel, "Kuva-yı Milliye ve Yörük Ali Efe", s.101.
[56] Akça, "Yörük Ali Efe'nin Muğla'daki Faaliyetleri", s.119.

Cephesi Komutanlığı, Demirci Mehmet Efe'nin, Aydın Cephesi Kumandanlığıyla birlikte efelik kültüründe bir başka sayfa açılmış, ilk defadır ki ülkenin bir bölgesine bir "Efe" aylarca hükmedebilmiştir. Dönemin arşiv kaynakları incelendiğinde, cepheden giden her türlü evrakın altında Demirci Mehmet Efe'nin mührü ve imzası olduğu görülür. Türk Tarihi, Demirci Mehmet Efe'nin ve Yörük Ali Efe'nin şahsında, "kumandan efe"ye tanık olmuş, bölgede böyle bir deneyim yaşanmıştır. Yunanlıların İzmir'le başlayan işgal hareketi, Venizolos'un bir emriyle Umurlu'da durdu. 19 Temmuz 1919 tarihine kadar geçen bu süre zarfında bölgede ortaya çıkan Aydın Kuvâ-yı Milliyesi ise Köşk'te toplandı. Yunan işgalinin durmasıyla birlikte Aydın Kuvâ-yı Milliyesi'nin bir teşkilatlanma içerisine girmesi gerekiyordu. Bünyesinde farklı meslek ve meşrepten bir sürü insanı toplayabilmiş olan Aydın Kuvâ-yı Milliyesi'ne ve bölgeye hâkim olacak olan kumandan Demirci Mehmet Efe olmuştur.[57]

Bölgedeki iki üst düzey subay arasında geçen şu diyalog bölgenin atmosferini çok iyi yansıtır: 1919 Ekim ayı ortalarında, Aydın'ın yapılacak bir taarruzla alınması fikrinin tartışıldığı sıralarda, Binbaşı Hacı Şükrü Bey'in Albay Şefik Aker'e: "*Aydın'ı aldığı takdirde Cumhuriyeti İlan edeceğini*" söylemesi ve buna karşılık olarak, Şefik Aker'in: "*böyle sözleri efkâr ve ahalinin hissiyatının kaldıramayacağını, şaka bile olsa söylememesini isteyen*" sözlerine: "*Efkârı umûmiye Nedir? Efkâr-ı umûmiye Demirci Mehmet Efe'dir. Bunu ele aldıktan sonra efkâr-ı umûmiye her yere gelir*" tarzında vermiş olduğu cevap Demirci Mehmet Efe'nin bölgedeki otoritesini göstermesi açısından önemlidir.

Demirci Mehmet Efe gerçeğinin İstanbul Hükümeti'nce kabul edildiğinin en açık göstergesi Jandarma Umum Kumandanı Ali Kemal Paşa'nın bölgeye yaptığı seyahat sonrasında göndermiş olduğu raporlardan ve gazetelere verdiği beyanlarından anlaşılır.

Demirci Mehmet Efe, cephenin düzenini bozabilecek her tür girişimi sert bir şekilde cezalandırıyordu. Bu bağlamda, cepheden kaçmaya teşebbüs edenler ve çağrıldığı halde cepheye katılmayanlara tavizsiz bir tutum sergilenmiştir.[58] Benzer şekilde Yunanlılar adına casusluğa veya aracılığa yeltenenlerde Köşk'te kurulan Divan-ı Harp'te sorgulanarak cezalandırılıyordu.[59] Bölgesinde âsâyiş ve düzene son derece önem veren Demirci Mehmet Efe'nin din ayrımı gözetmeksizin bu türden davranışlarda bulunanları cezalandırdığı bilinmektedir.[60]

[57] Bkz; Erol Akcan, Milli Mücadele'de Demirci Mehmet Efe 1919-1920, Atatürk Araştırma Merkezi Yayını, Ankara 2014.
[58] M. Akif Tütenk, Milli Mücadele'de Denizli, İzmir 1949, s.30.
[59] Nuri Köstüklü, "Millî Mücadele'de Denizli, Isparta, Burdur ve Çevresindeki Azınlıkların Tutum ve Davranışları" ATAMD, C. V, S. XV (Temmuz 1989) s.671-679;Bayar, a.g.e,C.VII,s.2241.;Naci Sadullah Daniş,Oğlu Demirci Mehmet Efe'yi Anlatıyor, Demokrat İzmir Gazetesi, 11 Kasım 1970, s.4.
[60] İzmir'e Doğru(16 Teşrinisani 1335) No:1

Demirci Mehmet Efe, bölgeye gelen ecnebilerin izinsiz olarak cepheyi gezmelerine de izin vermiyordu.[61] Bunun yanı sıra, sivillerin cephe gerisinde serbestçe seyahat etmesine de sınırlamalar getirilmiştir.[62] Heyet-i Temsiliye Riyâseti, 25 Kasım 1919'da Demirci Mehmet Efe'den cephe bölgesinde düşman propagandasına meydan verilmemesini, ecnebi subayların kıtalar ile temastan men edilmesini istemiştir. Heyet-i Temsiliye, bu konuda mecbur kalınması halinde İngiliz ve Fransızlara karşı silah kullanma yetkisini Demirci Mehmet Efe'ye vermiştir.[63] Demirci Mehmet efe 11 Kasım 1919'da General Milne'e gönderdiği mektupta Yunanlıları Anadolu'yu boşaltmaya davet etmiş ve şu uyarılarda bulunmuştur. "*Ölünceye kadar tırnak ve dişlerimizle kendi kendimizi savunacağız*".[64] Demirci Mehmet Efe benzer uyarıları ve meydan okumayı General Nider'e yazdığı mektupta da dile getirmiştir.[65]

Heyet-i Temsiliye Riyâseti, 25 Kasım 1919'da Demirci Mehmet Efe'den cephe bölgesinde düşman propagandasına meydan verilmemesini, ecnebi subayların kıtalar ile temastan men edilmesini istemiştir. Heyet-i Temsiliye, bu konuda mecbur kalınması halinde İngiliz ve Fransızlara karşı silah kullanma yetkisini Demirci Mehmet Efe'ye vermiştir. Yunanlılarla çatışmaların şiddetlendiği tarihlerde suç işleyen gayr-i Müslimleri cezalandıran Demirci Mehmet Efe Nazilli'de bulunan 400 Rum'un kılına bile dokunmadan Denizli ve civar yerlere nakledilmesini sağlamıştı.[66]

Direniş Fikrinin Örgütlü Direnişe Dönüşmesi Süreci

Yunan işgal güçlerinin zulmü ve yıkımları Kuva-yı Milliye çetelerinin ortaya çıkmasında ve Kuva-yı Milliye'nin halkın desteğini almasında büyük etki yapmıştır.[67] Söke'de de durum benzerlik göstermiştir. Burada da yerli Rumların, işgalci İtalyan güçlerinin seyirci kaldıkları bir ortamda, kurduklar çeteler ile yaptıkları katliam ve soygunlar, hatta genç kızlara ve kadınlara tecavüz edip sonrasında çırılçıplak ağaca bağlayıp teşhir etmek gibi olaylar yüzünden İstanbul Hükümeti'nin politikasına bağlı olarak yapılan sakin ve sabırlı olma tavsiyelerine rağmen yöre halkı, Milli Mücadeleye giderek destek vermeye, silahlanmaya ve milli çeteler oluşturma yoluna gitmiştir. Ünlü Sökeli Cafer Efe, bu gelişmeler sonucu Kuva-yı

[61] Celâl Bayar, (haz. Tülay Duran) "Batı Cephesinde Kuvâ-yı Milliye'nin Kuruluşu ve Faaliyetleri", **B.T.T.D.,** S.XV, (Mayıs 1986)s.,14.
[62] TİTE Arş, KN: 91, GN:17, BN: 17/1/2/3.
[63] Bekir Sıtkı Baykal, Heyet-i Temsiliye Kararları, TTK Yayını, Ankara 1974, s.63.
[64] Salahi Sonyel, İngiliz Gizli Belgelerinde Türk-Yunan İlişkileri 1821-1923, Remzi Kitabevi, İstanbul 2011, s.196.
[65] Mevlüt Çelebi, "Demirci Mehmet Efe'nin İki Mektubu", Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih İncelemeleri Dergisi, Sayı. XIV, İzmir 1999, s.104.
[66] Şefik Aker, a.g.e, C.III, s.184, Nuri Köstüklü, a.g.e, s.179, Erol Akcan, Milli Mücadele'de Demirci Mehmet Efe, 1919-1920, Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi, Ankara 2014, s.192.
[67] Ali Ulvi Özdemir, a.g.e, s. 80.

Milliye birliklerinin lideri olarak sivrilmiştir.[68] Sadece halk kesimleri değil, mezalimlere tanık olan ya da bu konuda haber alan nizami ordu mensubu askerler de Hükümetin resmi politikasının "direnmemek" yönünde olması yüzünden silahlarıyla birlikte Kuva-yı Milliye'ye katılıyorlardı. Yine Aydın için Asaf Gökbel şöyle der: *"Şehir içinde islamlara kıyımın sürdüğünü subaylardan işiten ve bundan fevkalade üzüntü duyan askerlerden bir kısmı silahları ve makinalı tüfekleri ile Kuvayı Milliye'ye katıldılar.*[69] Bu dönemde kırsal bölgelerde kurulan çeteler ise örgütlü ve organize olmaktan çok daha uzaktı. Çeteler sık sık dağılıyor, tekrar kuruluyor, kişisel ilişkiler ve tesadüfi yazgı kesişmeleri katılımda etkili oluyordu. Yunan işgal bölgesinde bir şekilde aranan, firari olmak kaçak yaşamayı neredeyse zorunlu kılıyordu. Bu tür çetelerde milli bir bilinçten ziyade Yunan işgal güçlerinin köylüyle ve kendileriyle ilişkilerinde ortaya çıkan öfke, nefret duygularının varlığı söz konusudur. Bu çetelerin üyeleri aranan durumunda olduğu için bir köy ya da kasabaya yerleşemeyen, dolayısıyla neredeyse zorunlu olarak çete hayatını seçen kişilerden oluşmaktadır. Ancak hedefleri ve amaçları Yunan işgal güçleri olduğu için Milli bir nitelik taşıdıkları yine de söylenebilir. Sadece öç alma amacıyla da olsalar bu çeteler Yunan güçlerini cephe gerisinde oyalamayı, zedelemeyi ve yıpratmayı başarmıştır.

İstanbul Hükümetleri ve Aydın Kuva-yı Milliyesi

Damat Ferit Paşa hükümeti Aydın ve çevresinde Yunanlılara karşı direnen içinde efe ve zeybek gruplarının da bulunduğu Kuvâ-yı Milliyeciler yalancı milliyetçilik, dinsizlik, şakilik, asilik, münafıklık, bağilik, eşkıyalık, yağmagerlik, alçaklık, sergerdelik, soygunculuk, haydutluk, zorbalık, fitne ve fesatçılık vb. şekillerde itham edilmekte ve halkı katledip ahalinin mallarını ahz ü gasp etmek, Hükümet ile milletin arasını açmak, köyleri basıp tahrip etmek ve yağmalamak, Padişaha ve Halifeye isyan etmek, hırs ve ihtiras peşinde koşmak vb. suçlanmıştır. Kuvâyı Milliye Hareketi de, kuvâ-yı gayr-ı milliye, kuvâ-yı işgaliye, kuvâ-yı bağiye, eşhas-ı bağiye, makît-i şekavetkarane, harekât-ı bağiye, fitne-i bağiye, kuvve-i müsellah-ı bağiye, güruh-ı eşkıya vb. şekillerde itham edilmiştir. Damat Ferit Paşa Hükümeti ve destekçileri tarafından Kuvâ-yı Milliyecilere ve harekete yöneltilen bu itham ve suçlamaların amacı halkın Kuvâ-yı Milliye'ye düşman olmasını sağlamak ve halk-hükümet işbirliği neticesinde Kuvâ-yı Milliye'yi ortadan kaldırmaktır. Kuvâ-yı Milliye'ye yöneltilen bu itham ve suçlamalar kısmen de olsa Anadolu'da kargaşaya sebebiyet vermiştir. Aydın'ın 27 Mayıs 1919 tarihinde Yunanlılar tarafından işgali sonrası davet üzerine oluşan çoğu

[68] Razi Yalkın, "Milli Mücadele'de İzmir", Yeni Sabah Gazetesi, 25. Ekim 1939, s.6.
[69] Gökbel, a.g.e., s. 269-270.

geçmişinde asker kaçağı olan kişilerden oluşan efe ve gruplarının "Çete" kelimesi ile ifade edilmesi efe ve kızanlarda rahatsızlık yaratmıştır.[70] Aydın ve Havalisi Kuvayı Milliye Komutanı olan Binbaşı Hacı Şükrü Bey yazılı olarak Kuva-yı Milliye içinde yer alan gruplar için "*çete*" yerine "*mücahidin*", Büyük Millet Meclisi ise"*Milis*" sözcüğünün kullanılmasını istemiştir.[71]

İstanbul'un propagandaları neticesinde Anadolu'nun çeşitli yerlerinde Kuvâ-yı Milliye'ye karşı isyanlar baş göstermiştir. Geniş açıdan bakıldığında Damat Ferit Paşa ve destekçileri bu propagandalardan istedikleri sonucu alamamışlar, halka Kuvâ-yı Milliye'nin birlikteliğini engelleyememişlerdir.[72]Ali Rıza Paşa ve Salih Paşa Hükümetleri ise önce Kuva-yı Milliye ile eşkıya çetelerini birbirinden ayırmış, Kuva-yı Milliye unvanını şahsi menfaatleri için kullananlar hakkında idari soruşturma başlatmıştır.[73] Aydın bölgesinde Yunan birliklerine karşı milislerin taarruzları General Milne'i rahatsız etmiş, milis baskınlarının ve taarruzlarının durdurulması için Harbiye Nezaretine müracaat etmiştir.[74] Oluşturulan Milne hattına rağmen efe ve zeybeklerle güçlendirilmiş milislerin Yunan ordusuna harekatı devam etmiştir.[75] Aydın ve çevresinde Kuva-yı Milliye tarafından gerçekleştirilen baskınlar İstanbul Hükümetini rahatsız etmiş, İngilizlerin zorlamasıyla Kuva-yı Milliye'nin oluşumunun bir an önce sonlandırılması Dahiliye Nezareti tarafından yetkililere iletilmiştir.[76] Dahiliye Nezaretinin bu basiretsiz tutumuna karşılık Harbiye Nazırı Şevket Turgut Paşa Aydın'da Efe ve Zeybeklerin çoğunlukta olduğu Kuva-yı Milliye baskınlarını son derece olumlu karşılamaktaydı.[77]

Efe ve Zeybeklerin Aydın Kuva-yı Milliyesinde Faaliyetleri

[70] Çoğu geçmişinde asker kaçağı olan kişilerden oluşan bu grupların "Çete" kelimesi ile ifade edilmesi efe ve kızanlarında rahatsızlık yaratmıştır. Aydın ve Havalisi Kuvayı Milliye Komutanı olan Binbaşı Hacı Şükrü Bey yazılı olarak Kuva-yı Milliye içinde yer alan gruplar için "çete" yerine "mücahidin", Büyük Millet Meclisi "Milis" sözcüğünün kullanılmasını istemiştir. A. Munis Armağan, Bozmenderes'ten Bozdağlar'a Kuva-yı Milliye, İzmir-2005, s.111.

[71] Sabahattin Selek, Anadolu İhtilali, Mondros Mütarekesinden Türkiye Cumhuriyeti'nin Doğuşuna Kadar Ulusal savaşımızın Belgeseli, Cilt:1, Kastaş yayınları, 9. Baskı, İstanbul 2000, s.124.

[72] Osman Akandere, Damat Ferit Paşa Hükümetleri Döneminde Kuva-yı Milliye Hareketine Yöneltilen İthamlar, Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi, C.24, Sayı:70, Ankara 2008, s.51.

[73] BOA, DH-KMS, D.53-4, No.30, Lef:3

[74] Selahattin Tansel, Mondros'tan Mudanya'ya Kadar, II. Cilt ,MEB Yayınları, İstanbul 1991, s. 197-198.

[75] Kazım Özalp, Milli Mücadele, C.I, TTK Yayını, Ankara 1985, s.64, Metin Ayışığı, Belgelerin Işığında Milli Mücadele Tarihimiz, Sentez Yayınları, İstanbul 2012, s.237.

[76] Nuran Koltuk, Batı Anadolu'da Kuva-yı Milliye'nin Askeri ve Mali Kaynakları, KitabeviYayınevi, İstanbul 2015, s.283.

[77] ATASE, İSH 7A, Kutu:343, Gömlek:22

Kuva-yı milliye içinde önemli hizmetleri görülen efelerin, Milli Mücadele başlangıcındaki dağılımları da adeta yerel coğrafi alan paylaşımları olarak dikkati çekmektedir.[78]

- Yörük Ali Efe- Sultanhisar- Yenipazar- Dalama
- Demirci Mehmet Efe- Nazilli
- Durmuş Ali Efe- İncirliova (Karapınar)
- Zurnacı Ali Efe- Karacasu
- Danişmentli İsmail Efe- Köşk
- Sökeli Ali Efe- Ortaklar
- Cafer Efe- Germencik- Söke
- Mesudiyeli Mestan Efe- Çayyüzü
- Tekeli İsmail Efe- Umurlu-Köşk ve Çevresi
- Sancaktarın Ali Efe- Salavatlı
- Dokuzun Mehmet Efe- Nazilli
- Hesapçıoğlu Şeh Mehmet Efe- Başçayır

Demirci Mehmet Efe 3 Temmuz 1919'da Sökeli Ali Efe, Zurnacı Efe, Rumelili Yaşar gibi güvendiği adamları ile cepheye gelmiştir. Temmuz 1919'da Yörük Ali'nin emrinde 800, Demirci Mehmet Efe'nin emrinde 2000 kişinin bulunduğu ve devam eden Denizli ile Muğla'dan katılımlarla bu sayının giderek arttığı görülmüştür.[79] 1919 Temmuz'unda 1894-1898 doğumluların silahaltına alınmasıyla Aydın Cephesinde Demirci Mehmet Efe komutasında "Milli Menderes Alayı" kurulurken, bu alayın dağ taburunu Yörük Ali Efe'ye ait kuvvetler oluşturmuştur. Bu dağ taburu daha sonra Alay haline getirilmiştir

Kuva-yı Milliye güçlerinin giderek artan sayısı karşısında cephenin sevk ve idaresi için yeni düzenlemeler yapılmasına karar verilmiştir. Yörük Ali ve diğerlerinin kuvvetleri yeni düzenleme içerisine girerken bir diğer sıkıntı Yörük Ali Efe ve Demirci Mehmet Efe arasında ortaya çıkan çekişme olmuştur. Yörük Ali Efe ile Demirci Mehmet Efe arasındaki çekişmede Kuva-yı Milliye'ye geç katılan, ancak Köşk cephesine geldikten sonra her geçen gün cephenin kontrolüne ele geçiren Demirci Mehmet Efe'nin tutumu etkili olmuştur. Efelerin birbirlerini şikayet etmeleri, Milli Mücadele şartlarında daha büyük sıkıntılara yol açabileceği düşünülerek endişeleri artırmıştır. Efeler arasında çekişme yalnız iki efe arasında da olmamıştır. Aynı zamanda efeler ile subaylar arasında da çekişmeler olmuştur. Gruplarının Mütareke ve işgal döneminde Söke ve Kuşadası bölgesinde kontrolsüz ve başıboş kalan Rum

[78] Sadettin Demirayak, a.g.e, s.528-529, Munis Armağan, a.g.e, s.124-125.
[79] Aydınel, "Kuva-yı Milliye ve Yörük Ali Efe", s.101.

çetelerinin zalimane eylemlerini önlemeye Osmanlı Hükümetinin gücü yetmiyordu. Rum çetelerinin baskın ve eylemleri efe ve zeybek grupları tarafından bastırılmaya çalışılmıştır.[80]

Aydın Kuva-yı Milliyesinde görev alan Efe ve zeybeklerin büyük çoğunluğu kendi silahları ile direnişte yer almışlardır.[81] Yörük Ali Efe'nin belgelerinde Kuvayı millîye birliklerine nefer temini yapılırken,[82] diğer taraftan meydana gelen firar olayları durumu olumsuz etkilemiştir.[83]

Demirci Mehmet Efe ve Yörük Ali Efe'nin kendi bölgelerinde silah ve cephane tedarekinde bulunduğunu kaynaklardan ve Yörük Ali Efe'nin şahsi belgelerinden öğreniyoruz.[84] Nitekim cephane ile ilgili toplam 46 belgede cephane olarak muaddel martini fişeği, Alman mavzeri, Osmanlı mavzeri, Rus mavzerleri, şinayder, tüfekler dikkati çekmiştir. Barut isimleri görülmüştür. Bunların içerisinde en çok Osmanlı, Alman ve Rus mavzerlerinin ismi geçmektedir.[85]

Belgelere baktığımızda cephane, Heyet-i Milliyeler tarafından merkez ve merkeze bağlı yerlerdeki ahaliden ücret karşılığı veya ücretinin daha sonra temin edilmesi şartıyla makbuz karşılığı alınmaktaydı.[86] Alınan her şeyin ayrıntılı kaydı tutulması konusunda da özen gösterilmiştir. Cephane tedarikinde çetelerden de silah toplanmaya çalışılmıştır.[87]

Cephane temin ve sevkinde sıkıntılar çekilmiştir. Bunun sebepleri arasında, silahsız gelen neferlerin katılmasıyla, kuvvetin mevcut sayısı artmış elde bulunan silah ve cephaneler yetersiz kalmış ve tedariki içinde yardım talep edilmiştir.[88] Ayrıca gönderilen cephanelerin bazılarının kullanılamayacak durumda olması ve bunların tamir edilmeye çalışılması Cephane yetersizliği savunma ve saldırıların güç duruma düşmesine sebep olmuştur. İşgallere karşı kurulan ve kurulmaya çalışılan taburlarında silah ve cephane yetersizliği nedeniyle saldırı yapmalarına engel olmuştur.[89]

Cephanenin toplanmasında ve sevkiyatında yaşanan sıkıntılar nedeniyle sık sık cephanenin gelmediği ve bu durumun Kuvayı millîye birliklerini güç duruma düşürdüğü görülmektedir.[90]Arşiv Belgelerinde düşmana baskın yapmak üzere hazır bulunduklarını

[80] Asaf Gökbel, **a.g.e**, s.207.
[81] Enver Behnan Şapolyo, Kuva-yı Milliye Tarihi, Ayyıldız Matbaası, Ankara 1957, s.62.
[82] ATASE Yörük Ali Efe Arşivi, SN. 202, KN. 3, GN. 487.
[83] Turan Akkoyun, ''Aydın Kuva- yı Milliyesi'nin Bazı Faaliyetleri ve Mustafa Kemal Paşa'nın Teşekkürü'', Tarih İncelemeleri Dergisi**,** Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay. S 6, İzmir 1991, s.191.
[84] YAEA**, SN.**169, KN. 4, GN. 757.
[85] YAEA**, SN.** 142, KN. 3, GN. 555, YAEA**, SN.** 189, 192, KN. 3, 4, GN. 462, 750, YAEA, **SN.** 445, KN. 2, GN. 254.
[86] YAEA**, SN.** 171, KN. 3, GN. 530.
[87] YAEA, **SN.** 334, KN. 4, GN. 693.
[88] YAEA, SN. 184, 185, 186, KN. 4,4, 4, GN. 751, 752, 753.
[89] YAEA, SN. 784, KN. 1, GN. 44.
[90] YAEA, SN**.** 466, KN. 3, GN. 438.

bildiren Aydın Cenup Mıntıka Kumandanlığının cephane yetersizliğinin karşılanmaması durumunda baskın yapılamayacağı 57. Fırkaya bildirilerek en kısa sürede cephane gönderilmesi istenmiştir.[91]

İzmir'in işgali sonrasında Yunanlılar Kuva-yı Milliye engeline takılarak durmuşlardır. Amiral Calthorp Aydın'da huzurun ancak Yunanlıların İzmir'den çıkmaları ile olacağını söylemiştir. Yunanlıların Anadolu'daki durumlarını görüşmek için Paris Barış Konferansı toplanacaktır. Kongrede ki yüksek sura Kuzey Anadolu İtilaf Devletleri İşgal Kuvvetleri Komutanı Sir George Milne'ye verilmesinin kararını almıştır.[92] Paris Barış Konferansı'nda kesin bir karar çıkıncaya kadar Aydın cephesinde hisar sınırında tarafsız bir hat oluşturulması kararı alınmıştır. Buralara İtilaf kuvvetlerinin yerleştirilmesi kararlaştırılmıştır.[93] General Milne başkanlığında Tahdit-i Hudut Komisyonu çalışmaya başlamıstır.[94] General Milne Kuva-yı Milliye hakkındaki raporunu göndermiştir.[95]Yunan kuvvetlerinin işgal ettiği İzmir ve Ayvalık arasında tarafsız işgal bölgesi kurulup, göç edenler geri dönebileceklerdir.[96] Aydın Valisi Ahmet İzzet Bey, Milne hattının Yunan ve İtalyan nüfuz bölgelerini belirleyerek, Kuva-yı Milliye ile Yunanlılar arasında çatışmaları önlemek amaçlı olduğunu belirtmiştir.[97] Ancak Kuva-yı Milliye Kumandanları sulh konferansının kararlarına uymayacaklarını söylemişlerdir.[98] Konferansta Kuva-yı Milliye aleyhinde kararlar çıkması beklenilse de Avrupa gazetelerinde farklı yazılar çıkmıştır. Kuva-yı Milliye'nin çok kuvvetli görülmesinden dolayı, Türkiye'nin taksiminin artık gerçekleşemeyeceği yazılmıştır.[99]14. Kolordu Komutanı Yusuf İzzet Paşa Kuva-yı Milliye'nin bu hattı kabul etmediğini Harbiye Nezaretine bildirmiştir.[100]

Harbiye Nezareti ile Kuvayı Milliye'nin gereği hakkında pek çok yazışma yapılmıştır. Kuva-yı Milliye'nin ülkenin korunması için gerekli oldugu ve ordunun terhis edildiği, dolayısıyla Kuva-yı Milliye ile takviye edilmesinin gerekli olduğu söylenilmiştir.[101]

Yörük Ali Efe baskınların dışında Tahkik Heyetine de bölge de yaşanan Yunan mezalimi hakkında bilgi vermiştir. Yörük Ali Efe Kuva-yi Milliye'nin ortay çıkışını ve Yunan işgalinin

[91] YAEA, SN. 467, KN. 3, GN. 439
[92] Mustafa Turan, "İstiklal Harbinde Milne Hattı",Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi, C.VII. Sayı.21, Temmuz, 1991,s.568.
[93] BOA, MV. Dosya No:217.Gömlek No:107.
[94] BOA, Dâhiliye İdare-i Umumiye Ekleri(DH. İ.UM. EK.) Dosya No:55,Gömlek No:42.
[95] ATASE, Sıra No:3225,Kutu No:25,Gömlek No:44.
[96] Mustafa Turan, a.g.m, s.569.
[97] BOA, DH. SFR. Dosya No:645, Gömlek No:113.
[98] BOA, DH. İ.UM. EK. Dosya No:55.Gömlek No:100.
[99] ATASE, Sıra No:4598,Kutu No:101,Gömlek No:19.
[100] Mustafa Turan, a.g.m, s.578.
[101] Osmanlı Belgelerinde Milli Mücadele ve Mustafa Kemal Atatürk, Ankara, 2007,s.191.

Kuva-yi Milliye'nin ortaya çıkışındaki etkisini anlatmış ayrıca Aydın'ı geri almak için güçlerinin olduğunu fakat heyetin vereceği sonucu beklediklerini de ifade etmiştir.[102] Aydın'da Yunanlıların gerçekleştirdiği mezalimi gördüğü halde Hıristiyanlara karşı misillime de bulunmadığını belirtmiş ve "*Paşa efendiler, Yunanlıların Aydın'a ikinci defa gelmeleri üzerine tekmil ahali-i müslime kaçmaya vakit bulmayarak korkularından hicret etmişlerdir. Yalnız 2.500 kadar Müslüman kaçmaya vakit bulmayarak şehir dâhilinde kalmıştır. Şimdi diyorum ki Aydın içerisinde 375 kişi kalmış acaba diğerlerine ne olmuş?*" diye sormuştur. Bu esnada Heyete Aydın halkı adına bir muhtıra ve konu ile ilgili belgeler takdim etmiştir.[103] Heyet üyeleri Çine'de yaptıkları çalışmaların sonucunda Kuva-yı Milliyecilerin saldırgan değil, savunma yapmak amacı taşıdıkları kanaatine varmışlardır. Ayrıca, Çine'de yaşayan Rumların hayatlarından memnun olduklarını, Türklerden geçmişte ve şimdi hiçbir kötülük görmediklerini verdikleri ifadelerden de anlamışlardır.[104]

Hürriyet ve İtilaf Fırkası taraftarları da efeleri kendi yanlarına çekerek Milli Mücadele hareketini bölmeye çalışmışlardır. Ekim 1919'da Efe'nin yanına danışman olarak Hürriyet ve İtilaf Fırkası taraftarı olarak bilinen Antalya'dan Nuri Bey getirilmiştir. Refet Bey'in Nazilli'ye gelişinin arkasından Nuri Bey, Aralık 1919'da Efe'nin danışmanlığından ve bölgeden uzaklaştırılmıştır.[105]

İç ayaklanmaların bastırılması amacıyla Mustafa Kemal Paşa'nın ayaklanmaları bastırmak amacıyla Küçük ve Büyük Menderes havalisi efelerini Adapazarı, Mudurnu, Konya, Düzce Hendek, Bolu gibi şehirlerde görevlendirildiği görülmüştür.[106] Bu çerçeve de

- Dokuzun Mehmet Efe- Bolu- Mudurnu- Konya
- Zurnacı Mehmet Efe- Bolu- Mudurnu
- Danişmentli İsmail Efe- Bolu- Mudurnu- Düzce
- Kıllıoğlu Hüseyin Efe- Bolu
- Sökeli Ali Efe- Konya'da isyanların bastırılmasında büyük rolleri olmuştur.

Efe ve Zeybek Grupları birbiri İle uğraşırken, Yunan Ordusunun 22 Haziran 1920 de genel taarruza geçmeleri ile Köşk cephesi düşmüştür. [107]

[102] Selçuk Ural, "Yunan Mezaliminin Uluslar arası Tescili", Türkler Ansiklopedisi, XV, Ankara, 1999 s.796.
[103] Turan, "İstiklal Harbi'nde ..." s. 706.
[104] Tasvir-i Efkâr, 1 Teşrin-i evvel 1335.
[105] Efe'nin bölgenin tek hakimi olmasında Hürriyet ve İtilaf Fırkası taraftarları ile Nuri Bey'in büyük etkisi olmuştur. Albay M. Şefik bu gelişmeler karşısında etkisiz kalmıştır. Aydınel, "Güneybatı Anadolu'da Kuva-yı Milliye…", s.283 ve 286-287. Refet Bey, Nuri Bey danışmanlıktan aldıktan, Yüzbaşı Tahir Bey'i de askeri danışmanlıktan almakla Demirci Efe üzerinde etkisini kurmuş kabul edilebilir. Aydınel, "Güneybatı Anadolu'da Kuva-yı Milliye…", s.319, Ercan Haytoğlu, a.g.m, s.63.
[106] Armağan, "Bozmenderes'ten Bozdağlar'a…", s.189, Demirci'nin "itirazsız ve istekle" elindeki kuvvetleri bu isyanların bastırılması için görevlendirmesinde Refet Bey'in etkisinin olmadığı düşünülemez. Aydınel, "Güneybatı Anadolu'da Kuva-yı Milliye…", s.320, Apak, İstiklal Savaşında Garp Cephesi,s.105 ve 107.

Mustafa Kemal Paşa bu durum karşısında efeler arasında ayrım yapmamış, hem Yörük Ali Efe'ye hem de Demirci Efe'ye kırıcı bir tavırla yaklaşmamıştır. Çünkü o şartlarda efelere ihtiyaç vardır. Denizli Olayı'ndan sonra cepheyi Mustafa Kemal Paşa yeniden düzenlemiş ve Muğla ve Havalisi Komutanlığına Yarbay Mehmet Nuri Bey'i, 57. Tümen Komutanlığına da Yarbay Nazmi Bey'i getirmiştir. Albay M. Şefik Ankara'ya giderek kendisini savunması sonrası görevine iade edilmiştir. Demirci Mehmet Efe'de Mustafa Kemal Paşa'ya karşı kendini mazur gösterecek telgraflar çekmiştir. TBMM'nin kendisi ile ilgili düşüncesini öğrenmek istemiştir.[108]

Demirci düzenli ordunun kuruluş aşamasında Ethem Bey ile irtibatlı olduğu anlaşılınca, tasfiyesine hız verilmiştir. Ethem Bey ile haberleştiklerinin tespit edilmesi üzerine Refet Bey Demirci üzerine harekete geçmiştir. Demirci Refet Bey'in kuvvetleri karşısında teslim olmaktan başka çare bulamayınca Pirlibeyli'nin doğusundaki Dualar köyünde zorunlu ikamete tabi tutulmuştur.[109]

Gediz Taarruzu arkasından düzenli ordu faaliyetlerine 8 Kasım 1920 tarihli İsmet ve Refet Beylere *"Süratle düzenli ordu, büyük süvari kütlesi meydana getirmek"* emri ile hız verilince, Erkan-ı Harbiye emri ile 2 Ocak 1921'de Kuva-yı Milliye müfrezelerinin faaliyetlerine son verilmiştir. Yörük Ali Efe asayişsizlik olaylarının çözümlenmesinde bölgede bulunan idari yapılara yardım etmeye devam etmiştir.[110]

Efe'nin yaveri Şükrü Bey'inde belirttiği gibi Yörük Ali Efe emrindeki kuvvetleri Milli Müdafaa Vekaleti emrine terk ettikten sonra kendisi de maiyetinde küçük bir müfreze bırakıp ordu içinde bir nefer gibi çalışmayı şeref bileceğini ilgili makamlara bildirmiştir. Bu küçük kuvvetiyle Çine'ye çekilip karargâhını burada kuran Yörük Ali Efe pasif bir durumda kalmayarak, başlangıçtan itibaren yürüttüğü baskın ve gerilla faaliyetlerine de devam etmiştir.[111] Yörük Ali Efe, düzenli orduya geçtikten sonra da baskın ve pusular düzenleyerek Yunan işgal kuvvetlerini rahat bırakmamıştır. Türk Yolu gazetesinde anıları yayınlanan

---

[107] Tarhan Toker, Kuvayı Milliye ve Milli Mücadele'de Denizli, Denizli Sanayi Odası yayını 3, Denizli, (Basım tarihi verilmemiştir), s.67, Utkan Kocatürk, Atatürk ve Türkiye Cumhuriyeti Tarihi Kronolojisi 1918-1938, Ankara 1988, s.174, Gökbel, Milli Mücadelede Aydın, s. 396, Köstüklü, Milli Mücadelede Denizli, Isparta, s. 106.

[108] Aydınel, "Kuva-yı Milliye ve Yörük Ali Efe", s.104-105. Cephede otorite kalmadığına, birlik ve beraberliğin kaybolduğuna Yörük Ali Efe'nin doğrudan çektiği telgraflarla düşünmek yanış olmasa gerektir. Aydınel, a.g.e., s.357-359, Ercan Haytoğlu, a.g.m, s.66.

[109] Genel Kurmay Harp Tarihi Başkanlığı, Türk İstiklal Harbi, C.VI, İstiklal Harbinde Ayaklanmalar (1919-1921), Ankara 1974, s.199, Aydınel, "Kuva-yı Milliye ve Yörük Ali Efe", s.105. Daha geniş bilgi için bkz. Aydınel, "Güneybatı Anadolu'da Kuva-yı Milliye…", s.369-375, Ercan Haytoğlu, a.g.m, s.67.

[110] Aydınel, "Kuva-yı Milliye ve Yörük Ali Efe", s.105-106.

[111] Ş. Oğuz Alpkaya, Yörük Ali Efe. (Ankara: Demkar, 2009), 418, Emine Pancar, 1921 Yılında Yörük Ali Efe'nin Cephe Gerisinde Yürüttüğü Faaliyetler, H i s t o r y S t u d i e s Volume 5/Issue 5 Eylül/September 2013, Elazığ 2013, s.190.

Yörük Ali Efe'nin yaveri Şükrü Oğuz Alpkaya, 1920 yılı Aralık ayında Medele tepesinde Yunan kuvvetlerine yapılan baskını uzun uzun anlatarak, Yörük Ali Efe'nin baskınlara devam ettiğini vurgulamıştır.[112] İzmir'in güneyinde önemli bir otorite olan Yörük Ali Efe yine benzer şekilde askeri kuvvetlerin iaşe ve ikmali Milli Müdafaa Vekaletine bırakıldıktan sonra da iaşe ve ikmal faaliyetleriyle ilgili üzerine düşen vazifeleri yapmaktan geri durmamıştır.[113]

Sakarya savaşında kısa bir süre sonra dinlenmek üzere Muğla'ya çekilmiştir. Yunanlıların Söke ve Kuşadası'na işgal edip, Koçarlı'ya doğru ilerledikleri haberini alınca, Yörük Ali Efe Çine'deki kuvvetlerini alarak, Koçarlıya gelmiş ve Bağarasında karargâh kurarak siperler meydana getirmiştir.[114] Yunanlıların şehre geçmesini önlemiş ve burada Büyük Taarruz başlayıncaya kadar kalarak, Yunanlılarla sık sık çarpışmış daha ilerilere sarkmalarına engel olmuştur. 26 Ağustos 1922 günü başlayan Büyük Taarruzda Yörük Ali Efe'ye düşen görev Menderes kuzeyine geçecek düşmanın arkasına sarkmak ve gerilla hareketiyle düşmanı bozguna uğratmaktı.[115] 28 Ağustos günü 150 kişilik bir kuvvet ile Yenipazar civarında bir noktadan geçerek, düşman işgali altında bulunan topraklarda kalmış vatandaşları bu taarruz olayından haberdar etmiş ve uğradıkları köylerin gençlerini ayaklandırıp yanlarına katarak, Buldan'a doğru ilerlerken karşılarına çıkan düşmanı temizleyerek elde ettikleri silahlarla etrafı silip süpürerek yollarına devam etmişlerdir.[116] 29 Ağustos günü Buldan yaylasına varmışlardır. Buradan Teke Yaylası civarına ulaşmışlardır. Yörük Ali Efe kuvvetleri Yunan askerlerin Ödemiş, Bayındır, Tire havalisi de takip ederek geriye kaçanları tamamen temizliyordu. Kuşadası, Söke, Aydın dolaylarından geri çekilmekte olan düşmanı zayiata uğratmıştı. Türk şehir kasaba ve köylerine hürriyeti, bağımsızlığı, kurtuluşu müjdeleyerek bir solukta İzmir'in kapısı sayılan ve İzmir'e 15 km kadar yakınında bulunan Seydiköy istasyonuna ordu kuvvetlerinden önce ulaşmıştır. Milli Mücadele'nin son aşamasında Büyük Taarruz hareketi esnasında bir kısım efe ve kızanlarının şehirlere girmelerine soygun ve yağma endişesiyle izin verilmemiştir. Hatta bir kısmının Yunan kuvvetlerini takip etmekten alıkonuldukları, silahlarının alınarak köylerine gönderildikleri de görülmüştür. Güven duyulan Yörük Ali Efe ve Durmuş Ali Efe gibi efelere izleme yasağı konulmamış İzmir'e girmelerine engel olunmamıştır.[117]

[112] Şükrü Oğuz Alpkaya, Yörük Ali Efe, Demkar Yay, Ankara 2009, s.418-425.
[113] ATASE Arş. YAED, K:5, G:925; B:1, Aydınel, age, 278.
[114] Cevat Sökmensüer, Milli Mücadele'de, Aydın- Nazilli Cephesi Kahraman Subaylarımız ve Zeybekler, Karınca Matbaacılık, İzmir 1978, s.80-81.
[115] Şaduman Halıcı, Milli Mücadele'de Kuşadası ve Söke 1919-1922, İzmir 2009, s.398.
[116] Bkz; Fatih Özkurt, Yörük Ali Efe, Milli Mücadele'nin Gizli Kahramanı, Yenipazar Belediyesi Kültür Yayınları, Nazilli 2010, s.126-149.
[117] Çamlıcalı Hüseyin Efe gibi tehlikeli bulunanlar şehirlere sokulmamıştır. Armağan, "Boz Menderes'ten Bozdağlar'a…", s.110. Armağan, a.g.e., s.123.

Yenipazar'dan 150 kişi olarak çıkan müfreze İzmir'de 15.000 oluvermiştir. Fakat Yörük Ali Efe bu kadar kalabalık bir ordu ile düzenli ordudan önce İzmir'e girmek istemiyordu. İsteseydi 8 Eylül günü herkesten önce İzmir'e girer ve Kadife Kaleye şanlı Türk bayrağını çekebilirdi.[118]

İngiliz Belgelerinde Aydın'daki Kuva-yı Milliye Direnişi

İngiliz istihbarat raporlarına göre Yunanlılara karşı direnişin, Kuva-yı Milliye hareketinin kaynağı İzmir'in işgali olmuştur. İşgal ve sonrasında yaşananların Aydın Bölgesinde duyulmasının ardından halkın infialine yolaçtığı direnişin Yunan karşıtı bir karakter taşıdığı kaydedilmiştir.[119]

Düzensiz olan efe ve zeybek gruplarının hiçbir zaman tehlike oluşturmayacağını ancak başlarına bir subay geçtiğinde sıkıntı yaratabilecekleri belirtilmiştir. Düzenli bir ordu haline gelme olasılıklarının bulunmadığına temas edilirken, kuva-yı milliyeyi gerilla savaşı olarak tanımlamışlardır. İngilizler uzun süre Aydın'daki direniş hareketinin Anadolu'da diğer bölgelerdeki direniş oluşumları ile organize olabileceğini öngörememişlerdir. İngilizlerin konsolosluk raporlarında ve istihbarat raporlarında Aydın'da Haziran başında 17 kişi ile başlayan direniş'in 1919 yılı Ekim ayında 18.000 kişiye ulaştığı yetkililere bildirilmiştir.[120] İngiliz Yüksek Komiser Vekili Richard Webb hükümetine yazdığı raporunda Aydın ve çevresinde yaşanan tüm olumsuzlukların kaynağının Yunanlıların varlıklarından ve esef verici davranışlarından kaynaklandığını, efe ve zeybek gruplarının bunlara karşı gerilla savaşının Yunanlıların bölgeyi terk edinceye kadar devam edeceğini yazmıştır.[121]

İngiliz belgelerinde Haziran 1919'dan 1920 başlarına kadar yaşanan bütün olumsuzluklara rağmen kuva-yı Milliye'nin yoğun bir direniş azmi içinde olduğu ifade edilirken, Aydın ve çevresinde işgallerin devam etmesi durumunda direnişçilerin Yunan makamlarını kararlı bir şekilde uyardığı belirtilmektedir.

Raporlarda özellikle vurgulanan ise Aydın bölgesinde direniş hareketinin merkezinde Efe, Zeybek ve Yörüklerin bulunduğu idi. Başlarında Demirci Efe, Yörük Ali Efe'nin bulunduğu direnişçiler üst düzeye çıkan moralleri ile Yunan işgalini sonlandıracaklarına inanıyorlardı.[122] İngiliz kontrol subaylarının Aydın bölgesinden aktardığı raporlarda Yunan mezalimine,

[118] Şükrü Oğuz Alpkaya, Yörük Ali Efe,.., ss 439-445.
[119] İsmail Ediz, Diplomasi ve Savaş; İngiliz Belgelerinde Batı Anadolu'da Yunan İşgali 1919-1922, ATAM Yayını, Ankara 2015, s.190.
[120] Public Record Office, F.O, 608/90No:1651, 10 Ekim 1919. PRO Belgelerini kullanmama izin veren arkadaşım Dr Öğretim Üyesi Ahmet Mehmetefendioğlu'na teşekkür ederim.
[121] Mehmet Okur- Murat Küçükuğurlu, İngiliz Yüksek Komiserlerinin Gözüyle Milli Mücadele 1918-1920, Serander Yayınları, Trabzon 2006, s.88.
[122] İsmail Ediz, a.g.e, s.193.

baskılarına rağmen efe ve zeybek gruplarının maneviyatlarının mükemmel olduğu moral olarak Yunanlılardan daha iyi bir durumda bulunduklarına işaret edilmiştir.[123] Efe Zeybeklerden oluşan Kuva-yı Milliye milislerini işsiz, maceracı kimseler olarak olarak küçümseyen The Times Gazetesi milsilerin gerçekleştirdiği baskınların Yunan birliklerini rahatsız etmesiyle beraber şaşkınlık içerisine girmiştir. Eylül 1919'da Yunanlılara karşı Aydın ve çevresinde 15 bin kişinin silahlı direniş içinde olduğunu belirten gazete Yörük Ali Efe'nin tek başına 110 kişiyle savaşabileceği efsanesini okurlarıyla paylaşmıştır. Times Yörük Ali Efe'den "genç bir Türk kahraman" olarak bahsetmektedir.[124]

İngiliz belgeleri direnişin Yunanlılara karşı olduğu hristiyanlara karşı bir duruşun olmadığı tespiti yapılmıştır.[125] Cinayet, tecavüz, soygun, köy basmaların, katliamların Türk halkını Yunanlılara karşı kışkırttığını, milislerin müfrezelerin tek hedefinin bu nedenle Yunan askerleri olduğuna işaret edilmiştir.[126]

İngilizler Batı Anadolu'daki bütün direniş hareketleri içinde yalnızca Aydın'daki direnişi organize olarak tanımlamışlardır. Hatta Aydın Kuva-yı Milliyesinin diğer örgütlerle bile işbirliği yapmadan Yunan işgaline karşı koyabilecek gücü olduğunu askeri ve sivil temsilcilerin raporlarında belirtmişlerdir.

İtalyanların Efe ve Zeybeklere Bakışı

İtalyanlar Kuva-yı Milliye'nin Faaliyetlerini ilk andan itibaren dikkatle takip etmişlerdir.

İtalyan yetkililer Aydın Bölgesindeki efe ve zeybek gruplarına "la bande turche" (Türk Çeteleri) kimi zamanda "la bande nazionaliste", "Milliyetçi Çeteler" olarak isimlendirmişlerdir.[127]

Güney Batı Anadolu'da geniş bir alanı işgal eden İtalyanların, işgal bölgelerinde Kuva-yı Milliye kuvvetlerine göz yummalarında,[128] Türkleri karşılarına almak istememeleri ve Yunanlılarla olan anlaşmazlıkları önemli olmuştur.[129] İtalyanların Kuvayı Milliye faaliyetlerine göz yummaları Yunan ve İngilizlerin hiddetini çekerek, İtalyanları protesto etmelerine neden oldu.[130] Venizelos 2 Temmuz da Paris'te, *"Anadolu'daki İtalyanların Türkleri Yunan işgaline karşı direnmeye kışkırttıklarını"* iddia etmişse de, İtalyanlar bunu

[123] Gotthard Jaeschke, Kurtuluş Savaşı İle İlgili İngiliz Belgeleri, (Çev:Cemal Köprülü),Türk Tarih Kurumu Yayını, Ankara 1986, s.88
[124] The Times 17 September 1919, Ergün Aybars, Milli Mücadele'de İngiliz Basını, Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi, C.IV, Sayı:12, Ankara 1998, s.613.
[125] PRO. F.O 608/90, No:5894, 24 Ağustos 1919.
[126] İsmail Ediz, a.g.e, s.194.
[127] Mevlüt Çelebi, Milli Mücadele Döneminde Türk –İtalyan İlişkileri, ATAM Yayını, Ankara 2002, s.174-175.
[128] ATASE Arş., K:434, G:123, B:1.
[129] Çelebi, a.g.e., s.359.
[130] ATASE Arş., YAED, K:5, G:1007, B:1.

reddetmiştir.[131] 24 Ekim 1919 tarihinde benzer şikâyetleri tekrar dile getiren Yunan ve İngiliz askeri yetkililerine, İtalyan Yarbay Eduardo Giordano da bu iddiayı yalanlayarak, Türklerin işgal bölgelerindeki köprüleri kullanarak Yunanlılara saldırma tekliflerini geri çevirdiklerini bildirmişti.[132] Özellikle İtalyan işgal bölgesinde faaliyet gösterdiği için Yörük Ali Efe ile yakından ilgilenmişler, bilgi toplamışlar, hareketlerini yakından takip etmişlerdir. Mevlüt Çelebi'nin ifadesine göre 1920 yılında Yörük Ali Efe'ye dair yüzlerce arşiv belgesi mevcuttur.[133]

Doğu Akdeniz Seferi Komutanı General Achill Porta Yörük Ali Efe için 12 Ocak 1920 tarihli yazısında Haziran 1919 sonlarında Yunanlıları kovduğu için Türkler tarafından Yörük Ali Efe'nin kahraman olarak görüldüğünü kaydetmiştir.[134]

Albay Fussoni Kont Senni'ye telgrafında "Yörük Ali Efe Menderes Nehrinin sağ tarafındaki Yunanlılara karşı savaşan Bozdoğandaki kızanlarını yeniden tertiplemiştir." derken Yörük Ali'nin direnişteki önemine vurgu yapmıştır.[135]

İl Popolo d'İtalia gazetesi "Anadolu'da Türk Çeteleri" isimli başlığında Yunanlılara karşı direnişi ile Yörük Ali Efe'nin daha 20'li yaşlarda bütün Anadolu'da tanındığını kaydetmiştir.[136] İtalyan gazeteci Filipucci Guistiani İl Mesaggero gazetesinde Kasım 1922'de yayınladığı yazısında Yörük Ali'den ilk direnişçilerden, efsane, halk kahramanı olarak sözetmektedir. Dağlarda eşkıyalık yaparken vatan topraklarının işgali karşısında silahını kutsal amaçlar için kullanmaya başlayan Yörük Ali Efe İtalyanlar için Fantastik bir kahramandır.[137]

Yunanlılar Efe ve Zeybeklerin Direnişine Nasıl Bakıyor

Yunanlılar çok fazla önemsemedikleri dağınık, düzensiz efe ve zeybek çetelerinin kendileri için ne kadar büyük bir tehlike olduğunu 16 Haziran'da gerçekleşen Malgaç Baskını ile yaşayarak öğrenmişlerdi. Devamında Erbeyli diğer baskınlar sonrası Aydın kentinin kuşatma altına alınarak Yunan birlikleri üzerine gelen Efe ve Zeybeklerden oluşan Kuva-yı

[131] Michael Llewellyn Smith, Yunan Düşü, Ayraç Yayınevi, Ankara 2002, s.123.
[132] Bilal Şimşir, İngiliz Belgelerinde Atatürk, C.3, TTK Yay., Ankara 1979, s.274.
[133] Mevlüt Çelebi, İtalyan Kaynaklarında Yörük Ali Efe, Milli Mücadele'de Aydın Sancağı ve Yörük Ali Efe, Edit: Günver Güneş- Mehmet Başaran, Aydın Belediyesi Kültür Yayını, Aydın 2008, s.108.
[134] Mevlüt Çelebi, İtalyan Kaynaklarında…, s.109.
[135] Mevlüt Çelebi, İtalyan Kaynaklarında…, s.111.
[136] İl Popolo d'İtalia 19 Marzo 1919, Mevlüt Çelebi, İtalyan Kaynaklarında…, s.112.
[137] G. Filippucci Giustiniani, Dieci anni di viaccinel Levante 1914-1924, EditriceM.Carra&C. Di Luigi Bellini, Roma ty, s.257-264.

milliye'nin 28 Haziran'da gerçekleştirdikleri bu taarruzu Kurmay Subay Sipiridonos, Yunan kuvvetlerine yönelik büyük bir saldırı olarak yorumlamıştır.[138]

Sipirinodonos saldırganlar olarak tanımladığı çetelerin Aydın'da kıskaca aldıkları Yunan kuvvetlerini 30 Haziran'da Aydın dışına attıklarını üzülerek anlatmıştır.[139]

3 Temmuz'da Aydın'da bastırılan "çete" saldırıları, başka yerlerde güçlü bir şekilde devam etmiştir. Bunlar büyük mücadelelerle geri püskürtülmüş ancak takipleri yapılamamıştır.[140]

Aggelomatis, İtalyanların efe ve zeybek çetelerine yardım ettiğini ve kaçışları esnasında onları koruduklarını ifade ederken, Kuva-yı Milliye'nin gücünü göz ardı ederek Yunan ordusunun başarısızlığını İtalya faktörüne bağlamaktaydı.[141]

Aydın'ı 30 Haziran'da kaybeden Yunanlılar panik halde prestijlerini yeniden kurmanın gayreti içindeydiler. Başbakan Venizelos (18 Haziran) 1919 tarihinde 1. Kolorduya gönderdiği telgrafında, şaşırdığını ifade etmiştir. "Efe müfrezelerinin takip edilmesini, şehrin güvenliğinin sağlanmasını ve Türklerin yeni bir girişimleri olacak olursa direnebilmek için, doğu ve güney noktalarının işgal edilerek güçlendirilmesini istemiştir.[142]

Benzer şekilde 2 Temmuz (19 Haziran) 1919'da başkomutan Paraskevopulos'a gönderdiği telgrafında, Aydın'ın boşaltılmasının kendisini çok üzdüğünü, şehrin üç – dört gün içinde işgal edilmediği takdirde, siyasi olarak Yunanistan'ın kritik bir noktaya geleceğini vurgulamıştır.[143] Arnold Toynbee'nin belirttiğine göre Yunanlılar Türk milisleri önemsememişler bu nedenle Aydın'ın Haziran sonunda kaybedilmesine neden olmuşlardı.[144]

Kapsis'in belirttiğine göre Yunan İşgal Bölgesi'nin dışarıdan gelecek saldırılara karşı güvenliğinin sağlanması amacıyla, yeni kuvvetlerle takviye edilmesi düşünülmüş, bunun akabinde İşgal Ordusu 2. ve 13. tümenlerle takviye edilmiştir. Bunlar, Ukrayna Harekâtı'na katılıp, Romanya üzerinden gelen tümenlerdi.[145]

Bunun dışında Rum izci gruplarınında Türk müfrezlerine karşı savaşmak üzere Aydın'a geldikleri kayıtlarda yer almıştır.[146]

Triantafillidis, efe ve zeybeklerle takviyeli bir avuç Türk çetesinin Aydın'ı iki günlük muharebe sonunda 30 Haziran'da aldığını Yunan birliklerinin ağlanacak bir halde şehirden

[138] Nilüfer Erdem – Yunan Tarihçiliğinin Gözüyle Anadolu Harekâtı (1919 – 1923), Derlem Yayınları, İstanbul 2010, s.200.
[139] Murat Köylü, Yunan Belgeleriyle Milli Mücadele; Çılgın Yunanlılar, İleri Yayınları, İzmir 2012, s.133.
[140] Nilüfer Erdem, a.g.e, s.187-188.
[141] Nilüfer Erdem,a.g.e, s.200.
[142] Murat Köylü, a.g.e, s.134-135.
[143] Nilüfer Erdem, a.g.e, s.189-190, Murat Köylü, a.g.e, s.135.
[144] Michael Llewellyn Smith, Yunan Düşü, Ayraç Yayınevi, Ankara 2002, s. 298.
[145] Nilüfer Erdem , a.g.e, s.191, Murat Köylü, a.g.e, s.136..
[146] Nilüfer Erdem, a.g.e, s.202.

kaçtığını yazmıştır. Nitekim Aydın'ın Türkler tarafından geri alındığı olayın sorumluları başta Shinazi olmak üzere İzmir'de yargılanmışlardır.[147] General Nider 28-30 Haziran tarihlerinde Türk Milislerin Aydın'a saldırısını ve sonrasında Aydın'da yaşananları büyük bir trajedi olarak kaydetmiştir.[148] Piskoposluk raporlarına göre Aydın ve çevresinde yaşanan tüm saldırı olaylarını zeybek çeteleri üzerine atmışlardır.[149]

Yunan Genelkurmayı'nın tarih kitabında, Aydın Bölgesinde 15 Haziran'dan sonra Yunan kuvvetlerinin, her cepheden efe ve zeybeklerin saldırısına uğradıkları ve Yunan kuvvetlerinin çetin bir savunma gerçekleştirmek zorunda bıraktıkları söylenmektedir.

Yunanlıların, "Yunanistan Anadolu'ya müttefiklerin emriyle çıktı dolayısıyla Yunanlılara karşı gerçekleştirilen direniş, aynı zamanda müttefiklere de karşıdır" tezini işledikleri Efimeris Ton Volkanion'un 4 Temmuz (21 Haziran) nüshasında yer alan bir haberde de karşımıza çıkmaktadır.[150] Yunanlıların itirafıyla Kuva-yı Milliye'nin Malgaç'ta, Erbeyli'de, Kızılçay'da, Umurlu'da, Köşk'te, Aydın'da Yunanlılara karşı gerçekleştirdiği her baskın, her zafer müttefiklere de karşı kazanılmış bir başarıydı.

Ekstratia Tis Mikras Asias tarafından Yunan ilerleyişini durdurmaya yönelik Türklerin çabası, boş bir çaba olarak yorumlanıp, direniş küçümsenmeye çalışılırken, verdikleri büyük kayıplar karşısında intikam ateşini körüklemişlerdir. Efimeris Ton Volkanion Türk direniş güçlerine yönelik olarak "Sabrımızı taşırmayın. Yaptıklarınızı, her Helen'e karşı bir Türk köküyle ödeyeceksiniz" tehdidini savurmuştur.

Yunanlılar Ankara önlerine ulaştıklarında bile cephe gerisinde Efe ve zeybek gruplarının baskınlarıyla karşı karşıya kalmışlardı. Bu baskınların intikamını ise katliamla aldılar. Aydın Bölgesi katliamları içerisinde en dikkati çekeni kuşkusuz, Karatepe Köyü katliamıdır. Yunan Askerleri, köyü, efeleri besleyen, koruyan kızan üreten kaynak olarak gördüklerinden köyde soykırım'a gitmişlerdir.[151]

[147] Murat Köylü, a.g.e, s.137, Nilüfer Erdem, a.g.e, s.203.
[148] General Nider, Küçük Asya Harekatı I. Devre, Yunan Büyük Bahri Askeri Ansiklopedisi, çev:Lefter Ksontoplos, ATASE Basılmamış Müsvedde Eser, Atina 1928, s.46.
[149] Alexander Papadopolulus, Resmi Belgelerle Avrupa Savaşından Önce Türkiyeli Rumlar Üzerindeki Zulüm 1914-1922, Pencere yayınları, İstanbul 2013, s.272-285.
[150] Nilüfer Erdem, a.g.e, s.214.
[151] Munis Armağan, Bozmenderesten Bozdağlara Kuva-yı Milliye, Bilkar Matbaası, İzmir 2005, s.317-319. Yunanlılar Sekiyurt Camiinde 56 kişi öldürürken, köyün merkezindeki Sarıahmetler Camiinde ise 98 kişi şehit etmişlerdir. Buradaki katliamdan ise 25 kişi yaralı olarak kurtulmuştur. 18 Şubat 1922 Salı akşamı saat 09.00'daki katliam yalnız Karatepe'nin değil işgal bölgeleri'nin de "Kanlı akşamı" olmuştur. Köy bu katliamda yaklaşık 200 kişiyi şehit vermiştir.

Yunan gazeteleri 1919 ortalarından, 1920 yılı başlarına kadar Aydın bölgesindeki direnişten sözedip askerinin başına musallat olan efe ve zeybek çeteleri yüzünden buradan kurtulmanın yolunun aranması gerektiği üzerinde durulmuştur.[152]

Yunanlıları şaşkına çeviren bir diğer gelişme Büyük Taarruz öncesi 19 Ağustos'ta gerçekleşen Ortakçı baskınıdır. Efe ve zeybeklerden oluşan müfrezeler Yunan ordusunu şaşırtan bir baskınla Büyük Taarruz öncesi Türk Ordusunun nereden saldırıya geçeceği konusunda hedef saptırmıştı. Türk resmi tebliğlerine göre 19 Ağustos sabahında Türk milisler Sarayköy civarında Menderes'i geçerek Burhaniye istasyonunu işgal etmişlerdi. 19 Ağustos tarihinde yapılan baskından sonra Türk akıncı müfrezeleri 20 Ağustos tarihinde de ileri harekâtına devam etmişti. Türk baskını sonrasında karşı taarruza kalkışan Yunan birlikleri ise püskürtüldüğü gibi Burhaniye- Nazilli şimendifer hattı çeşitli yerlerinden tahrip edilmişti.[153] Bu baskın harekâtında 20 Ağustos'a kadar Yunanlılardan 3 subay ve 26 asker esir alındığı gibi 100 civarında asker de öldürülmüştü. Yine istasyonda bulunan çok miktarda cephane ve erzak ele geçirilmişti.[154] 21 Ağustos tarihinde de Türk akıncı müfrezeleri Menderes'in kuzeyinde başarılı akınlara devam etmişlerdi.[155] Nazilli ile Sultanhisar arasında bir şimendifer köprüsü daha tahrip edilmiş ve yeniden bir miktar esir, bir deve ve çok sayıda binek hayvanı ve silah, cephane, hafif makineli tüfek ve saire ganimet olarak ele geçirilmişti.[156] 20 Ağustos tarihli Yunan resmi tebliği de Ortakçı civarında yapılan Türk baskınını itiraf etmekteydi. Yunan tebliğine göre, Menderes civarında güneyden Ortakçı'da bir ileri Yunan karakoluna 18-19 Ağustos gecesi köylülerin desteğiyle *"çeteler"* tarafından bir taarruz yapılmıştır.[157] Yunanlılar Menderes Müfrezesinin bulunduğu bölgede Bilara- Gençali- Ortakçı hattında taarruza geçip bölgeyi ele geçirdiler.[158] 29 Ağustos 1922'de düzenlenen müfrezelerle Nazilli-İsabeyli arasındaki telgraf hatları kesilmiş, İsabeyli karakoluna baskın yapılmıştı.[159]

[152] Nilüfer Erdem, a.g.e, s.222.
[153] Türk İstiklal Harbi, Batı Cephesi Büyük Taarruz 1-31 Ağustos 1922, II. Cilt, 6. Kısım, 2. Kitap, Genelkurmay Başkanlığı Harp Tarihi Dairesi Yayını, Ankara 1968, s.35
[154] Hâkimiyet-i Milliye, 21 Ağustos 1338(1922)
[155] Türk İstiklal Harbi, Batı Cephesi Büyük Taarruz 1-31 Ağustos 1922,s.36.
[156] Hâkimiyet Milliye, 22 Ağustos 1338 (1922).
[157] Uğur Üçüncü, Türk Kamuoyunda Büyük Taarruz, Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi, Afyon 2010, s.32.
[158] Türk İstiklal Harbi, Batı Cephesi Büyük Taarruz 1-31 Ağustos 1922,s. 134.
[159] Türk İstiklal Harbi, Batı Cephesi Büyük Taarruz 1-31 Ağustos 1922,s.216.

Sonuç

Efeler ve Zeybekleri Yunan kuvvetlerini baskın ve hücumlarıyla rahatsız etmişlerdir. Yunan kuvvetlerinin Batı Anadolu bölgesinde kolayca ilerlemelerinin önünde en büyük engeli teşkil etmişlerdir. Özellikle Milli Mücadele karşıtlarının aktif faaliyet göstermelerini engellemişler, Kuva-yı Milliye'ye katılımların artmasına yardımcı olmuştur. Siyasi ve ekonomik kaygılarla Milli Mücadeleye taraftar olmayan "nüfuzlu tabakanın isteyerek veya istemeyerek" Milli Mücadeleye ilgi duymalarına ve destek vermelerini sağlamışlardır.

Kuva-yı Milliye içinde efe ve zeybeklerin etkili olduğu süreç, düzenli ordunun kurulmasına kadar yaklaşık bir buçuk yıl olmuştur. Bu sürecin sonunda düzenli ordu içerisinde yer alarak desteklerini sürdürmekle birlikte efe ve zeybeklerin mücadele içindeki etkin rolleri sona ermiştir.

Hedefleri ve amaçları Yunan işgal güçleri olduğu için Milli bir nitelik taşıdıklarını söyleyebiliriz. Aydın Sancağında ağırlığını Efe ve Zeybeklerin oluşturduğu milisler Yunan güçlerini cephe gerisinde oyalamayı, zedelemeyi ve yıpratmayı başarmış Milli Mücadele'nin kazanılmasında önemli bir rol oynamışlardır.

Kaynakça

Arşivler

Genelkurmay Başkanlığı ATASE Arşivi

ATASE, İSH 7A, Kutu:343, Gömlek:22

ATASE, Sıra No:3225,Kutu No:25,Gömlek No:44.

ATASE, Sıra No:4598,Kutu No:101,Gömlek No:19.

ATASE Arş., K:434, G:123, B:1.

ATASE Yörük Ali Efe Arşivi**, SN.** 202, KN. 3, GN. 487

YAEA, SN.169, KN. 4, GN. 757, **YAEA, SN.** 142, KN. 3, GN. 555, **YAEA, SN.** 189, 192, KN. 3, 4, GN. 462, 750, **YAEA, SN.** 445, KN. 2, GN. 254, **YAEA, SN.** 171, KN. 3, GN. 530, **YAEA, SN.** 334, KN. 4, GN. 693

YAEA, SN. 184, 185, 186, KN. 4,4, 4, GN. 751, 752, 753, **YAEA, SN.** 784, KN. 1, GN. 44. **YAEA, SN.** 466, KN. 3, GN. 438, **YAEA, SN.** 467, KN. 3, GN. 439, YAEA, K:5, G:925; B:1.

Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü Osmanlı Arşivi

BOA**,** DH.EUM.ADL., 44/63

BOA, DH.EUM. 6.Şb., 48/14
BOA, DH.EUM.ADL.
BOA, DH.EUM.6.Şb., 48/21
BOA, DH.EUM.6.Şb., 48/10
BOA, DH.EUM.6.Şb., 48/19
BOA, DH. İ.UM. EK. Dosya No:55,Gömlek No:42.
BOA, DH. İ.UM. EK. Dosya No:55.Gömlek No:100.
BOA, DH-KMS, D.53-4, No.30, Lef:3
BOA, DH. SFR. Dosya No:645, Gömlek No:113.
BOA, MV. Dosya No:217.Gömlek No:107.

Public Record Office

F.O, 608/90No:1651, 10 Ekim 1919
F.O 608/90, No:5894, 24 Ağustos 1919.

Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü Arşivi

TİTE Arşivi, K:113 G:18 B: 18-001, Ali Orhan İlkkurşun Anıları
TİTE Arş, KN: 91, GN:17, BN: 17/1/2/3.

Gazete ve Dergiler

Ahenk
Askeri Tarih Araştırmaları Dergisi Köylü
Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi
Belgelerle Türk Tarihi Dergisi
Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi
Hâkimiyet-i Milliye
İzmir'e Doğru
Müsavat
Sulh ve Selamet
Tarih İncelemeleri Dergisi
Tasvir-i Efkâr
The Times
Yeni Sabah Gazetesi

Kitap ve Makaleler

Abadan, Yavuz, Mustafa Kemal ve Çetecilik, Varlık Yayınları, İstanbul 1964.

Akça, Bayram, "Yörük Ali Efenin Muğla'daki Faaliyetleri", Milli Mücadele'de Aydın Sancağı ve Yörük Ali Efe, Aydın Belediyesi Yayını, Aydın 2007.

Akdoğu, Onur, Bir Başkaldırı Öyküsü Zeybekler, Sade Matbaacılık, İzmir, 2004.

Akandere, Osman, Damat Ferit Paşa Hükümetleri Döneminde Kuva-yı Milliye Hareketine Yöneltilen İthamlar, Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi, C.24, Sayı:70, Ankara 2008.

Akandere, Osman- Akcan, Erol, "Cephe Kumandanı Yönüyle Demirci Mehmet Efe", Türk Tarihinde Efe ve Zeybek Kültürü Sempozyumu Bildirileri, Hazırlayanlar: Metin Ekici-Günver Güneş, İzmir 2013.

Akcan, Erol, Milli Mücadele'de Demirci Mehmet Efe 1919-1920, Atatürk Araştırma Merkezi Yayını, Ankara 2014.

Aker, M. Şefik, İstiklal Harbi'nde 57. Tümen ve Aydın Milli Cidali, C.II, 104 Sayılı Askerî Mecmua'nın Tarih Kısmı 1 Mart 1337,Ankara 1937.

Akkoyun, Turan, ''Aydın Kuva- yı Milliyesi'nin Bazı Faaliyetleri ve Mustafa Kemal Paşa'nın Teşekkürü'', Tarih İncelemeleri Dergisi, Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay. S 6, İzmir 1991.

Albayrak, Mustafa, Milli Mücadele Döneminde Batı Anadolu Kongreleri, Atatürk Araştırma Merkezi Yayını, Ankara 1998.

Alpkaya, Şükrü Oğuz, Yörük Ali Efe, Derleyen: Atilla Oral, Demkar Yay, Ankara 2009.

Apak, Rahmi, İstiklal Savaşında Garp Cephesi Nasıl Kuruldu TTK yayını, Ankara 1990

Arıkan, Zeki, "Kuva-yı Milliye'nin Kuruluşuna Doğru", Kuva-yı Milliye'nin 90. Yılında İzmir ve Batı Anadolu, I. Kitap, Edit:Oktay Gökdemir, İzmir Büyükşehir Belediyesi APİKAM Yayını, İzmir 2010.

Armağan, Munis, Bozmenderes'ten Bozdağlara Kuva-yı Milliye, Bilkar Yayıncılık, İzmir 2005.

Aybars, Ergün, Milli Mücadele'de İngiliz Basını, Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi, C.IV, Sayı:12, Ankara 1998.

Aydınel, Sıtkı, Güneybatı Anadolu'da Kuva-yı Milliye Harekatı, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 2002,

Aydınel, Sıtkı, "Kuva-yı Milliye ve Yörük Ali Efe", Milli Mücadelede Aydın Sancağı Ve Yörük Ali Efe, Edit: Günver Güneş- Mehmet Başaran, Aydın Belediye Başkanlığı Yayını, Aydın 2007

Ayışığı, Metin, Belgelerin Işığında Milli Mücadele Tarihimiz, Sentez Yayınları, İstanbul 2012.

Başaran, Mehmet, Milli Mücadele'de Çine Heyet-i Milliyesi 1919-1920, İstanbul 2006.

Bayar, Celal, Bende Yazdım, C.6, Sabah Kitapları, İstanbul 1997.

Baykal, Bekir Sıtkı, Heyet-i Temsiliye Kararları, TTK Yayını, Ankara 1974.

Çelebi, Mevlüt, "Demirci Mehmet Efe'nin İki Mektubu", Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih İncelemeleri Dergisi, Sayı. XIV, İzmir 1999, s.104.

Çelebi, Mevlüt, Milli Mücadele Döneminde Türk –İtalyan İlişkileri, ATAM Yayını, Ankara 2002.

Çelebi, Mevlüt, " İtalyan Kaynaklarında Yörük Ali Efe", Milli Mücadele'de Aydın Sancağı ve Yörük Ali Efe, Edit:Günver Güneş- Mehmet Başaran, Aydın Belediyesi Kültür Yayını, Aydın 2007.

Çetin, Atilla, "Osmanlı Arşiv Belgelerinde Zeybekler Hakkında Bilgiler", Zeybek Kültürü Sempozyumu (24-25 Ekim 2002), Muğla Üniversitesi Yayınları:45, Muğla 2004.

Daniş, Naci Sadullah, Oğlu Demirci Mehmet Efe'yi Anlatıyor, Demokrat İzmir Gazetesi, 11 Kasım 1970,

Demirayak, Sadettin, Kuva-yı Milliye'nin Aydın'da Doğuşu Aydın 2007.

Duran, Tülay, "Celâl Bayar;Batı Cephesinde Kuvâ-yı Milliye'nin Kuruluşu ve Faaliyetleri", **B.T.T.D.** S.XV, (Mayıs 1986), Ankara 1986.

Ediz, İsmail, Diplomasi ve Savaş; İngiliz Belgelerinde Batı Anadolu'da Yunan İşgali 1919-1922, ATAM Yayını, Ankara 2015.

Eliaçık, Muhittin, "İzmir'in Kurtuluşunda Mühim Bir Sima; Fahrettin Altay ve İzmirle İlgili Anıları", Kuva-yı Milliye'nin 90. Yılında İzmir ve Batı Anadolu, I. Kitap, Edit:Oktay Gökdemir, İzmir 2010.

Erdem, Nilüfer, Yunan Tarihçiliğinin Gözüyle Anadolu Harekâtı (1919 – 1923), Derlem Yayınları, İstanbul 2010.

Ergil, Doğu, Milli Mücadelenin Sosyal Tarihi, Turhan Kitabevi, Ankara 1981.

Ganiz, Hakkı Gürkan, Milli Mücadele Başlarında Aydın Sancağı 1919-1920, ADÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tarih Anabilim Dalı, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Aydın 2009.

General Nider, Küçük Asya Harekatı I. Devre, Yunan Büyük Bahri Askeri Ansiklopedisi, çev:Lefter Ksontoplos, ATASE Basılmamış Müsvedde Eser, Atina 1928.

Gökbel, Asaf, Milli Mücadele'de Aydın, Aydın 1964.

Güneş, Günver, "İzmir'in İşgali ve Aydın'daki Yankıları, Askeri Tarih Araştırmaları Dergisi, Yıl:5, Sayı:9, Ankara 2007.

Güneş, Günver- Göçmen, Alpertunga, "Yeni Arşiv Belgeleri Işığında Yörük Ali Efe'nin Muğla'daki Faaliyetleri", Milli Mücadele'de Menteşe Sancağı ve Yörük Ali Efe, Pia Yayınları İstanbul 2013.

Haytoğlu, Ercan, "Aydın Kuva-yı Milliyesinde Efe ve Zeybekler", PAÜ Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi, Belgi Dergisi, Yıl:1, Sayı:1, Denizli 2011.

Halıcı, Şaduman, Milli Mücadele'de Kuşadası ve Söke 1919-1922, İzmir 2009.

Jaeschke, Gotthard, Kurtuluş Savaşı İle İlgili İngiliz Belgeleri, (Çev:Cemal Köprülü),Türk Tarih Kurumu Yayını, Ankara 1986.

Kalyoncuoğlu, Zeynep, Anadolu'da Kuva-yı Milliye'nin Doğuşu, AÜ, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Tarih Anabilim Dalı, TC Tarihi Bilim Dalı, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara 2011.

Kocatürk, Utkan, Atatürk ve Türkiye Cumhuriyeti Tarihi Kronolojisi 1918-1938, TTK Yayını, Ankara 1988.

Koltuk, Nuran, Batı Anadolu'da Kuva-yı Milliye'nin Askeri ve Mali Kaynakları, KitabeviYayınevi, İstanbul 2015.

Köstüklü, Nuri, "Millî Mücadele'de Denizli, Isparta, Burdur ve Çevresindeki Azınlıkların Tutum ve Davranışları" **ATAMD**, C. V, S. XV (Temmuz 1989) Ankara 1989.

Köstüklü, Nuri, "Millî Mücadele'de Batı Cephesi, Savaşlar ve Cepheler", Türkler, C. 16, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara 2002.

Köylü, Murat, Yunan Belgeleriyle Milli Mücadele; Çılgın Yunanlılar, İleri Yayınları, İzmir 2012.

Okur, Mehmet- Küçükuğurlu, Murat, İngiliz Yüksek Komiserlerinin Gözüyle Milli Mücadele 1918-1920, Serander Yayınları, Trabzon 2006.

Osmanlı Belgelerinde Milli Mücadele ve Mustafa Kemal Atatürk, Ankara, 2007.

Özalp, Kazım, Milli Mücadele, C.I, TTK Yayını, Ankara 1985.

Özdemir, Ali Ulvi, Anılarda Batı Anadolu Kuva-yı Milliyesi, Tarihçi Kitabevi, İstanbul 2017.

Özkaynak, Kemal, Efelerden Haber, CHP Basımevi, Aydın 1946.

Özkurt, Fatih, Yörük Ali Efe, Milli Mücadele'nin Gizli Kahramanı, Yenipazar Belediyesi Kültür Yayınları, Nazilli 2010.

Özüçetin, Yaşar- Dağıstan, H. Mehmet, "Meclis Celse Zabıtlarında Kuva-yı Milliye", DEÜ, AİİTE, Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi, C.IX, Sayı:20-21, Yıl:2010, İzmir 2011, s.8.

Pancar, Emine, Aydın ve Muğla Kuva-yı Milliyesi. İzmir: Dokuz Eylül Ünv. Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İzmir 2010.

Pancar, Emine, 1921 Yılında Yörük Ali Efe'nin Cephe Gerisinde Yürüttüğü Faaliyetler, H i s t o r y S t u d i e s Volume 5/Issue 5 Eylül/September 2013, Elazığ 2013.

Papadopolulus,, Alexander Resmi Belgelerle Avrupa Savaşından Önce Türkiyeli Rumlar Üzerindeki Zulüm 1914-1922, Pencere yayınları, İstanbul 2013.

Selek, Sabahattin Anadolu İhtilali, C.1. Kastaş Yay., İstanbul 2004.

Selek, Sabahattin, Anadolu İhtilali, Mondros Mütarekesinden Türkiye Cumhuriyeti'nin Doğuşuna Kadar Ulusal Savaşımızın Belgeseli, Cilt:1, Kastaş yayınları, 9. Baskı, İstanbul 2000.

Smith, Michael Llewellyn, Yunan Düşü, Ayraç Yayınevi, Ankara 2002.

Sonyel, R.Salahi, İngiliz Gizli Belgelerinde Türk-Yunan İlişkileri 1821-1923, Remzi Kitabevi, İstanbul 2011.

Sökmensüer, Cevat, Milli Mücadele'de, Aydın- Nazilli Cephesi Kahraman Subaylarımız ve Zeybekler, Karınca Matbaacılık, İzmir 1978.

Sürgevil, Sabri, "Milli Mücadele ve Yörük Ali Efe", Milli Mücadele'de Aydın Sancağı ve Yörük Ali Efe", , Editör: Günver Günveş – Mehmet Başaran, Milli Mücadele'de Aydın-8, Aydın Belediye Başkanlığı Yayını, Aydın 2007.

Sürgevil, Sabri, "Kendi Belgelerinde Yörük Ali Efe", Kuva-yı Milliye'nin 90. Yılında İzmir ve Batı Anadolu, Edit: Oktay Gökdemir, İzmir Büyükşehir Belediyesi APİKAM Yayını, İzmir 2010.

Şapolyo, Enver Behnan, Kuva-yı Milliye Tarihi, Ayyıldız Matbaası, Ankara 1957.

Şimşir, Bilal, İngiliz Belgelerinde Atatürk, C.3, TTK Yay., Ankara 1979.

Tansel, Selahattin, Mondros'tan Mudanya'ya Kadar, I-II. Cilt ,MEB Yayınları, İstanbul 1991.

TBMM ZC, D. I, C. 1, s.43.

Tekeli, İlhan- İlkin, Selim, Ege'deki Sivil Direniş'ten Kurtuluş Savaşı'na Geçerken Uşak Heyet-i Merkeziyesi ve İbrahim (Tahtakılıç) Bey, TTK yayını, Ankara 1989.

Toker, Tarhan, Kuvayı Milliye ve Milli Mücadele'de Denizli, Denizli Sanayi Odası yayını 3, Denizli, (Basım tarihi verilmemiştir),

Turan, Mustafa, "İstiklal Harbinde Milne Hattı",Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi, C.VII. Sayı.21, Temmuz, 1991, Ankara 1991.

Turan, Şerafettin, Türk Devrim Tarihi II. Kitap, Ankara 1998.

Türk İstiklal Harbi, Batı Cephesi Büyük Taarruz 1-31 Ağustos 1922, II. Cilt, 6. Kısım, 2. Kitap, Genelkurmay Başkanlığı Harp Tarihi Dairesi Yayını, Ankara 1963.

Türk İstiklal Harbi, İstiklal Harbinde Ayaklanmalar (1919-1921), C.VI, Genel Kurmay Harp Tarihi Başkanlığı, Ankara 1974

Türk İstiklal Harbi Batı Cephesi, Cilt:II, Kısım:I, Ankara 1991.

Türk İstiklal Harbi Batı Cephesi II.cilt, I. Kısım, Genelkurmay Askeri Tarih ve Stratejik Etüt Başkanlığı, Ankara1963.

Tütenk, M. Akif, Milli Mücadele'de Denizli, İzmir 1949.

Ural, Selçuk, "Yunan Mezaliminin Uluslar arası Tescili", *Türkler Ansiklopedisi*, XV, Ankara, 1999.

Üçüncü, Uğur, Türk Kamuoyunda Büyük Taarruz, Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi, Afyon 2010.

Yalkın, Razi, "Milli Mücadele'de İzmir", Yeni Sabah Gazetesi, 25. Ekim 1939.

Yaşar, Hakan, II. Meşrutiyet'in İlanından Yunan İşgaline Batı Anadolu'da Eşkıyalık (1908-1919), Ankara Üniversitesi Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü, Yayımlanmamış Doktora Tezi. Ankara 2015.

Yıldız, Özlem, "Kuva-yı Milliye'nin Sosyal ve Ekonomik Temelleri", Kuva-yı Milliye'nin 90. Yılında İzmir Batı Anadolu, I. Kitap, Edit: Oktay Gökdemir, İzmir 2010.

AZERBAYCAN`DA ARKEOLOJİK KAZILAR SONUCU TESPİT EDİLMİŞ EPİGRAFİK KİTABELER

Habibe ALİYEVA [1]

Özet

Eski dönemlerde toplumda yüksek kültürün, devletin varlığını gösteren belirtilerden biri de yazıdır. Azerbaycan'ın Hocalı bölgesinde (Karabağ) MÖ. XIV.-VIII. yüzyıllara ait çivi yazılı boncuk, eski yerleşim yeri olan Kobustan`da bulunmuş kaya parçası üzerinde kazılmış Latin kitabesi (I. yy.), Şeki`nin Dehne köyünden bulunmuş Yunanca yazılı taş (I.-II. yüzyıllar), Nahçıvan'ın Haraba Gilan kurganından bulunmuş Osetçe yazılı çanak (II.-III. yüzyıllar), Kafkas Albanyası (Mingeçevir) bölgesinde kutsal ateş tapınağının yerinde yapılmış kazı sonucu aşkarlanmış 52 harfli Alban alfabesi ile kitabe (IV.-VII. yüzyıllar) Azerbaycan'ın İslam`dan önceki ender epigrafik anıtlarındandır. Azerbaycan coğrafyasında bulunan yazıtlar içinde Arap harfli kitabeler eskiliği, çokluğu ve çeşitliliği bakımından ayrı bir yere ve öneme sahiptir. Azerbaycan Türklerinin İslamiyet'i erken dönemlerde kabul etmeleri sebebiyle Arap harfli yazıtların Kafkaslardaki en eski örnekleriyle Azerbaycan coğrafyasında karşılaşılır. 7-9. yüzyıllardan itibaren Azerbaycan kültürünün birçok alanlarında - mimarlıkta, tasviri ve tatbiki sanat dallarında İslam dininin etik ve estetik etkisi kendini göstermeye başlar. Diğer Müslüman ülkelerde olduğu gibi, Azerbaycan'da da Arap alfabesinin kufi, sülüs, nesih, nestalik tarzda yazı türlerini hakkaklar zaman içinde geniş kullanmışlardır.

XI. yüzyılda Azerbaycan`ın Büyük Selçuklu Devleti tarafından fethi sonucu Selçuklu kültürünün etkisi mimarlık abidelerimizde kendini gösteriyor. Selçuklu mimarisine ait rastgele kazılar sonucu aşkarlanmış Şemkir`deki göz kulesine ait beyaz taştan kufi tarzda yazılı kitabe (XI. yüzyıl), Azerbaycan`ın mimarlık sanatı Selçukluların hakimiyyet döneminde de devam etti. Azerbaycan`ın kuzeyinde Şirvanşahlar devleti yeniden iktidar oldu ve Baküda yeni tikliler inşa etdi. Şirvanşahlara ait İçerişehir kalesinin çiçekli kufi tarzda yazılı kitabesi (XII. yy), Hazar Denizi`nin Bakü limanında Şehr-i Sebail`den bulunmuş 700'den çok üzerinde sülüs tarzda yazılı ünlü Bayıl taşları Bakü`nün eski tarihi için son derece değerli bir belgedir. Samuh`ta aşkarlanan üzerinde Oğuz Türklerine ait çizimler ve yazılı olan sandık (H. 684 / M.1285), Nahçıvan`dan bulunmuş XIV. yüzyıla ait üzerinde av ve savaş sahneleri tasvirleri olan kalligrafi tarzda yazılı koç ve at figürlü mezarüstü taş Türk-İslam kültürüne ait epigrafik abidelerimizdir. Azerbaycan'ın zengin kültürünün önemli kollarından biri atalarımızın bize hatıra koydukları güzel epigrafik yazı örnekleridir. Bu ruhu okşayan sanat türü bir yandan kutsal kitabımız Kur'an-ı Kerim'in hafızalara kazınmış olunması, diğer yandan ise büyük şahsiyetlerimizin fikir ve eserlerinin muhafızı olmuş, adımızla ilgili eşsiz sanat örnekleri gibi Müslüman ülkelerin kültürünün temelini muhkemlendimektedir. Bu bildiride Azerbaycanın bölgelerinde aparılan arkeolojik kazılar sonucunda ortaya çıkarılan, tarihimizin bazi karanlık sahifelerine işık saçan Arap harfli yazıtlar üzerinde yapılan yeni araştırma ve incelemeler sonucunda elde edilen bilgiler sunulacaktır.

Anahtar kelimeler: *Azerbaycan, kadim yazılı eserler, Türk- İslam kültürü, arkeolojik kazılar, epigrafik kitabeler*

EPIGRAPHIC INSCRIPTIONS DISCOVERED IN ARCHEOLOGICAL EXCAVATIONS IN AZERBAIJAN

Abstract

One of the signs indicating the existence of high culture and state in society in ancient times is inscription. Beads with cuneiform belonged to the 14-8th centuries BC in Khojaly territory (Garabagh) of Azerbaijan, Latin inscription carved on rock found in ancient Gobustan (1st century), Greek inscription found in Dahna village of Shaki (1st and 2nd centuries), earthenware written in Aramaic found in Kharabagilan burial mound of Nakhchivan (2nd – 3rd centuries), inscription with 52-letter Albanian alphabet found in excavations carried out in Holy Fire Temple in Caucasian Albania (Mingachevir) (4th – 7th centuries) are rare epigraphic monuments of pre-Islamic ancient Azerbaijan. Arabic inscriptions among the written monuments found in Azerbaijan's geography have a special place and importance in terms of antiquity, majority and variety. The most ancient samples of inscriptions with Arabic graphic in Caucasus found in Azerbaijan's geography due to Azerbaijani Turk's adoption of Islam. Ethical and aesthetic influence of Islam began to manifest itself in many areas of Azerbaijani culture – architecture, fine arts and

[1] Doç. Dr., Epigrafçı; Azerbaycan Milli Bilimler Akademisi Milli Azerbaycan Tarihi Müzesi Müdir yardımcısı: Tel: +994124939743; GSM: + 994506431591: ahebibe@gmail.com

applied arts since the 7-9th centuries. Over years engravers used widely “Kufic”, “Thuluth”, “Naskh”, “Nastaliq” types of Arabic alphabet also in Azerbaijan as in other Muslim countries.

The influence of Turkic culture showed itself in architectural monuments due to the inclusion of Azerbaijan in the Great Seljuk Empire in the 11th century. The Kufic inscription with white stone belonging to the eye tower in Shamkir (11th century) discovered in the accidental finding of Seljuk architecture shows that Azerbaijani architectural art continued during the power of Seljuk Turks. The Shirvanshahs state spread again in the north of Azerbaijan and built new buildings in Baku. The flowery Kufic inscription of Icheri Sheher (The Old City) castle (12th century), more than 700 famous “Bayil Dashlari” (“Bayil Stones”) with thuluth writings belonging to Shirvanshahs found in Baku port of Caspian Sea are valuable documents for ancient history of Baku. Descriptions belonging to Oghuz Turks discovered in Samukh, ayah from the Holy Quran (II/255) carved on tomb stone (AH 684 = m. 1285), grave stone with a calligraphic inscription and with figure of ram and horse belonging to the 14th century discovered in Nakhchivan are our epigraphic monuments about Turk-Islam culture. One of the important parts of Azerbaijan’s rich culture is the beautiful samples of epigraphic inscription that our ancestors left for us. This beautiful art type had great role in carving our Holy book Quran in memories and was guardian of the thoughts, writings of our great personalities and strengthens the base of culture of Muslim countries as samples of the unique art of our name. This article deals with the scientific achievements gained as a result of new researches and investigations carried out on Arabic inscriptions that were discovered in archeological excavations carried out in regions of Azerbaijan and highlights some dark pages our history.

Key words: *Azerbaijan, ancient inscriptions, Turkic and Islamic culture, archeological excavations, epigraphic inscriptions*

Giriş

Büyük İpek yolunun ana hatlarından birinin geçtiği Azerbaycan'da çeşitli dönemlerde inşa edilen İslam'a kadar ve İslam mimari anıtlar Azerbaycan coğrafyasının insanlık tarihinin önemli maddi kültür mirasının ortaya çıkmasına ve tebliğine sahip olduğunu doğrulamaktadır.

İlkel insan mekânı ve ta eski çağlardan uygarlığın merkezlerinden biri olan Azerbaycan, maddi kültür anıtları ile oldukça zengin bir ülkedir. Bunlar arasında Bakü’de Kobustan, Merdekan Nahçıvan'da Gemikaya, Zengezur, Göyem (şimdiki Ermenistan topraklarında), Kelbecer, aynı zamanda Türkiye’de Anadolu'nun ve Ön Asya'nın erken Kaya resimlerinin benzerliği şu bölgelerin eski aşiretler arasındaki iktisadi-medeni ilişkilerin ve gelişmenin genel karakteristik özellikleri ile açıklanabilir. Azerbaycan'ın ister kaya anıtları, isterse de arkeolojik kazılarda bulunan maddi kültürel eserleri bir bütün olarak müzelerde korunmaktadır. Azerbaycan'ın tarihini, kültürünü, bilimini, maddi kültür örneklerini sergileyerek halkını tanıttırmak - tüm bu işlerin görülmesinde müzelerin önemi çok büyüktür.

Milli Azerbaycan Tarihi Müzesi: Bu müzelerden biri de Sovyet egemenliğinin ilk yılında (1920) Devlet Müzesi olarak Azerbaycan'da kurulan Azerbaycan Tarih Müzesi'dir. Azerbaycan'da ilk devlet müzesi gibi kendisinin ilk adımlarını 1920 yılı temmuz ayının 1-den ünlü sermayedar - hami, büyük hayırsever-maarif-perver Hacı Zeynelabidin Tağıyevin (1838- 1924 yıllarında

yaşamıştır) sarayında, yani yaşadığı mülkünde (1895-1901-ci yıllarda bina inşa edilmiştir) faaliyete başlamıştır (fotograf 1).



fotograf 1. Milli Azerbaycan Tarihi Müzesi

Azerbaycan Tarihi Müzesi 100 yıllık faaliyetleri hakkında konuşurken sık sık "birinci" ve "ilk kez" sözlerinin kullanımına ihtiyacı duyulur. Çünkü, ilk kez 1925 yılından başlayarak 60`lı yıllara kadar - arkeolojik çalışmaların yapılması ülkenin arkeolojik merkezi olan Tarih Müzesi arkeologları Davud Şerifov, Yevgeni Pahomov, İshak Ceferzade, Mövsüm Salamov, Salih Gazıyev, Memmedeli Hüseynov vb.nın yönetimi ile Karabağda , Hocalı, Nahçıvan, Gabala, Gence, Şeki, Şamahı`da, Mingeçevir`de vb. yerlerde yapılan kazılarla Azerbaycan topraklarının eski maddi kültür abidelerinin bilimsel açıdan öğrenilmesinin temeli atıldı. İşte bu ekspedisyon sonucunda elde edilen ve bugün müzenin fonunda korunan malzeme sergisini, aynı zamanda müze koleksiyonunu zenginleştirdi, nice kitap ve tez için kaynak rolünü oynadı (Aliyeva, 2011:76-81).

Yunan kitabesi: Bu tür kaynaklardan biri, 1902 yılında Azerbaycan'ın Şeki bölgesinin Büyük Dehne köyünde bulunan, I-II yüzyıllara ait Yunanca yazılı olan 10 poodluk (1 pood – 16 kilo) inşaat taşıdır (fotograf 2). Öyle ki, M.Ö. I binyılda Ahameniş İmparatorluğu'nu yıkıma uğratan Makedonyalı İskender'in büyük imparatorluğunun dağılması ile M.Ö. 323 yılında Yakın ve Orta Doğu'nun haritasında bir takım Helenistik (Hellinleşmiş-Yunanlaşmış) devletler oluşmuştur. Bu dönemde Doğu ile sıkı ilişkiler yaratmak için Azerbaycan'da bulunan iki devlete - Atropaten (güney Azerbaycan) ve Albaniya (kuzey Azerbaycan) bölgesine özel ilgi gösterdiler. Hellenistik dönemdeki (MÖ 400) bütün Doğu ülkelerinde olduğu gibi, Azerbaycan'da da Yunan kültürü yerli halkların kültürüyle etkileşimde idi ki, bu da Yunan dili ve yazısının yayılması ile sonuçlanmaktaydı. Bahsettiğimiz

şeyin kanıtı, Azerbaycan'ın kuzeybatı topraklarında bulunan Yunanca yazılmış kitaptır. Taşın üzerinde eski Yunan harfleri ile "***Eliy Yason hayırsever Evnona ebedi anı olarak"*** sözleri yazılıdı (Azərbaycan Tarixi,1996:109).



Fotograf 2. Yunan kitabesi

Ne yazık ki, kitap Azerbaycan topraklarında keşfedilse de, ancak 1920 yılına kadar yapılan arkeolojik kazılarda Azerbaycan'ın topraklarında merkezi bir müze olmadığı için başka sivil milletlerden olan arkeologlar maddi kültür örneklerimizi dünya müzelerine götürdüler. Bunun da sebebi Rus Krallığının Gülüstan (1813) ve Türkmençay (1828) sözleşmelerine göre Azerbaycan'ın işgalinden sonra XIX-XX yüzyılın başlarına kadar Güney Kafkasya'nın merkezi Tiflis şehri ilan edildiği için arkeolojik kazılardan bulunan Azerbaycan'ın maddi kültürel örnekleri Moskova, Sankt-Petersburg ve Tiflis şehirlerindeki müzelere teslim edilmesiydi. Bu nedenle, Yunan kitabı şuanda Tiflis Devlet Tarih Müzesi'nde bugüne kadar korunmaktadır (Aliyeva, 2012:179-187).

Alban kitabesi: Diğer eski yazılı kitabe Azerbaycan'ın Mingeçevir bölgesinde 1948'de baraj inşa etmek için yapılan kazılarda bulunmuş Alban kitabesi Milli Azerbaycan Tarihi Müzesi'nde korunmaktadır (Aliyeva, 2010: 1-9). Mingeçevir`de tapınak inşaatı yerinden bulunan V-VI yüzyıla ait nadir Alban kitabesi dört köşe olup onun bir yanı üzerinde boyunlarında bant bağlanmış iki tavus kuşu, rölyeften yukarıda taşın çıkıntı bölümünde bir satır yazı kazınmıştır. Metin en fazla 70 harf içerir ve okunmaz kalır (fotograf 3). Alban yazısı bize V-VI yüzyıllara ait birkaç kitabesinden, alfabesi ise XV-XVI yüzyıllara ait el yazmasından tanınır. İlk orta çağda 52 harfli Albanca alfabe vardı (Rzayev, 1976:51; Aliyev, 1992: 80).



fotograf 3. Alban kitabesi

Azerbaycan'daki İslam Epigrafikası: Azerbaycan'daki ilk orta çağlara ait çeşitli alfabe ve farklı dillerdeki yazılı anıtlar Azerbaycan`da İslam'ın gelişi ile değişmeye başladı. Böylece, güçlü Arap Hilafeti Sasani İmparatorluğu'nu devirdi ve 7. yüzyılın ilk yarısında Azerbaycan'ı işgal etmeye başladı. Azerbaycan'da İslamiyet'le bağlı olan, dini nitelik taşıyan gelenekler maddi kültür yapılarında da çok sonraları, yani birkaç yüzyıldan sonra kendini hissettirmeye başladı (Bünyadov,1989: 71-162) VIII-IX asırlardan başlayarak mimarlık, güzel sanatlarda, uygulamalı sanatlarda - süsler ile birlikte Arap alfabesinin zaman zaman kufi, sülüs, nesih, nestâlik, reyhani ve diğer hat türlerinden dönemin sanatçıları yararlandılar. Belirtmek gerekir ki, farklı içerikli yazılardan ortaçağ mimarisinde dekoratif unsur olarak kullanılmıştır (Alyılmaz, 2010: 9-23).Bele mimari yapılardan biri olan XI yüzyıl Şemkir göz kulesinin Arapça kufi hatla kitabesidir.

İlk Orta çağ Arap ve Fars dilli kaynakların verdiği bilgilere dayanarak diyebiliriz ki, Oğuz Türkleri olan Büyük Selçukluların gelişine kadar Azerbaycan nüfusunun dili, dini, siyasi ve felsefi bakış açısı artık oluşmuştur. Azerbaycan Türklerinin yarattığı büyük şehirler, siyasi ve kültür merkezleri Arap tarihçileri ve coğrafyacılarının eserlerinde hayranlıkla tasvir edilmiştir. Selçuklular döneminde intişar eden Azerbaycan mimarlık sanatının günümüze ulaşan örnekleri buna delildir (Giyasi,1991: 57-59).

Şemkir kitabesi: Azerbaycan'ın epigrafik yapıların araştırmacısı, merhum bilim adamı Meşedihanım Nemetin bilgisine göre Selçuklular döneminde Azerbaycan'da inşa edilen çok sayıda bekçi kulelerinden biri de Şemkir bölgesinde inşa edilmiş ve beyaz taştan üzeri kufi hatla Arapça çizilmiş

yazıttır. Yazıt rastgele kazı sırasında yerli halk tarafından kırık biçimde bulunmuş ve Milli Azerbaycan Tarihi Müzesi'ne verilmiştir. Kitapta Allah'ın adıyla bekçi kulesinin inşasına ***Afşin oğlu Es-Salih'in*** adı ve tarih h. 493 (m.1099 / 1100) kazınmıştır (Neymat, 1991:38). Müzenin "Ortaçağ" salonunda bu kitabe hem gelen ziyaretçilerin dikkatini çekmesi, hem de tarihi açısından özel bir yer tutması ile öne çıkıyor (fotograf 4).



Fotograf 4. Milli Azerbaycan Tarihi Müzesi'nedeki Şemkir kitabesi

XI-XV yüzyıllar Azerbaycan'da Şirvanşahlar devletinin inşa ettirdiği Arap alfabesi ile zengin geometrik ve nebati süslerle süslenmiş cami, mescit, saray, köprü ve türbeler Şirvan mimarlık okulunun incileri sayılır. Bu mimari yapılarından biri olan üzerindeki kitabesine göre 1420 yılında Şirvanşah I Halilullah`ın döneminde Bakü şehrindeki XV yüzyıla ait Azerbaycan'da inşa edilmiş en büyük anıt Şirvanşahlar Sarayıdır (Azerbaycan'ın Tarihi Anıtları, 1958: 59-60).

Şirvanşahlara dönemine ait epigrafik kitabeler: Azerbaycan topraklarında arkeolojik kazılar, etnografı ve nümizmatik malzemelerin toplanması sonucunda MATM-nin sergisinde gösteri olunan ve fonlarında korunan nadir kitabelerden biri de Selçuklular dönemine ait Şemkir kitabesi ile beraber, Bayıl taşları (Sebail) tam ortak Azerbaycan -Türk halklarının mimari sanat incileri sayılmaktadır. XI-XV yüzyıllarda Şirvanşahlar devletinin inşa ettikleri epigrafik yazıları ile zengin süslemeli maddi kültür örnekleri Azerbaycan mimarisinin ender eserleridir.

Bu incilerden sergide yayımlanan iri, komple taş parçası XII yüzyıla ait şehir kalesinin inşa edilmesini emreden Şirvanşah Ebul Hacı II. Menuçöhrün (1120-1149) adına medh olunan yazıttır (Neymat, 1991: 40). Kitabe 1954 yılında Bakü surları tamir-restorasyon sağlanırken, Çift kale

kapıları denilen yerde kale burçlarının yerinde tespit edilmiştir. Bakü şehrinin eski tarihi için son derece kıymetli belge olan bu yazıt keşfedilmiş en büyük ebatlı komple bir taş yazıttır. Çiçekli kufi hatla Arap dilinde çizilmiş olan kitabe üç satırdan oluşur:

١) امربببناء سور لهذه المدينة لملك المظفر العادل العالم العظيم

٢) ... المجاهد خليد الدولة و الدين مسالم اسماعيل

٣) ... ابو الشرف منوچهر بن ....

Kitabın çevirisi: "Şehir kalesinin inşa edilmesini emretti melik, alim, adil, muzaffer, mensur, mücahit, dinin ve devletin fahri, en büyük Kağan, Büyük Şirvanşah Ebu'l Hece Meniçöhr bin ...." (Hüseynov,1962; 70-71). Şirvanşahların ismi sadece toprağın altında asırlarca korunan ve hazine biçiminde keşfedilerek bildiğimiz basılmış sikkeler üzerinde ismi geçen Şirvanşah II. Meniçöhr`ün emri ile inşa edilen bu mimari anıtın üzerinde onun isminin yazılması Azerbaycan tarihi için yeni tarihi bir belgedir (fotograf 5).



fotograf 5. Şirvanşah II. Meniçöhr`ün emri ile inşa edilen mimari anıtın üzerindeki kitabe

Tarihi kaynakların verdiği bilgilere dayanarak diyebiliriz ki, ne yazık ki, Şirvanşahlar tarafından öldürülen babası ve babasının intikamını almak hissiyle yaşayan Safeviler devletinin kurucusu İsmail Safevi ve sülalesi 1501 yılından sonra Şirvanşahlara karşı acımasız ve hasmane tutumu onların adı ile bağlı olan mimari anıtlarını ve hatta mezarlarını bile yıkıp yakmıştır (Aşurbeyli;2006:126-128). İkincisi, buna eşdeğer 70 yıl içinde Sovyet Birliği'nin Ateizm prensipleri ile tarihimizin sayfalarını silmesi amacıyla yıkılmış tiklilerimiz günümüze kadar korunamamış binanın Kitabelerinden biridir. Çünkü kitabe yarım cümle ile bitiyor, ne acıdır ki, devamı olan diğer kitabeler hala bulunamamıştır. Bu kitabe Şirvanşahlar`ın Azerbaycan tarihindeki bazı karanlık sayfalarını aydınlatan nadir eserlerden biri olarak kabul edilir (Giyasi, 2016:.3-41). Başka

bir abide Şirvanşahlara ait tarihi bir şehir olan "Şehri-Sebail"`in mimari yapılarının kalıntılarıdır. 1939 - 1969 - yıllarında kule bölgesinde yapılan arkeolojik araştırma çalışmalarında duvar enkazının altından ve su dibinden 700 – ün üzerinde yazılı taş tavalar çıkarılmıştır. Ortaçağ'da Şirvanşahlar devleti ile Gürcü Çarlarının yakınlık ilişkileri tarihten bize bellidir. XI yüzyılda Oğuz- Selçuk Türklerine karşı mücadelede Gürcü çarları Şirvanşahlarla yakınlık ilişkileri kurmaya çaba gösteriyorlardı. Bu amaçla Gürcü Krallığının Kurucusu IV David (1089-1125) kızı Tamarı Şirvanşah I Afrudunun oğlu III Menuçöhrle (1111) izdivaç etmiştir (Azerbaycan Tarihi, 1996: 217-220). Buna kanıt olarak taşın birinin üzerinde Gürcü Kralının kızı, Şirvanşah I Afrudunun oğlu III Menuçöhrin eşi sayılan Tamarın resmi kazınmış olunması ihtimalini artırır. Hazar'ın dibinden bulunan mimarlık anıtının ünlü "Şehri- Sebail" veya "Bayıl taşları" nın kitabesinde mimarı Abdürreşid oğlu Zeyneddin Şirvani ve inşaat tarihi ise Hicri 632- Miladi 1234/35 yılları gösterilmiş ve insan, kuş ve hayvan tasviri bulunan ayrı -ayrı taş parçaları üzerinde sülüs hattı ile yazı tam okunmamıştır (Neymat, 1991: 30-31; 42-43). Bu anıtın 60 yılı aşkın bir dönemde öğrenilmesine rağmen, onların Hazar'ın dibinde olması bilim camiasında önceden bilinmektedir. İşte bu taşlar şu anda Şirvanşahlar saray kompleksinde ve iki adedi ise Milli Azerbaycan Tarihi Müzesi'nde korunmaktadır (fotograf 6).



Fotograf.6. Milli Azerbaycan Tarihi Müzesi'nde korunman" Şehri-Sebail" veya "Bayıl taşları"

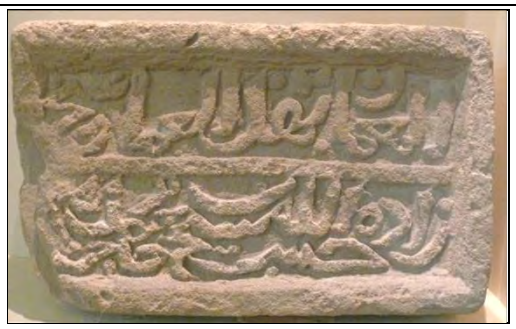
Şirvanşahlara ait daha bir kitabe de sergilenen İslami epigrafik abidelerinden biri olarak kabul edilir. Ünlü epigrafist Dorn'un notlarında bir kitap kazı sırasında tesadüfen keşfedildi ve daha sonra müzeye getirildi

(fotogtaf 7). Bu, Azerbaycan'da XIII. yüzyılın önde gelen bir bilim adamı olan Pir Hüseyni'n mezarı etrafındaki Kanagah (Hacıkababul) kompleksine ait taş parçası olan bir kitabedir. Yazıt sülüs hattı ile Arap dillinde kaydedilmiş ve kitabe iki satırlık cümlesini okumak mümkün olmuştur:

١) لمعمل بهذه [لمارة] شيخ

٢) زاده ب هللهان شيخ حاجي محمد

Kitabın çevirisi: "Bu inşaatın mimarı Şeyh Hacı Muhammed'in oğlu Şeyhzade Habibullah" (Neymat, 1991:44).



Fotograf 7. Pir Hüseyni'n mezarı etrafındaki Kanagah kompleksine ait kitabe

Koç figürlü mezar taşı: Azerbaycan'da taş yontma okuluna ait olan göğüs taşları, koç ve at figürlü mezar taşları üzerinde Arap, Fars ve Türk dilli yazıtlar epigrafik anıtlar arasında yer alıyor. İslami epigrafinin bir başka örneği de, Karabağ bölgesinde bulunan, koç biçiminde bir mezar taşıdır ve müzenin nadir eserlerinden biri olarak kabul edilir (fotograf 8). Koç figürlü mezar taşı üzerinde av yapan atlı tasviri taş oyma usulü ile işlenmiş ve boynunda "Selçuklu zinciri" ile çerçevelenmiş şekilde, Arapça kaligrafi yazı ile **" الله محمد – علي أغالار.....*Allah, Muhammed, Ali, Ağalar ...*"** sözlerin okumak mümkün olmuş ve XVI yüzyıla aittir (Neymat, 1991:71).



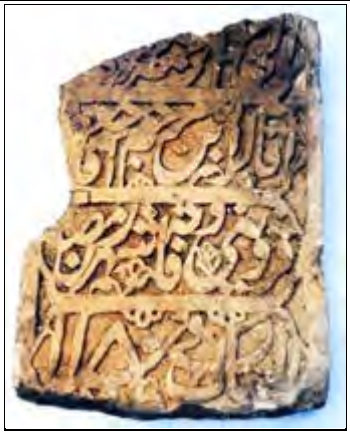
Fotograf 8. Milli Azerbaycan Tarihi Müzesinde korunan koç figürlü mezar taşı

Koç figürlü mezar taşları bütün Türk ortak medeniyetinin göstericisi ve eski Türk abideleridir. Azerbaycan`ın Nahçıvan, Karabağ, Laçin, Kelbecer, Gedebey, Lerik, Gence ve b. bölgelerinde yaygın olan koç, at figürlü mezar taşları Anadolu'nun birçok yerinde de rastlanan Türk kültürünün mirasıdır (Kırzıoğlu, 1993:113-160). Araştırmacıların bulgularına göre koç heykelli mezar taşları Anadolu'nun Tunceli, Erzincan, Erzurum, Sivas, Bingöl, Diyarbakır, Malatya, Muş, Van, Bitlis, Ağrı, Kars, Iğdır, Konya, Afyonkarahisar, Artvin, Rize ve Bayburt illerinde tespit edilmiştir (Aliyeva, 2017: 257). Bunu özellikle belirtmek gerekir ki, eski Azerbaycan arazilerindeki Arap grafikli Arap-Fars-Türk dilli abidelerimiz yabancı milletlerden olan bilim ve devlet "adamlarının" talimatı ile bilerek imha edilmiştir. Azerbaycan'ın eski İslami mimari anıtları, eski Sovyetler döneminde, yani 70 yıl (1920-1991) boyunca bir kısmı tahrip edilmiş ve bu maddi kültür örneklerimizin bir bölümü günümüze kadar ulaşmıştır. O dönemde dine karşı çıkan ateist devlet başkanları mimarlık abidelerimizin dağıtılmasına ya da depolara dönüştürülmesine izin vermişler. Fakat 1991 yılında Azerbaycan yeniden bağımsızlığını kazandıktan sonra Azerbaycan'ın mimari yapılarının restorasyonu ve arkeolojik kazıların geniş biçimde yürütülmesi yüksek düzeyde çözüm buldu.

Arkeolojik kazılar sonucu tespit edilmiş yeni epigrafik kitabeler: Önceki dönemlere kıyasla XVI-XIX. yüzyıllarda taş üzerine oyulmuş süs örneklerine daha çok biz mezar taşlarında rastlıyoruz. Epitafi (mezar kitabesi) biçiminde yaygın olan böyle yazılar seçkin kişilerin baş taşlarında tekrar olunurdu. Böyle epitafilerden biri 2018 yılında "İçerişeher" Devlet Tarih-Mimarlık Korusu idaresi tarafından bize sunulan bir adet maddi kültür örneği olan mezar taşıdı (fotograf 9).Taşın kenarları kırılmış ve bazı kelimelerin harfleri kırık olduğundan kitabenin metni tam değildir. Mezar taşı yerel dağ cinsinden yontulmuş taştandır. Dört boyutlu bir çerçevede taşın üzeri derin bir biçimde oyulmuş, oymacı sentez olarak nebati motifler ve Arapça nestalik hatla yazıt kazımıştır:

١) لى جوار رحمة[الله[....
٢) قىلربىن مرحوم قىا جفر
٣)قىوينى فىلته شەر رمضان
٤) لهبارىغي سنة ٩١٨

Kitabenin çevirisi: "…. Allah'ın rahmetinin komşusu olmuş Gazvinli Ağa Cafer'in oğlu Ağaların vefatı mübarek ramazan ayının 918-inci yılında /. Hicri kameri 918 = miladi 1512- yılı".



Fotograf 9. Bakü - İçerişeherden tasbit olunan mezar taşı

Kitabenin yazısı ve taş yontma sanatı Şirvan mimarlık okuluna aittir. Azerbaycan'da ortaçağ dönemine ait Arap grafikli Arap dilindeki yazı tarzı oymacı tarafından kullanılmış ve mezar taşı son Şirvanşahlar (VIII - XVI yüzyıllar) dönemine aittir. 1500 yılında Safevilere ağır yenilgiden ve Farruk Yessar bin Halilullah'ın (1465 - 1500) ölümünden sonra Şirvanşah II Şeyh İbrahim bin Farruk Yessarın (1503-1524) iktidar dönemine ait olan mezar taşıdır. Şunu da belirtmek gerekir ki, Azerbaycan'da Gezvin`den mimar, duvarcı ve oymacılar ilk ortaçağdan aktif olmuşlardır. Büyük olasılıklara göre, Gezvin`li Ağa Cafer onlardan biridir.

Şunu da belirtmek gerekir ki, XI-XII yüzyıllar arasında Hacıkabul`da Pirsaat çay kıyısında bulunan görkemli alim-filozof gibi tanına, Azerbaycan'da bilimsel ve felsefi düşünce tarihinde, İslam-felsefi bakış açısının şekillenmesinde önemli rol oynamış Şirvanlı Şeyh Pir Hüseyin'in (ölüm tarihi 1072- ci il) kabri çevresindeki Hanagahın sanatsal kaşıları üzerinde "hicri 684 - yılında (miladi 1285 - 1286) Ömer Muhammed oğlu Gezvini yapmıştı" yazısında biz Gezvinli oymacının işi ile karşılaşıyoruz ... Ne yazık ki, hanegahın kaşıları yağmalanıp, levhaları dış müzelere taşınmıştır. Öyle ki, 1907 yılında hanegahda faaliyete başlayan Tiflis'te Kafkasya Araştırmaları Enstitüsü`nün bilimsel Sekreteri olan Ermeni S.V.Ter-Avetiyan

olmuştur. Ter-Avetiyan kompleksin birkaç kaşılarının tarif ve fotosunu ünlü Rus oryantalist bilim adamı V.A. Kraçkovskaya'ya okuma için sunmuştur. V.A. Kraçkovskaya yazdığına göre, işte Ter-Avetiyanın hanegahda olduğu zamandan sonra tüm kaşı parçaları kaybolmuş ve daha sonra bu nadir incilerin soluğu Avrupa müzelerinden gelmiştir (Neymet,1992:8-13). Pir Hüseyin hanegahının köpüren renkli, yazılı ve karmaşık süslerle süslenmiş kaşıları dünya müzelerinden Sankt Petersburg Devlet Ermitaj Müzesi, Moskova Doğu Kültür Müzesi'nde, Paris'in Louvre Müzesi`nde, İngiliz müzelerinde ve ayrıca Gürcistan'ın Sanat müzesinde sergilenmektedir. Şu anda bu kaşılardan birkaçı Gürcistan Milli Sanat Müzesi'nde korunmaktadır (Əfəndiyev, 1980:165).

Şahandan kübetindeki sanduka: Araştırdığımız diğer mekanlardan biri de Şamahı şehrindeki meşhur şahısların gömüldüğü Şahandan kübetdeki sanduka oldu. Yerel halkın iddialarına göre, bu kübetde XV.yüzyılda ünlü yazarımız Seyid Ali Seyid Muhammed oğlu Nesimi'nin (1369-1417) büyük kardeşi gömülmüştür. Şamahı şehrine yol çekerken topraka gömülmüş sandukanı tesbit etmişler ve sonralar Şahandan kübetine getirmişler.

Fakat türbenin içerisinde kırılmış olan sanduka bir kaç vatansever insanların iddiası ile türbeye geri verildi ve kitabesi tarafımızdan okunarak sandukanın Şirvanşahlar dönemine ait olduğu ortaya çıkarıldı. Şamahı'nın Şahandan mezarlığından ortaya çıkarılan sandukanın üzerinde merhumun adı, aşağıdaki bördürler kırıldığı için ölüm tarihi ve kenarlardaki kitabe bozulduğu için okunamamaktadır. Taş iki kısma bölünmüştür, sandukanın yan kısımlarındaki yazılar okunamaz hale gelmiştir (fotograf 10). Diğer ikinci kısmı bize belli değil. Şirvan mimari okulunun yetkin dönemi (XIII-XV.yüzyıllar) karışık bitkisel ve geometrik desenli kompozisyona sahip sanduka diğer mezar taşlarından ayrılmaktadır. Kitabe arapça talik hattı ile yazılmıştır:

هذا قبر المرحوم المغفور الشهيد امير جانبك.....دم

Kitabenin çevirisi: "Bu mezar rahmetli şehitler seyyidesi Emir Canı Bey'indir.... dm....".

Not**: "دم"** – arap yazısıyla "dm"dan sonraki harfler olmadığı için kitabe yarım okunuyor. Kitabenin kenarındaki yazıların bazıları bozulduğu için okunamıyır, fakat bir kaç kelime açıktır. Kitabenin kenarındaki yazıda hicri tarih **"ثمانمائه** - sekkiz yüzüncü" kelimeleri yazılmıştır, bu da miladi 1397 yıl

oluyor. Kenarında “ قريبkelimesi var, bu kelime Kuran-i Kerim’in “Saf” suresinin 13 ayetinde var (61/13):

نصر من الله وفتح قريب و بشر المؤمنين

Kitabenin çevirisi: Yardım Allah’tandır ve zafer yakındır. (Ya Peygamber) Muminleri (dünyada zaferle, ahirette Cennetle) müjdele!



Fotograf 10 . Şahandan kübetindeki sanduka:

Muhtemelen oymacı mezarın sahibinin şehit olduğunu bildiği için kitabeyi yazarken bu ayeti yazmıştır. Şehitlerin en üstün makam sahibi olmasını Muhammed (s.a.s.) ve İmam Ali (a.s.) hadislerinde böyle yazmıştır. Sandukanın baş kısmında balık pulu geometrik desenli iki sütunların yukarı kısmındaki desen, Şahandan türbesinin üzerinde sırayla halı saçağı deseniyle aynıdır. Sandukanın yazı tarzı ve karışık desenli kompozisyonunu XIV-XV.yüzyıllara ait edebiliriz. Şirvanşahlar döneminin mimari tarzına daha yakın olan sandukanın bitkisel desenleri Şahandan türbesinin giriş portalındaki taşın üzerinde olan bitkisel desenle aynıdır. Bunu da söylemeliyiz ki, 2019 yılının “Nesimi yılı” ilan edilmesile ilgili olarak “Büyük Azerbaycan şairi İmadeddin Nesimi’nin doğumunun 650. yılının düzenlenmesi hakkında” Azerbaycan Cumhur Başkanı cenab İlham Aliyev’in kararnamesi olmuştur. Kararname ile ilgili etkinlikler yapılmakta ve Nesimi’ye ait eserler yeniden öğrenilmektedir. Şahandan türbesi ve onun içerisindeki mezar taşlarındakı öğrenilmesi için biz görevlendirildik. Fakat bu kitabesiz türbenin ve etrafındaki mezar taşlarının epigrafik yönden araştırılmasına, restorasyonuna ve muhafaza edilmesine ihtiyaç vardır.

Sonuç

Yazılı kaynaklar ve eserlerle birlikte Azerbaycan tarihinin açıklanmasına hizmet eden faktörlerden biri de epigrafik anıtlardır. Azerbaycan'da epigrafik eserler farklı zamanlarda, alfabelerde, temalarda ve çeşitli materyallerde yazılmıştır. Türk dilli halkların yanı sıra Azerbaycan Türklerinin zengin yaratıcılık örneklerini yaşatan ve dönemin zengin sanat mirası hakkında geniş tasavvur yaratan taş yontma sanatının önemi bir de şu ki, eski klasik edebi mirasın bazı örnekleri bu yazıtlar vasıtasıyla ulaşmıştır. Bu epigrafik materyaller, Azerbaycan'ın uluslararası alanda tanıtımında önemli bir rol oynamıştır. Son zamanlar Sovyetler döneminde yol inşa etmek, kulüp yapmak vb. bahaneler ile imha edilen maddi kültür örneklerimiz epigrafik anıtlarımızla, arkeolojik kazılardaki başarılarımızla tarihimizin karanlık sayfaları ortaya çıkarılmıştır.

Kaynakça

1. Aliyev, Kemal. (1992). Antiçnaya Kafkazskaya Albaniya. Baku: Azerneşr basımevi

2. Aliyeva, H.M. (2010). Milli Azerbaycan Taihi Muzesinde Korunan Eski Türk Elifbası ile Alban Kitabeleri. I. Uluslararası Uzak Asyadan Ön Asyaya Eski Türkçe Bilgi Şöleni Bildirileri. Afyonkarahisar:AKÜY., seh.1-9.

3. Aliyeva, H.M. (2011). Azərbaycan tarihinin tanıtımında Milli Azerbaycan Tarihi Müzesinin rolü// Türk Cumhuriyyetlerinin Bağımsızlıklarının 20. yıldönemine ithaf edilen TÜRKSOY Etkileri adlı jurnalı (Azerbaycan özel sayısı) 35. Sayı/2011-3, Ankara , seh. 76-81

4. Aliyeva, H.M.(2012). Azerbaycanın epigrafik abideleri Gürcüstan müzelerində// Professor Valeh Hacıların hatirasına hesr olunmuş "Kafkaz halklarının folkloru ve lingvokulturologiyası" mövzusunda Uluslararası Elmi Simpozyumun materialları (18-21 aprel 2012). Bakı: Elm ve tahsil, seh. 179-187

5. Aliyeva, H.M. (2017). Azerbaycan'da Eski Türklerin Totemi Olarak Kabul Edilen Koç Ve At Figürlü Mezar Taşları //Uluslararası Türk Dünyası Eğitim Bilimleri ve Sosyal Bilimler Kongresi'nin materialları 1-4 aralık 2016 (dekabr) – Antalya, seh. 255-261

6. Alyılmaz, Cengiz.(2010). Azerbaycanda Eski Türk İzleri// I. Uluslararası Uzak Asyadan Ön Asyaya Eski Türkçe Bilgi Şöleni Bildirileri. Afyon, Karahisar: Afyon Kocatepe Universitesi Yayınları, seh. 9-23

7. Aşurbeyli, S.B. (2006). Şirvanşahlar devleti (VI-XVI. yüzıllar). Bakü, "Avrasiya press" basımevi.

8. Azerbaycan'ın Tarihi Anıtları, (1958). Bakı: Az. SSR EA neşriyyatı .

9. Azerbaycan Tarihi, (uzak keçmişden 1870 y.y. kader).(1996) Bakı: "Azerbaycan" basımevi.

10. Bünyadov Z.M. (1989). Azerbaycan VII-IX asrlarda. Bakı: "Azerneşr" basımevi .

11. Efendiyev, Rasim.(1980). Azerbaycanın bedii sanatkarlığı dünya muzeylerində. Bakü:"İşık" basımevi.

12. Giyasi, Cefer. (1991). Nizami dövrünün mimarlık abideleri, Bakü: "Işık" basımevi.

13. Giyasi, Cefer.(2016). Bakü Şirvanşahlar Sarayı binası//İçeri Şehir Tarihde – Tarih İçeri Şehirde. Bilim-praktik konferans (Bildiriler). Bakü. "Elm ve tahsil", s.3-41.

14. Hüseynov, A. N.(1962). Bakü şehrinin tarihine dair kiymetli sened// Azerbaycan Tarihine dair Materiallar, Azerbaycan Tarihi Muzeyinin Eserleri - V cild, Bakı: Az.SSR EA Neşriyyatı, seh. 68-73

15. Kırızoğlu, Fahrettin,. (1993) "Azerbaycan ve Anadolu`da Türkistan`dan gelen Eski - Milli Gelenek: Kabirtaşı Olarak Kullanılan Koyun ve at heykelleri". X. Vakıf Haftası Kitabı, Ankara , s. 133-160

16. Neymat, M.S.(1992).Azerbaycanda pirler (Sosial-ideloji iktisadi-siyasi merkezler). Bakı: "Azerneşr" basımevi.

17. Neymat, M.S. (1991). Korpus epigrafiçeskix pamyatnikov Azerbaydjana. Arabo-perso-tyurkoyazıçnıye nadpisi Baku i Apşerona (XI-naçalo XX vekov). T.1, Bakü: "Elm" basımevi

18. Rzayev, N.İ.(1976). İskusstvo Kafkazskoy Albanii. Baku: "Elm" basımevi

TOPLUMSAL KÜLTÜREL VE EKONOMİK BOYUTLARIYLA EGE- AYDIN YÖRESİNDE DEVE GÜREŞLERİ

Halil ÇİVİ[1]

Özet

Ege Bölgesi'nin Aydın yöresinde, tarihsel gelişim çizgisi içinde ekonomik ve toplumsal işlevine bağlı olarak deve beslemiş, tarım toplumunun, göçebe ve yarı göçebe Yörük kültürünün bir parçası olarak da deve güreşleri yapılagelmiştir.

İşlevsel açıdan, kışlak ve yaylaklar arasında her yüklerini taşımak ya da yörenin pamuk incir zeytin ticari ürünlerini tüketim pazarlarına ve dış pazarlara sürmek için develerin fizik güçlerinden önemli ölçüde yararlanılmıştır. Ancak bir taraftan göçer ve yarı göçer Yörük boylarını giderek yerleşik hale gelmesi, köye ve kente bağlanması diğer taraftan tarımın makinalaşması, ulaşım ve taşıma araçlarınca motorize olması, yol şebekesinin çoğalması ve iyileşmesi gibi nedenler develerin fizik gücüne olan gereksinmeyi ortadan kaldırmıştır. Ekonomik ve fizik gücüne gerek duyulmadığı halde azalan bir ölçüde de olsa hala oldukça canlı ve büyük katılımlı deve güreşleri yapılabilmektedir.

Deve güreşleri yöre halkı açısından monoton yaşam akışını değiştiren eğlenceli bir etkinlik türü olagelmiştir. Bu güreşler zenginler, feodal beyler ve soylular için aralarında halk önünde güç gösterisinde bulunma ve rekabet etme şansı ve olanağı yaratmıştır. Devesi güreşte galip gelen ve ünlenen kişilerin kendileri de ünlenmişlerdir.

Türkiye'de çok partili siyasi yaşama geçildikten sonra deve güreşi organizasyonlarının giderek siyasi kimliği güçlü olan kişilerin eline geçtiği, konunun reklam ve propaganda yönünün ön plana çıktığı görülmektedir. Bu organizasyonlarda elde edilen gelirler de cami- okul- yurt yapımı gibi sosyal amaçlarla kullanılır olmuştur. Ege-Aydın yöresindeki deve güreşleri turistik açıdan egzotik bir dış reklam aracı haline de gelmiştir. Bu güreşler sayesinde ülkenin tanıtımı ve turistik açıdan çekiciliği artmış olmaktadır.

Anahtar kelimeler: Deve, Deve Güreşi, Katılımlı Gözlem, Halk Kültürü

SOCIAL CULTURAL AND ECONOMIC DIMENSIONS CAMEL WRESTLING IN AYDIN

Abstract

In the Aydın region of the Aegean Region, within the historical development line, depending on its economic and social function, camels were fed and camel wrestling was carried out as part of the nomadic and semi-nomadic nomadic culture of the agricultural society.

Functionally, the physical forces of the camels have been utilized to a large extent to carry every burden between the barracks and the highlands, or to bring the cotton fig olive commercial products of the region to the consumer markets and foreign markets. On the one hand, nomadic and semi-nomadic nomadic tribes became increasingly settled, connected to the village and the city, on the other hand the mechanization of agriculture, motorization by means of transportation and transportation, the proliferation and recovery of the road network caused the need for the physical power of the camels. Although there is no need for economic and physical power, camel wrestling is still very lively and with great participation.

Camel wrestling has become a fun type of activity that changes the monotonous flow of life for local people. These wrestling created the opportunity and opportunity for the rich, feudal lords and nobles to demonstrate and compete in public. The camel's wrestling winners and celebrities themselves are also famous.

In Turkey, camel wrestling organization of multiparty political life after switching is gradually passed into the hands of people with strong political identity, it is seen that the subject of advertising and propaganda forefront of direction. Incomes from these organizations have also been used for social purposes such as mosque-school-dormitory construction. Camel wrestling in the Aegean-Aydin region has become an exotic means of outdoor advertising in terms of tourism. Thanks to these wrestling, the promotion and touristic attractiveness of the country is increased.

Key Words: Camel, Camel Wresling, Folklore, Participation whatch

GİRİŞ

Buhar, makine, elektrik gibi güç kaynakları kullanılıp yaygınlaşmadan önce üretim teknolojisi insan emeğiyle birlikte öküz, at, katır, deve ve benzeri hayvanların kas güçlerine

[1] Prof. Dr. Emekli Öğretim Üyesi

bağımlıydı. Toprağın işlenmesi, ürünlerin hasadı, tüketim pazarına taşınması gibi ekonomik faaliyetler için koşum ve çekim hayvanlarına gereksinim vardı.

Türkiye'de develerin kas gücünden yararlanılması iklim ve diğer doğa koşulları nedeniyle daha çok Ege Bölgesi'nde, özellikle de Aydın yöresinde yoğunlaşmıştır. Bu yörede göçebe ve yarı göçebe Yörük kültürünün bir parçası olarak ekonomik ve toplumsal yaşamı kolaylaştırmak için develerin önemli işlevleri vardır. Bir yandan yerleşik köy gruplarının ürettikleri incir, pamuk, üzüm, zeytin ve benzeri ürünlerin ticari pazarlara ve özellikle de İzmir'e taşınması, diğer yandan kışlaklardan yaylaklara, yaylaklardan kışlaklara yer değiştiren göçebe ve yarı göçebe toplulukların yüklerinin ve ürünlerinin istenen merkezlere ulaştırılması için develerin kas gücü önem kazanmıştı.

Feodal yaşam biçimi içinde hayvanların işlevleri sadece ekonomik değildir. Boğaların vuruşması (güreşmesi), horoz ve kaz dövüşleri, at yarışları, cirit oyunları ve deve güreşleri gibi etkinlikler zaman zaman kırsal kesim insanının tekdüze yaşam akışını değiştiren, renklendiren, çeşitlendiren, insanlar arası ilişkileri hızlandıran ve iletişim sıklığını arttıran etkinlikler olarak önem taşır. Ayrıca iyi bir yarış atına, vuruşan boğaya, dövüşen horoza ya da güreşen deveye sahip olmak kırsal kesim insanına kendisini tanıtma, ekonomik ve toplumsal gücünü başkalarına kanıtlama, bu sayede de ünlenme, ününü devam ettirme ve ününe ün katma fırsat ve olanağı sağlamaktadır. Bu tür yöresel faaliyetlerin o beldenin ticari yaşamına canlılık getirdiği, toplumsal ve kültürel değerlerin devam etmesi ve kendini yeniden üretme ve yenilemesine uygun ortam hazırladığı da söylenebilir.

Cumhuriyet döneminin başlaması ve özellikle de çok partili yaşamla deve güreşi organizasyonlarının daha küçük yerleşim bölgelerine ve siyasi kimliği daha güçlü olan kişilerin eline geçtiği görülmektedir. Çünkü büyük kentlerde deve beslenmesinin güçlüğü yanında, yol şebekesinin gelişmesi ve taşıma araçlarının çoğalıp çeşitlenmesi bu hayvanların has gücünden yararlanmayı gereksiz kılmıştır. Fakat eski geleneklerin devamı olarak, durumu deve beslemeye ve güreştirmeye uygun olan feodal ve yarı feodal aynı zaman da genellikle siyasi kimliği ağır basan kişiler güreş devesi beslemeye devam etmektedirler.

TARİHÇE

Elde yazılı bir belge olmadığı için deve güreşlerinin tam ne zaman ve nerede başladığı bilinmemektedir. Bir araştırmaya göre Ege'de deve güreşleri bundan iki yüzyıl önce Aydın ilinin İncirliova bucağına bağlı Hıdırbeyli Köyün'de başlamıştır.(Kılıçkıran, 1987, s.126) ancak bu tarihi kesin olarak kabullenme olanağı yoktur. Çünkü tarafımızdan yapılan sohbetlerde, Yenipazar, Kuyucak, Aslanlı, Pirlibey, İncirliova, Çine, Söke ve benzeri yerleşim birimlerinin meraklı ve yaşlı sakinleri tarafından ilk deve güreşlerinin esas kendi beldelerinde

başladığı söylenmiştir. Başka bir kaynakta (Armağan, 1984, s.44) İzmir'in Tire ilçesi ve çevresinde II. Mahmut zamanında deve güreşlerinin yapılmakta olduğu yazılıdır.

Deve güreşlerinin başlangıç tarihi ve yeri açısından kesin bir şey söylemek zordur. Ancak bu güreşlerin yapıldığı yöreler göçebe kültürüne sahip bir geçmiş yanında; ekonomik açıdan üzüm, incir, zeytin, pamuk ve benzeri ticari ürünlerin üretilip pazara, özellikle de bir ihraç limanı olan İzmir'e gönderildiği yerlerdir. Bu açıdan Ege-Aydın yöresinde deve güreşlerinin taşınması arasında bir ilişki olabilir. Çünkü deve besleyen ve yararlanan her göçer toplumdan deve güreşi doğmamıştı. Göçer toplum kendi içinde kapalı bir topluluk özelliği gösterir. Hâlbuki ticari faaliyetlerin artışı çeşitli üretici ve satıcı guruplarını yüz yüze getirebilir. Belirli hanlar ve konaklama yerlerinde karşılaşan kervanlardan, dinlenme ve otlama zamanlarında hayvanların güç gösterisine girmeleri önce bir eğlence, sonra giderek deve güreşinin oluşmasına yol açabilir.

GÜREŞEN DEVELERİN SAĞLANMASI

Deve sahiplerinin anlattıklarına göre develerin güreşmesi kalıtsal özellikler taşır. Develerin sadece erkekleri güreşir. Güreşlerin, develerin kızgınlık ve çiftleşme zamanlarına rastlaması gerekir. Bu zaman da Aralık, Ocak ve Şubat aylarıdır. Ayrıca her erkek deve güreşmez. Güreşen erkek develerin bazı kalıtımsal özellikler taşıması gerekir. Tek hörgüçlü Afrika devesi ile çift hörgüçlü Asya devesinin çiftleşmesinden doğan erkek develer güreşebilir.

Bir yaşına kadar olan deve yavrusuna "bodur" denir. Bir ile altı yaş arasında ki erkek deve "dorum" olarak adlandırılır. Beş-altı yaşına gelen erkek develer "daylak" olarak adlandırılır. Daylaklık dönemi başlayan develerin güreşme çağı gelmiştir. İlk defa güreşecek daylak develer özel törenlerle "havutlanır". Yani özel güreş donanımı giydirilir ve süslenir. Daylaklık dönemini dolduran develer "tülü" adını alır. 10-12 yaşından itibaren tülü adını alan bu develer 30-35 yaşlarına kadar güreşebilirler.

Yöredeki ilgililerle yapılan konuşmalardan anlaşıldığına göre, Türkiye'de, güreşen deve üretimi yol olmuş gibidir. Şuan da güreşen develerin önemli bir kısmı Afganistan, özellikle de İran orijinlidir. Eğer resmi, ya da gayri resmi şekilde İran üzerinden gelen develerin ihtali biter ve güreşen develer biyolojik ömürlerini doldururlarsa artık Türkiye'de güreşen deve kalmayacağı söylenebilir.

GÜREŞLERİN YAPILMASI

Güreşler develerin çiftleşme mevsimi olan kış aylarına rastlatılır. Develerin ve deve sahiplerinin dışında güreşte görev alan bir organizasyon komitesi bir de teknik grup vardır. Organizasyon komitesi işin idari ve mali sorumluluğunu üstlenir. Güreş alanı ve gününün belirlenmesi deve sahiplerinin davet edilmesi, güreşten bir gece önce düzenlenen "halı artırma törenleriyle" gelir sağlanması, teknik birimlerin, hakem grubunun oluşturulması organizasyon komitesinin görevidir.

Teknik kurul: 1- Hakem kurulu, 2- Cazgır, 3- Ağızbağcılar, 4- Urgancılar 5- Savranlardan oluşur.

Hakem kurulu, deve güreşlerinin teknik açıdan her türlü yönetiminden sorumludur. Ağırlıklarına, yaşlarına ve ustalıklarına göre develerin eşleştirilmesi ve güreşin yönetimi hakem kurulunca yapılır. Ayrıca hakem kurulu kendi içinde bir başhakem seçer.

Cazgırın görevi ve işlevi Kırkpınar yağlı güreşlerindeki gibidir. Güreş öncesi gecesindeki halı artırım törenlerinin sunuculuğunu yaparak organizasyon komitesine yardımcı olma, hakem kurulunun programına göre güreş için eşleşen develeri güreş alanına davet etme, güreşlerin gidişi hakkında iltifatlarda bulunma ve bütün bunları doğaçlama olarak şiirsel bir anlatımla halka açıklama görevi Cazgır'a düşer. Deve güreşlerinin bir eğlence ve estetik boyuta ulaşmasındaki en önemli görev Cazgır tarafından üstlenilir. Bu nedenle de deve güreşlerinin en çarpıcı yönü Cazgırların bilgi, beceri ve söz ustalıklarına bağlı olmaktadır.

Ağız bağcıların görevi, güreşecek tülü ve daylakların ağızlarını güreş öncesi özel bir iple ve belli bir teknikle bağlamaktır. Develerin ağızlarının bağlanmasının amacı hayvanların birbirlerini ısırarak kendilerine ve çevreye zarar vermelerini önlemektir. Zaten deve güreşlerini öldüresiye mücadeleler olarak anlamak yanlış olup, rakipler birbirleri için tehlikeli hareketler yapmaya başlarlarsa hakem kurulu güreşin ayrılmasına karar vermektedir. Ağız bağcılığı tehlikeli bir iş olup bu işlem sırasında develer tarafından ısırılan hatta kolu kopan kişiler saptanmıştır.

Urgancılar, hakem kurulunca güreşin bitirilmesine karar verildiği andan itibaren develerin ön tek bacaklarının üst kısmına doğru taktıkları urganlarla, güreşi soğutma, rakipleri birbirlerinden ayırma ve develeri birbirlerinden uzaklaştırarak güreşi bitirme işlevini üstlenen bir teknik gruptur. Her bir deve için karşılıklı en az birer düzine urgancı görev yapar. İşlevleri önemli fakat çok zordur. Zaman zaman develerin kaçarak seyircilerin arasına daldığı ve tehlike yarattığı da olabilmektedir.

Savranlar, güreşen develerin bakıcılarıdır. Develeri güreş alnına getirip gezindirmek, onları güreşmesi için rakibin karşısına çıkarmak, güreş bitimi develeri güreş alanının dışına götürmek savranların görevidir. Savranlarla birlikte deve sahipleri de güreş alanındaki deveye refakat ederler. Özellikle galip gelen develerin sahipleri ve savranları güreş alanı içinde atılan şeref turundan büyük bir onur ve gurur duyarlar. Ayrıca bazı develer yanlarında dişileri (maya deve) olmazsa güreşe girmezler. Maya devenin güreş sırasında tülü ya da daylağa eşlik etmesi görevini de savranlar üstlenir.

Deve güreşlerinde genellikle üç türlü galibiyet söz konusudur. Kaçırarak, yıkarak ve bağırtarak. Deve sahibi açısından en katlanılması zor yenilgi devesinin bağırmasıdır. Eskiden, güreşte bağıran develerin Aydın İncirliova'daki sucuk fabrikasına göndererek kesilip deve sucuğu yapımında kullanıldığı söylenmiştir. Fakat develer için bugün benzeri bir eylem ve ceza söz konusu değildir. İşin kültür ve eğlence yanı güç gösterisini ikinci plana itmiştir.

DEVE GÜREŞLERİNDEKİ BAŞLICA OYUNLAR

Tıpkı pehlivanlar gibi develerin de kendilerine göre bir güreş teknikleri ve oyunları vardır. Bazı develerin "eneği" sağadır; bazılarının soladır. Günümüzde eneği sağa olan develere sağcı deve, eneği sola olan develere solcu deve denilmektedir. Develerin rakipleri ile eşleştirilmelerinde bu husus önemlidir. Çünkü ancak enekleri aynı yönlü olan develer güreşebilirler. Ancak sağcı deve sağcı, solcu deve de solcu ile güreşebilir.

Başlıca deve güreşi oyunları şunlardır. (Kılıçkıran, 1987, s.139)

1. **Çatal**: Develerin birbirlerinin kafalarını altlarına alarak güreşmeleridir.
2. **Tambağ:** Rakibin boynunu ön ayaklarıyla kıstırıp üzerine oturmasıdır.
3. **Yarımbağ:** Rakip devenin ön ayaklarından birini ön ayaklarıyla sıkıştırıp üzerine oturmasıdır.
4. **Makas:** Rakiplerin birbirlerine kafaları ve vücutlarıyla yüklenmesidir. Yüklenme sonucu develer bir eksen etrafında dönmeye başlarlar.
5. **Çengel:** Rakip devenin ön ayaklarına yüklenerek rakibi devirmeye çalışma oyunudur. Eğer çengel oyunu ile develer yere çökerse "düz çengel" oyunu yapabilirler.

Yukarıda sayılanlar dışında, aradaki farkları ancak deve güreşlerindeki ince teknikleri bilen kişilerin fark edebileceği, **murşaf çengel, kol atma, kol kaldırma** gibi oyunlar da vardır.

Deve güreşlerindeki temel amaç vahşet gösterisi olmayıp halkın seyir zevkini tatmin olduğu için, hakem kurulu, belli bir oyun gösterisinden sonra deve güreşlerinin büyük bir kısmını berabere ilan etmektedir. İşin seyirlik ve eğlence kısmı daha belirgindir.

DEVE DONANIMLARI

Havutlanarak güreş için donatımı yapılan ve süslenen develerin başlıca donanım parçaları şunlardır. (Seyirci, 1987, s. 330)

Güreşe hazırlanarak, deve sahibi ve savranı tarafından güreş alanına getirilen develerin süsleri çok alımlı, gösterişli özellikler taşır. Albenili donanım ve havalı yürüyüşlerle halkın dikkati çekilir. Başlıca temel donanım parçaları şunlardır.

1. **Havut:** Tahta iskeletli, devenin sırtına oturan, ancak hayvanın sırtını acıtmayan, diğer donanımların büyük bir kısmını üzerinde taşıyan, ayrıca güreşte rakibe karşı devenin kuvvet aldığı belli bir teknikle yapılmış bir donanımdır. Atlardaki "eğer" görevine benzer görev üstlenir.
2. **Deve Başlığı:** Hayvanın savran tarafından çekilmesine yarayan bir donanımdır. Süslenmesi ve işlenmesi çok renkli ve gösterişlidir.
3. **Boyun Tasması**: Boynu saran süslenmiş bir tasmadır. Süs biçimi ve renk düzeni süsleyenin hayal gücüne kalmıştır.
4. **Peşi:** Devenin bir nevi plakası gibidir. Hayvanın sırt arkasını örter ve süsler. Üzerine devenin adı ile ait olduğu köy, bucak ya da ilçenin adı yazılır ve güreşte bu yazılış biçimi ile isimlendirilir.
5. **Boncuklar:** Hapishane işi denilen türdendir. Ön bacakları ve boynu süsleyerek gösterişli bir görünüm sağlar.
6. **Dizgorlar:** İki yanda uzanan iki sıra zil dizisidir.
7. **Hatap Ağacı:** Havutun ön kısmındaki çatmalı ağaç aksama verilen addır. Havuta yükseklik kazandırır. Üzerine en büyük deve çanı olan Havan Çanı takılır.
8. **Çanlar:** Deve donanımının önemli bir ses aksamını oluştururlar: havan çanı, hatap çanı, gümbürdek çanı, boyun çanı, surat zilleri, kuyruk çanı gibi adlarla anılır ve süslemedeki yerlerini alırlar. En önemlisi hatap ağacına asılı olan Havan Çanı'dır.
9. **Kolanlar:** Havutu ve aksamını devenin üzerinde sabitleştirmeye yarayan ve çoğu karın altından geçerek hayvanın vücudunu saran dokuma ip ve kayışlardır. Yaptıkları işlevlere göre göğbet kolanı, döş kolanı, kasık kolanı, çeker ip gibi isimlerle anılırlar.

Yukarıda belirtilen deve donanımları daha çok güreş develeri için gözlenenlerdir. Göçerlerin göç esnasındaki deve donanımları bazı farklılıklar gösterebilir.

DEVE GÜREŞLERİNİN YAPILDIĞI ATMOSFER

Aydın yöresinde yapılan deve güreşlerinin atmosferi izlenmeye ve yaşanmaya değer bir bayram yeri özellikleri göstermektedir. Deve güreşlerinin yapıldığı kış aylarında ekonomik faaliyetler minimuma indiği için izleyici bulmak kolaydır. Güreş alanı çevresi kamyon ve traktörlerle çevrelenir. Bu kamyon ve traktörlerden yapay bir tribün oluşturulur. Evinde mangalını, etini, içeceğini alan aile ya da aile grupları bu kamyon ve traktörlerin üzerinde hem yer içer hem de güreşleri izlerler.

Güreş izlemeye kadın, erkek, çocuk, yaşlı, genç birlikte gelinmektedir. Kaçgöç yoktur. Güreş alanında alkollü içkiler de tüketilmektedir. Ayrıca güreş alanını çevreleyen kamyon ve traktörlerin dış çemberinde o gün için kurulan içkili lokantalar, seyyar satıcılar v.b. kişilerden oluşan bir alışveriş ağı ve etkileşim doğmaktadır.

Gençlerin daha aynı yerlerde içki masalarına oturdukları, büyüklerin ve babaların ise onları görmezlikten gelerek hoş karşıladıkları gözlenmektedir. Genelde bir sevinç, hoşgörü ve iyimserlik havası ile çevre, güreşle birlikte bir şölen alanını andırmaktadır. İzleyici ve ailelerin büyük bir kısmı da yakın ilçe, bucak ve köylerin sakinlerinden oluşmaktadır. Hiç kuşkusuz çok uzaklardan hatta yurt dışından gelen meraklılar da vardır.

Deve güreşleri aracılığıyla yöre halkı için genele göre daha yüksek bir iletişim ve etkileşim biçimi oluşarak ekonomik ve sosyal faaliyetler büyük bir canlılık kazanmaktadır. Bu güreşlerde elde edilen kazançların büyük kısmı yol, okul, cami yapımı ve benzeri hayır işlerine harcanmaktadır.

DEVE İLE İLGİLİ BAZI ATASÖZLERİ

Toplumumuz henüz demokrasi sözcüğünün Türkçesini bulamamıştır. Demokrasimiz de henüz çok gençtir ve bazı kısıtlama ve eksiklikler taşımaktadır. Develer konusunda söylenen söz ve deyim bolluğuna bakılırsa toplumumuzun develerle olan ilişki biçimi demokrasimizden çok daha eskidir ve derinlere gitmektedir.

Develerle ilgili olarak söylenen bazı atasözleri şunlardır (Eren, 1989:47);

Deve boynuz ararken kulaktan olmuş,

Deve büyüktür ama yüzünü bir eşek yeder,

Deveci ile görüşen kapısını büyük açmalı,

Deve Kâbe'ye gitmekle hacı olmaz,

Deveye binip koyunların arasında gizlenilmez,

Deve kendi kamburunu görmez, başkasınınkini görür,

Devenin derisi eşeğe yük olur,

Deveye boynun eğri demişler, nerem doğru demiş,

Deveyi yardan uçuran bir tutam ottur,
Deveye binince çalı ardında gizlenilmez,
Deve çökecek yeri bulur,
Önce deveni sağlam bağla, sonra Allah'a emanet et,
Deveyi yel alırsa, keçiyi gökte ara,
Deve kırk yılda intikamını almış ne erken oldu demiş.

DEVE GÜREŞLERİNİN TURİSTİK YÖNÜ

Deve güreşlerinin ülke turizmi açısından çekici bir yönü bulunup bulunmadığı tartışma konusudur. Bir yandan deve güreşlerinin hayvanlara bir eziyet olduğu, onların yaşamlarını sınırladığı ve zorlaştırdığı, doğal eğilimlerinin engellendiği, doğa ve çevre bilimcilerle hayvanları koruma dernekleri tarafından ileri sürülerken, diğer yandan bu güreşlerin batılı turistlere orijinal ve egzotik görüntüler sunarak onların ilgisini çektiği ve ülke turizmine katkıda bulunduğu söylenmektedir.

Kanımca her iki görüşte de biraz abartma vardır. Develere eziyet, işkence bir tarafa deve sahipleri onları büyük bir özenle beslemekte ve bezemektedir. Son yıllarda artık zarar verici, öldüresiye, hatta yaralayıcı ve sakat bırakıcı deve güreşleri mevcut değildir. Zaten develerin ağzı bağlanmakta, güreşin tehlike yaratacağı sezildiği anda develer güreşten alıkonmaktadır. Çevrecilerin kuşkuları yersizdir. Şurası doğrudur. Aydın ve Ege'nin diğer yörelerinde deve güreşleri bizim feodal kültürümüzün renkli ve seyirlik yönü ön planda olan bir parçasıdır. Turist çekebilmek için bu güreşlerin doğru, egzotik fakat estetik yönüyle tanıtılması gerekir.

Aydın'ın bazı ilçelerinde, örneğin: Yenipazar'da yörenin son yıllara ait deve güreşlerini videokasetlere kaydederek bu kasetleri turistlere ve meraklılarına satan kasetçiler vardır. Bu satırların yazarı, fiili deve güreşlerini izlemek, ilgililerle konuşmak yanında bu kasetlerin görüntülerinden de önemli ölçüde yararlanmıştır. Söz konusu kasetler de yabancı dillerdeki açıklamalar ve bilgilendirmelerle desteklenerek sadece ülke içinde değil diğer ülkelerde de pazarlanabilir.

ÖZET VE SONUÇ

Aydın yöresinde, tarihsel gelişim çizgisi içinde ekonomik işlevine bağlı olarak deve beslemiş, bir yandan göçebe Yörük kültürünün, öbür yandan ticari tarımsal üretimin uzak pazarlara aktarılmasının bir yan ürünü ve toplumsal yönü olarak son iki yüz yıldan beri deve güreşleri yapılagelmiştir. Cumhuriyet döneminin başlaması ve kentleşme ile birlikte

deve güreşlerinin organizasyonu giderek bir reklam ve saygınlık aracına dönüşmüştür. Siyasi kimlikli feodal bireyler ön plana çıkmışlardır.

Deve güreşleri yöre halkı açısından monoton feodal yaşam akışını değiştiren, kadın-erkek, yaşlı-genç herkesin katıldığı bir eğlence biçimi olagelmiştir. Zengin feodal beyler içinse aralarında, halk önünde güç gösterisinde bulunma ve rekabet etme şansı doğmuştur. Devesi güreşte galip gelen ve ünlenen kişilerin kendileri de ünlenmiş ve saygınlık elde etmişlerdir. Güreşen develerin üretimi oldukça zorlaşmıştır. Özellikle İran'dan sağlanan develerle takviye edilmekte ve sayıları giderek azalmaktadır. Önümüzdeki 30-40 yıl içinde belki de hiç güreşen deve kalmayabilir.

Deve güreşleri maddi ve manevi kültürümüzün bir parçası olarak hem birçok deve donanımlarının üretilmesine hem de birçok deyim ve atasözü söylenmesine neden olmuştur. Gelirleri de toplumsal amaçlı olarak harcanmakta ve yaşam standardının artışına katkı yapmaktadır. Deve güreşlerinin yapıldığı alanlar yoğun bir soysal ve ekonomik faaliyetlere konu olmakta büyük bir toplumsal hareketlilik ve etkileşim yaşanmaktadır.

Deve güreşlerinin seyirlik ve egzotik karakteri, eğer doğru mesaj verilirse turizme olumlu katkılar sağlayabilir. Ancak deve güreşleri aracılığıyla hayvanlara eziyet edildiği propagandasındaki gerçek dışılığı iyi vurgulamak lazımdır.

KAYNAKÇA

1) Mazlum Nusret Kılıçkıran; *III. Milletlerarası Türk Folklor Kongresi Bildirileri*, "Ege'de Kış Turizminin Kurtarıcısı-Deve Güreşleri", Başbakanlık Basımevi, Ankara, 1987.

2) A. Munis Armağan; *Batı Anadolu Tarihinde İlginç Olaylar – Develerin Sonu*, İzmir, 1984.

3) Musa Seyirci; *III. Milletlerarası Türk Folklor Kogresi Bildirileri*, "Deve Folkloru ve Güney Göçerlerinde Deve Donanımları", Başbakanlık Basımevi, Ankara, 1987.

4) Bilal Eren; *Atasözlerimiz*, Cihan Yayınları, İstanbul, 1989.

AYDIN ZEYBEKLERİNDE NİKRİZ MAKAM DOKUSUNUN İŞLENİŞİ

Hande DEVRİM KÜÇÜKEBE[1], Nihan ESKİTAŞ[2]

Özet

Zeybek, geleneksel Türk müziği repertuarında çokça kullanılan ve pek çok farklı makamda yaratılmış olan bir türdür. Orta ve kuzey Anadolu'dan batı Anadolu'ya doğru gidildikçe bu türün makamsal çeşitliliğinin arttığı görülmektedir. Aydın ili ve çevresi, zeybeklik kurumunun ortaya çıkışı bakımından merkezi konumda olmakla birlikte, zeybek türündeki makamsal çeşitliliğin de en fazla görüldüğü bölgelerdendir. Zeybek türündeki bu makamsal çeşitlilik içinde, Nikriz makamının, bu bölgede yoğun olarak kullanılan bir makam olduğu, zeybeklerle ilgili yapılmış çalışmalarda ortaya konmuştur. Nikriz makamı, aynı zamanda geleneksel Türk halk müziği ve geleneksel Türk sanat müziğindeki diğer türlerde de kullanılan bir makamdır. Bu bildirinin amacı, Nikriz makam dokusunun Aydın zeybeklerinde işlenişini ortaya koymaktır. Bu amaç doğrultusunda, öncelikle Nikriz makamı literatürde var olan teorik yaklaşımlara dayanılarak açıklanmıştır. Ardından yukarıda sözü edilen özellikleri ile zeybek araştırmaları konusunda dikkat çeken Aydın yöresi zeybekleri arasından Nikriz makamında üretilmiş olan eserler ile geleneksel Türk halk müziği ve sanat müziği dağarından farklı türlerden örnekler, Nikriz makam dokusunun işlenişi bakımından karşılaştırılmıştır. Bu noktada, makam dokusu teriminin kullanım amacını belirtmek uygun olacaktır. Makam dokusu bu çalışmada doğrudan incelenen eserler çerçevesinde değerlendirilmiş, geleneksel makam tariflerinde yer alan seyir özelliği kısıtlamaları ise makamın gerçekleşmesi için ön şart olarak kabul edilmemiştir. Bildirimizde; döneme, coğrafyaya ve ekole göre değişebilen seyir özelliklerinin, farklı alt gelenek gruplarının repertuarlarında bulunan eserler evreninde incelenerek karşılaştırılması yoluna gidilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Aydın Zeybekleri, Makam Dokusu, Nikriz, Geleneksel Türk Müziği.

THE APPLICATION OF THE *NIKRIZ MAKAM* TEXTURE IN AYDIN *ZEYBEK*S

Abstract

Zeybek is a genre which is greatly used in traditional Turkish music repertory and created in many different *makam*s. It is seen that the diversity of the makams used in this genre increases towards western Anatolia when compared to the middle and northern regions. Aydın province and its periphery is one of the regions where the makam diversity is seen the most due to its central positions in terms of the emergence of zeybek institution. Amongst this makam diversity, the previous works on zeybeks reveal that *nikriz* is a makam intensely used in this region. Nikriz is also a makam used in different sub genres in traditional Turkish folk music and art music. The aim of this paper is to put forward the application of the Nikriz makam texture in Aydın zeybeks. With this purpose in mind firstly the makam Nikriz is explained according to the theoretical approaches in the existing literature. Then, the pieces produced in the makam Nikriz among the zeybeks attributed to Aydın region which is a place drawing attention in terms of zeybek researches with the aforementioned characteristics, are compared to other Nikriz pieces from different genres of traditional Turkish folk music and art music with regards to the application of the makam Nikriz. At this point, it would be appropriate to mention the scope of the term makam texture. In this paper, makam texture was evaluated on the basis of the analysed works and the seyir (melodic route) limitations found in the traditional makam definitions weren't considered as a prerequisation. It is chosen in our paper to compare the melodic route characteristics which vary according to the era, geography and school by evaluating them in terms of the analysis performed in the universe of the works found in the repertory of the different sub tradition groups.

Keywords: Aydın Zeybeks, Makam Texture, Nikriz, Turkish Traditional Music.

GİRİŞ ve KURAMSAL ÇERÇEVE

Zeybeklik, Anadolu'nun en önemli kültürel unsurları arasında yer almaktadır. Bu köklü gelenekle birlikte ortaya çıkan zeybek müziği ise geleneksel Türk müziğinin ayrılmaz bir parçası haline gelmiştir. Türk müziği dağarında pek çok farklı makamda karşımıza çıkan

[1] Arş. Gör. Dr., Ege Üniversitesi, Devlet Türk Musikisi Konservatuvarı, İZMİR/TÜRKİYE

[2] Arş. Gör., Ege Üniversitesi, Devlet Türk Musikisi Konservatuvarı, İZMİR/TÜRKİYE

zeybek türünde orta ve kuzey Anadolu'dan batı Anadolu'ya doğru gidildikçe makamsal çeşitliliğin arttığı görülmektedir (Akdoğu, 2004:1064-1150). Aydın ili ve çevresi, zeybeklik kurumunun ortaya çıkışı bakımından merkezi konumda olmakla birlikte, zeybek türündeki makamsal çeşitliliğin de en fazla görüldüğü bölgelerdendir. Zeybek türündeki bu makamsal çeşitlilik içinde, Nikriz makamının kullanımı ise adeta zeybek türü ile özdeşleşmiş bir görünüm arz etmektedir (guzelsanatlar.ktb.gov.tr, 2019). Bu bildiride, Nikriz makam dokusunun Aydın zeybeklerinde işlenişini ortaya koymak amacıyla geleneksel Türk halk müziği ve geleneksel Türk sanat müziğindeki diğer yaratı türleri ile karşılaştırmalı bir çalışma gerçekleştirilmiş ve toplamda 30 adet eser incelenmiştir. Bildiri kapsamında gerçekleştirilen analizler literatürde var olan ve tarihsel süreç içerisinde ekolden ekole değişiklik gösterdiği bilinen makam tanımlarına ek olarak makamın ezgi malzemesinin kullanımına işaret eden özel ezgi dokusu kavramına dayandırılmıştır.

Geçmişten Günümüze "Makam"

Türk müz ğ n n temel yapıtaşı olan makamın tanımlanması, bu müz ğ n geç rd ğ tar hsel dönüşüm sürec ne göre farklılıklar göstermekted r. Abdülkad r Mer g 'ye gel nceye kadar esk müz k kuramcıları tarafından makam yer ne şed' ya da dev r' kavramları kullanıldığı b l nmekted r. Saf yyudd n Urmev , müz k kuramı üzer ne yazdığı k tabına Dev rler K tabı ya da günümüz anlamına göre Makamlar K tabı olan K t bü' l Edvar başlığını verm şt r. Abdülkad r Mer g se on dördüncü yüzyılda Türk müz ğ nde makam kavramını kullanan lk müz kolog olmuştur (Kutluğ, 2000: 3). On dokuzuncu yüzyıla kadar Ladikli Mehmet Çelebi (15. Yy), Kırşehirli Yusuf (15.Yy), Hızır bin Abdullah (15. Yy), Ahmedoğlu Şükrullah (15.Yy), Kantemiroğlu (1 . Yy), Abdülbaki N sır Dede (18. Yy), Hızır Ağa (18. Yy), Muallim İsmail Hakkı Bey (19. Yy) ve Haşim Bey (19. Yy) gibi yazarlar, edvarlarında makam kavramına yer vermişlerdir. Bu çalışmaların pek çoğunda makamlar açıklanırken ezgi merkezli bir yaklaşımla, kullandıkları perdeler ve bu perdeleri hangi sıraya göre kullandıkları yani seyirleri üzerinde durulmuştur.

On dokuzuncu yüzyılın sonu, yirminci yüzyılın başında ise batılılaşma hareketleriyle birlikte Türk müziğini sistematize etme çabaları içerisinde makam kavramı teorisyenler tarafından Batılı bir terminoloji ile açıklanmaya başlanmıştır. Sistemci okulun geleneksel makam tariflerine ait unsurlar üstüne temellenmiş olmak ile birlikte dizi merkezli olarak nitelenen yeni sistemde makam en basit şekli ile dörtlü ve beşlilerin oluşturduğu diziler ve bu dizi içerisinde güçlendirilen perdeler ile açıklanmaya başlanır (Öztürk, 2014).

Rauf Yekta Bey'e göre, makam bir oluş tarzıdır. Kendisini teşkil eden çeşitli nisbetlerle ve aralıkların düzenlenmes le vasfını bell eden mus k skalasının (d z s n n) husus b r şekl d r (Kutluğ, 2000, s. 5). Dr. Ezg ye göre, b r dörtlü b r beşl den teşekkül etm ş tam durakla güçlü nağmeler ne mal k ve müstak l d z lere ve onlarla nşa ed len ezg lere umum yet üzere makam den r (Ezg , 1953, s. 6) . Arel'e göre, d z de veya lah nde sesler n durak ve güçlü le münasebetler nden doğan husus yete makam den l r. Şu halde makam b r durak le b r güçlünün etrafında bunlara bağlı olarak toplanmış sesler n umum durumudur. D z makamın çatısını göster r. (Arel (Ed.Akdoğu), 1993: 30). Töre' ye göre, Türk mus k s nde bel rl aralıklarla b rb r ne uyan mülay m seslerden kurulu b r gam ç nde özel b r sey r kuralı olan mus k cümleler n n meydana get rd ğ çeşn ye makam den r (Kutluğ, 2000:). Özkan'a göre, b r d z de durak ve güçlünün önem n bel rt lmek ve d ğer kurallara da bağlı kalmak suretiyle nağmeler meydana getirerek gezinmeye denir (Özkan, 1994:).

Makam Dokusu

Makamın anlaşılması ve tanınmasında dizi ölçütünün yeterli bir unsur olup olmadığını sorgulayan Bayraktarkatal ve Öztürk, makamın yapısal düzenleme' ve ezgisel gerçekleştirme' boyutlarıyla iki yönlü bir kavram oluşuna dikkat çekmekle birlikte, makam konusunda yapılan teorik çalışmaları makamı yapı yönüyle öne çıkaran dizi merkezli' yaklaşımlar ile ezgisel harekete vurgu yapan ezgi merkezli' yaklaşımlar olarak sınıflandırmakta ve günümüzde ikinci yaklaşımın yaygınlık kazandığını ifade etmektedirler. Buna göre makam konusu günümüzde ezgi kalıbı', ezgisel çekirdek', kalıp motif ve cümleler', perde hiyerarşisi', aralık sıralanışı', icra kuralları', başlama ve bitiş kalıpları' gibi kavramlar üzerinden anlaşılmaya çalışılmaktadır (Bayraktarkatal, Öztürk, 2012: 25).

Makama perde d z s ve ezg temel nde b r açıklama get ren Tutu se makamsal oluşumları özel ezg dokusu' fades le özdeşleşt rmekted r. Tutu'ya göre farklı yerlerde, farklı ekoller tarafından farklı şek llerde tar f ed lse de farklı yaratmalarda ortaklıkları gözleneb len ezg sel özler n ş t leb ld ğ yadsınamaz b r gerçekt r. Özel ezg dokusunu b r küre şekl nde düşündüğümüzde, en alt katmanda özel anlamlar oluşturmaya mk n sunan b r perde dizisi bulunmaktadır. Bu diz ler, farklı sayıda perdeden oluşab lmekted r. B r üst katmanda se, perde kümes nde hareketler n devamlı kend s ne yönelmes le önem artan perdeler bulunmaktadır k , şte bu sev yede bazı yerel uygulama farklılıkları gel şmeyebaşlar. Ayrıca, bu öneml perdeler n sıralanması le şek llenen ezg akışının da dolaylı olarak k nc katmanda yer aldığını söyleyeb l r z. Üçüncü katmanda se, geleneğ n oluşturduğu ezg formülü elemanlarının en yüzeysel , dolayısıyla ekolden ekole, dönemden döneme

değ şkenl ğ n h ç yadırgamadığımız kalıp mot f ve hatta kalıp cümleler bulunmaktadır (Tutu, 2012: 99).

En basit anlamı bir ezginin seslendirildiği ses alanı olarak açıklanan (Sözer, 2005: 698) doku kavramı daha geniş anlamı ile ezgi oluşturmaya yarayan seslerin kurgulanma şeklinden bahsederken kullanılan bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu anlamda müzik dokusunun, bir ezginin dikey ya da yatay düzlemde izlediği yol, ezgisel kalıplaştırma ve armonik örgü bileşenlerinden oluştuğu düşünülmekle birlikte bir eserin dokusu üzerinde yapılan nitelemeler zayıf-yoğun, yumuşak-kaba ve basit-karmaşık karşıtlıkları şeklinde gelişebilmektedir (Dunsby, 1989: 51).

Tutu'nun, makamı doku kavramıyla açıklayışı ile paralel olarak bildiride doku; makamın ezgisel özünü oluşturan malzemenin işlenmesi ile ortaya çıkan bütüncül yapıya işaret edecek şekilde kullanılmıştır. Makam dokusunu oluşturan unsurların kullanım çeşitliliği dokunun sıkı ya da gevşek bir örgüyle işlendiğine işaret etmekle birlikte makam dokusu, eseri ait olduğu müzik geleneğine bağlayan en önemli unsurlardan biri olarak karşımıza çıkmaktadır.

Türk Müziği Literatüründe Nikriz Makamı Tanımları

Çalışmamızın ekseninin nikriz makamında olması sebebiyle ele alacağımız eserlerin analizlerine geçmeden önce nikriz makamının tarihsel süreç içerisinde nasıl tarif edildiği üzerinde durmak yerinde olacaktır.

Saf yyüdd n Urmev 'de sm ne rastlanmayan bu makam Abdülkad r Mer g 'de y rm dört şubeden on dördüncüsü olarak karşımıza çıkmaktadır. Merag 'de n yr z olarak s mlend r lm ş makam beş sesten oluşmuşsa n yr z- sag r , sek z sesten oluşmuşsa n yr z- keb r olmak üzere k şek lde göster lm şt r (Bardakçı, 1986: 4).

15. yüzyıl teorisyenlerinden Ahmetoğlu Şükrullah, Ris le minİlmi'l-Edv r adlı eser nde n kr z makamı le lg l şu b lg ler verm şt r: N r z oldur k h c z başlana, r st a r r de. Amm ba ıüst dlard m şlerdür k , n r z oldur k uzz l başlana ve r st ar r de (Şirinova, 2008: 589).

Kırşehr , edvarında nikriz makamı için şunları söylemektedir n r z oldur kim hicaz ag z eder, iner rast evinde kar r eder (Doğrusöz, 200 , s. 94)

Hızır bin Abdullah ise hicaz gaz ide ine rast evinde karar ide şeklinde bir tarifte bulunmuştur (Çelik, 2001: 48)

1 . yüzyıla gelindiğinde Kantemiroğlu, Nikriz makamını aşağıdaki gibi açıklamıştır:

Nikriz makamı iki ayrı makamın, Uzzal ve Rast makamlarının birleşmesinden meydana gelir. Ses verme hareketine Rast perdesinden başlayıp Dügaha ve Segaha, oradan da, Uzzal yüzünden Çargah perdesini atlayıp Uzzal perdesine çıkar. Uzzalden, Neva ve Hüseyni perdelerine ulaşır. Hüseyni'den sonra, dilerse, Acem ve Mahur perdeleriyle, Mahur yüzünden; ince sesli perdelerde hareket eder ve gene aynı yoldan geri dönüp, gene Uzzal perdesi ile aşağı inerek Rast perdesine varır ve orada karar kılıp, kalır. Karar yeri olan Rast perdesinden daha aşağıya inmek isterse, Rehavi perdesini kullanarak gezinir. Fakat terkib gerektirdiği takdirde, Rast yüzünden, tam perdelerle gezinmesinde de bir mahzur yoktur. Yeter ki, Rast perdesine gelip orada karar kılsın (Kantemiroğlu, (Ed.Tura) 2001: 89-90).

On sek z nc yüzyılda Abdülb k N sır Dede adlı eser nde, Neyr z (N kr z) makamını Evc perdes n Aceme tahs s le H c z agaze düb Rast perdes nde karar ider. Bunda müte hh r n n Evc perdes yer ne Acem perdes ahzından gayrı ht lafı yokdur. şeklinde açıklamıştır (Aksu, 1988: 1 3)

On dokuzuncu yüzyılda Muallim İsmail Hakkı Bey, Mûsik Tek mül Dersleri adlı çalışmasında nikriz makamının seyri başlığı altında rast perdesinde karar eden bu makam hümayun makamının seyri ile rast perdesinde karar etmesiyle olur şeklinde bir açıklamada bulunmuş, neva perdesi üzerinde rast dörtlüsüne makam tarifinde yer vermemiştir (Kaygusuz, 2006: 41)

1864 yılında yayımlanan Haşim Bey Mecmuası'nın Edvar bölümünde ise nikriz makamı, Nikriz makamının tarifi ba şlığı altında aşağıdaki şekilde açıklanmıştır:

Önce rast gösterip, sonrasında neva, hicaz, hüseyni, acem, gerdaniye basarak, yine bu üslûp üzere tek tek neva, hicaz, kürdi, dügah açıp rast ile yine dügah açıp ırak ile rastta son bulur. Bu makamların gidişatının gereği gerek taksim ve gerek de bestelerde aralarında evç perdesini kullanılması da uygun olduğundan kurala aykırı değildir. Ve bu makam alafrangada minöre benzerliği sebebiyle ve seyrinde sembol kullanılmadığı için sol minör olarak bilinir. (Tırışkan, 2000: 21)

Kazım Uz ise 1893 yılında yayımladığı *Musi i Is ılâ ı* adlı eserinde nikriz makamı için Neva perdesinden başlayıp hicazlı ve kürdili öz aşıtla rast perdesinde karar eden makam. Evvela neva başlayub sonra hüseyni perdesiyle tekrar hicaz, neva çeşnisiyle pestçe segah kullanarak dügah perdesiyle rastta karar eden bir makamdır (Uz, Ed. Oransay, 1964: 50).

Tanburi Cemil Bey ise *Rehber-i Musiki* adlı eser nde makamı hakkında H caz, Neva perdeler yle başlar. Zem nde H caz, kararda Rast makamlarından müteşekk ld r. N kr z, Rast makamından müteferr olmakla, notada Rast sernames yle yazılır şekl nde b r açıklama getirmektedir (Tanburi Cemil Bey, Ed. Cevher, 1993: 63).

H. Sadett n Arel' n mürekkep makamlar arasında, Suph Ezg 'n n se bas t makamlar arasında sınıflandırdığı n kr z mak mı, Arel-Ezg S stem 'nde pestte b r n kr z beşl s ne nev da bûsel k ya da rast dörtlüsünün eklenmes yle oluşmaktadır. İn c çıkıcı olan makamın durağı rast, güçlüsü nev perdes d r. Nota yazılırken donanımına s ç n bak ye bemolü, fa ve do ç n bak ye d yez konulur. Mak mın sesler pestten t ze doğru, rast, düg h, d k kürd , n m hicaz, nev , hüseyn , acem yahut ev ç ve gerdan yed r.

Suphi Ezgi'ye göre Nikriz dizisi iki türlü olarak kullanılmıştır: (1) pest tarafta nikriz beşlisine tiz tarafta rast dörtlüsünün inzimamile (2) pest tarafta nikriz beşlisine tiz tarafta bir puselik dörtlüsünün katılmasile hasıl olmuştur….Güçlü, beşinci derece olan (neva-re) sesidir. Makam ya durak veya güçlüden başlar, Nikriz beşlisinde seyirden sonra ya güçlü veya durakta muvakkaten kalır, sonra tizdeki rast veyahut puselik dörtlüsünde dahi gezinip yine nikriz beşlisi ile durakta karar eder(Ezgi, 1933: 11).

Mahmut Ekrem Karadeniz ise, Nikriz makamı seyrini ve çeşnilerini şöyle anlatmıştır:

Giriş ve Karar: Çoğunlukla neva, bazen de rast ve neva perdelerinden terennüme başlar, rast perdesinde karar verir.

Iskala: Bu makam çıkış ve inişte iki ayrı ıskala kullanır. Nota yazılırken bir kısım eserlerin başına evç perdesine mahsus diyez işareti, bir kısmına da bu işaretle birlikte hicaz perdesine mahsus diyez işaretinin yazıldığı görülmüştür. Bizim görüşümüze göre makamın ıskalasına uygun olarak eserin baş tarafına evç ve hicaz perdelerine mahsus diyez işaretleri ile birlikte kürdi perdesine mahsus bemol işaretini de yazmak en uygun şeklidir.

Seyir ve Çeşni: Rast ve Neva perdelerinden terennüme başlayarak aynen Hicaz makamının seyri gibi Dügah, Kürdi, Hicaz, Neva, Hüseyni, Eviç, Gerdaniye ve Muhayyer perdelerini kullanır.

Gerek Neva, gerek Hüseyni perdeleri üzerinde kısa duruşlar yaparak Hicaz makamının çeşnisini meydana getirdikten sonra, dönüşte eviç yerine acem perdesi kullanarak Hicaz makamı gibi iner ve Rast perdesinde karar verir. Hicaz makamından yalnız karar perdesinde ayrıldığı anlaşılmaktadır. Nikriz çeşnisi böylece meydana gelir. Haşim Bey mecmuasında, karar verilirken Arak (Irak) perdesinin de kullanıldığı yazılı ise de bu şekil makamın esas şartlarından değildir. Itri, Neyzen Rıza Efendi, Rıfat Bey gibi bestekarların eserlerinde karar verilirken Irak perdesi kullanılmamıştır. Yine de Irak perdesinin kullanılması makamın seyrine aykırı değildir, zira çıkış ıskalasında Eviç perdesi mevcut olduğundan bunun bir oktav pesti olan Irak perdesi de ıskalada mevcut sayılır. Bu makamın meyan kısmına hemen bütün bestekarlar Neva ve Eviç perdesi göstererek girmişlerdir. Bu makamın Neveser

makamından farkını, ıskalalarını karşılaştırarak anlamak mümkündür. Iskala ve seyirleri az farklarla birbirine benzediği halde Neveser makamında Nihavend çeşnisinin bulunmasına karşılık, Nikriz makamında Hicaz çeşnisi vardır (Karadeniz, 1983: 90).

İsmail Hakkı Özkan, makamı Arel ve Ezgi'nin tarf yle aynı şek lde aktarmakla b rl kte bazı konularda detaylı b lg verm ş ve yorumlarda bulunmuştur. İn c -çıkıcı olan makamın bazen de çıkıcı olarak da kullanıldığını aktaran Özkan, makamın Rastta b r N kr z beşl s ne Nevada b r Rast dörtlüsü ve y ne Nev da b r Bûsel k dörtlüsünün eklenmes yle oluştuğunu fade etmekte ve çıkıcı nağmelerde Nev perdes üzer nde Rast, n c nağmelerde ise Bûselik kullanılmasının uygunluğuna vurgu yapmaktadır. Ayrıca makamın nadiren tiz bölgede Nevadaki Rast veya Buselik beşlisini bir dizi halinde uzatmakla genişleyebildiğini ancak daha çok pest bölgede rast beşlisi ile genişlediğini belirtmektedir. Özkan'ın makamın karar aşamasında rast beşli ile de karar verebileceğini ifade etmesi dikkat çekicidir. Bununla birlikte Özkan'ın nikriz makamında kullanılan asma kalışlar ile ilgili verdiği ayrıntılı bilgi aşağıdaki gibidir:

Asma Karar Perdeleri: Güçlü Neva perdesinde yarım karar Rast çeşnisiyle yapılmışsa, yine Neva perdesindeki Buselik çeşnili kalış asma karardır. Tam tersi, güçlü Neva perdesinde Buselik çeşnisiyle yarım karar yapılmışsa, bu defa aynı perdedeki Rast çeşnili asma kalış asma karardır. Nikriz beşlisi Hicaz dörtlüsünün pest tarafına 1 tanini ilavesiyle meydana gelmiş bir beşlidir. Bu bakımdan Zirgüleli Hicaz hariç, Hicaz ailesine çok yakındır. Dolayısiyle Hicaz ailesindeki Hüseyni perdesinde Uşşaklı Nim Hicaz ve Dik Kürdi perdelerinde çeşnisiz asma kararlar Nikriz makamında da yapılır. Ayrıca Dügah perdesinde de Hicaz çeşnisiyle asma karar yapılabilir. Nikrizin Rast ve Uşşak çeşnilerine kolayca geçme kabiliyeti vardır. Bu yüzden Nikriz makamındaki eserlerin çoğunda Rast çeşnili, yerinde Uşşak çeşnili ve hepsinden fazla Segah perdesinde Segah ve Ferahnak çeşnili veya Segah üçlüsüyle asma kararlar yapılır…Hatta Rast ile karar veren eserler vardır (Özkan, 198 : 384-385).

Nikriz makamının açıklanışı genel olarak değerlendirildiğinde Türk müziği literatüründe var olan yaklaşımlar ile paralellik gösterdiğini söylemek mümkündür. Makamın elimizdeki en eski tarifleri olan on beşinci yüzyıl edvar kitaplarına bakıldığında makamın oldukça sade bir şekilde, içerdiği perdeler ve bu perdelerde hangi sıraya göre gezinileceği üzerinde yoğunlaşıldığı görülmektedir. Ancak yirminci yüzyılın başında Arel-Ezgi-Uzdilek sistemi ile birlikte makamın, Nikriz dizisini oluşturan beşli ve dörtlüler ile güçlü perdesinin belirtilmesi ile birlikte, makamın işlenmesi esnasında kullanılabilecek çeşnilere de yer verildiği görülmektedir.

AMAÇ

Bu bildirinin amacı, Aydın zeybeklerinde nikriz makam dokusunun işlenişini ortaya koymaktır. Bildiride ayrıca, makamın işlenişinin geçmişten günümüze Türk müziği literatüründe bulunan Nikriz makamı tanımlarına uygun olup olmadığı sorgulanmakla birlikte yaratma davranışı açısından Nikriz makam dokusunun karakteristik yapısının çözümlenmesi hedeflenmiştir.

KAPSAM

Nikriz makam dokusunun Aydın zeybekleri özelinde nasıl işlendiği üzerinde durulan bu bildiride Aydın yöresi zeybekleri makam çeşitliliği içerisinde %24 oranı ile en geniş yeri tutan Nikriz makamında üretilmiş olan eserler (Akdoğu, 2004:10 9) ile geleneksel Türk halk müziği ve sanat müziği dağarından seçilmiş Nikriz makamında farklı türlerden örnekler ele alınmıştır.

YÖNTEM

Bildiride öncelikle Nikriz makamı, literatürde var olan teorik yaklaşımlara dayanılarak açıklanmıştır. Ardından nikriz makamında üretilmiş olan ve Aydın yöresine atfedilen on bir adet zeybek ile geleneksel Türk sanat müziği repertuarından seçilen üç adet Peşrev, üç adet Saz Semaisi, bir Beste, iki Şarkı, iki Türkü, iki Zeybek ve geleneksel Türk halk müziği repertuarından seçilen altı Türkü makamsal öğeler açısından analiz edilmiştir. Elde edilen bulgulara göre ise Aydın zeybekleri ve diğer türler arasında Nikriz makam dokusunun işlenişi karşılaştırılmıştır. Eser seçiminde sanat müziği repertuarı için dönem çeşitliliği, halk müziği repertuarı için ise yöre çeşitliği gözetilmiştir.

Bildiride makam dokusunu oluşturan unsurlar çeşitli analiz kategorilerine ayrılmıştır. Makamın özel ezgisel dokusundaki birinci katmanı yani çekirdeği teşkil eden perde dizisi ve ikinci katmanını oluşturan önemlendirilen perdeler, ezgi kesitleri ve ezgi akışları dizi', çeşni ve geçkiler', genişleme', en geniş ezgi malzemesi kesiti' ve seyir' başlıkları ile incelenmiş, elde edilen bulgular tablolar halinde sunulmuştur. Makamın ses sahası için ana dizisinin bulunduğu bölge eksen olarak kabul edilmiş ve ses sahası birinci, ikinci ve üçüncü bölge olarak sınıflandırılmıştır. Üçüncü katmanda bulunan kalıp motifler üzerinde ise ayrıca

durulmuştur. Analizler sırasında kullanılan terminolojinin temelini Arel-Ezgi-Uzdilek sistemi oluşturmaktadır.

Türk sanat müziğine ait çalgısal eserler olan peşrev ve saz semailerinde makamın ezgisel özünü oluşturmak üzere kullanılacak malzemeyi sağlayan perde dizisinin açıkça görülebildiği bir alan olan birinci hane ve teslim ile makamın ilişkilendiği çeşni ve geçkileri barındırarak ezgisel akış ile ilgili bilgi vermesi sebebiyle ikinci haneler analize dahil edilmiş, üçüncü ve dördüncü haneler kapsam dışı bırakılmıştır.

BULGULAR

Tablo 1. Geleneksel Türk Sanat Müziği Repertuarından Nikriz Eser Örnekleri[3]

Eser Adı	Bestecisi	Eserin Türü	Dizisi	Çeşni/ler Anımsatılan makamlar	Genişleme	En Geni Ezgi Malzemesi Kesiti	Seyir
Nikriz Peşrevi	Mümin Ağa	Peşrev	Nikriz 5'li	Hüseyni, Saba, Uşşa ve Müstear çeşniler	Yok	6 lı (Rast Hüseyni)	İnici-çıkıcı
Nikriz Peşrev	Neyzen Şakir Efendi	Peşrev	Nikriz 5'li+ Buseli 4'lü	Rast çeşni	Yok	8'li (Rast Gerdaniye)	İnici-çıkıcı
Nikriz Karabatak Peşrevi	H. S. Arel	Peşrev	Nikriz 5'li+Rast v Buselik 4'lü	Neveser makam anımsatması, Uşşa dörtlü, Yegahta Ras çeşni, Hüseynide Kürd çeşni, Dügahta Hica dizisi	Birinci Bölge Üçüncü Bölge	8'li (Rast Geraniye)	İnici-çıkıcı
Nikriz Saz Semaisi	H. S. Arel	Saz Semaisi	Nikriz 5'li+Rast v Buselik 4'lü	Dügah perdesind Zirgüleli Hicaz dizisi Eksik Segah çeşni, Müstear çeşni	Üçüncü Bölge	11'li (Ti Neva-Dügah)	İnici-çıkıcı
Nikriz Saz Semaisi	Reşat Aysu	Saz Semaisi	Nikriz 5'li+Rast 4'lü	Müstear ve Segah çeşniler	Üçüncü Bölge	14'lü (Yegah-Tiz Çargah)	İnici-çıkıcı
Nikriz Saz Semaisi	Muallim İsmail Hakk	Saz Semaisi	Nikriz 5'li+Rast v	Ferahnak Makamına Geçki (2.Hane)	Üçüncü Bölge	8'li (Dügah-	İnici-çıkıcı

[3] Analizi yapılan eserlerin notalarına trtnotaarsivi.com, notaarsivleri.com, divanmakam.com adlı internet kaynaklarından ulaşılmıştır.

	Bey		Buselik 4'lü			Muhayyer)	
Nikriz Beste	Yusuf Çelebi	Beste	Nikriz 5'li+Rast v Buselik 4'lü	Rast beşlisi, Nişabur çeşni, Uşşa dörtlüsü, Nevada Ras makamı anımsatması, Eviçte Segah, Nihaven makamı anımsatması	Üçüncü Bölge	8'li (Rast Gerdaniye)	İnici-çıkıcı
Gönül Ne İçin Ateşle Yansın	Faize Ergin	Şarkı	Nikriz 5'li+Rast v Buselik 4'lü	Gerdaniyede Rast, Çargahta nikriz dizisi, Nihavend geçki	Üçüncü Bölge	'li (Çargah-Sübnüle) /Rast-Acem)	İnici-çıkıcı
Neden Hiç Dinmiyor Gözyaşlarım	Avni Anıl	Şarkı	Nikriz 5'li-Buselik 4'lü	Neveser makam anımsatması, Zavi makamı anımsatması	Yok	7'li (Rast Acem)	İnici-çıkıcı
Nikriz Zeybe	Tanbur Cemil Bey	Zeybek	Nikriz 5'li+Rast v Buselik 4'lü	Yok	Yok	9'lu (Rast Muhayyer)	İnici-çıkıcı
Nikriz Zeybe	İsmail Demirkıran	Zeybek	Nikriz 5'li-Buselik 4'lü	Yok	Yok	8'li (Rast Gerdaniye)	İnici-çıkıcı
Doğduğum Şen Köyümü	Kemal Olguncan	Türkü	Nikriz 5'li-Buselik 4'lü	Yok	Üçüncü Bölge	8'li (Rast Gerdaniye)	İnici-çıkıcı
Servi Boylu İnce Belli	Erdinç Çelikkol	Türkü	Nikriz 5'li-Rast 4'lü	Karcığar makam anımsatma, Müstear çeşni	Yok	7'li (Rast Hüseyni)	İnici-çıkıcı

Tablo 2. Geleneksel Türk Halk Müziği Repertuarından Nikriz Eser Örnekleri[4]

Eser Adı	**Yöresi**	**Türü**	**Dizisi**	**Çeşni/ler Anımsatılan makamlar**	**Genişleme**	**En Geniş Ezgi Malzemesi Kesiti**	**Seyir**
Odam Kire Tutmuyor	Eskişehir	Türkü	Nikriz 5'li+ Buselik 4'lü	Kürdi çeşni	Yok	7'li (Rast-Acem)	İnici-çıkıcı

[4] Analizi yapılan eserlerin notalarına turkuler.com adlı internet kaynağından ulaşılmıştır.

Ben Giderim Batum'a	Sinop	Türkü	Nikriz 5'li+ Rast ve Buselik 4'lü	Yok	Yok	8'li (Rast-Gerdaniye)	İnici-çıkıcı
İçtim İçtim Gönlümü Verdim	Rumeli	Türkü	Nikriz 5'li+ Rast ve Buselik 4'lü	Eksik Segah çeşni	Yok	6 lı (Segah-Gerdaniye)	İnici
Ne Gezer Bacalarda	Ankara	Türkü	Nikriz 5'li+ Buselik 4'lü	Uşşak ve Hüseyni çeşniler	Yok	7'li (Rast-Acem)	İnici-çıkıcı
Sen Bu Yaylaları Yayliyamasun	Trabzon	Türkü	Nikriz 5'li+ Rast ve Buselik 4'lü	Yok	Yok	6 lı (Rast-Hüseyni)	İnici-çıkıcı
Attım Şalım Boynuma	Tekirdağ	Türkü	Nikriz 5'li+ Buselik 4'lü	Segah çeşni	Yok	6 lı (Gerdaniye-Buselik)	İnici

Tablo 3. Nikriz Makamında Aydın Yöresi Zeybekleri

Eserin Adı	**Dizisi**	**Seyri**	**Çeşni/ler Anımsatılan Makamlar**	**Genişleme**	**En Geniş Ezgi Malzemesi Kesiti**	**Alındığı Kaynak**
Kadıoğlu Zeybeği	Nikriz 5'li + Rast ve Buselik 4'lü	İnici-çıkıcı	Nevada Zirgüleli Hicaz çeşni	Yok	9'lu (Rast-Muhayyer)	(Akdoğu, 2004:82)
Aydın Zeybeği	Nikriz 5'li + Rast ve Buselik 4'lü	İnici-çıkıcı	Rast Çeşni	Yok	'li (Kürdi-Muhayyer)	(Akdoğu, 2004:829)
Yörük de Yaylasında Yaylayamadım	Nikriz beşlisi	İnici -çıkıcı	Rast Çeşni	Yok	5'li (Rast-Neva)	(Akdoğu, 2004:830)
Aydın Zeybeği	Nikriz 5'li + Rast ve Buselik	İnici -çıkıcı	Yok	Yok	6'lı (Nim Hicaz-Muhayyer)	(Akdoğu, 2004:834)

	4'lü					
Abdal/ Kadın Zeybeği	Nikriz 5'li + Rast ve Buselik 4'lü	İnici -çıkıcı	Yok	Yok	'li (Rast-Acem)	(Akdoğu, 2004:835)
Kent/ Kocaarap Zeybeği	Nikriz 5'li + Rast ve Buselik 4'lü	İnici-çıkıcı	Müstear ve Rast Çeşniler	Yok	8'li (Rast-Gerdaniye)	(Akdoğu, 2004:839)
Aydın/ Kır Zeybeği	Nikriz 5'li + Rast ve Buselik 4'lü	İnici-çıkıcı	Rast Çeşni	Yok	8'li (Rast-Gerdaniye)	(Akdoğu, 2004:856)
Aydın/ Kır Zeybeği (Bir önceki zeybeğin varyantı)	Nikriz 5'li + Rast ve Buselik 4'lü	İnici-çıkıcı	Rast Çeşni	Yok	8'li (Rast-Gerdaniye)	(Akdoğu, 2004:85)
Aydın / Kır Zeybeği	Nikriz 5'li + Rast ve Buselik 4'lü	İnici-çıkıcı	Yok	Yok	8'li (Dügah-Muhayyer)	(Akdoğu, 2004:860)
Aydın / Kent Zeybeği	Nikriz beşlisi	Çıkıcı	Müstear Çeşni	Yok	5'li (Rast-Neva)	(Akdoğu, 2004:861)
Kuruoğlu Zeybeği	Nikriz 5'li + Rast ve Buselik 4'lü	İnici-çıkıcı	Yok	Yok	'lı (Rast-Eviç)	(Akdoğu, 2004:891)

Geleneksel Türk sanat müziği repertuarından seçtiğimiz eserler, geleneksel Türk halk müziği repertuarından seçtiğimiz türküler ve Aydın zeybekleri üzerinde yapılan analizlerin bulguları, her bir unsur açısından yani dizi, çeşni-anımsatılan makamlar, genişleme, kullanılan en geniş ezgi malzemesi kesiti ve seyir bakımından aşağıda açıklanmıştır.

Dizi: Geleneksel Türk sanat müziği repertuarından seçilen on üç eserin yedi tanesinin dizisinde Neva perdesi üzerinde Rast ve Buselik dörtlülerinin her ikisinin de kullanılmış olduğu; iki eserin dizisinde Neva perdesi üzerinde yalnızca Rast dörtlüsünün, dört eserde Neva perdesi üzerinde yalnızca Buselik dörtlüsünün, bir eserde de sadece Nikriz beşlisinin kullanıldığı görülmüştür. Geleneksel Türk halk müziği repertuarından seçilen altı türkünün dizisinde ise; üç eserde Neva perdesi üzerinde Rast ve Buselik dörtlüleri birlikte kullanılmış iken, üç eserde de Neva perdesi üzerinde yalnızca Buselik dörtlüsünün kullanıldığı saptanmıştır. Aydın zeybeklerinde ise toplamda on bir zeybekten dokuzunda Neva perdesi üzerinde Rast ve Buselik dörtlüleri birlikte kullanılmış olup, iki zeybekte yalnızca Nikriz beşlisi bulunmaktadır.

Çeşniler-Anımsatılan makamlar: Çeşitlilik açısından en fazla çeşni kullanımı geleneksel Türk sanat müziği repertuarından seçtiğimiz eserlerde olduğu görülmüştür. Bu çeşniler: Hüseyni, Saba, Uşşak, Rast, Müstear, Kürdi, Segah ve Nişabur çeşnilerdir. Ayrıca Neveser, Nihavend ve Karcığar gibi makamların anımsatıldığı ve Ferahnak, Çargah perdesi üzerinde Nikriz, Zirgüleli Hicaz makamları dizilerinin vurgulandığı saptanmıştır. Geleneksel Türk halk müziği repertuarından seçtiğimiz türkülerde çeşni çeşitliliğinin azaldığı, Kürdi, Segah, Uşşak ve Hüseyni çeşnilerinin kullanıldığı görülmektedir. Aydın zeybeklerinde ise on bir eserden dört tanesinde nikriz dizisi haricinde çeşni kullanılmamıştır. Zirgüleli Hicaz, Müstear ve Rast çeşnilerin kullanıldığı eserlerde ise en yoğun kullanımın Müstear ve Rast çeşnilerde olduğu görülmektedir.

Genişleme: Geleneksel Türk sanat müziği repertuarından seçtiğimiz on üç eserin altısında üçüncü bölgede genişleme görülürken, bir eserde hem birinci hem de üçüncü bölgede genişleme yapıldığı saptanmış olup, kalan altı eserde genişleme olmadığı görülmektedir. Geleneksel Türk halk müziği repertuarından seçtiğimiz eserlerde ve Aydın zeybeklerinde ise genişleme söz konusu değildir.

Kullanılan en dar ve en geniş ezgi malzemesi kesiti: Geleneksel Türk sanat müziği repertuarından seçtiğimiz eserlerde en az altılı-en fazla on dörtlü ezgi malzemesi kesiti kullanılmışken; geleneksel Türk halk müziği repertuarından seçtiğimiz eserlerde kullanılan ezgi malzemesi kesiti en az altılı - en fazla sekizli olarak kullanılmış olduğu anlaşılmaktadır.

Aydın zeybeklerinde kullanılan ezgi malzemesi kesitinin en az beşli - en fazla dokuzlu olduğu görülmektedir.

Seyir: Seyri bakımından incelediğimiz geleneksel Türk sanat müziği repertuarından seçtiğimiz eserlerin tümü inici-çıkıcıdır. Geleneksel Türk halk müziği repertuarından seçtiğimiz eserlerin ikisi inici iken, dördü inici-çıkıcıdır. Aydın zeybeklerinde ise seyir yapısının inici-çıkıcı olduğu gözlemlenirken, bir eserin de çıkıcı olduğu görülmektedir.

Bahsi geçen unsurlar açısından karşılaştırılan eserlerin tablosunun verilmesi, bulguların netliği ve açıklığı bakımından gerekli görülmüş olup, aşağıda verilmiştir.

Tablo 4. İncelenen Otuz Eserin Analiz Bulgularının Karşılaştırma Tablosu

	Geleneksel Türk Sanat Müziği Repertuarından Seçilen Eserler	**Geleneksel Türk Halk Müziği Repertuarından Seçilen Eserler**	**Aydın Zeybekleri**
Dizi	Çeşitlilik içermektedir.	Neva perdesi üzerinde Rast dörtlüsü kullanılmamıştır.	Neva perdesi üzerinde Rast ve Buselik dörtlüleri birlikte kullanılmıştır.
Çeşni ve Anımsatılan Makamlar	Hüseyni, Uşşak, Segah, Saba, Müstear, Nişabur, Rast, Kürdi	Hüseyni, Uşşak, Segah, Kürdi	Zirgüleli Hicaz, Müstear, Rast
Genişleme	Üçüncü bölgede	Yok	Yok
Kullanılan En Dar-En Geniş Ezgi Malzemesi Kesiti	6 lı-14'lü	6 lı-8'li	5'li-9'lu
Seyir	İnici-çıkıcı	İnici-çıkıcı ve inici	İnici-çıkıcı ve çıkıcı

Kalıp Motifler: Makam dokusunu oluşturan unsurlardan biri olan ve bu dokunun üçüncü katmanında bulunan kalıp motifler, toplam otuz eser içinde incelenmiştir. Geleneksel Türk sanat müziği repertuarından seçilen eserlerde saptanan kalıp motifler arasındaçoğunlukla eserlerin başlangıç motiflerinde durak-güçlü ilişkisini vurgulamak üzere Rast-Neva aralığının Nim Hicaz perdesini de katarak çeşitlendirilmek suretiyle kullanıldığı görülmektedir (Bkz: Nota 1, 2, 3).



Nota 1: Rast-N v r l ığı



Nota 2: Rast-N v r l ığı-2

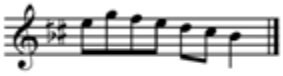


Nota 3: Rast-N v r l ığı-3

Ayrıca, en az üç en fazla altılı aralığa kadar genişleyebilen bir ses sahasında inici olarak dolaşan ve dik Kürdi peresinde çeşnisiz asma kalış yapan kalıp motifler (Nota 4, 5); farklı bir çeşni kullanımının ardından Nikriz makamı dizisine dönüldüğünü vurgulamak veya Neva perdesini güçlendirmek üzere Neva perdesi eksen alınarak alt veya üst ikili aralıklarla bir motif oluşturulması ve Neva perdesinde yarım kalış yapılması (Nota 6,); Rast-Neva aralığı ve Neva-Gerdaniye aralığının kullanımı eserlerdeki diğer kalıp motifler şeklinde karşımıza çıkmaktadır.



Nota 4: Dik Kürdi perdesinde çeşnisiz asma kalış



Nota 5: Di K rdi p rd sind ç şnisiz sm lı ş-2



Nota 6: N v p rd sind y rım lı ş



Nota 7: N v p rd sind y rım lı ş-2

Ayrıca, yoğun olarak kullanılan ve halk müziği repertuarından seçilen türküler ve Aydın zeybeklerinde de bir bitiş formeli olma özelliği gösterdiğini düşündüğümüz diğer bir kalıp motif ise Neva perdesinden Rast perdesine ikili aralıkla inilen bir ezgi kesitidir (Nota 8, 9), bu motifin kimi zaman Nim Hicaz (Nota 11, 12) ya da Dik Kürdi perdesinden Rast perdesine ikili aralıklarla inilerek, kimi zaman da her iki şekilde Irak perdesi yeden alınarak (Nota 10) kullanıldığı görülmektedir.



Nota 8: N v p rd sind n R s p rd sin i ili r l ı l ini l n zgi si i



Nota 9: Neva perdesinden Rast p rd sin i ili r l ı l ini l n zgi si i-2



Nota 10: N v p rd sind n R s p rd sin i ili r l ı l ini l n zgi si i-3



Nota 11: Nim Hic z p rd sind n R s p rd sin i ili r l ı l ini l n zgi si i



Nota 12: Nim Hicaz perdesinden Rast perdesine i ili r l ı l ini l n zgi si i-2

Geleneksel Türk halk müziği repertuarından seçtiğimiz eserlerdeki kalıp motifler geleneksel Türk sanat müziği repertuarından seçilen eserlerde saptanan kalıp motiflerle aynı olup, Neva-Gerdaniye aralığı ve Yegah-Rast aralığı kullanılmamıştır.

Aydın zeybeklerinde kullanılan kalıp motifler ile geleneksel Türk sanat müziği repertuarından seçilen eserlerde saptanan kalıp motifler arasında ortaklıklar bulunmakta birlikte, Yegah-Rast aralığının ve Rast-Gerdaniye aralıklarının kullanılmadığı görülmüştür.

SONUÇ

Amacı Nikriz makam dokusunun zeybek türündeki işlenişini ortaya koymak olan bildiri kapsamında incelenen 30 eserde, nikriz makamının işlenişinin makam tanımlarına uygun olduğu görülmüştür. Analizlerde elde edilen bulgular ışığında ayrıca, Nikriz makam dokusunun işlenişinin Aydın zeybekleri içerisinde de tutarlılık gösterdiği görülmektedir.

Geleneksel Türk sanat müziği repertuarından seçilen eserlere kıyasla, Aydın zeybeklerinde Nikriz makam dokusunun işlenişi sadelik arz etmektedir. Zeybekler ile geleneksel Türk halk müziği repertuarından seçilen eserlerdeki nikriz makam dokusu işlenişlerinin birbirinden küçük nüanslarla ayrıldığı gözlemlenmiştir.

Nikriz makamındaki Aydın zeybeklerinin makam dokusunun birinci katmanında, ezgi malzemesinin Rast perdesindeki Nikriz beşlisine Neva perdesi üzerindeki Rast ve Buselik dörtlülerini iç içe olacak şekilde eklenmesinin kalıplaştığı görülmektedir. İkinci katmanda, çeşnilerin nicelik olarak sınırlılık arz ettiği görülmekle birlikte, Müstear ve Rast çeşnilerin analizi yapılan geleneksel Türk sanat müziği repertuarından seçilen eserlerdeki çeşnilerle ortaklık göstermesi dikkat çekicidir. Aydın zeybeklerinin ses sahalarının hangi bölgede konumlandırıldığı konusu ele alındığında ise, orta bölgenin, yalnızca ikili aralıklarla altına veya üstüne yapılan taşmalarla, kullanıldığı görülmektedir. Seyir yönünün inici-çıkıcı olma durumu, seçilen eserlerin tümüyle ortaklık sergilemektedir. Makam dokusunun üçüncü katmanında bulunan kalıp motifler bakımından ele alındığında ise, Aydın zeybeklerinde kullanılan bitiş formelinin diğer türlerle ortaklığının öne çıktığını söylemek mümkündür.

Tüm bahsedilen özellikleri dikkate alarak Aydın zeybeklerinde Nikriz makam dokusunun işlenişindeki sadelik, zeybek türünün Türk halk müziği geleneğinin içinde şekillenmesinin bir yansıması olarak karşımıza çıkmaktadır. Geleneksel Türk halk müziği repertuarından seçilen eserlerle zeybekler arasındaki makam dokusununortak bir sadelikle işlenişi bu düşünceyi destekler niteliktedir. Aynı zamanda Nikriz makamının işlenişinin, 15. yy edvarlarında yapılan tariflerin çok dışına çıkmamış olduğu görülmektedir ki, sözü edilen yüzyılda Nikriz makamının tarifi oldukça sade yapılmıştır. Dizi haricinde Segah ve Müstear çeşnilerin kullanılmış olması da Rast kararlı bir makam olan Nikrizin, Rast ve dolaylı olarak Segah makamı ile ilgisine işaret etmektedir. Bu durumun aksine, geleneksel Türk sanat müziği repertuarından seçilen eserlerde görülen Uşşak, Hüseyni ve Kürdi çeşnili, yani ikinci derecenin üzerinde yapılan kalışlar ise, bestecilik iddiasının ön planda olduğu söz konusu müzik geleneği içerisinde makam dokusunun farklı ezgi malzemesi kesitleriyle işlenmesi davranışının geçerliliğiyle açıklanabilir. Nikriz makam dokusunun işlenişinde seyir yönü ve kalıp motif düzeyindeki ortaklıkların ise, geleneksel Türk sanat müziği ve geleneksel Türk

halk müziği alt türlerinin beslendiği kaynakların köken birliği ile açıklanması mümkün görülmektedir.

Hem zeybek türünde hem de geleneksel Türk sanat müziği ve geleneksel Türk halk müziğinden farklı yaratı türlerinde, daha geniş bir örneklem evreni üzerinden karşılaştırmalı çalışmaların gerçekleştirilmesi gelecekte bu alanda daha geniş bulgulara ve daha net sonuçlara ulaşılabilmesi açısından önem taşımaktadır.

KAYNAKÇA

AKDOĞU, O. (2004).*Zeybekler*. İzmir: Sade Matbaacılık.

AKSU, F. A. (1988).*Abd lb i N sır D d v i u i* , Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.

AREL, H. S. (1990). *r Musi isi N z ri y ı D rsl ri* (1943–1948), (Ed. O.Akdoğu), Ankara: KBY.

BARDAKÇI, M. (1986).*M r g l ı Abd l d r* . İstanbul:Pan Yay.

BAYRAKTARKATAL, E., ÖZTÜRK, O. M. (2012). Ezg sel kodların bel rled ğ b r s stem olarak makam kavramı: Hüseyn makamının incelenmesi. *Por A d mi 'M m Ç lı şm l rı Öz l S yısı '*, (4), 24-59.

DUNSBY, J. (1989). Considerations of Texture. *Music &Letters*, 70(1), 46-57.

EZGİ, S. (1953).*N z r Am l r Mus s* IV. Kitap. İstanbul Konservatuarı Yayını, İstanbul:Hüsnütab at Basımev .

KANTEMİR, D. (2000).*Kitab-ı Edv r* (XVII. Yy), (Ed. Y. Tura). İstanbul: YKY.

KUTLUĞ, Y. F. (2000). *r Mus s nd M m l r* . İstanbul: YKY.

ÖZTÜRK, O. M. (2006). *yb K l r v M z ğ* . İstanbul: Pan Yayıncılık.

TANBURİ CEMİL BEY (1993) *Rehber-i Musiki*. (Ed. Hakan Cevher). İzmir: Ege Üniversitesi DTMK Yay.

TUTU, S. B. (2012). Türk ye Sahası Aşıklık Geleneğ nde B r Ter m Tartışması: Makam. *r y Sosy l Ar ş ırm l r D rg s* (163), 93-100.

UZ, K. (1964). *Musı iIs ıl ı*. (Ed. G. Oransay). Ankara: Küğ Yayını.

İNTERNET KAYNAKLARI

ANIL, A. (T.Y.) Neden Hiç Dinmiyor Gözyaşlarım. https://www.notaarsivleri.com/turk-sanat-muzigi/16571.html. (E.T. 10.10.2019).

AREL, H.S. (2018) Nikriz Saz Semaisi http://defteriniz.com/wp-content/uploads/2018/08/tsm-S.E.-2294.pdf (E.T. 03.11.2019).

AREL, H.S. (T.Y.) Nikriz Karabatak Peşrevi https://www.notaarsivleri.com/NotaMuzik/saz_eseri__2280.pdf (E.T.02.11.2019).

Attım Şalımı Boynuma (T.Y.) http://www.turkuler.com/nota/ezgi_attim_salimi_boynuma.html. (E.T. 10.10.2019).

AYSU, R. (2018). Nikriz Saz Semaisi , https://divanmakam.com/attachments/saz-semaisi-mehmet-resat-aysu-nikriz-v1-pdf.64423/ (E.T.03.11.2019).

Ben Giderim Batuma (T.Y.) http://www.turkuler.com/nota/ezgi_ben_giderim_batuma.html.(E.T. 10.10.2019).

ÇELİKKOL, E.(T.Y.) Servi Boylu İnce Belli. http://www.trtnotaarsivi.com/bak-tsm. (E.T. 10.10.2019).

DEMİRKIRAN, İ. (2018). Nikriz Zeybek. https://divanmakam.com/attachments/zeybek-havasi-ismail-demirkiran-udi-nikriz-v1-pdf.64883/.(E.T. 10.10.2019).

ERGİN, F. (T.Y.) Gönül ne için ateşlere yansın http://www.trtnotaarsivi.com/bak-tsm.php (E.T. 07.11.2019).

İçtim İçtim Gönlümü Verdim (T.Y.) http://www.trtnotaarsivi.com/bak-thm.php.(E.T. 10.10.2019).

MUALLİM İSMAİL HAKKI BEY (T.Y.) Nikriz Saz Semaisi https://www.notaarsivleri.com/NotaMuzik/saz_eseri__2298.pdf (E.T. 03.11.2019).

MÜMİN AĞA, "Nikriz Peşrev" https://www.notaarsivleri.com/NotaMuzik/saz_eseri__2283.pdf (E.T. 08.11.2019).

Ne Gezen Bacalarda (T.Y.) http://www.turkuler.com/nota/ezgi_ne_gezen_bacalarda.html. (E.T. 10.10.2019).

Odam Kireç Tutmuyor (T.Y.) http://www.trtnotaarsivi.com/bak-thm.php.(E.T. 10.10.2019).

OLGUNCAN, K. (T.Y.) Doğduğum Şen Köyümü. https://www.notaarsivleri.com/NotaMuzik/dogdugum_sen_koyumu_ahsap_olan_evi mi.pdf (E.T. 10.10.2019).

Sen Bu Yaylaları Yayliyamazsun (T.Y.)http://www.turkuler.com/nota/ezgi_sen_bu_yaylalari_yayliyamazsun.html. (E.T. 10.10.2019).

TANBURİ CEMİL BEY (T.Y.) Nikriz Zeybek https://www.notaarsivleri.com/NotaMuzik/saz_eseri__2319.pdf (E.T. 03.11.2019).

YUSUF ÇELEBİ (2018) Nikriz Beste https://divanmakam.com/attachments/gelince-cesmine-cana-sarab-i-nab-senin-yusuf-celebi-tiznam-nikriz-v1-pdf.24719/ (E.T. 04.11.2019).

Zeybek https://guzelsanatlar.ktb.gov.tr/TR-3722/zeybek.html. (E.T. 10.10.2019).

ÇANKIRI YÖRESİ DÜZ DOKUMA YAYGILARINDAN CİCİM ÖRNEĞİNİN KONSERVASYON SÜRECİ

Hatice TOZUN[1], Gözde UZGİDİM[2]

Özet

Düz dokuma yaygılar kilim, cicim, zili ve sumak adları ile bilinen, aynı fonksiyonel özelliğe sahip dokuma çeşitleridir. Yaşamın her döneminde ve alanında kullanılan düz dokuma yaygılar dokundukları yöreye ait bilgiler içermektedir. Kullanılan motifler, renkler, malzemeler ve yapım teknikleri bölgelere göre farklılık göstermektedir.

Çankırı Belediyesi tarafından başlatılan bir proje kapsamında Çankırı ve çevresine ait etnografik eser koleksiyonu oluşturulmaya başlanmıştır. Eserler genellikle cami ve evlerden bağış veya hibe yoluyla toplanmıştır. Araştırmaya konu olan düz dokuma yaygılar Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Kültür Varlıklarını Koruma ve Onarım Bölümü Tekstil Laboratuvarına getirilmiştir. Örneklem grubundan bir adet cicim örneği araştırma kapsamında incelenmiştir. Dokumanın genel özelliklerin tespiti, belgeleme ve konservasyon süreci olarak üç temel başlıkta değerlendirilmiştir. Dokuma türü, motif ve kompozisyon özellikleri, hammadde tespiti, mevcut durumu, geçireceği aktif veya pasif müdahale süreci ve işlem basamakları, bozulma durumu, temizlik, çizim ve fotoğraf çekimi işlemlerinin yapılması ile konservasyon sürecinin tamamlanması hedeflenmiştir.

Anahtar kelimeler: Çankırı, dokuma, konservasyon

CONSERVATION PROCESS OF THE FLAT WOVEN MATS IN CANKIRI REGION

Abstract

The flat woven mats are known as rug, cicim, zili and sumak and have the same functional properties. The flat woven mats used in all periods of life and in the field contain information about the region. The motifs, colors, materials and construction techniques used vary by region.

Within the scope of a project initiated by Çankırı Municipality, a collection of ethnographic artifacts belonging to Çankırı and its environs has started to be created. Artifacts were often collected through donations or grants from mosques and houses. The flat woven mats, which were the subject of the research, were brought to the Textile Laboratory of the Conservation and Restoration of Cultural Heritage of Ankara Hacı Bayram Veli University. Weavings are examined under three main titles as determination of general characteristics, documentation and conservation process. Weaving type, motif and composition properties, raw material determination, current status, active or passive intervention process and process steps, deterioration status, cleaning, drawing and photography operations and the completion of the conservation process are targeted.

Key words: Çankırı, weaving, conservation

1. GİRİŞ

Çankırı, Türkiye'nin İç Anadolu Bölgesi'nde bulunmaktadır. Orta Anadolu'nun kuzeyinde, Kızılırmak ile Batı Karadeniz ana havzaları arasında yer alan Çankırı'nın komşuları batıda Bolu, kuzeybatıda Karabük, kuzeyde Kastamonu, doğuda Çorum ve güneyde Ankara ile Kırıkkale'dir. Çankırı'nın adı, Batılı kimi gezginler tarafından "Çangırı" ya da "Çengiri" biçiminde yazılmıştır.

(https://tr.wikipedia.org/wiki/%C3%87ank%C4%B1r%C4%B1 20.08.2019/ 11:11)

[1] Doç. Dr., Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Güzel Sanatlar Fakültesi, Kültür Varlıklarını Koruma ve Onarım Bölümü, htozun@gmail.com

[2] Doktor Araştırma Görevlisi, Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Sanat ve Tasarım Fakültesi, Geleneksel Türk Sanatları Bölümü, gozdeuzunca@gmail.com



Şekil 1: Çankırı il haritası (http://www.cankiri.bel.tr/sayfa-19/il-haritasi.php 20.08.2019/ 11:14)

Düz dokuma yaygılar yüzyıllardır Türk kültüründe yer bulmuş maddi kültür ögeleridir. Yüzyıllar boyunca insanlar, günlük yaşamlarında hayatlarını kolaylaştıracak ürünleri kendi imkanları ile elde etmişlerdir. doğada ve etraflarında bulunan her olanağı değerlendirmişlerdir. Özellikle dokuma alanında ipliklerin üretiminden boyama işlemine kadar olan tüm süreçte kendi özveri ve emekleri bulunmaktadır. Halı kilim, çarpana, heybe vb. çeşitli ürünleri dokuyup kullanmışlardır.

Cicimler, yüzü ve tersi ayrı görüntü veren, atkı ve çözgü ipliği dışında yüzeyde süsleme yapmak amacıyla bir ya da birden fazla sayıda desen ipliği kullanılarak dikey tezgahlarda yapılan dokumalardır (Barışta, 1998:119).

Konservasyon, bir eserdeki bozulmayı mümkünse durdurmak veya yavaşlatmak, dolayısıyla eserin ömrünü uzatmak için yapılacak uygulamalar bütünüdür. (Büken, 2000: 344).

Tekstiller organik yapılı olduklarından küf ve bakteri saldırısına uğrayabilirler. Çürümeyi hızlandıran, nemlendiren nemli ısı, havalandırma eksikliği organizmaların gelişmesini desteklemektedir, hayvansal veya bitkisel bir maddeyle temas ettiklerinde çürüyebilmektedir (Büken, 2000: 343-344).

Çankırı Belediyesi tarafından başlatılan bir proje kapsamında, Çankırı ve çevresine ait tekstil eserlerin restorasyon ve konservasyonuna yönelik çalışmalara başlanılmıştır. Eserler camilerden ve yöre halkından satın alınarak veya hibe yoluyla temin edilmiştir. Düz dokuma yaygılar, giysiler, günlük kullanım eşyaları gibi çok geniş bir yelpazede eserler toplanmış ve sınıflandırılmıştır. Eserler Dr. Rıfkı Kamil Urga Çankırı Araştırmaları Merkezi'nde depolanmakta ve çalışmalar orada sürdürülmektedir. Ancak aktif müdahaleye ihtiyaç duyulan eserler Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi Kültür Varlıklarını Koruma ve Onarım Bölümü Tekstil Laboratuvarına getirilmiştir. Belediye ile bölüm arasında yapılan protokol sonucu laboratuarda çalışmalar yapılmaktadır.

Düz dokuma yaygıların tamamının genel belgeleme işlemleri Dr. Rıfkı Kamil Urga Çankırı Araştırmaları Merkezi'nde yazarlar tarafından 2017 yılında yapılmıştır. Ancak bazı eserler aktif müdahaleye ihtiyaç duyduğundan dolayı onlar laboratuara getirilmiş ve araştırmaya konu olan eser bu düz dokuma yaygılar grubundan seçilmiştir. Bir adet cicimin genel özellikleri, belgeleme çalışmaları ve konservasyon sürecinin incelenmesi araştırmanın amacını oluşturmaktadır. Belirtilen amaç doğrultusunda eserin motif ve kompozisyon özellikleri, mevcut durumu, dönemi, bozulma durumu, uygulanacak pasif müdahaleler değerlendirilmiştir. Belgeleme sürecinde eserlerin fotoğrafları çekilmiş ve restitüsyon çalışması yapılmıştır. Konservasyon sürecinde ise temizlik ve koruma-bakım uygulamaları gerçekleştirilmiştir.

2. Eserin Genel Özellikleri ve Belgeleme Çalışmaları

Eserin tasnifinin yapılması, konservasyon ve belgeleme sürecinin ilk adımı olma özelliğini taşımaktadır. Eseri tanımadan nasıl müdahale edileceğine dair bir işlem akışı belirlemek mümkün değildir. Malzeme analizi, motif tespiti, renk analizi, bozulmaların tespiti belgeleme sürecinin temelini oluşturmaktadır.

2.1.Eserin Tanımı

Araştırmaya konu olan eserin dokuma türü kilim, uygulanan dokuma tekniği ise seyrek motifli cicimdir. Eserin hammaddesi yün ipliklerden oluşmaktadır. Yeşil, sarı, turuncu, gri, kırmızı, pembe, kahverengi ve siyah renkleri kullanılmıştır. Cicimin eni 75,3 cm, boyu ise 257,5 cm'dir.

Eserin motif ve kompozisyon özelliği incelendiğinde; zemin üzerinde enine doğru uzanan şeritler bulunmaktadır. Şeritler içi farklı renklerden oluşan akrep ve pıtrak motifleri ile doldurulmuştur. Şeritlerin arasındaki dikdörtgen boşluklarda ise suyolu motifi bulunmaktadır.



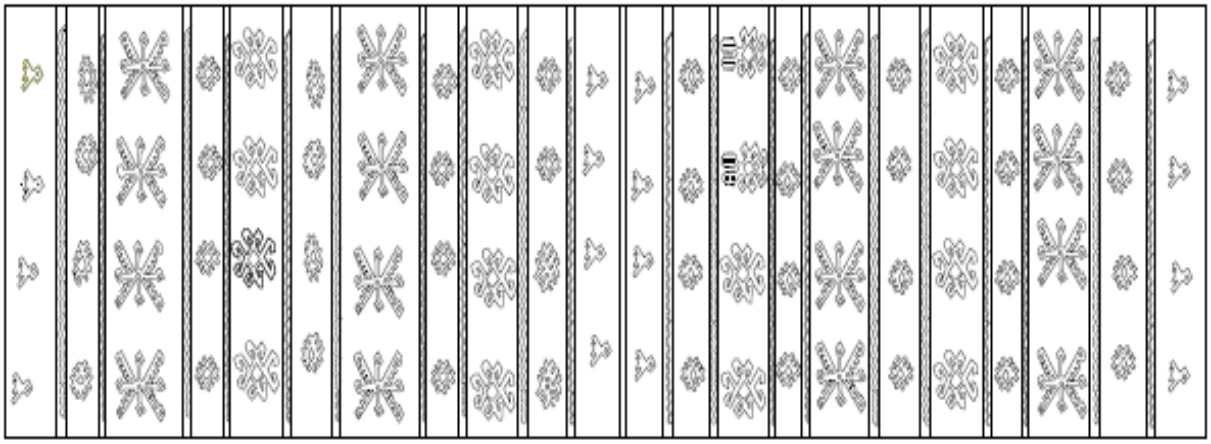
Fotoğraf 1: Cicim

Eser önceden restorasyon ve konservasyon işlemi geçirmemiştir. Eser yüzeyinde renklerde solmalar, mikroorganizma oluşumu, sökülme ve yıpranmalar görülmektedir.

a)  b)  c)  d)

 e) 

Fotoğraf 2: Eser üzerinde görülen motifler a)Pıtrak motifi b)Akrep motifi c) Akrep motifi d) Pıtrak motifi e) Suyolu motifi



Çizim 1: Eser görünüşün autoket ile çizimi

2.2.Bozulmaların Tanımlanması

Eser genel olarak tozlu ve kirli durumdadır. Böceklenme, doku kaybı, sökülme, renk solmaları eserde tespit edilen bozulmalardır. Ayrıca kullanımdan kaynaklı bozulmalara da rastlanmıştır.

Organik malzemeli tekstil eserleri ortamda bulunan ısı, ışık ve nem değerlerinin oranlarına göre farklı bozulma çeşitlerine uğrarlar. Fiziksel etkenlerin yanında biyolojik etkenlerin de

olması, tekstil eserinin bozulma sürecini hızlandırmaktadır. Özellikle yün malzemeli tekstiller bu süreçten daha fazla zarar görmektedir.

2.2.1. Böceklenme

Yapılan incelemelerde eserde, canlı ve cansız kurtçuk oluşumlarına, güvelere ait kalıntılara (kanat, yumurta parçacıkları vb.) rastlanmıştır. Böcek ve güve gibi zararlılara protein esaslı malzemelerde daha sık rastlanılmaktadır.



Fotoğraf 3: a) Canlı kurt görüntüsü b) Güve kanadı görüntüsü c) Böcek yumurtası

Işık, nem, toz vb. çevresel faktörlerin ve biyolojik zararlıların etkisiyle tekstil ürünlerinin liflerinde ayrışma, kopma, doku kaybı vb. sonuçlar ortaya çıkabilmektedir. (Yıldırım, 2013:133). Böcekler, temizlenmiş yünden çok, kirli, yağıltılı yüne daha fazla zarar verirler. Elbiselerin yağ, ter, idrar ve benzeri artıklarla bulaşık kısımları güvelerden daha fazla etkilenir. Bu durum mikroorganizmalar için de farklı değildir. Genel olarak bitkisel yağlar, sabun, ter, haşıl, azotlu higroskopik yabancı maddeler içeren veya bazik özellikteki yün liflerinde bakteri ve mantarların üremesi temiz yüne nazaran daha fazla olmaktadır (Tarakçıoğlu, 1983:322).

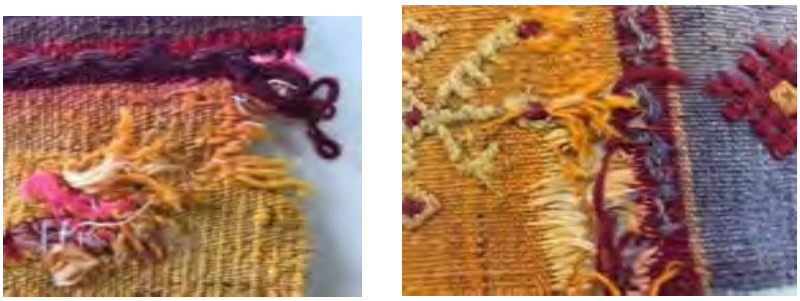
Böceklenmeden kaynaklı eserde parça kaybı ve güve yenikleri oluşmuştur. (Fotoğraf 4).



Fotoğraf 4: Böceklenme kaynaklı bozulmalar a)Parça kaybı b)Güve yeniği

2.2.2. Sökülmeler

Eserin uzun süre kullanımı, desen iplerinde sökülmelere sebebiyet vermiştir. Ayrıca kenarlarda doku kaybı da olmuştur.



Fotoğraf 5: Eserde oluşan sökülmeler

2.2.3. Renk solmaları ve Boya Akmaları

Renk solmaları ve boya akmaları tekstillerde en sık görülen bozulmalardan biridir. Kirli ve tozlu durumda olan eserler, ıslak temizlik işlemine maruz kaldığında zamanla boyalarda akmalar görülmektedir. Böylece tekstilin üretiminde kullanılmayan bir renk, zaman içerisinde kullanılmış gibi görünüp yeni bir renk olarak karşımıza çıkmaktadır.



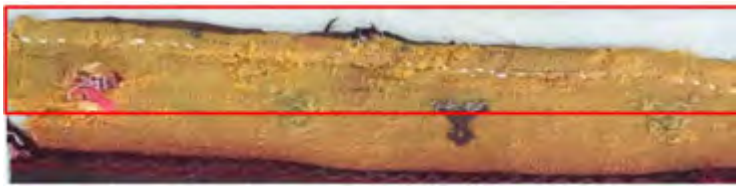
Fotoğraf 6: a) Boya akması b) Renk solması

2.2.4. Dikiş hataları

Eserin başlangıç ve bitiş noktalarında pamuk ipliği ile yapılan bir dikiş görülmektedir. Bu durum eserde kullanım kaynaklı bir bozulmaya neden olmuştur.



Fotoğraf 7: Eserin başlangıç noktası dikiş hatası



Fotoğraf 8: Eserin bitiş noktası dikiş hatası

2.2.5. Yama

Eserde oluşan doku kayıpları yama ile kapatılmaya çalışılmıştır. Desen renklerinde kullanılmayan bir renk ile yama yapıldığı görülmektedir. Çevresel etkenlerin yanında kullanımdan kaynaklı bozulmaların da olması esere daha fazla zarar vermektedir.



Fotoğraf 9: kullanım zamanında yapılmış yamalar

2.3.Renk Analizi

Belgeleme sürecinin önemli adımlarından biri eserde bulunan renklerin analizinin yapılmasıdır. İleride yapılacak restorasyon işlemleri sırasında bulunan renk değerleri dikkate alınarak malzeme tercih edilecektir.

Kromometre ile eserde bulunan renklerin ölçümü yapılmış ve Tablo 1'de değerler verilmiştir.

Renk	**L**	**A**	**B**
Turuncu	46.11	26.89	45.90
Kahverengi	43.20	14.52	25.11
Sarı	51.09	16.91	43.11
Mor	39.17	9.44	9.24
Beyaz	63.92	13.44	25.90
Pembe	54.88	20.21	8.37
Yeşil	32.09	13.77	21.73
Siyah	20.23	5.09	2.52
Bordo	24.00	32.95	13.49

Tablo 1: Kromometre ile ölçülen renk analiz sonuçları

3. Konservasyon Süreci

Koruma uygulamaları iki başlık altında incelenmektedir. Bunlar koruyucu koruma uygulamaları olan 'Pasif koruma uygulamaları' ve eserlere doğrudan onarıma yönelik müdahaleleri kapsayan 'Aktif koruma (restorasyon) uygulamaları' dır. Koruyucu koruma uygulamaları, ön inceleme ve belgeleme aşamalarıyla başlar. Ön inceleme çalışmaları objeyi oluşturan malzemelerin özelliklerini, objenin yapım tekniğini ve bozulmalarını saptamak kadar, koruma yöntemlerinin belirlenmesi açısından da son derece önemlidir. Aktif koruma ise esere yapılan her türlü fiziksel veya kimyasal müdahaleleri kapsamaktadır. Aktif korumanın amacı eser üzerinde var olan hasarın tamiri veya hasara sebep olan nedenlerin giderilmesidir (İlden, 2010:4).

3.1.Önleyici Koruma

Eserin sarılı olduğu asitsiz kağıt değiştirildi.Eser üzerinde bulunan güve kalıntıları, canlı kurtlar alınmıştır. Böcek oluşumunu engellemek için eser asitsiz kağıt ile sarılırken içine at kestanesi yerleştirilmiştir. Belgeleme çalışmaları bittikten sonra eser asitsiz kağıda sarılarak kaldırılmıştır.



Fotoğraf 10: Yerleştirilen at kestanesi

3.2.Temizlik İşlemleri

Esere kuru temizlik işlemi uygulanmıştır. Ön ve arka yüzeyinde bulunan toz ve güve kalıntıları süpürge yardımı ile süpürülmüştür. Süpürge ucu olarak orta sertlikte bir fırça olarak seçilmiştir. Süpürme işlemine başlanmadan önce süpürgenin ağız kısmına gazlı bez yerleştirilmiştir. Bunun nedeni eserin herhangi bir parçasının kopması halinde gazlı bez ile onun korunmasına yöneliktir. Gazlı beze yapışan kalıntılar polietilen poşetler içerisinde belgelenmek üzere saklanmıştır.



Fotoğraf 11: Kuru temizlik işlemi

SONUÇ

Anadolu coğrafyası yerel sanatlar yönünden oldukça zengin bir geçmişe sahiptir. Geçmişte insanlar günlük yaşamda kullanacakları ürünleri özellikle de tekstil ürünlerini bulundukları koşulları göz önüne alarak üretmişlerdir. Ürünlerin uzun ömürlü ve kullanışlı olmasının yanı sıra estetik kaygıları da baz almışlardır. Nitekim o günlerde üretilen tekstiller çok renkli, desenli ve üretildiği bölge hakkında izler taşıyan birer kültür ürünü olmuştur. Günümüze kadar gelebilen o ürünler oldukça kıymetlidir.

Araştırma kapsamında incelenen eser proje kapsamında toplanan, Çankırı yöresi hakkında bilgiler barındıran bir kilimdir. Cicim tekniğinde dokunmuştur. Eser ilk geldiği anda yıpranmış ve tozlu durumda idi. Ön çalışma sonucu esere yapılacak belgeleme ve konservasyon süreci tespit edilmiştir. Eser protein kökenli hammaddeye sahip olduğundan dolayı güve ve böceklenme sorunu meydana gelmiştir. Ayrıca kullanım kaynaklı tahribatlarda gözlenmiştir. Pasif müdahale yöntemi esasına dayanarak eserin daha uzun ömürlü olmasına yönelik uygun saklama koşulu oluşturulmuş ve kuru temizlik işlemi uygulanmıştır. Belgeleme ve konservasyon süreci biten eser asitsiz kağıda sarılarak kaldırılmıştır. Uygulanan işlemler ile ileride esere yönelik yapılacak başka çalışmalara rehber olması ve eserin daha iyi koşullarda saklanması hedeflenmiştir.

Kaynakça

Barışta, H.Örcün. (1998). Türk El Sanatları, Kültür Bakanlığı Yayınları, Sanat Eserleri Dizisi, Genişletilmiş 2. Baskı, Ankara.

Büken, Rengin (2000). Anadolu Kökenli arkeolojik tekstiller, teknik çözümlemeleri, konservasyonu ve anadolu kilim dokumacılığına bir öneri "Çatalhöyük". Türk Dünyası Kültür ve Sanat Sempoyumu Süleyman Demirel Üniversitesi, 07-15 Nisan 2000, 341-346

İlden, S. (2010). *Türkiye'de Yazma Eserlerin Korunmasında Bölgesel Laboratuarların Kurulmasının Önemi,* Sanatta Yeterlik Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi Güzel Sanatlar Enstitüsü, İzmir, 4.

Tarakçıoğlu, I. (1983). Tekstil Terbiye ve Makineleri (II.Cilt). Bursa: Uludağ Üniversitesi Basımevi.

http://www.cankiri.bel.tr/sayfa-19/il-haritasi.php 20.08.2019/ 11:14)

https://tr.wikipedia.org/wiki/%C3%87ank%C4%B1r%C4%B1 20.08.2019/ 11:11)

AYDIN'DA ÖNEMLİ BİR KÜLTÜREL DİNAMİK: KAPALI ÇİÇEKLİ DUVAK

Havva ÇETİNTÜRK[1]

Özet

Aydın iklimi, toprakları, konumu nedeniyle pek çok millete ve uygarlığa ev sahipliği yapmıştır. Bu nedenle Aydın kültürel anlamda oldukça zengindir. Aydın, konumu nedeniyle batıyla temasın sağlandığı ilk yerlerden birisidir. Burada kültürel dinamikler yavaş yavaş değişime uğramıştır. Günümüzde kitle kültürü, kitle iletişim araçları nedeniyle kültürel dinamiklerin aşınması hızlanmıştır. Aydın'ın kültürel dinamikleri o denli güçlüdür ki bunlar halk tarafından hala yaşatılmaya çalışılmaktadır. Bunların kaydedilmesi gerekmektedir. Sunduğumuz gerekçeler bildirimizin amacını da oluşturmaktadır. Çalışma alanımızı kapalı çiçekli duvak oluşturmaktadır. Düğünler, kültürel dinamiklerin en iyi gözlendiği ve yaşatıldığı faaliyetlerdendir. Gelinin düğün için hazırlanması bu merasimin en önemli ayaklarından birisidir. Gelinin yüzünü ve başını örten duvak burada önemli bir ayrıntıdır. Çalışmamızda kapalı çiçekli duvak geleneğini işledik. Yöntem olarak Aydın'da farklı köylerde yaşayan bu deneyimi defalarca şahitlik etmiş yaşlılarla görüştük. Onları sözlü olarak dinlediğimiz gibi onların ellerinde bulunan eski gelinlik ve fotoğrafları da değerlendirdik. Pek çok köyde farklı zamanlarda düğünleri takip ettik. Duvağın nasıl hazırlandığını, gelinin başına nasıl oturtulduğunu, bunun için hangi merasimlerin yapıldığına şahit olduk. Bu duvak takılırken kız tarafının yakınlarının kapıldığı duygu selinin altında yatan dinamiklerin ne olduğunu anlamaya çalıştık. Gelin duvağı takıldıktan sonra gelinin anne-babasıyla vedalaştığını gördük. Bütün bunlar Türk toplumunda anne-baba-evlat ilişkileri hakkında bize önemli ipuçları verdi. Özetle çalışmamız Aydın ilinin düğün geleneklerinden söz ettikten sonra gelin ve duvak konusuna odaklanmıştır. Kapalı çiçekli duvak konusu üzerinde ayrıntısıyla durulmuştur. Duvağın hazırlanışı, gelinin başına oturtulmasını ve bunun için yapılan merasimi anlattık. Bu merasimin ne anlama geldiğini ve duvaktaki ayrıntıları ve anlamına değindik. Çalışmamızı bu kültürel değerin neden yaşatılması gerekir sorusunun cevabıyla sonuçlandırdık.

Anahtar Sözcükler: Kültür, Türk Kültürü, Aydın, Duvak, Düğün

AN IMPORTANT CULTURAL DYNAMİCS İN AYDIN: BRİDE VEİL MADE WİTH FLOWERS

Abstract

Due to its climate, lands and location, Aydın has been home to many nations and civilizations. Therefore, Aydın is rich in cultural terms. Aydın is one of the first places where contact with the west is achieved due to its location. Here, cultural dynamics have gradually changed. Today, the erosion of cultural dynamics due to mass culture and mass media has accelerated. Aydın's cultural dynamics are so strong that people trying to keep them alive, today. They need to be recorded. These reasons also is purpose of our study. Ourfield of study is the subject of bride veil in Aydın. Weddings are one of the activities where cultural dynamics are best observed and kept alive. Preparing the bride for the wedding is one of the most important pillars of this ceremony. The veil covering the bride's face and head is an important detail here. In our study, we mention the traditional bride veil in Aydın. As a method, we interviewed elderly people who have witnessed this experience many times in different villages in Aydın. As we listened to the morally, we also evaluated the old wedding dresses and photographs that were in their hands. We followed weddings in many villages at different times. We witnessed how the veil was prepared, how it was placed on the bride's head, what ceremonies were made for it. While this veil placed on bride head, we tried to understand what the dynamics underlying the flood of emotions were. After the bridal veil was worn, we saw the bride saying good bye to her parents. All this gave us important in sights into the relationship between parents and children in Turkish society. In summary, our study focused on the bride' veil is sue after mentioning the wedding traditions of Aydın province. Finally, we study about the preparation of the bride' veil, placed it on the head of the bride and the ceremony for this purpose. We talked about what this ceremony means and the details and meaning on the bride' veil. We concluded our study with the answer to the question of why this cultural value should be kept alive.

Keywords: Culture, Turkish Culture, Aydın, Bride' Veil, Wedding.

GİRİŞ

Canlıların ortak özelliklerinden birisi kendi türünden canlılarla soyunu devam sürdürmektir. Tek hücreli canlılardan en gelişmiş canlıya soyun devamı doğumla başlar.

[1] Öğretmen/Köşe Yazarı

Toplumlarda insanoğlunun ilk nefesini aldığı gün mübarek kabul edilmiş, kadın da doğurganlık özelliğiyle kutlu olmuştur. Ömür adı verilen süreçte doğumdan sonra insanların yaşam biçimini şekillendiren dönemler görülür. Geçmişinden getirdiği alışkanlıklar, bilgi, görgü ve etkileşimleri yeni bir devre geçiş yapmasında etkin rol oynar. Kadın ve erkeğin belli fiziksel ve biyolojik olgunluğa erişmesiyle bir çatı altında olma istekleri evlenme şeklinde ifade edilirken, bu birliktelik düğün denilen törenle yerine getirilir. Toplumların, düğün törenine kadar ve düğününden sonra geçirdiği süreç, o toplumun gelenek, görenek ve inançlarıyla beslenir.

R. Gökçen Kayabaşı çalışmasında "İnsan, hayatı boyunca doğum, evlenme ve ölüm olmak üzere üç önemli 'geçiş dönemi' ile karşılaşmaktadır. Hayatın doğumdan sonraki geçiş dönemi olarak kabul edilen evlenme, sadece bir tabiat güdüsüyle belli bir maksada yani kadın ve erkeğin cinsi duygularla birleşmesinden ibaret, karşılıklı menfaatlere yönelik bir kuruluş değil soyun üremesi ve devamı gibi kutsal bir amaca bağlıdır. Düğün törenleri de rastgele ve bir takım şekli gösteriden ibaret değildir. Büyük ölçüde din inanışlarına bağlı anlam ve önem taşıyan hareketlerdir. Türkçede, "evlenme" veya "evlendirme" tabirleri, evlenen erkek veya kızın baba ocağından ayrılarak ayrı bir ev (aile) meydana getirdiğinin ifadesidir. Dünya dilleri içerisinde de evlilik hadisesi ile yeni bir ev açmak arasındaki ilişkiyi bir kelime ile ifade eden Türkçe 'den başka dil yoktur" şeklinde bilgi sunmaktadır (Kayabaşı, 2018/2).

Düğünler, sosyal hayatın bir parçası olup, evlenecek bireyler kutsal yolculuklarında ve düğünlerinde hazırlıkları, eğlenceleri, dini inanışlarıyla yer alırlar. Hazırlıklar, kız isteme söz, nişan, bayram ziyaretleri aileler arasındaki iletişimi, akrabalık bilincini pekiştirir. Aileler birbirini daha iyi tanır, genellikle düğün sonrasında da devam eder.

AMAÇ-KAPSAM-YÖNTEM

Bildirimizde, Aydın yöresindeki köylerde düğün adetleri ve özellikle kapalı çiçekli duvak anlaşılmaya çalışılmış ve bu geleneğin kayıt altına alınıp gelecek kuşaklara aktarılması amaçlanmıştır. Aydın'daki tüm mahallelerin (köylerin) tek tek ele alınmasının güçlüğü nedeniyle bazı mahalleler (köyler) örneklem alınarak araştırılmıştır (T.C. Aydın Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, 2012; 324-325; İncirliova Köylere Hizmet Getirme Birliği: 1999). Çalışmamızda düğün geleneğine ana başlıklarda değinilip kapalı çiçekli duvağa yoğunluk verilmiştir. Bazı köy düğünlerinin gözlenmesi ve gerekli notların alınması, kaynak kişilerle görüşme yapılması ve literatür çalışması ile elde edilen bilgilerin karşılaştırılması araştırmamızın yöntemi olarak belirlenmiştir.

Aydın birçok medeniyete kucak açmış, verimli toprakları, inciri, zeytini, ikliminin uygunluğu nedeniyle göçerleri kendine çekmeyi başarmış, yerleşimlerinin kuruluş

hikâyelerinde Yörük ile Türkmen boylarının varlığını ortaya koymuştur. Anadolu'da konar-göçerlik Aydın'ın verimli topraklarında da karşımıza çıkmaktadır. Yaz aylarında yaylalarda, kış aylarında ise kışlaklarda yaşayıp geçimlerini hayvancılıkla sağlayan konar-göçerler küçük topluluklar halindedir ve "çok yol yürüyen " anlamında yörük ismi ile anılmışlardır. Yörükler bulundukları yerlerin halkı ile bütünleşip onların kültürlerini benimsemiş kendi kültürlerini de korumaya çalışmışlardır. Dini inançları çok tanrılı dinlerden tek tanrılı dinlere geçişte doğaya, ataya saygıda etkilerini göstermiştir.

Aydın ili, Köşk ilçesi, Gökkiriş Mahallesi, yüksek tepede kurulan yayla yerleşimlerinden birisidir. Gökkiriş Mahallesi sakinlerinin geleneklerine ilişkin anlatıları ile coğrafi yapısı düz olan Germencik ilçesine bağlı Hıdırbeyli Mahallesi'nde oturanların ifadeleri birbirine benzemektedir. Hıdırbeyli Mahallesi'nde doğup büyüyenler, köylerinin öyküsü içinde Konya'dan Aydın'a gelen üçü erkek (Hıdır Bey, Er Bey, Ömer Bey. Bu kişiler yörük beyleridir) birisi kadın (Güllü Hanım) dört kardeşin birbirlerine yakın kesimlerde yerleşim kurduklarına değinmişlerdir. Hıdırbeyli, Erbeyli, Ömerbeyli köylerinin sahip olduğu gelenekler, görenekler ve uygulamalar kuşaktan kuşağa geçerek yaygınlaşmıştır. Eski zamandan beri uygulanan ve günümüzde Türk topluluğunun kültürünün bir parçası haline gelen evlenme görenekleri ve uygulamaları, Batılılaşma sürecinde yozlaşarak değişime uğramıştır. Amacımız Aydın ve çevresindeki mahallelerde halen süregelen ve ailenin temel taşı olan evlenme ile ilgili gelenek-görenekleri kayıt altına alarak kaybolmasını engellemek ve gelecek kuşaklara kültürel birikim şeklinde aktarmaktır. Çalışmada yöntem olarak halk kültürü araştırmalarında kullanılan gözlem ve görüşmelere yer verilmiştir. Kaynak şahıslar Makbule Çetinkaya, (88), Hacer Selbes (86), Güzide Öktem (70), NadideYağcı (68), Sevgi Sabancı (61), Zeynep Gökkaya (59), Saniye Gökkaya (84), Kezban Acar (59), Ülkü Hesapcıoğlu (61), Yahya Yağcı (71), Oktay Çetinkaya'dır (65). Mehmet Ali Dağkılıç'tan (61) derlenen bilgiler ışığında evliliğe giden yolculukta bütünlük sağlanmış, incelemelerimiz düğün öncesi, düğün, duvaklama ve uğurlama başlıkları altında toplanmıştır.

BULGULAR

Kapalı Çiçekli Duvak

Düğün Öncesi

Toplumun temel yapısı aile, ailenin oluşmasının esası ise evliliktir. Evliliğe giden yolda toplumlar çeşitli davranışlar ve inançlar içinde kültürlerini sergilerler (Kayabaşı, 2013: 98). Aydın'ın mahallelerinde evlenecek olanların ve ev yapanların işlerinin kolay gideceği inancı vardır. Yerleşimlerde evlendirme kelimesi evermek, ev-bark kurmak, baş göz etmek,

ocak kurmakla eş anlamlıdır. Evlenme çağına gelmiş gençlerin bir an önce evlenmesi beklenir. Bu döneme gelen genç kızların evlilik isteğini açıkça söylemesi ya da mesajla iletmesi ayıp sayılır. Genç erkekler ise evlenme isteğini mesajlarla iletebilmektedir. Yemek esnasında çorbaya kaşık bırakıp gitme ya da pilava kaşık saplama en çok kullanılan yöntemlerdendir. Ayakkabıların ters çevrilmesi de evlenme isteğinin belirtisi şeklinde algılanır. Evlenmek isteyen gençler ya aracı kadınlar yardımıyla görücü usulü tarzında ya da çeşme başında birbirlerini görüp erkeğin bu isteğini ailesine bildirmesiyle evlenirler. Evlenmek isteyen gençlerin ekonomik durumları iyi değilse kaçarlar. Kaçma olayı köylerde hoş karşılaşmaz. Görücü usulü evlenmelerde evlenecek kızın, baba evindeki büyüklerine saygısı hürmeti önemlidir. Kızın aynı saygı ve hürmeti yeni kuracağı yuvada eşine ve büyüklerine göstereceği inancı kuvvetlidir. Evlenecek kızın evdeki hal ve hareketleri, akıl sağlığı, arkadaşlarıyla geçimi, görücü gelecek olan erkek tarafından araştırılır. Kız hakkında bilgi veren kişilere "yorucu" denilir. Şayet kız bu araştırma sonucunda erkek tarafını kabul etmişse aynı araştırma erkek için yapılır. Bazen yorucu olumsuz yorum yapsa da iki taraf bu yorumlara itibar etmez "alıcı, yorucuya bakmaz!" diye belirtilir. Yoruculardan sonra evlilik için ilk adım olan kız isteme gerçekleşir. Aracılar vasıtasıyla erkeğin annesi (kayınvalide) evlenecek kızı belirler belirlemez kız evine aracılarla haber gönderir. Kız evinin kabulüyle damat adayının halasını, yengesini ve teyzelerini yanına alarak ziyarete giderler. Kız misafirlerin elini öpmeye çıkar, Kızın evinin temizliği, duruşu, konuşması kontrol edilir. Tekrar gelmek üzere evden ayrılırlar. Aracı kadın kızın kendisine talip olan genci çeşme başında, düğünde, pazarda görmesini sağlar. Kız evi oğlan evine "buyurun gelin" diye haber gönderir. Oğlan evi Perşembe'yi Cuma'ya bağlayan akşam tekrar gider. Bu gidişte de kız istenmez; ilk gidişte kesinlikle kız verilmez. Kız evi oğlan evinden gelen aracı kadına "daha ayakkabı eskitecek kadar gidip gelmediler", "kız evi naz evi" der; oğlan evi üçüncü kez kız evine gidince kız istenir. Kız istemeye damat adayı götürülmez. Evlenecek erkeğin erkek büyükleri ile dayı amca hanımları götürülür. Yengelerin gitmesinin nedeni, aileye dışarıdan gelen kişilerin aile içinde mutlu ve huzurlu olduklarını göstermek içindir. Erkek tarafından gelen sayılan sevilen ve sözü geçen bir akraba, kızı Allah'ın emriyle ister; kızın babası da "siz mehel (uygun) gördüyseniz biz de mehel gördük" diyerek söz verir. Kız odaya gelip el öper. Sade kahve, tuzlu kahve verilmez. Kahve, kara ve acıyı çağırır uğursuzluk getirir. Oğlan tarafından gelen zerde, lokum dağıtılarak söz tatlıya bağlanır. Kız istemeye giderken erkek evi kız evine yüzük, bilezik, elbiselik kumaşlar götürür. Oğlan evinden gelen misafirler ayrılırken kızın işlediği mendil damada gönderir. Bu sözlü olduğunu bildiren mesajdır. Oğlan tarafı

ertesi gün bir paket tuz alır ve yemeğinde/aşında kullanmaya başlar. O tuz bitene kadar evde ters giden bir olay yaşanmazsa gelinin uğurlu olduğu inanılır.

Söz verildikten sonra iki aile arasında nişan için alınacak takılar ve eşyalar konuşulur. Belirlenen günde kız evine gelen damat adayının babası, kızın babasına ne istediğini sorar. Kız babası "Şanınıza düşen neyse kabulüm" yanıtıyla "Kızım pazarlık konusu olamaz" demiştir. Kızının değerli olduğunu, onun yeni evinde mutlu olmasını istediğini belirten kızın babasına, kayınpeder gelini için takılacak takıyı kendisi belirler; geline arazi bağışlama sözü verir. Nadiren pazarlık yapan aileler kayınpedere alınacak ve takılacakların listesini verir. Listede kıza takılacak altınlar, alınacak giysiler yazılır; kızın akrabalarına da çeşitli hediyeler istenir.

Düğüne giden yolculuk aslında kız doğar doğmaz başlatılır. Kızı olan aileler "Kız beşikte, çeyiz sandıkta" sözü üzerine mendiller, bohçalar, yemeniler işlemeye başlarlar. Yüzünü örtecek işkebi, atının üzerine konacak örtüsü, yeni evine götüreceği yatak yorganları bittiğinde çeyizi hazırdır. Düğün, çeyizler tamamlanınca, erkek için askerlik sonlanınca uygun görülür. Düğün tarihi belirlenirken hasat mevsimleri dikkate alınır. Geçim kaynağı yazın incir, kışın zeytin olan köylüler Temmuz, Ağustos, Eylül aylarında düğünü tercih etmezler. Bu aylar bölgenin en sıcak aylarıdır; insanlar yaylalara ve incir bahçelerine göçerek yaşarlar. İncirlerin bitmesiyle kışlık evlerine dönüş başlar. Bu aylara "Bozuk", düğün tarihinin mevsimi belli anlamına da "Bozukta" denilmektedir.

Düğün mevsimi belirtildiğinde kızın düğünde giyeceği kıyafetler alınır. İpekten renkli uzun elbiseye "galyet" denir. Gelin galyetini düğünün ilk günü giyer. Rengi, soyunu temsil eden ana renklerden biridir. Galyet geleneği giderek değişime uğramış, aileyi temsil eden renk yerini önce pembe sonra beyaza bırakmış, elbiseler modaya uyarak gelinlik olarak giyilmiştir.

Düğün

İki aile arasında düğün tarihi kesinleşince, düğünü bir hafta önceden köye haber veren bayrak dikilir. Bayrağı diken oğlan evidir. Damat arkadaşlarıyla birlikte Cuma namazından çıkınca eve gelir. Bir sırığa Yörük boylarından olduğunu gösterir mavi- beyaz bez ile ucuna bir demet çiçek bağlar. Evin en görünen yerine, çatıya ya da bacaya bu sırığı bağlar. Herkesin dikkatini çekmek için iki el silahla havayı ateşler. Bayraklar her toplumda kutsal kabul edildiği için bayrak diken gençlerden biri bayrağı koruma görevini üstlenir. Düğün bayrağı, o evde yeni bir hanenin (hâkimiyetin) kurulacağı müjdesini verir. Bayrak gelin almaya gidinceye kadar oradan indirilmez, gelin almaya giderken sırığa mendil, havlu, bolluk bereket anlamında buğday başağı bağlanır. Bayrak en önde taşınır; bayrağı taşıyan kişiye 'Bayraktar' adı verilir. Bayrağın dikilmesiyle her iki düğün evi, okuntu dağıtımı için

köyden bir kadınla anlaşırlar. Bu kadın orta yaşlı köyü bilen tanıyan kişidir. Düğün sahiplerinin kâğıtlara sardığı, şekerleri, kibrit kutusunu, havluları, elbiselik kumaşları insanlara gelinin ya da damadın yakınlık derecesine göre vermekle yükümlüdür. Bu hediyeli davetiye "Okuntu", okuntu dağıtan kadın "Çağırıcı" şeklinde adlandırılmıştır. Çağırıcı kadın kapısını çaldığı evin sahibine, düğün sahibinin adını düğün tarihini söyleyerek "Buyurun gelin!" çağrısını yaparak okuntusunu verir. Okuntuyu alan davetli okuntusunun büyüklüğüne göre hediye hazırlar. Elbiselik kumaş aldıysa bilezik, kibrit kutusu aldıysa evinde kullanabileceği bir eşya okuntu karşılığı olarak düğünde verilir.

Düğünde yemek ikram etmek bolluk berekettir. Kız evinde imece usulüyle yörenin yemeklerinden yuvarlama, sarma yapılır. Erkek tarafındaki yemekler gelin alma günü içindir. O gün et ağırlıklı yemekler masalarda yerini alır. Damadın arkadaşları için içkiler hazırlanır; gençler davul zurnanın çaldığı oyun havalarıyla oynarlar. Kız evinde ikram için hazırlanan keşkek, düğün eğlencesinden bir gün önce keşke dövme âdetiyle yerine getirilir. Keşkeğin lezzetini veren içindeki buğday ve etin kazanda ezilerek pişirilmesini, gelinin oğlan kardeşi ve arkadaşları eğlence için gelen çalgıcı kadınlarla yaparlar. Cuma günü akşam saatlerinde gelen çalgıcı kadınlar, Cumartesi sabahı erkeklere türküler söyleyip oyun havalarıyla oynatırlar. Birkaç saat sonra keşkek hazırlanır, düğün eğlencesi için gelen çalgıcılar kızları, kadınları eğlendirmek için kapalı mekâna geçerler. Bahar aylarında düğün eğlencesi avlu adı verilen düğün evinin bahçesinde gerçekleşir. Erkekler kadın eğlencesine alınmaz; kadınların oyunları gösterilmez. Oturma düzeni ön sırada gelinler ve gençler, çalgıcı ile gelinin etrafında halka oluşturmak suretiyle, kayınvalideler ve anneler bir arka sırada bulunacak şekildedir. Kadın çalgıcıların olmadığı düğünlerde köyden bir kadın dümbek adı verilen darbukayla, bir başka kadın da leğen ya da bakır tepsi çalarak kadınları oynatırlar. Köşk Gökkiriş Mahallesi'nde tepsi çalarak söylenen oyun havası "Yaş pinar"dır. Köyün yaşlı kadınlarının hatırlayıp söylediği bu türkümüzün sözleri:

Yaş pinar köklenir mi/Dibinde beklenir mi?

Doğru söyleyin a dostlar/ Üç sene yar beklenir mi" dir.

Düğün kıyafetleri gelinin giydiği galyet kadar özenle hazırlanmış özel gün giysileridir; düğün günü, yeni gelin olanlar da galyetlerini giyerek eğlenceye gelirler. Gelinlerin başında krep adı verilen iğne oyalı ipekten eşarp vardır. Kayınvalidelerin giysisi üst don adı verilen şalvardır. Kadınlar ve kızlar oyuna kendiliğinden kalkmazlar. Onları oyuna kaldıran kadına "Çekici" denir. Çekici kadın, nazlanan kızları zorla çemberin içine çekip oyunlar oynatır. Oyuna kalkanlar oturanlardan bozuk para toplayıp çalgıcılara verir. Oyun

bitince hemen oturmazlar. Çalgıcılara teşekkür parası vererek oturabilirler. Unutulmaya yüz tutmuş diğer oyun havası ise Eğil Kavak'dır. Sözleri:

"Eğil kavağım eğil /bu kavak bizim değil /
Kavak kavağa değdi/kavak boynunu eğdi/
Kavakta kuru dal var bi danem aman/
Ayakta mavi şalvar/
Asker oldu gidiyor garibim aman /
El aç Allah'a yalvar" dır.

Düğünlerde oynanan günümüze kadar gelmiş diğer kadın oyun havaları İnce Memed, Pembe Grebimin Oyası, Harmandalı, Kerimoğlu, Azize, Mevlana'dır.

Kadınların eğlencesinde en özel anlardan biri kına geceleridir. "Kına yakma geleneği adanmışlığın sembolüdür. Genç çiftlerin evlenmeden önce baba ocağında geçirdikleri son gece kına gecesidir. Bu gecede kız evinde mutlu ve üzüntülü anlar bir arada yaşanırken damat evi, eve gelin gelmesinin sevinci ve heyecanı içerisindedir. Kınanın üzerine yakılan mumlar, evlilik hayatının kötülüklerden, kötü ruhlardan, nazarlardan korunacağı, ayrıca ateşin temizleyici özelliği inancına dayanır. Kına yakılırken kaynana tarafından gelinin avucuna konan para-altın kut sembolüdür ve bereket için saklanır" (Kayabaşı, 2013: 150).

Çalışmalarımızı gerçekleştirdiğimiz mahallelerimizde kına geceleri, düğün eğlencesinin olduğu günün akşamı yapılır. Geline kına yakacak kişinin mutlu evliliğe sahip, sevilen sayılan aile içinden bir kadın olması gerekir. Genellikle dayı amca hanımları kınayı geline yakarlar. Gelinin yengesi kınayı bakır kapta su ile karıştır. Mumu kınanın ortasına koyar; gelin kıza rahat bir kıyafet giydirir; başına pullu kırmızı bir örtü örter. Kına yakmaya başladığında gelini ağlatmak için maniler (ağıt şeklindeki dizeler) söylenir. Ağlamayan kız için "Pek hevesliymiş" denilir. Gelinin ağlamaması ayıp sayılır. Gelinin babaannesi "Yemenimin incesine, çağırın kızın annesine, kızları gelin oluyor, sabah eller alıyor" diyerek ağlayıp söylenirken kadınlar "Ham meyveyi kopardılar dalından/beni ayırdılar sevgili yârimden" türküsünü söylerler. Bu türküyü "Yüksek yüksek tepelere ev kurmasınlar" izler. Günümüzde maniler kaybolmuştur. "Yüksek yüksek tepelere ev kurmasınlar" türküsü, kına gecesi türküsü olarak bilinir. Geleneklerimizde kına yakmayı askere giden gençlerimizin uğurlanmasında da görüyoruz. Ana babalar vatana adadıkları çocuklarına kına yakarlar. Gelinlerin kınası ocağına adanmak içindir. Gelinin avucuna konan altın ya da para gelini mübarek kılar, bu parayı bolluk bereket için gelinler saklar (Fotoğraf 1).

Gelin Uğurlama

Aydın ili ve mahallelerindeki (köylerindeki) düğün gelenekleri birbirine çok benzer. Üç gün üç gece süren düğünlerin son günü Pazar'a rastlar. O sabah her iki düğün evinde farklı hazırlıklar vardır. Kız evinde geline kırmızı kadifeden şalvar, üstüne mor veya kırmızı renkli gömlek, gömleğinin üstüne üç etek giydirilerek kıyafet tamamlanır. Şalvar ve üç etek ata binmesini kolaylaştırır. Gelin kızın saçları ince ince kırk örgü olacak şekilde örülür. Buna "Kırk tenem" denir. Kırk sayısı doğumda ölümde sık kullanılan sayıdır. Yeni başlangıç görülen evlilikte kırk tenem saçla yolculuğu uğurlu kademli olup eşi tarafından muhabbetle açılacaktır. Erkek tarafında hazırlıklar gelin alma törenine göre şekillenir. Bunların başında gelin için hazırlanan duvak gelmektedir.

Bildirimin odak noktası olan duvaklamanın özünde inançlar ve iyi dilekler yatmaktadır. Gelinin duvaklanması, kutsanması anlamını taşır. Gelin duvağıyla kadın dayanışmasıyla nasıl uğurlandığını anlatır. Duvak gelin gideceği evden geline gelir, damat tarafından gelen seçilmiş bir kadın tarafından yapılır. Duvak, damat evinde hazırlanır; kız evine gelince gelinin başına oturtulur; çiçeklerle taçlanır. Hazırlanması birkaç hafta önceden başlar. Önce duvağı yapacak kadın belirlenir. Bu kadının akrabadan, evli ve çocuklu olması tercih edilir. Duvakçı kadın bu görevi alınca ilk önce baharat olarak bildiğimiz kuru karanfili kolyeyi hazırlar (Fotoğraf 2). Kuru karanfillerin odunsu, kuru ve sert özelliğinden dolayı kolyeyi hazırlamak zahmetlidir. Duvakçı kadın, karanfilleri tek tek kabağa batırır. Odunsu uçlar kabağın suyundan şişer, yumuşayan uçlarından üç sıra olacak şekilde ipe dizer. Her sıranın bir anlamı vardır. Bunlar, "Kadın kadını üç durumda yalnız bırakmaz: Doğumunda ebesidir, düğününde yengesidir, ölümünde yıkayanıdır" mesajını içerir. Duvakçı kadın ikinci hazırlığını gelin alma gününün sabahı yapar. Köyün en güzel kokulu çiçeklerini toplayıp onlardan küçük demetçikler meydana getirir. Çiçeklerin kokulu, renkli ve dayanıklı olmasına özen gösterir. Karanfil, mersin, idişah (ıtır), kekik, kapı kekiği, gül, sardunyagillerden renkli çiçekler, buğday başağı derlediği çiçeklerin başlıcalarıdır. Kuru karanfilli kolyeyi, çiçek demetçiklerini, duvaklık örtüleri, eşarpları bir tepsi içine yerleştirir. Duvak ve çiçek tepsisiyle gelin almaya gider.

Damat evinin önünde yemekler yenilir. Davul zurna eşliğinde eğlenilir. Öğle saatlerinde gelini almak için bayrak, at önde yola çıkılır. Kız evine gelindiğinde gelin duvaklanırken erkekler eğlenceye devam ederler. Damadın annesi, kız kardeşleri, yengeleri, hala, teyzeleri ve duvakçı kadın gelinin bulunduğu odaya alınırlar. Gelin, büyükleri ve annesi başta olmak üzere arkadaşları, komşularıyla onları karşılar. Duvakçı kadın, gelini ortaya alır, hızlı bir şekilde başına pembe bir duvak oturtur. Duvağa yeşil renkli ucu pullu ve oyalı eşarplar bağlar. Bir ince kurdele ile alnını ortalayıp arkadan bağlar. Bu kurdeleye hazırladığı

küçük demetçikleri yerleştirilir. Gelinin başı çiçeklerle taçlanır (Fotoğraf 3). Çiçekler gökteki tanrı içindir. Gök tanrının yeri mavi göklerdir. Ona ulaşmak için taçlanırlar. Türkçemizde kullanılan "Başı göğe erdi" deyimi gelinlerin gök tanrı tarafından onurlandırılması manasını taşır. Çiçeklerin aralarından gümüş gelin telleri sarkıtılır. Çiçekler hoş koku bırakırken gelinin yüzü kırmızı işkep (pullu) örtüyle örtülür. Bazı yerlerde bu örtü pembe renktedir. Kırmızı örtü kahramanlığının, hâkimiyetin rengidir. Gelin al rengiyle yuvasında kocasıyla aynı hak ve özgürlükte eşit olacağını anlatır. Yüzü örtülen kızın boynuna en son karanfilli kolye takılır (Fotoğraf 4). Duvakçı kadın kolyeyi takarken gelinin kulağına "Bu kolyenin bir sırası ile çocuklarını kırkla, bir sırasıyla bugün yıkan! Yıkan ki kocan seni bu kokuyla hatırlasın. Bir sırasını da sandığında kefenin için sakla" diye fısıldar.

Gelinin Uğurlanması

Duvakçı kadın gelinin duvaklanmasının bittiğini artık vedalaşabileceğini söyler. Kızın babası içeriye alınır. Babası kızının beline kırmızı bir kuşak bağlar. Bu kuşağın adı gayret kuşağıdır. Gayret kuşağı babanın kızına öğüdü niteliğindedir; kızının zorluklardan yılmaması, gayretli olması dileğiyle iki kez belinin çevresinde çevirdiği üçüncüsünde bağladığı kuşaktır (Fotoğraf 5-6). Sibel Turhan Tuna çalışmasında gayret kuşağının amacını kızın gelin gittiği evde tembellik yapmamasına, gayret göstermesine, işten kaçmamasına yönelik olduğunu ifade etmektedir (Tuna, 2006). Ancak gayret kuşağı çoğu kez bakirelik simgesi şeklinde bilinmektedir. Gelinin babası kızının ayakkabısına son harçlığını "Ummadığın zamanda kısmet ayağına gelsin" dileğiyle koyar. Elini öptürür. Gelinin kardeşleriyle ve arkadaşlarıyla vedalaşması sürerken kadınlar ilahiler okur, ağıtlar yakar. Bu ağıtlar;

1-Vur vur davulcu davulun inlesin aman/şu gız gidiyor bu evler dinlesin aman

2- Kaşıklayın kaşığı /gidiyor evlerin yakışığı

3- Binmiş atın koncasına/ Düşmüş yolun incesine

Haber edin şu gızın amcasına /gız amcasız gelin olmaz

Olsa bile meyil olmaz."

4-Şu gızın tenleri aktır /içinde gögneciği göktür/annesi babası yoktur

Git yaranım sağlıgılan/sil gözünün yaşını yağlığıylan.

Bazardan aldım yoğurdu/yedim garnımı doyurdu/

Mevlam böyle buyurdu/

Git yaranım sağlığıylan/sil gözünü yağlığıylan.

Vedalaşma bittiğince damadın babasına haber gönderilir. Damadın babası gelini almak için kapıya gelir. Kapıda bekleyen gelinin akrabası kadın "Gelinin kapısı açılmıyor" diyerek yol vermez. Kayınpeder para vererek kapıyı açtırır. Kapının arkasındaki gelin, babası

ve erkek kardeşinin kollarının arasından, damadın babasına teslim edilir. Kayınpederi ata doğru götürürken annesi bolluk bereket dileğiyle başından bozuk para saçar; su döker. Atın üzerinde gelinin hazırladığı, dokuduğu kumaş vardır. Kayınpederi gelini ata bindirir. Kızın annesi gece yemeleri için tavuk-pilav ve baklavayı, genç kızın nişanlıyken diktiği bir çiçek saksısını, çivi, kalaylı bakır kap ve ocaktan alınmış külü damadın yakınına verir. Saksıdaki çiçek yeni evinde kayınvalidesinin görebileceği yere konması içindir. Gelin yeni evinde kayınvalidesine söylemeye çekindiği şeyleri çiçeğine söyler; çiçek onun arkadaşı sırdaşıdır.

Gelin alma alayının başında bayrak vardır; bayrağın önüne geçilmez. Gelin atının bir tarafında damadın babası diğer tarafta damadın kardeşi vardır. Davul zurnalar gelini evine götürürken (Fotoğraf 7) yolda sürekli oynarlar. Evler yakın olsa bile gelini dolaştırırlar evin önüne gelince masalar tekrar yiyeceklerle donatılır, davetliler oynamaya devam eder. Pervin Ergun çalışmasında, "Türk mitolojisine göre kahramanların hatunları genellikle Tanrı tarafından gönderilmiş ve belirlenmiş kutlu kadınlardır. Oğuz Destanı'nda, karanlık bastığında gökten gök ışık içinde bir gelin indirilmiştir ve alnında "Demir Kazık/Kutup Yıldızı"na benzer beni vardır. Gülüşüyle Tanrı'yı güldüren, ağlayışıyla ağlatan bu kız, Oğuz Kağan'ın kutlu eşi, Oğuz boylarının kökeni olmuştur. Gelinin karanlık bastığında gelmesi ve ışık-nur saçması ile ilgili mitolojik hafıza gelin göçü sırasında bugün de korunmaktadır" ifadesini kullanmaktadır (Ergun: 2010). Köylerde gelini almaya gelenler, yol ne kadar yakın olursa olsun (bitişik komşu da olabilir), yolu uzatırlar. Akşam ezanından önce gelinirse gelin attan indirilmez, mutlaka ezan beklenir. Gelinin ezan okunurken yeni evine ayak basması uğur sayılır. Ezanla birlikte eve nur girdiğine inanılır. Damat, ezana yakın gelini attan indirir, annesine teslim eder. Kendisi arkadaşlarıyla birlikte namaza gider. Kayınvalidesi gelinin başından buğday, şeker, bozuk para saçar. Onu odasına götürür. Evden getirdiği çiviyi duvara çaktırır. Bununla bu evde yerinin çivi kadar sağlam olacağı inancı yatmaktadır. Düğün, camiden gelen hocanın nikâh kıymasıyla sona erer.

SONUÇ

Ailenin ya da kutsal kabul ettiğimiz ev kurmanın temeli, geçmişten günümüze süregelen uygulama, gelenek göreneklerle atılır. Başlangıçta ailede kadın, canından can çıkarma gibi olağanüstü özelliğiyle "Kutlu" kabul edilmiş, sevgi saygı ve sadakat görmüştür. Bundan 30-40 yıl öncesine kadar kızlar dünya evine giden yolculuklarında aileleri tarafından atalardan kalan usullerle uğurlanmıştır. Günümüzde gelişen teknoloji, değişen sosyal yaşantı, televizyonun her evin baş köşesinde yer alması sonucunda geleneksel törenlerin çoğu kaybolmaya yüz tutmuştur. Artık gelinler ata binmemekte, kızlar söz mendili işlememekte,

başlarına canlı çiçeklerden taç takmamakta, düğünler birkaç saat içinde yapılıp bitmektedir. Aydın ilinin kültürel zenginliğini gelecek nesillere aktarma ve yaşatma çabası, milli birlik ve beraberliği sağlayan unsurlardandır. Kendi kültürünü bilmeyen nesil başka kültürlerin etkisi altında kalır. Bu bağlamda adetlere, gelenek göreneklere sahip çıkılması önem taşımaktadır.

KAYNAKÇA

ERGUN, 2010	P. Ergun, "Türk Gelininin Mitolojik Göçü", *Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Cilt 13, Sayı 24, 2010, s. 275-290.
İNCİRLİOVA KÖYLERE HİZMET GETİRME BİRLİĞİ, 1999	İncirliova Köylere Hizmet Getirme Birliği, *Aydın Yöresinde Efelerin Düğünü,*1999.
KAYABAŞI, 2018	Rabia Gökçen Kayabaşı, "Bahşiş Yörüklerinde Evlilik ile İlgili Âdet ve İnanmalar/Folkway and Beliefs About Marriage in Bahşiş Yoruks" https://dergipark.org.tr › Bahşiş Yörüklerinde Evlilik ile İlgili Âdet ve ... – DergiPark Erişim Tarihi: 01.11.2019 DOI: 10.22559/folklor.299 Folklor/edebiyat, Cilt:24, Sayı: 94, 2018/2
T.C. AYDIN VALİLİĞİ İL KÜLTÜR VE TURİZM MÜDÜRLÜĞÜ, 2012	T.C. Aydın Valiliği İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, *Aydın İl Tarihi*, Özyurt Matbaacılık, Aydın, 2012.
TUNA, 2006	Sibel Turhan Tuna, "Türk Dünyasındaki Düğünlerde Koltuklama ve Kırmızı Kuşak Bağlama Geleneği" http://www.acarindex.com/dosyalar/makale/acarindex-1423873331.pdf Erişim Tarihi: 01.11.2019.

KAYNAK KİŞİLER

Kezban ACAR	1960 yılı doğumlu, ilkokul mezunu, Gökkiriş-Köşk/AYDIN

Makbule ÇETİNKAYA	1930 yılı doğumlu, okuryazar, Hıdırbeyli-Germencik/AYDIN
Oktay ÇETİNKAYA	1954 yılı doğumlu, Öğretmen, Hıdırbeyli-Germencik/AYDIN
M. Ali DAĞKILIÇ	1958 yılı doğumlu, Öğretmen, Yavuzköy-Köşk/AYDIN
Zeynep GÖKKAYA	1960 doğumlu, ilkokul mezunu, Gökkiriş-Köşk/AYDIN
Saniye GÖKKAYA	1935 yılı doğumlu, Gökkiriş-Köşk/AYDIN
Ülkü HESAPCIOĞLU	1958 yılı doğumlu, Öğretmen, Gökkiriş-Köşk/AYDIN
Güzide ÖKTEM	1949 yılı doğumlu, ilkokul mezunu, Hıdırbeyli-Germencik/AYDIN
Sevgi SABANCI	1958 yılı doğumlu, ilkokul mezunu, Hıdırbeyli-Germencik/AYDIN
Hacer SELBES	1933 yılı doğumlu, okuryazar, Hıdırbeyli-Germencik/AYDIN
Nadide YAĞCI	1951 yılı doğumlu, ilkokul mezunu, Hıdırbeyli-Germencik/AYDIN
Yahya YAĞCI	1948 yılı doğumlu, ilkokul mezunu, (Şapkacı) Hıdırbeyli-Germencik/AYDIN

FOTOĞRAFLAR



Fotoğraf 1- Germencik- Hıdırbeyli Mahallesi, Kına Gecesi'nden bir ayrıntı.



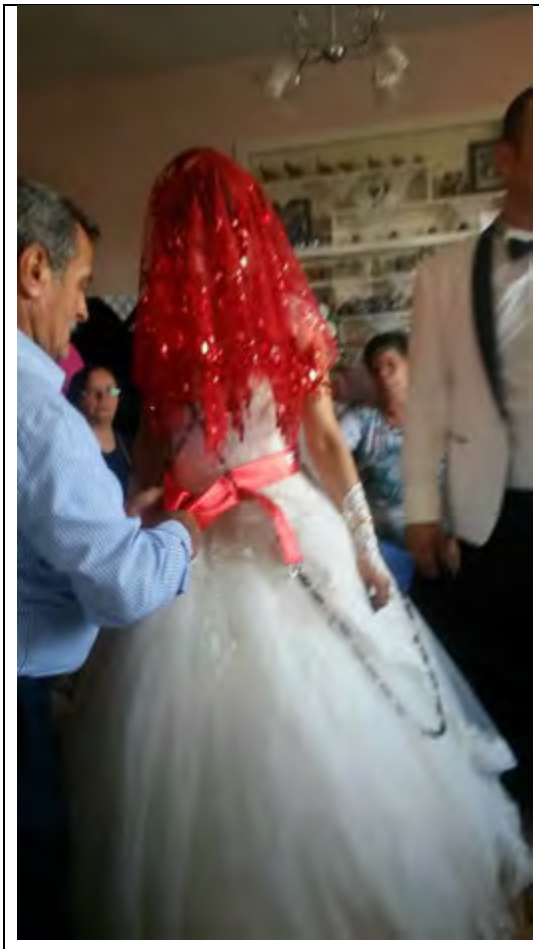
Fotoğraf 2- Kuru Karanfilli Kolye



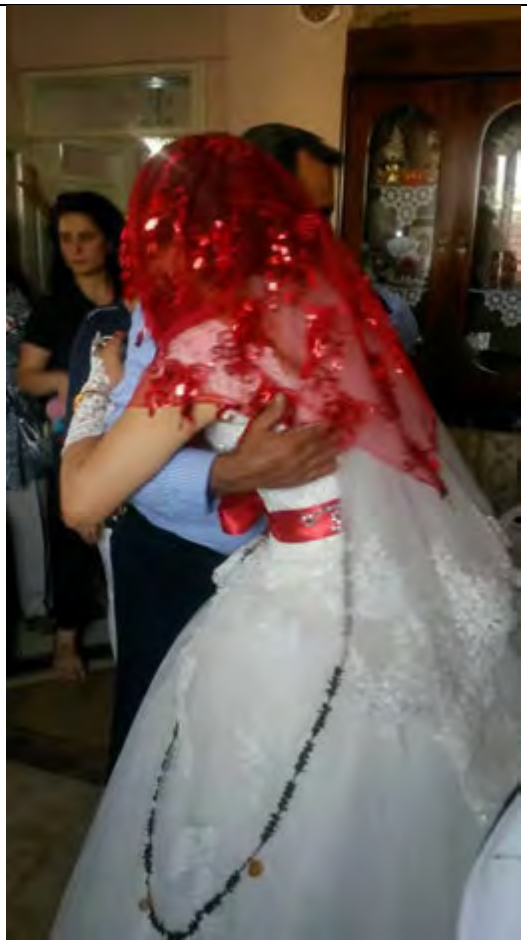
Fotoğraf 3- Köşk- Gökkiriş Mahallesi, Çiçekli Duvak Hazırlığı



Fotoğraf 4- Kapalı Çiçekli Duvak Süsleri



Fotoğraf 5- Köşk, Gayret Kuşağı Bağlama Töreninden Bir Görünüm



Fotoğraf 6- Köşk, Gelinin Babasıyla Vedalaşması



Fotoğraf 7- Gelinin Uğurlanması

AFYONKARAHİSAR YÖRESİ KÖY ODALARI GELENEĞİNİN DÜNÜ VE BUGÜNÜ

Hülya UZUN[1]

Özet

Kökeni eski Türklere kadar dayanan ve Türk konukseverliğinin sembolü olan köy odaları geleneği, eski Türklerdeki "Beyotağlarının" yeni coğrafyalardaki farklı biçimi olarak değerlendirilmektedir. Bu mekânlar, ulaşım ve konaklama imkânlarının olmadığı yüzlerce yıl öncesinde, bir yerden bir yere gitmek için ister yaya isterse hayvan sırtında yola çıkan ve bir gün içerisinde varacağı yere varıp dönemeyen yolcuların konaklayacağı yerler olarak yapılmıştır. Anadolu'da "kapısı dışardan kilitlenmeyip, içerden kilitlenebilen özellikte bir mekân" olarak bilinen köy odaları, köye gelen garip, yolcu, konuk, tüccar, çoban, deveci, çerçi, kamu görevlisi gibi insanların hiç çekinmeden, diledikleri kadar misafir olabilecekleri, karşılıksız olarak yiyip içip, dinlenebilecekleri ve hatta yanlarındaki hayvanlarını da besleyebilecekleri konaklama yerleridir. **Amaç:** Afyonkarahisar'ın köy ve kasabalarında halen yaşatılmaya çalışılan oda geleneğini araştırarak, kayıt altına almak, elde edilen verileri tasnif edip sonuçlandırmak yoluyla halk kültürüne katkı sağlamaktır. **Yöntem:** Araştırmada, tarama modeli, alan araştırması ve betimleme yöntemleri, nitel görüşme ve katılımlı gözlem teknikleri kullanılmış, elde edilen veriler görsel ve işitsel olarak kayıt altına alınarak tasnif edilmiş ve yorumlanmıştır. Yapılan alan araştırmaları, nitel görüşme ve katılımlı gözlem teknikleri ile; Afyonkarahisar yöresinde önceden belirlenen odalar incelenerek, günümüzdeki durumu ve işlevselliği ele alınacaktır. **Bulgular ve Sonuç:** Köy odalarının tarihi çok eskilere dayanır. Çoğu geleneğimiz gibi bu geleneğimizin de aslında Orta Asya kökenli olması güçlü bir ihtimaldir. Oda geleneği, aynı zamanda bir Ahi geleneği olarak da kabul edilir. Ahilerin konuk ağırlama ritüelleri, Anadolu Oğuz-Türk halkının "Tanrı Misafiri" ağırlama geleneğinin, çalışma yaşamına bir yansıması olarak ortaya çıkar.

Anahtar Kelimeler: Afyonkarahisar, Köy Odaları, Gelenek-Görenek, Modernleşme

PAST AND TODAY OF VILLAGE CHAMBERS TRADITION OF AFYONKARAHISAR REGION

Abstract

The tradition of village chambers, which date back to the ancient Turks and symbolized Turkish hospitality, is regarded as the different form of the "Beyotağs" in the old Turks in the new geographies. These places were built as the places hundreds of years before transportation and accommodation were not available where the passengers who could travel from one place to another on foot or on an animal back and could not reach their destination within a day. The village chambers known as "a place where the door cannot be locked from the outside and can be locked from the inside" in Anatolia are the accommodation places where such people as strangers, passengers, guests, merchants, shepherds, cameleers, peddlers and public servants can visit without hesitation as much as they want, they can eat free of charge, rest and even feed their animals. **Purpose:** The aim of this study is to contribute to the folk culture by investigating and recording the chamber tradition that is still kept alive in the villages and towns of Afyonkarahisar and concluding the data after classification. **Method:** In the research, screening model, field research and descriptive methods, qualitative interview and participatory observation techniques were used, the data obtained were recorded and interpreted through visual and auditory classification. The predetermined chambers in Afyonkarahisar region will be examined with field researches, qualitative interview method and participatory observation techniques and their present situation and functionality will be discussed**. Findings and Conclusion:** The history of the village chambers dates back to ancient times. It is a strong possibility that this tradition, like most of our traditions, is actually of Central Asian origin. The chamber tradition is also considered as an Ahi tradition. The guest hospitality rituals of the Ahi community emerge as a reflection of the Anatolian Oghuz-Turks society's tradition of hosting the "Unexpected Guest" to the working life.

Keywords: Afyonkarahisar, Village Chambers, Tradition, Modernization

[1] Dr. Öğr. Üyesi. Aydın Adnan Menderes Üniversitesi Devlet Konservatuvarı

GİRİŞ ve KURAMSAL ÇERÇEVE

Bu araştırma, Afyonkarahisar yöresi merkez ilçeye ait köy ve kasabalarda bulunan ve daha çok dışarıdan gelen konukların ağırlanması için yapılmış, fakat yöre insanının da aynı zamanda sosyal dayanışmasını sağlayan köy odalarının, günümüzdeki işlevini ortaya koymaya amaç edinen, Afyon Kocatepe Üniversitesinde yapılmış bilimsel araştırma projesidir.

31 Mayıs 2014 ile 27 Kasım 2014 tarihleri arasında yapılan alan araştırmasında; kaynak kişilerle nitel görüşme ve sistematik gözlem teknikleri kullanılarak, veriler görsel-duysal olarak kaydedilerek durum tespiti yapılmış ve bu kayıtların metne dökülmesi yoluyla sonuçlara ulaşılmıştır.

Alan araştırması yaptığımız çeşitli köy ve kasabaların bazılarında köy odalarının günümüzde artık işlevini kaybettiği ve kullanılmadığı, bazılarında ise eskisi gibi bütün gelenek ve görenekleriyle yaşatılmaya çalışıldığı tespit edilmiştir. Bununla birlikte, günümüzde odalarda, özellikle birkaç kasabada. Belediye'nin de destekleriyle, gelenekte olduğu gibi kış gecelerinde toplantılar düzenlenerek, düğün, bayram, cenaze vb. önemli günlerde geleneğin devam ettirildiği görülmüştür.

AMAÇ

Araştırmanın amacı; Afyonkarahisar'ın köy ve kasabalarında halen yaşatılan ve yaşatılmaya çalışılan oda geleneğini araştırarak, kayıt altına almak, elde edilen verileri tasnif edip sonuçlandırmak yoluyla halk kültürüne katkı sağlamaktır. Araştırma, bu amacın gerçekleştirilmesi bakımından önemli görülmüştür.

KAPSAM

Bu çalışma, zamana ve maddi olanaklara uygun ve aynı zamanda da işlevsel olması gibi hususlar göz önünde bulundurularak Afyonkarahisar yöresi merkez ilçeye bağlı yerleşim birimleri ile sınırlandırılmıştır.

YÖNTEM

Bu araştırma projesinde "alan araştırması" yöntemi ile tarama modeli kullanılmıştır. Ayrıca araştırmada alan araştırması yöntemine ait görüşme ve gözlem teknikleri ile veriler toplanmıştır.

BULGULAR

Afyonkarahisar yöresi merkez ilçeye bağlı Sinanpaşa, Bayat, Çayırbağ, Bolvadin, Erkmen, Taşoluk yerleşim birimlerini kapsayan kaynak taramaları ve alan betimlemeleri

sonucunda köy odası geleneği ile ilgili önemli bilgilere ulaşılmış ve kayıt altına alınmıştır. Ancak günümüz köy odalarının durumuna gelmeden önce tarihsel süreç içerisinde köy odalarının nasıl bir işlevselliği olduğuna bakmak gerekir.

Tarihsel Süreç İçinde Köy Odaları Geleneği

Oda kelimesi, çadır, göçebe evi anlamında kullanılan 'otağ' dan gelir ve Türk konukseverliğinin en güzel örneklerindendir. "Köy odaları", medeniyetimizin şekillendirdiği, kültürümüzün bir parçası haline getirdiği ve köy hayatında sosyal yaşantının en yoğun, en etkin olduğu, insanların toplanıp doyumsuz sohbetler yaptığı tek yerdir.

Köy odalarının tarihi çok eskilere dayanır. Çoğu geleneğimiz gibi bu geleneğimizin de aslında Orta Asya kökenli olması güçlü bir ihtimaldir. Anadolu'nun 26 Ağustos 1071 tarihinde Büyük Selçuklu Sultanı Alparslan tarafından fethedilmesiyle birlikte, asırlardır bir vatan arayışı içerisinde olan Türkler bu topraklara yerleşir ve konukseverlikleri gereği Orta Asya'da sürdürdükleri bu güzel geleneği, Anadolu'ya da taşırlar. Türk konukseverliğinin sembolü olan köy odaları geleneği, eski Türklerdeki "beyotağlarının" fethedilen diğer coğrafyalardaki yeni biçimi olarak nitelendirilmektedir.

Oda geleneği, aynı zamanda bir Ahi geleneği olarak da kabul edilir. Söz konusu odaların işleyişi, hizmet ettikleri toplumsal, kültürel hatta ekonomik alanlar, Türk toplum yapısına özgü olan Ahilik teşkilatına yönlendirmektedir. Ahilerin konuk ağırlama ritüelleri, Anadolu Oğuz-Türk halkının "Tanrı Misafiri" ağırlama geleneğinin, çalışma yaşamına bir yansıması olarak ortaya çıkar. Anadolu'da herhangi bir köye yolu düşen bir yabancı, köy halkı tarafından konuk evi olarak kullanılan köy odalarında ağırlanır. Ağırlama aşamasında görev paylaşımı yapılır.

Köy odaları geleneğinin ortaya çıkmasında en büyük etken, ulaşım ve konaklamanın güçlükle sağlandığı yüzlerce yıl öncesinde, bir yerden bir yere gitmek için yaya olarak veya hayvan sırtında yollara düşen kişi veya kişilerin, sabah çıkıp akşama kadar varacağı yere ulaşmamasıdır. Çeşitli nedenlerle yolculuk yapan bu insanların gece konaklamaları için güvenli bir yere ihtiyacı vardır ve bu yerler köy odalarıdır. Köy odaları, bir anlamda yolcunun, misafirin, yoksulun teklifsiz yararlanabildiği sosyal tesisler kimliğini taşırlar. Ancak konuklar "Tanrı misafiri" olarak kabul edilir, kapıyı çalan herkese ikramda kusur edilmez, hayvanına ayrıca yapılan ahırlarda yem verilir, kendisinin de karnı doyurulup yatak açılır.

Köy odalarının misafirleri sadece erkeklerdir, kadınların odalara girmeleri yasaktır. Odanın temizliği, bakımı, kışın sobanın yakılması ve mutfakta yapılacak her türlü yiyecek ile içeceğin hazırlanması erkeklerin görevidir. Bu nedenle de odalarda hizmet

odadaki (yaşı kaç olursa olsun) en küçük kişi tarafından yapılır. Eğer köye eşiyle birlikte gelen misafir varsa da erkekler odada, kadınlar ise, oda sahibinin veya herhangi bir köylünün evinde, evin kadınları tarafından misafir edilir.

Türk ulusunun geleneksel konukseverliği ile İslamiyet'in hayır işlerine verdiği önem, köy odası uygulaması yoluyla Türk-İslam sentezi içerisinde yerini almıştır. Bu nedenle özellikle ova köylerinde ve Türkmen köylerinde hali vakti yerinde olanlar mutlaka bir oda yaptırarak oda geleneğini babadan oğula geçen bir kültür olarak devam ettirmişlerdir. "Sadaka-i cariye" olarak nitelendirilen hayır kurumları arasında yer alan cami, çeşme, okul, yol, köy odaları gibi yerler, buraları yaptıranların, ölmüş olsalar bile, amel defterlerinin kapatılmadığı, insanlar ve yaratılmış diğer canlılar yararlandığı sürece, o kişinin hanesine sevap yazmaya devam edildiği inancı taşır. Bu nedenle de köy odalarının Türk-İslam kültürü içerisindeki önemi daha da belirgin olarak ortaya çıkmaktadır.

Anadolu'da "kapısı dışardan kilitlenmeyip, içerden kilitlenebilen özellikte bir mekân" olarak tanımlanan köy odaları, bir yerden bir yere gitmekte olan yolcular için olduğu kadar, köye gelen garip, konuk, tüccar, çoban, deveci, çerçi, testici, gezici kalaycılar, orakçılar, zanaat sahibi, kamu görevlisi ve bazen diyar diyar gezen halk ozanları da olur. Köye gelen bu kişiler, hiç çekinmeden diledikleri kadar misafir olabilecekleri konaklama yerlerinin, nerede olduğunu bilir ve odaya girerek geceyi orada geçirir. Odalar, oda sahibi tarafından sürekli takip edildiği için de bir misafirin geldiği hemen bilinir ve misafirin neye ihtiyacı varsa giderilir. Ayrıca köy odalarında konuk olanların can, mal, ırz ve güvenlikleri de yine oda sahibine aittir. Köye gelen bu gibi insanlar hiç çekinmeden "Allah Rızası" için yiyip içerler, misafir edilirler, bütün ihtiyaçları köylü tarafından karşılanırlar.

Odalar han, kervansaray algılamasının küçültülmüş halleridir, genelde bir veya iki katlıdır. Yerine göre, birden fazla konuk ağırlanabilecek şekilde düzenlenir. Misafirlerin kaldığı üst katta büyük bir oda vardır, odanın pencere kenarına, yerden yaklaşık 60-70 cm yükseklikte bir yer yapılır, bu yere de "seki" veya "seki odası" adı verilir. Sekiler, genel olarak üzerinde en az 8-10 kişinin rahatlıkla oturup yemek yiyebileceği şekilde geniş yapılır, üzerine halılar serilir, sırtlarını dayayacak yerlerine de hasır yastıklar koyulur. Sekiye yaşça büyükler ve odaya gelen misafirler oturur.

Odalarda dolaplar vardır, dolap sayıları, odaya bakan hane sayısına göre değişir. Örneğin; odaya 5 aile bakıyorsa her aileye ait 5 ayrı dolap yapılır ve o dolaplarda yine dolap sahibine ait çay, şeker, kahve, bardak, fincan, çatal kaşık gibi malzemeler yer alır. Her dolap sahibi dolabını kilitler ve anahtar da dolap sahibinde bulunur. Odada toplanıldığı sırada dolap sahiplerinden biri, anahtarını gençlerden birine uzatarak "Benim dolabı aç da bir çay demle

bakalım" dediğinde, gençler çayı demler ve odada bulunan büyük küçük herkese ikram eder. Bu konuda da herhangi bir düzenleme yoktur. İkramın gönülden gelmesi esastır. Eğer oda bir kişiye aitse dolap sayısı tek olur.

Yine odada yüklük adı verilen ve içine yatak, yorgan, yastık, battaniye gibi eşyaların koyulduğu gömme dolaplar yapılır. Bu odanın duvarlarında ayrıca askılıklar, saat, birkaç havlu, takvim bazen kitapların bulunduğu kitaplık, ya oda sahibine ait ya da farklı içeriklerde fotoğraflar ile -genelde dini içerikli- tablolar asılır.

Köy odaları iki katlı yapılmış ise; üst katta seki odası, seki odasının ya içinde ya da dışında tezgâhı, lavabosu, çeşmesi olan bir mutfak ile onun yanında banyosu ve tuvalet, alt katta ise gelen konukların hayvanları için ahır ve samanlık olarak ve yakacak odun ve kömür yeri olarak yapılır. Büyük köy odalarında misafir bineklerinin bağlandığı ve yemlendiği yerlerin yani ahırlara "atık"da denilmektedir. Oda tek katlı ise, yine geniş bir oda, odanın hemen yanında veya içinde mutfak, banyo yer alır, tuvalet de odadan birkaç metre uzakta olur; tek katlı olan odaların ahırları odanın yanında fakat odadan belli bir mesafe uzaklıkta avlu içinde veya dışında bulunur.

Eğer köye gelen konuk sayısı fazla ise, diğer odalara pay edilir. Bunun için konuğun tercihi de önemlidir. Bu, konukseverliğin bir gereğidir, bu yüzden, bütün odalar, her zaman köye bir konuk gelecekmiş gibi hazır tutulur. Hatta bazı köylerde oda sahipleri gelen misafiri odasında ağırlamak için önce davet etme yarışına girerler. Çünkü bilirler ki yolcu ağırlamak çok sevap kazandıracak bir iştir. Bu nedenle gelen misafirlerle sadece oda sahibi değil, mahallenin diğer evleri de ilgilenerek, hizmette bulunurlar. Söz gelimi köye gelen bir konuk, köyde otuz gün kalacaksa ve köyde otuz hane varsa, konuğun yeme içme ve temizlik gereksinimlerini her gün bir ev karşılar ve böylece de kimseye fazla bir ağırlık binmemiş olur.

Bazı odalarda mütevelli[2] vardır; mütevelli, odanın mutlak hâkimidir. Odanın bakım, onarım, demirbaş, yakıt, elektrik, tüp gaz gibi giderlerini mütevelli tarafından karşılar. Mütevelli yaptığı masrafları listeler, toplam masrafı sülalenin aileleri arasında adil bir biçimde paylaştırır ve onlar da üzerlerine düşen parayı itiraz etmeden tahsil ederler.

Köy odaları sadece misafir ağırlamak için değil, aynı zamanda oda sahibinin akrabalarının ve arkadaşlarının toplandığı ve uzun kış gecelerinde sohbet ettikleri bir mekân olarak da kullanılır. Odaya gelen öyle gelişigüzel her yere oturmaz, oturma sırasında büyükten küçüğe doğru bir hiyerarşi olur. Bu nedenle odalarda bir oturma düzeni gelişmiştir. Yaşça büyükler sekiye ve başköşeye, onların yanına da yine yaşça büyük olanlar ile ilim ve

[2] Mütevelli: Bir vakfın ya da benzeri bir şeyin yönetimi kendisine verilmiş olan kimse.

irfan sahipleri oturur. Daha sonra orta yaşlılar, gençler ve nihayet kapı yanına delikanlılar sıralanır. Odalarda oturma şekli de önemlidir. Büyükler bağdaş kurarak otururken, gençler diz çökerek otururlar. Gençlerin bağdaş kurarak oturması hoş karşılanmaz. Ancak odaya dışarıdan bir misafir gelirse, başköşe, yaşına bakılmaksızın o kişiye verilir. Gençler aşağıya, yaşı daha genç olanlar ise kapı yanında "bardaklık" denilen yere oturur, çay, su, yiyecek servisinin yanı sıra abdest alacak olanların abdest suyunu dökerler. Gençler bu işleri büyük bir saygı ile yaparken, su isteyen bir büyüğe suyu getirdiğinde o kişi suyu içip bardağı geri verene kadar, karşısında ellerini göbeğinin üzerinde bağlayıp hiç hareket etmeden "el pençe divan durmak" zorundadır.

Odaya gelen kişi içeriye girer girmez "Selamünaleyküm" diyerek, kendisinden daha önce gelenleri selamlar, onlar da "Aleykümselâm" diyerek selamını alırlar. Daha sonra önceki gelenler yeni gelene tek tek "Merhaba" der, yeni gelen de ya tek tek herkese "Merhaba" der ya da herkesin kendisine merhaba demesini bekledikten sonra "Cümleten merhaba" diyerek toplu selam verir. Yeni gelenin oturacağı yer, yaşına ve sülale içindeki yerine göre bellidir.

Ayrıca, köy odalarında geceleri yapılan sohbetlerin yanı sıra oyunlar oynanarak hoşça vakit geçirilir; fakat odalarda kâğıt, okey, tavla gibi oyunların oynanması "kumarın kılavuzu" olduğu için yasaktır. Oyunlar içinde en çok oynanan yüksük (yüzük) oyunudur; bunu yanında fincan ve kibrit oyunları da oynanır. Kimi zaman anılar tazelenir, sohbetler koyulaşır.

Odalarda en hareketli günler bayramlar, hacı ve asker uğurlamaları, düğünler ve cenazelerin olduğu zamandır. Bayramlarda erkekler, sabah bayram namazını kılıp camiden çıktıktan sonra her sülalenin kendi odasında toplanır, topluca her evden gelen ve "bayram yemeği" adı verilen yemekleri yiyerek bayramlaşırlar. Odada yemekler yenilip birbirleriyle bayramlaştıktan sonra diğer odaları ziyaret ederek, köyün tümüyle bayramlaşmış olunur.

Odalarda köylüler ve halk arasında sosyal dayanışma ve yardımlaşma da sağlanır. Köyde birisi ev yapacaksa hemen odalarda toplanıp, kendi aralarında iş bölümü yapılır ve herkes kendi imkânları ile o kişiye yardım eder. Kimisi ormandan ağacını getirir, kimisi tuğlasını, kimisi çimentosunu alarak destek olur. Ayrıca odalar düğünlerde 'düğün evi'; cenazelerde "cenaze evi" görevi de görür.

Anadolu'nun birçok köyünde, neredeyse her sülalenin köy odası olduğu görüşmelerden ve kaynak taramalarından tespit edilmiştir. Köyün her mahallesinde de aşağı yukarı bir köy odası bulunur. Bu köy odalarını genellikle hali vakti yerinde olanlar açık tutar. Kış günlerinde oda sahibi dışında, sabah evinden çıkıp köy odasına gitmeye karar verenler ellerine bir parça

odun ve tezek alır, ceplerinde demlemek için çay ve şeker koyarak odaya giderler. Böylece odaya katkıda da bulunurlar. Evlerde hazırlatılan hedik ve kavurga gibi çerezler köy odalarına taşınır, birlikte yenir. Gündüzleri pek kalabalık olmaz, akşamları yemekten sonra halk bu odalara gider, geç vakitlere kadar otururlar. Bu köy odaları, ya o sülalenin adıyla, ya da önde gelen büyüğünün adı ile anılır. Koromarların (Kör Ömer'lerin) Odası, Kodalların Odası, Çavdarların Oda, Alegözler Odası, Kahvecioğlu Hacıeli Abdül Odası, Hacı Araplar Odası, Kabakçılar Odası, Çoban Hüseyinlerin Odası, Mozukçuların Oda, Çöygünün Oda, Yonuzların (Yunusların) Oda, Göncülerin Oda bunlardan bazılarıdır.

Odalarda uzun kış gecelerinde "tel helva" çekilir ve turşu ile birlikte yenir. Tel helva çekmek için özellikle karlı günler seçilir.

Köy Odalarının Günümüzdeki Uygulamaları

Afyonkarahisar yöresine ait bazı köyler ile kasabalarda yapılan alan çalışmaları ve görüşmeler değerlendirilerek, günümüzde hala güncelliğini koruyan veya artık kullanılamaz halde bulunan odalar incelenmiş ve buradan yola çıkılarak, inceleme yapılan odalarda, gelenekte neler yapılmış, kimler kalmış, odalarda yapılan sohbetler, oyunlar, eğlenceler, oturma düzeni vb konularında bilgiler alınmıştır. Yapılan görüşmelerden ve alan çalışmalarından sonra oda kültürünün birçok yerde gelişen teknoloji ve modernleşme sonucu yok olduğu ve artık kullanılmadığı, bazı yerlerde de odaların açık olduğu ve kullanıldığı saptanmıştır.

Bu bağlamda Sinanpaşa Kırka, Küçük Höyük ve Taşoluk Kasabaları, Çayırbağ, Bolvadin Özburun Kasabası, Erkmen Kasabası, Bayat İlçesindeki odalar incelenerek, kayıt altına alınmıştır.

Sinanpaşa Kırka Kasabası

Sinanpaşa Kırka Kasabasında 28.05.2014 tarihinde yapılan alan çalışmasında, Ahmet Tan (70) ve Abdullah Can (75) ile görüşülerek, oda geleneği hakkında bilgi alınmıştır. Kırka'da eskiden hemen hemen her mahallede bir oda olduğu fakat günümüzde birçoğunun kapandığı aktarılmıştır. Kırka'da bulunan odaların isimleri şöyledir; 1.Yörük odası, 2.Mezar odası, 3.Aydın evler odası, 4.Karabileklerin odası, 5.Ellezler odası, 6.Bekirlerin odası, 7.Bolatanların odası, 8.Banazlıların odası, 9.Pancarın odası, 10.Ariflerin oda, 11.Cavlakların oda, 12.Apilin Şükrü'nün oda (Apilin, Abdullah'ın kısaltılmışıdır).

Kırka Kasabasında ziyaret edilen oda, İlyasların oda anlamında "Ellezlerin Odası" dır. İki katlıdır, gelenekte olduğu gibi alt kat ahır olarak düzenlenmiştir. Merdivenden çıkınca daha önceleri oda olarak da kullanılabilen fakat kapısı olmayan bir alan vardır. Burada sol taraftaki duvarda yatak, yorgan, yastık ve battaniyelerin bulunduğu bir gömme dolap

yapılmıştır. Odaya artık misafir gelmediği için yatak, yorgan ve yastıklar bakımsızdır. Odanın girişte sol tarafta karşıda seki gibi bir yükseklik göze çarpar. Duvarlarda boy boy yer sofraları asılıdır. Merdivenden çıkınca sağ tarafta iki kapı vardır, birisi tuvalet ve lavaboya açılır, diğeri ise, oturulan yere açılır.



Foto 1 Duvarlara asılan yer sofraları



Foto 2 Oda sahiplerinden İsmail Taylan ve mutfak olarak kullanılan alan

Sekinin tam karşısı mutfak olarak düzenlenmiştir, yine yerden 50 cm kadar yüksek olan bu yerde bardaklar, çaydanlık, cezve, tas, güğüm, piknik tüpü gibi eşyalar mevcuttur. Genelde yaşlıların geldiği bu oda eski işlevini görmediği için müşterileri[3] fazla yoktur ve bakımsızdır. Oda sahiplerinden İsmail Taylan, odasına kabul edip, bizlere hemen çay kahve ikramında bulunarak, oda geleneği hakkında bilgiler vermiştir.

Sinanpaşa Küçük Höyük Kasabası

Önceden köy olan Afyonkarahisar'ın Sinanpaşa ilçesine bağlı olan Küçük Höyük Kasabası, yaklaşık 1992 yılından beri nüfusun da artmasıyla Kasaba olmuştur. Bu kasabada kışın çalışan yaklaşık 15-20'ye yakın oda vardır. Örneğin zeytinci, bağcı, sebzeci birkaç günlüğüne geldiğinde bu odalarda kalabilmektedir. Ancak bu oda tüm mahalleye ait olduğu için başka odalardaki gibi kişilere özel küçük dolaplar yoktur. İhtiyaçlar anında evlerden temin edilmektedir. Bu nedenlerden dolayı bu oda modern bir köy odası olarak karşımıza çıkar. Fatih Mahallesinde 04.10.2014 tarihinde Kurban Bayramı'nın birinci günü, Kocatürk ailesinin köy odasına gidilerek yapılan uygulamalar kayıt altına alınmıştır.

[3] Müşteri: Odaya gelen oda sahipleri ve arkadaşları

Oda iki katlıdır, birinci kat oda olarak, ikinci kat ise ev olarak kullanılmaktadır. Bu oda da dikkat çeken bir özellik, odaya ait bir hayvan damının olmamasıdır. Odaya, Küçük Höyük köyünün, kasaba olmasından sonra yapıldığı için hayvan damı da yapılmamıştır. Çünkü günümüzde önceden olduğu gibi hayvanıyla gelen insanlar yoktur; satıcılar veya çeşitli amaçlar için köye gelen insanlar kendi araçlarıyla köye geldiklerinden, hayvan ahırları yerini, aracın kışın soğuktan etkilenmemesi için garaja bırakmıştır.



Foto 3 Küçük Höyük Kasabasındaki Kocatürk Köy Odası

Kurban Bayramı'nın birinci günü sabah bayram namazından çıkan erkekler, mezarlığa gidip, ölen yakınlarına, dost ve akrabalarına dua ettikten sonra da odaya geldi. Odaya her gelen önce toplu olarak herkese "Selamün Aleyküm" der ve sonra da büyükten başlayıp tek tek ellerini öperek veya tokalaşarak yerine geçti. Bu arada da odaya gençler tarafından sofra kurulmaya başlandı.

Odada 3 yere sofra kuruldu, odaya ait olan ve yere serilen sofra bezlerin üzerine tahta yer sofraları yerleştirildi ve bir tepsi içinde mahallenin her hanesinden gelen 5-6 çeşit yemek bu yer sofralarının üzerine bırakıldı. Servisler mahallenin gençleri yapıldı, evlerden gelen yemek tepsilerini evin delikanlısı getirdi. Odada bir oturma düzeni yoktu ama mahallenin yaşlıları pencere önündeki sekiye oturdu. Bütün hizmeti delikanlılar ise kapıya daha yakın oturdu. Bazı gençler de büyüklerine hizmet etmek için yemeğini evde yiyerek geldi ve odada yemek yiyenlerin ihtiyaçlarını hemen karşılamak için hazırda bulundu.

Yemekte daha kurban kesilmediği için et yemeği yoktu, yemekler kıyma ile yapılmıştı. Patlıcan, nohut, yaprak sarması, lahana sarması, biber dolması, çorba, fasulye, patates, mercimekli börek, salata, sütlaç, ekmek kadayıfı, baklava gibi çeşitli yemekler yer sofralarında yerini aldı. Ekmek olarak da ya patatesli ekmek ya da pide vardı. Her siniye yemekler eşit olarak yerleştirildi, çünkü herkesin her yemekten yemesi istendi.

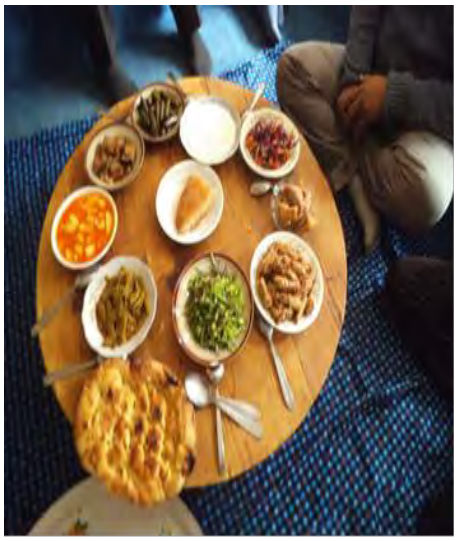




Foto4 Bayram sabahında evlerden getirilen yemekler **Foto 5**Yemek için servisin bitmesini bekleyen büyükler



Foto 6 Sekide oturan büyükler ile sobanın başında oturan yaşça küçük olan oda müşterileri

Yemekler yenilip bittikten sonra "âmin" denilerek, sofra duası ve Fatiha okundu ve duadan sonra yine mahallenin gençleri tarafından sofralar toplandı. Bu arada küçük tüpün üzerinde çay yapıldı. Yemekten sonra sohbet edilirken şeker kolonya ikramı ile birlikte çay da verildi. Çaylar içildikten sonra kurbanlarını kesmek için yerlerinden kalkan erkekler, büyükten başlayarak birbirleriyle bayramlaştı.

Kadınlar da bayram sabahı kendi evlerinde yemek yemez, mahalledeki en yaşlı kadının evinde toplandı ve odaya ne yemek gidiyorsa, o eve de aynı yemekler gitti. ve hep birlikte yemeklerini yedi. Kadınlar da yemekten sonra çaylarını içti ve erkeklerde olduğu gibi en büyükten başlamak üzere birbirlerinin bayramını kutladı.

Oda geleneğinin yüzyıllardır devam ettiğini ve kendilerinin de bu geleneği devam ettirmeye çalıştıklarını söyleyen oda müşterileri, son yıllarda gündüzleri odaların kilitli olduğunu akşamları açıldığı bilgisini vermişlerdir.

Modern bir köy odası görünümünde olan Kocatürk odasında televizyonun olması da önemlidir. Fakat televizyon olması onların sohbetlerini bağlayıcı bir neden olarak görülmez. Sadece haberleri seyretmek için açılan televizyon, haberler bitince kapatılır ve sohbete devam edilir.

Sinanpaşa İlçesi Taşoluk Kasabası "Alegözler (Elagözler) Odası"

Taşoluk Beldesinde "Alegözler Odası" adlı bir köy odasına 27.11.2014 tarihinde ziyarette bulunuldu. Alegözler odası Mehmet Kasal'a ait 100–150 yıllık bir odadır. Görüşmecilerden Mehmet Kasal, eskiden bu odaya çok misafir geldiğini ve odalarda kendilerinin toplandıklarını söyler. Bu konuda; "*Oda çok ama artık eskisi gibi gelen giden olmadığı için yanmıyor odalar*" diye belirtir. Odaların yanmaması, aslında odaların eskisi gibi açılıp, kullanılmaması anlamına gelmektedir.

Taşoluk Beldesinin Belediye Başkanı Murat Öner, geleneklere önem veren ve bu gelenekleri devam ettirmeye çalışan bir başkandır. Alegözler Odasında yapılan görüşmeye Belediye Başkanı Murat Öner'de geldi ve hem kendisinden hem de oda sahiplerinden bilgi alındı. Verilen bilgilerde oda geleneğinin artık burada da pek kalmadığı, sadece geleneği yaşatmak amacıyla, dışarıdan gelen ve oda kültürünü yaşamak isteyen kişiler için açık tutulmakta olduğu anlatıldı.

Başkan Murat Öner, odaların günümüzde nasıl kullanıldığına dair şu bilgileri vermiştir:

"Odalarda eski yoğunluğu olmasa da önceden yapılan işlerin tamamı şu anda yapılıyor. Yani bayram sabahı burada bayramlaşma ve yemek yemeden tutun da, cenazelerden sonra buraya gelen komşulara veya dışarıdan gelen konuklara, cenaze sahiplerine yemek verilmesi, mevlitlerin okunması, adak yapılıp da mahallenin çocuklarının çağırılıp onlara yedirilmesi. Hatta kahve kültürü olmayıp da odada kalan kişilerin sabahları sobasını yakması, akşamleyin gelip camiye gidememişse burada namazını kılması, odaya gelen olursa onunla sohbet etmesi, kasaba dışından birileri geldiği zaman yatacak yer olaraktan odaların kullanılması gibi şeyler odalarda günümüzde de yapılmaktadır. Gelen kişinin sobası yakılır, yatağı yapılır, sabah akşam yemeği kahvaltısı hazırlanır. Yani bir anlamda eskiden hanların yaptığı görevleri beldelerde odalar bir anlamda halen daha yürütüyor. Yine kış düğünlerinde burada sazlı sözlü oyunlu düğünler de yapılıyor.

Ayrıca eski işlevinin haricinde artık ilave bir işlev olarak da kadınlarımız da odalarımızda toplanıyor, dini sohbet anlamında. Tabi bu örneğin yarım saati veya bir saati

tamamen imanla geçtiyse, diğer yarım veya bir saati de güncel anlamda sosyal olaylarla, edeple, adapla ilgili konuların konuşulduğu bir sohbet mekânı olarak geçiyor. Onların artık öğreticisi yazın akşamları kışın da boş bulunan bir vakitte, odaları değerlendiriliyor. Yani hem kendisi hem de oda ne zaman uygunsa sabah mesela 10 veya öğleden sonra 2 gibi o zaman geliyorlar."

Önceden odaya gidileceği bildirildiği odaya 3 sofra serildi, her sofraya baklava dilimi olarak kesilen bir tepsi Arapaşı ve Arapaşıyla birlikte yenen tavuk suyu koyuldu. Arapaşı, tavuk veya et suyu ile birlikte çiğnenmeden direk yutulan bir yemektir. Ardından tatlı olarak haşhaş tatlısı sofraya geldi; bu tatlı, kavrulan haşhaşların üstüne şerbet dökülerek yapılan bir tatlıdır. Yemekten sonra sobada pişirilen çay ve adaçayı odada bulunan konuklara ikram edildi. Bu ikramlar odada bulunan yaşları 10 ilâ 18 arasında değişen gençler tarafından yapıldı, gençler aynı zamanda ellerinde bir sürahi ve bir bardak ile konuklara su servisinde bulundular. Genelde yüksük oyununun oynandığı odalarda bu kez bağlama çalındı ve türküler söylendi; söylenen türkülere de çocuklar oyunlarıyla eşlik ettiler.



Foto 7 Alegözler Odası



Foto 8 Arapaşı yemeği



Foto 9 Bağlama eşliğinde onayan çocuklar

Bayat İlçesi

Bayat'ta 29.05.2014 tarihinde inceleme yapıldı ve oda kültürünün artık yaşatılmadığı Bayat'ta oda sahipleri olmadığı için Bayat'ın imamlarından Yusuf Özaktan'dan bilgi alındı. Eski mimari özelliklere göre yapıldığı belirtilen ve artık çalışmadığı belirtilen dört oda (Hacı Araplar Odası, Kabakçılar Odası, Köromarlar Odası, Seferler Odası) tespit edildi. Bazısının içinde bir kaç parça eşya olmasına rağmen boşuna para vermemek için elektriğin ve suyun kesildiği ve atıl durumda olduğu görüldü.

Odalar, 1980-1985'lere kadar aktif olarak çalışmıştır; bunun en güzel örneğini Köromarlar odasının duvarında bulunan, en son 1982 yılında onarıldığına dair yazılan yazıdan anlayabiliriz. Bu tarihlerden sonra ise arabaların çoğalması ve yolların düzgün hale gelmesiyle artık odalara gelen misafir kalmamıştır.



Foto 10 Köromarların Oda

Açılan kahveler, teknolojinin ilerlemesi, araçların çoğalmasıyla birlikte oda kültürü yok olmuştur. Ayakta kalan birkaç oda olsa da onlar da artık gidilmediği için kapanmıştır.

Çayırbağ Kasabası

Çayırbağ Kasabasında birçok oda olduğu ve birçoğunun günümüzde aktif olarak kullanıldığı tespit edilmiş, bu odalardan "Kahvecioğlu Hacıeli Abdül Odası" ile "Kiraz Ailesinin Odası"na, 2.10.2014 tarihinde ziyarete gidilmiştir. Her iki odada yapılan alan çalışmasında, birçok uygulama aynı olmasına rağmen, bazı uygulamalarda farklar olduğu görülmüştür. Örneğin, "Kahvecioğlu Hacıeli Abdül Odası", her akşam emeklilerin toplandığı, sohbetlerin yapıldığı bir oda olarak kullanılırken, "Kiraz Ailesinin Odası" nını ise daha çok gençlerin geldiği, çeşitli oyunların oynandığı, yarışmaların düzenlendiği, yemeklerin yendiği bir oda olarak kullanıldığı tespit edilmiştir.

Kahvecioğlu Hacıeli Abdül Odası, 20 yıllık bir odadır, bu nedenle çok eski sayılmaz. Bu oda, Ali Aktürk'e aittir, tek katlıdır. Köy odası özelliklerine göre döşenmiştir. Genellikle emeklilerin ve yaşlıların toplandığı bu odaya sabah namazından sonra gelip en fazla akşam 09.30 a kadar oturduklarını belirtilmiştir.

Eskiden olduğu gibi şimdi de toplandıklarını anlatan oda müşterileri, şartların o zamanki gibi olmadığını söyleyerek, dedelerinin ve babalarının her akşam odalarda toplandıklarını ve kendilerinin de küçük olarak onlara her türlü hizmeti yaptıklarını anlatmıştır. O dönemlerde şimdiki gibi çok para olmadığını, evden bir şeyler getirildiğini, burada yemek için bir şeyler pişirildiğini, sonrasında da yüzük oyunu oynanıp, uzun kış gecelerinde tel helva çekerek beraberce yenildiği anlatılmıştır.

Günümüzde de yine kendi aralarında düzenli olarak yaptıkları bir takım uygulamalar vardır. Örneğin her on beş günde bir pide yaptırıp, yanında da cola içtiklerini, arkasından da Yasin okuyarak dua ettiklerini anlatmışlardır. Yenilen pidenin parası ortaklaşa ödenir, bir kişinin hayrına değildir. Bu nedenle de okunan dualar da herkesin adına ve ölen yakınları içindir.

Çayırbağ'daki odaların günümüzde hala işler olmasının bir özelliği merkeze yakın olmasıdır. Afyonkarahisar işçi pazarında veya merkezde çalışan işçiler otellerde yatacak kadar paraları olmadığı için buradaki odalarda kalmayı tercih etmektedirler. Bu nedenle burada bulunan odaların kapısına gelenekte olduğu gibi kilit vurulmaz. Gece yarısı gelen misafir, odanın yerini bilir, kapısını açar ve yatar. Oda kültürünü gelenekteki gibi devam ettiren bu yörede odalara kimse girip de karıştırmaz. Çayı, şekeri, tüpü, bardağı, kahvesi her zaman oda sahibi tarafından temin edilir.

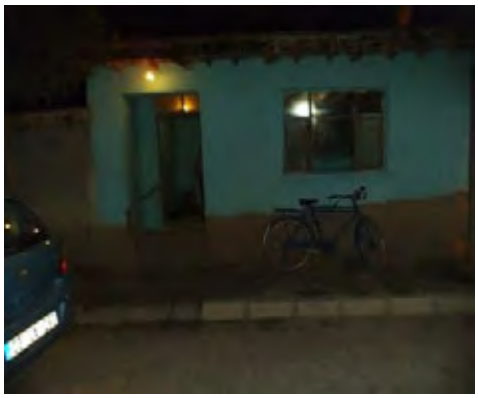




Foto 11 Kahvecioğlu Hacıeli Abdül Odası **Foto 12** Odada sohbet eden müşteriler

Kiraz Ailesinin Odası da geniş bir avlu içine yapılmış tek katlı bir odadır; çalışmayan büyükler, sabah kahvaltısını yaptıktan sonra odayı yakarlar, çalışanlar da akşam yemeğinden sonra odaya gelirler, gece 12.00'ye kadar kalırlar. Oda halen daha dışardan gelen misafirlere de açıktır ve misafirler en iyi şekilde ağırlanır, gerekli ihtiyaçları karşılanır.

Görüşmecilerden Recep Davsal, oda kültürünü günümüzde nasıl yaşatmaya çalıştıklarını şöyle anlatır:

"Her akşam yemeğimizi yedikten ve yatsı namazından sonra odaya geliriz. Odaya kim geldi, kim gitti, hep birlik olduğumuzdan dolayı birisi gelmediği zaman 'neden 2 gündür gelmiyor, hasta mı, sökel mi?' diyerek merak ederiz, gerçekten bu oda kültürünü yaşatmaya çalışıyoruz. Bizim amacımız sadece oturup kalkmak, yiyip içmek değil, bu adam neye gelemiyor, neye sıkıntısı, derdi var diye o kişiye hep birlikte yardım etmek isteriz. Bu nedenle oda kültürünü yaşatmak, burada oturmak kahveye veya kafeye gitmekten daha etkili oluyor."

Odalarda çeşitli eğlenceler düzenleyen oda sakinleri için oda her şey demektir. Bunu da köye ait olan bir cümle çok iyi özetler; "*erkeğin odası olacak, kadının fırını olacak*", çünkü evde duran erkek pekiyi olmaz derler. Ayrıca sosyal yardımlaşmanın önemine dikkat çekmek için köyde söylenen bir deyimi söylerler; "*elin iş tutarken, gözün dostta olsun*". Komşun, eşin, dostun düştüğü anda yetişeceksin, yardımına koşacaksın, çünkü belli olmaz, zaman gelir sen düşersin, o da sana yetişir.

Gençler büyüklerin yanında rahat davranamadıkları için günümüzde, kendileri için de bir oda tahsis edilmesini istemişlerdir. Fakat büyükler buna çok da sıcak bakmamışlardır, çünkü odaların bir amacının da küçüklere büyüklerin yanında oturmayı, kalkmayı, adabı, dinlemeyi, saygıyı öğretmek olduğunu düşünmektedirler.

Oda kültürü, günümüzde eski özelliğini yitirmesine rağmen şehirde yaşayan insanlar tarafından merak edilmektedir. Bu nedenle de oda kültürünün yaşatıldığı yerlere turistik amaçlı, günü birlik gezi yapılarak odalar tanıtılır. Gelen misafirleri hala daha en iyi şekilde ağırlayan oda müşterileri, gelecekleri günü haber veren misafirlere, alüminyum folyo içerisine sarılıp, köy fırınlarında pişen "sucuk gömme" ikram edilir.



Foto 13 Kiraz ailesinin odası



Foto 14 Kiraz ailesinin odası

Erkmen Kasabası

Erkmen Kasabasında köy odası kültürü, sosyal yaşamda çok önemli bir yer tutar. Çünkü Erkmen Kasabası, köyde yaşayan sülaleler tarafından kurulan ve yine sülaleler tarafından sürekli olarak açık tutulan yirmiye yakın köy odası ile sanayi ve teknolojideki

gelişmeleri dikkate almadan, ancak gelenek ve göreneklerinden da asla vazgeçmeden, köy odası kültürünü sürdürebilen ender Anadolu kasabalarından biridir.

Erkmen Kasabasında, köy odası kültünün günümüzde dahi yaşatılıyor olmasının doğal bir sonucu olarak Anadolu'daki diğer köy ve kasabaların aksine bir tane dahi kahvehane yoktur. Cumhuriyet dönemi içerisinde sadece 1979–1980 yıllarında böyle bir girişim olmuş fakat sadece bir ay açık kalmıştır. Kasaba halkı kahvede boşa harcayacağı vaktini, köy odalarına giderek bu sosyal kuruluşların eğitici, öğretici, sosyalleştirici ortamı içerisinde daha verimli olarak değerlendirmektedir. Ayrıca köy odalarında kâğıt, okey, tavla gibi oyunların oynanması yasaktır. Oyun olarak sadece "yüzük" oynanmasına izin verilmektedir. Odalarda ya televizyon seyredilir, ya da sohbet edilir; varsa günlük gazeteler ve kitaplar okunur. Sohbetler sırasında söz büyüklerindir; küçükler kendilerine söz verilmedikçe konuşmazlar, eğer bir sorunları varsa da bu sorunlarını söz isteyerek dile getirip, çözüm ararlar.

Erkmen Kasabasında 14.10. 2014 tarihinde iki köy odası "Kodalların Köy Odası" ile "Çavdarların-Kayaların-Bayramların Köy Odası" ziyaret edildi. Her iki odaya yapılan ziyaret haber verilmeden gerçekleşti. Buna rağmen odalarda oturan 3–4 kişi olduğu görüldü, gelenekte nasıl oda sahipleri başköşede, küçükler kapı eşiğinde oturuyorsa, aynı şekilde bir oturma düzeni ile karşılaşıldı.

Yapılan görüşmelerden sonra Erkmen Kasabasında bulunan köy odalarının düzenlerinin aynı olduğu tespit edildi. Bunlar şöyledir;

1. Odalar sürekli kullanıldığı için tertemiz ve bakımlıdır. Odada oturma düzeni olarak kesin kurallar yoktur yani diğer odalarda olduğu gibi herkesin oturma yeri belli değildir. Sadece yaşı büyükler sekiye, küçükler de hizmet edecekleri için kapıya yakın bir yerde yere oturur. Bu durum sadece misafir geldiğinde değişir, yaşı kaç olursa olsun odaya misafirin yeri başköşedir.

2. Oyun olarak sadece gelenekte olduğu gibi yüzük oyunu oynanır, onun dışında, odalarda çalıp söyleme yoktur.

3. Odalar iki katlıdır, alt kat eskiden hayvanların barındığı ahırdır, fakat şimdi odun kömür koyulması için kullanılmaktadır. Her bir oda bir sülaleye aittir bu nedenle de sülalenin her ferdi için bir dolap yapılmıştır ve dolaplar kilitlidir. Dolaplarda her ailenin kendisine ait olan, çay, şeker, tabak, bardak, kahve, elektrikli cezveler gibi malzemeler vardır.

4. Odalarda televizyon, internet bağlantısı, Digitürk ve D-Smart gibi bağlantıların olması ayrıca gelişen teknolojini de bir sonucu olarak buraya gelen gençlerin hoşça vakit geçirmesini de sağlamaktadır. Odaları birer eğitim, kültür yeri olarak gören Erkmen'iler, Erkmen Belediyesi'nin de desteği ile bu kültürü devam ettirmekten büyük gurur duyarlar.

Gelecek neslin odaları yaşatmaları için de çocuklarını odalarına oda kültürünü aşılamaya devam ederler.

5. Odalarda devam eden geleneklerden birisi de haftada bir yapılan gezeklerdir. Gezek toplantıları kendi aralarındaki birliği, beraberliği simgelemesi açısından önemlidir. Kış gecelerinde odalarda özellikle ertesi gün tatil olduğu içi cumartesi günleri yapılan gezek, odada kaç kişi varsa, sırayla her hafta birisinde yapılır. Gezek sırası o hafta kimdeyse, bütün yiyecek ve içecekler ona aittir. O gece erken kalkılmaz, gece 12 ye kadar süren gezeklerde sohbetlerin yanı sıra, isteyen yüzük vb oyunu oynar, isteyen kitap okur, isteyen se televizyon seyreder diyerek, evlerindeki gibi rahat davrandıklarını belirtirler.

6. Odalar sabah 8'de açılır, ilk kim gelirse sobayı yakar ve çayı demler, 12'ye kadar da kapanmaz. Gündüz içeride oda sahiplerinden birileri olduğu için kilitli değildir ama akşam 12'den kilitlenir. Gece 12'den sonra ve eğer odada kimse yoksa da sonra çoluk çocuk girmesin ve zarar vermesin diye kilitli tutulur, bir misafir gelirse de zaten o kişinin yabancı olduğu bilinir ve kapı açılarak, misafir buyur edilir.

7. Odalar onlar için çok önemli yerlerdir, kahve kültürünün olmaması nedeniyle odalarda her akşam toplanıp, sohbet ettikleri gibi, oyunlar oynayıp hoşça vakit geçirirler. Hala daha eskisi gibi olmasa da misafir ağırlayan bu odalar, günümüzde daha çok sülalenin her bir ferdinin bir araya gelip oturduğu birlikte vakit geçirdiği yerler olarak kullanılmaktadır.



Foto 13 Kodalların Köy Odası



Foto 14 Kodalların Odası

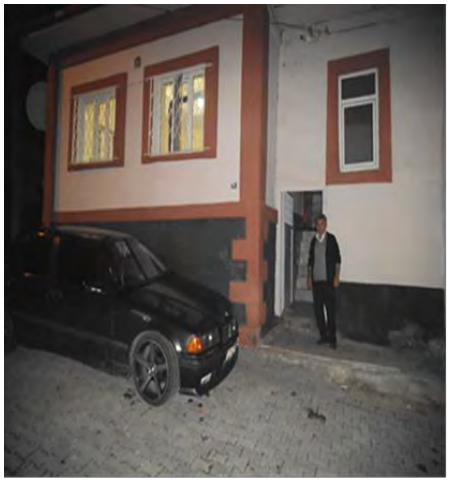




Foto 15 Çavdarların-Kayaların-Bayramların Köy Odası **Foto 16** Çavdarların-Kayaların-Bayramların Oda

Bolvadin Özburun Kasabası

2.12.2014 tarihinde Bolvadin Özburun Kasabasında 20'ye yakın köy odası tespit edilmiştir. Odaların kimisi kullanılır halde, kimisi değildir, kimisi de çok uzun zamandır kullanılmadığı için yıkılmıştır. Burada bulunan odaların ortak özelliği ise daha çok kadınların düğünlerde kullanmasıdır. Çöygü'nün oda, Kör Musa'nın oda ve Fasa Fiso'nun oda olarak bilinen odaları buna örnek verebiliriz. Tek katlı ve iki katlı olan köy odalarının bazılarının günümüzde farklı amaçlarla kullanıldığı da tespit edilmiştir. Örneğin, Mozukçuların Oda olarak bilinen oda, günümüzde dini sohbetlerin, derslerin ve okumaların yapıldığı bir yer olarak kullanılmaktadır. Eğlencenin yapıldığı yerde dini öğretilerin yapılmasının dini açıdan doğru olmadığı düşüncesiyle, düğünler burada yapılmamaktadır. Sadece erkeklerin değil, zaman zaman kadın hocaların da buraya gelip dini dersler verdiği belirtilmiştir. O yüzden bu oda, günümüzde sadece erkeklere ait bir mekân olmaktan çıkmıştır. Kullanılış amacından dolayı girişte diğer odalardan farklı olarak, mermerden yapılmış abdest alma yerleri bulunmaktadır.





Foto 17 Mozukçuların odası

Foto 18 Girişteki mermerden abdest alma yeri

Burada bulunan odalardan sadece bir tanesi temizlik ve düzen açısından öne çıkmaktadır. Kara Yusuf'un oda olarak bilinen oda, içinde kimse olmasa da ışıkları açık ve sobası yanar bir haldedir, bu durum odanın açık olduğunu, kullanıldığını göstermektedir. Oda sahibi yurt dışında Belçika'da eşi ve çocuklarıyla yaşadığını, fakat kışın 3 ay sadece odayı yakmak için Özburun Kasabasına geldiğini söylemiştir. Babasının vasiyet etmemesine rağmen köy odası geleneğini devam ettirmek için gönüllü olduğunu belirten oda sahibi, kendisi yurt dışındayken de bir komşusunun odayla ilgilendiğini belirtmiştir.

Odaya girdikten 10 dakika sonra odaya misafir geldiğini duyan kasabalılar, evlerinde ikram edebilecekleri ne varsa getirmiş ve hemen sofra kurmuşlardır.





Foto 19 Kara Yusuf'un oda

Foto 20 Sol dolap yüklük, sağ taraf mutfak



Foto 21 Odaya serilen sofra ve ikramlar



Foto 22 Odayla ilgilenen Süleyman Yayla

SONUÇ

Odalar; sadece misafirlerin konakladığı yer olmayıp kültürümüzün yoğrulduğu, sorunların tartışıldığı bir yer olması bakımından da önemlidir. Özellikle kırsal hayatta eğlence, toplanma, yas tutma gibi gündelik hayatın önemli davranışların sergilendiği bu mekânlar, aidiyetlik, sosyal kimlik, sosyalleşme gibi çok önemli sosyolojik işlevlere de sahiptir.

Günümüzde değişen ekonomik ve sosyolojik şartlar sonucu ortaya çıkan sanayi toplumu olma süreci ve şehirleşme ile beraber hayatımızdan göç etmeye başlayan ve ne yazık ki, aynı işlevleri yerine getirecek yeni kurumlar bulamadığımız "köy odaları"; birçok yerde kapatılmıştır. Halen daha açık olan yerlerde ise gelenekteki uygulamaların çoğu kaybolmuştur. Ancak hem halkın hem de yönetimin desteği ile açık kalan odalar da günümüzde varlığını sürdürmeye çalışmaktadır.

Çocuklarına oda kültürünü vermeye çalışan oda müşterileri, daha küçük yaşlarda çocuklarını buraya getirerek, buradaki yaşamı sevdirmeye ve geleneğin devamını sağlamaya çalışmaktadır.

Söz konusu köy odaları bölgeden bölgeye farklı adlandırılsa da içerik ve nitelik olarak aynı değer ve özelliklere sahiptir, yardımlaşma, konukseverlik, iyi ve kötü günde bir arada olma gibi Türk insanına ait değerlerin yaşatıldığı meskenler olarak yaşamımıza katkı sağlamaktadır.

Yapılan alan çalışmalarından ve görüşmelerden sonra Sinanpaşa Kırka, Bayat ve Bolvadin'deki bazı odaların ya terk edildiği, artık kullanılmadığı, ya da açık olmasına rağmen odalarda düzenli olarak oturulmadığı tespit edilmiştir. Bu nedenle de için eskisi gibi bakımı,

temizliği olmayan, kullanılan yatak, yorgan yastık gibi eşyaların düzenli yerleşmediği anlaşılmıştır.

Çayırbağ, Sinanpaşa Küçük Höyük, Erkmen ve Taşoluk Kasabalarında ise odaların açık olduğu, sahipleri tarafından düzenli olarak kullanıldığı, oyunlar oynandığı, yemeklerin yendiği, toplantıların düzenlenerek, bayram, düğün ve cenaze gibi önemli günlerde geleneksel adetlerin devam ettirilmeye çalışıldığı görülmüştür.

İnceleme yapılan odalarda ilerleyen teknolojinin sonucu olarak, ahırların yerini, garajların aldığı, odalarda sadece haber seyretmek için açılan televizyonların bulunduğu, internetin bağlı olduğu, seki odasında zaman zaman koltukların da görüldüğü (Kiraz ailesi oasında olduğu gibi) tespit edilmiştir.

KAYNAKÇA

Adem, Ö. (2012). Geçmişten Günümüze Konya İli Akören İlçesinde Bulunan Köy Odaları, KMÜ Sosyal ve Ekonomik Araştırmalar Dergisi 14 (22): 1-4

Aksakal, E. (2019).Türk Kültüründe Eril Mekân Örneği; Köy Odaları, Folklor/Edebiyat Dergisi, cilt:25, sayı: 98, s.291-307

Armağan, İ. (1983). *Yöntem Bilim-1 Bilimsel Yöntem,* İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi Yayınları, s. 82-84.

Başol, İ. (1963). Bir Köy Gerçeği - Köy Odası, Taşpınar Dergisi, Yıl: 1, Cilt:1, Sayı: 4, Afyon, Zafer Matbaası, s. 28-29

Cebeci, S. (2002). *Bilimsel Araştırma ve Yazma Teknikleri*, İstanbul: Alfa Yayınları, s. 101-111 .

Ergün, M. (1995). Yirminci *Yüzyıl Başlarında Afyon Şehir Kültürünün Çevredeki Diğer Şehirlerle Mukayesesi*, Afyon: 4. Afyonkarahisar Araştırmaları Sempozyumu.

Kaplan, A. (1964). *The Conduct of İnquriy. Methodology for Behavioral Science,* Chandler: s.164

Karasar, N. (2009). *Bilimsel Araştırma Yöntemi,* Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, s. 76-87

Yetişkin, M. (2013). Beldemiz Taşoluk, Beldemiz Taşoluk, Afyonkarahisar – Sinanpaşa – Taşoluk Kasabası, (Tarih – Coğrafya – Kültür ve Anılar), Eskişehir, Özdemir ofset.

Yılmaz, N. (2001). Afyonkarahisar Sandıklı'da Kültür ve Sanat, Afyonkarahisar.

Yüksel, İ. (2008). Her Yönüyle Erkmen, Erkmen Belediyesi Yayın No: 1, Editör: Yusuf İlgar, Afyonkarahisar.

Zeybek, İ. (?). Sinanpaşa Belgeseli, Afyonkarahisar: Sinanpaşa Belediyesi Yayınları.

İNTERNET KAYNAKLARI

-http://www.afyon.bel.tr/tr/icerikkategori/2/17/ilcelerimiz.aspx

-http://www.sulumenli.bel.tr/s%C3%BCl%C3%BCmenli/k%C3%B6y-odalar%C4%B1.html 29.10.2014 (11.20)

-http://anbarcikliyiz.tr.gg/Koy-Odalari.htm 3.7.2014 (15:10)

-http://www.gokcekoyum.com/?pnum=10&pt=K%C3%B6y+Odas%C4%B1 29.10.2014 (14:40)

-http://www.dogerhurhaber.com/Doger/1928-DO%C3%90ER-ODA-gELENE%C3%90I.html 29.10.2014 (14.01.2010 tarihli gazete)

-Mümtaz BAŞKAYA, http://yesilcivril.com/index.php/mz-baaya-yazarlar/1527-koey-odalar-yeni.html 29.10.2014.

http://www.emirler.net/koy-odasi.html 29.10.2014 (14:25)

-http://mebk12.meb.gov.tr/meb_iys_dosyalar/03/01/442423/icerikler/cayirbag-kasabasi-afyonkarahisar_210909.html

1. Araştırmacı

Dr. Öğr. Üyesi Hülya UZUN

2. Araştırmacı

Doç. Dr. Mustafa Oner UZUN

Kaynak Kişiler

BOLVADİN Özburun Kasabası

Süleyman YAYLA

Selahattin ŞİŞİK

Ramazan ÇOBAN

Murat ÖZTÜRK

Hasan GÜMÜŞ

Mevlüt KOLUKISA

İbrahim KOLUKISA

BAYAT İLÇESİ

Yusuf ÖZAKTAN

Ahmet KANDEMİR

ÇAYIRBAĞ KASABASI

Kahvecioğlu Hacıeli Abdül Odası

Ramazan AKTÜRK
İsmail DAVSAL
Yaşar AKTÜRK
Halil İbrahim GÜLAÇAN
Ramazan GÜLAÇAN
Şakir AKTÜRK
Muammer KİRAZ
İsmail ÇAVDAR
Ali ÇETİN
Yusuf EMİRDAĞI
Ali AKTÜRK

Kiraz Ailesinin Odası

Bekir DAVSAL
İsmail ŞENOL
Hasan KİRAZ
İlyas KİRAZ
Mevlüt ÇAKIR
Ender KİRAZ
Ali GÜMÜŞ
Recep DAVSAL
Ömer Faruk KİRAZ

ERKMEN KASABASI

Kodalların Köy Odası

Hakan BAYAZID
Sadullah ŞAHİN

Çavdarların-Kayaların-Bayramların Köy Odası

Hasan KAYA
Niyazi KAYA
Ali ÇETİNKAYA
Musa BAYRAM
Ahmet ÇAVDAR

SİNANPAŞA KASABASI

Küçük Höyük Kasabası

Cafer Kocatürk
Feyzi Kocatürk
Zeynel Kocatürk
Hamza Kaş
Şükrü Çayarın
Sabri Yalçınkaya
Emrullah Sancar
Hacı Kocatürk
Mustafa Kocatürk
Mustafa Kocatürk

Kırka Kasabası

Ahmet TAN
Abdullah CAN
Recep ÇAĞLAYAN
İsmail TAYLAN

Fevzi Kocatürk

TAŞOLUK KASABASI

Murat Öner (Taşoluk Belediye Başkanı)

Hasan Eker

Süleyman Çetin

Mevlüt Kasal

Ahmet Barışkan

Niyazi Gündoğdu

Mehmet Kasal

Hasan Çetinkaya

Mevlüt Baydur

Erdoğan Aslan

Muzaffer Gün

Muhammet Kasal

Mehmet Kasal

İbrahim Çetin

Hüseyin Sakin

Muammer Eker

Beytullah Kuytu

CUMHURİYET DÖNEMİ'NDE KARACASU'DA TARİH, SANAT TARİHİ, ARKEOLOJİ, HALK BİLİM ARAŞTIRMALARI

Hüseyin KURUÜZÜM[1]

GİRİŞ

"Cumhuriyet Dönemi'nde Karacasu'da, Tarih, Sanat Tarihi, Arkeoloji, Halk Bilim Araştırmaları" başlığı altında bu bildiride "Karacasu tarihi, kültürü ve bunların korunması, saklanması…"için Karacasu'da yapılan çalışmalar söz konusu olacaktır.

Karacasu Aydın'a 86 km uzaklıkta Karıncalıdağ'ın eteklerinde bir ilçe merkezi. 6000 nüfuslu küçük bir yerleşim yeri.

Ancak bulunduğu yerin MÖ 6. yüzyıldan beri var olan bir yol kıyısında bulunması ve bu yolun Büyük Menderes Vadisi ile Akdeniz arasında doğal bir yol olması Karacasululara önündeki vadiden geçen toplulukları izlemek, görmek, onları kavramak konusunda büyük avantajlar sağlamış ve Karacasu'nun kıyıda köşede kalma olumsuzluğunu yok etmiştir. Tabii ki Afrodisias, Kindos, Plarasa, Gordiyotechus gibi antik kentleri, 13. yüzyılda, bu coğrafyaya gelen Yazurlular, Tekeliler, Yaygınlar ve Eymürler yani **bugünkü Karacasululuların atalarıkendileri için yeni ve farklı olan bu uygarlıkları bütün canlılığıyla** görmüşlerdir.

Sözün özü "Orda bir köy var uzakta" gibi duran Karacasu; Antik Dönemi, Selçuklu, Osmanlı, Cumhuriyet Dönemlerini yaşamış ve bugün, bu dönemlerin izlerini; Afrodisias'ıyla, Aydın Bey Türbesi'yle, Osmanlı Dönemi çeşmeleriyle, camileriyle, hamamlarıyla; Cumhuriyet Dönemi anıtları ve kitabeleriyle sunabilen bir merkez olmuştur.

Doğaldır ki coğrafyaya ait çeşitli kültürler varsa o coğrafyanın insanlarında ve o insanların ürettikleri kültür varlıklarında da o kültürlerin izlerinin olacağı yadsınamaz.

Bu bildirinin ana tebliği "Cumhuriyet Dönem'inde bu kültür varlıkları için; ne gibi yayınlar hazırlanmış, ne gibi bilinmeyen yeni yazılı kaynaklara ulaşılmış ve neler hedeflenmiştir, ne gibi konservatif çalışmalar yapılmıştır?" konularıdır.

CUMHURİYET DÖNEMİ'NDE KARACASU'DA TARİH, SANAT TARİHİ, ARKEOLOJİ, HALK BİLİM ARAŞTIRMALARI

Afrodisias için 1915'te Mösyö Boulanger'nin kazı ruhsatı aldığını biliyoruz[2].O günden beri Afrodisias toprak altından kısım kısım çıkarılmakta,

[1] Yerel tarih araştırmacısı oturumunda sunulmuştur. Emekli Edebiyat Öğretmeni, kuruuzum1947@ hotmail.com

çıkarılan eserler korunmakta ve sergilenmektedir. Hatta öyle ki Afrodisias yeni durumuyla UNESCO tarafından Dünya Mirası Listesi'ne alınmıştır. Bu sebeple Afrodisias çok özel bir kültür varlığı olduğu hâlde gerektiği kadar bilindiği ve önemsendiği için bu çalışmada Afrodisias için ayrıntılara girilmemiştir.

Selçuklu Dönemi'ne ait eser olan Esençay'daki Aydın Bey Türbesi ihtimamla korunmakta ve türbede hâlen restore çalışmaları, çevre düzenlemesi devam etmektedir.

1957 yılı Karacasu İmar Komisyonu isimli, basılı raporda[3]kapsamı dar bir kültür varlıkları listesi çıkarılmış ve 51 adet Osmanlı Dönemi eseri listelenmiştir. Maalesef bugün bu listede adı yazılı olan eserlerden 3 cami, 8 mescit, korunmaya değer pek çok mezar taşı,10 çeşme ve 1 hamam,1 medrese,3 mezarlık YOK OLMUŞ, 1787 tarihli bir koca köprü toprak altında kalmıştır.

Bu kültür varlıklarının yok oluşu karşısında elde olanları korumak, araştırmalar yapmak, kamuyu bilinçlendirmek konularında herkesin bir sorumluluğu yok muydu?

Sanat Tarihi Uzmanı Kenan Özkan'ın "Karacasu'da Dinî Kurumlar, Kitabeler, Eski Eserler ve Evliyalar isimli çalışması basılmak istense de maalesef Kenan Özkan Bey'in vefatı buna engel olmuştur.

Bu sefer -bir çare olur diye- elde bulunan 30 Osmanlı Dönemi, 7 tane de Cumhuriyet dönemi kitabesi okunarak yazıya geçirilmiş, fotoğraflanmış, yorumlanmış bu yeni çalışmaları saklayabilmek ve gelecek zamanlara taşıyabilmek için 2 yıl önce "Karacasu'da Osmanlı ve Cumhuriyet Dönemin Kitabeleri "ismiyle bir kitap yayınlanmıştır[4].

1592'den başlayarak 1906 yılına kadar geçen zamandan günümüz Karacasu'sunda hamam, çeşme, minare, köprü kitabeleri olarak 30 adet kitabe bulunmaktadır ki bu kitabe zenginliği ve bu kitabelerin içerik özellikleri Aydın'nın hemen hemen hiçbir ilçesinde hatta merkezinde görülmeyecek biçimde bir değerdir.

Öyle ki 1786 tarihli Efendiler Çeşmesi kitabesinde Fuzuli'nin Su Kasidesi'ne nazire yapılmıştır. Şu iki beyit bu çeşme kitabesindendir:

Hayr-ı cârî sâhibi Hâcı Mustafa Ağa'nın

Sundı dest-i rahmı her lebteşneye devvâre su

Himmet-i sakası atşâna sâlâ eyler müdâm

Fîsebîlillâh şehidân aşkına hemvâre su

---

[2] Osmanlı Arşivi, BEO.4219316375H-03-11-1331 Atina'da Fransa Asar-ı Atika Cemiyeti azasından Mösyö Boulanger'nin Aydın Vilayeti'nin KARACASU kazası tevabiinden Kera nahiyesinin Afrodisyas mevkiinde iki sene müddetle hafriyat icrasına ruhsat itası.

[3]Karacasu İmar Komisyonu Raporu, Akın Matbaası,Ankara1957.

[4]Hüseyin Kuruüzüm, Karacasu'da Osmanlı ve Cumhuriyet Dönemi Kitabeleri, İtimat Matbaası Aydın2017.

…

Bir başka örnek:

Hamdülillâh mahrem-i yâr-i hakîkatle müdâm

Yek zebân hemrâz-ı aşkız ârif-i hallâkıyuz(Süleyman Rüşdî)

1786'larda Karacasu'da Fuzulî'nin Su Kasidesi'ni, Arûz ölçüsü kullanmayı ve ona nazire yapabilmeyi bilen seçkin, eğitimli insanlar vardır.Yine bu kitabelerde İslam felsefesinin bütün izlerini, ustalıkla kurulmuş vezinli beyitlerde takip etmek; Cumhuriyet Dönemi kitabelerinde ise Cumhuriyet'in ilk yıllarının eğitim ve vatana hizmet ideallerini görmek mümkündür. Şu iki kitabe de Cumhuriyet idaresinin eğitim heyecanını belli eden ve bu heyecanın kasabalarda dahi hissedilen bir heyecan olduğunun işaretidir. Sözü edilen iki kitabe bugün Karacasu'da iki okulun girişinde bulunmaktadır.

Bugünün Küçüğü,Yarının Büyüğüdür.

İdrak Edenlere Ne Mutlu 1946[5]

Karacasu'yu Sevmek Sözle Değil, Eserledir. 1949[6]

Karacasu'da kültür, tarih, eski yapıların korunması… ile ilgili fikirler Karacasu Vakfı'nın kurulması ve bu vakfa ait olan Karacasu Vakfı dergisindeki konuya dair fikirlerin işlenmesiyle daha da yaygınlaşmış ve son dönemde ülke genelindeki kültür varlıklarının korunması anlayışının yaygınlaşmasıyla Karacasu'da da kabul görmüştür.

Karacasu Vakfının ilk yayını olan "19. Yüzyılda Karacasu"[7]isimli eser 1850 ve sonrası yılların Karacasu meslekleri, mahalleleri, vergi cetvelleri, nüfusu hakkında Karacasululara ilk bilgileri sunmuştur.

Yine Vakıf, Turgay Aydın'ın bir çalışması olan Aydın Bibliyografyası'nın basımını finanse etmiştir. Karacasu Vakfı, Karacasu Vakfı dergisinden ayrı olarak daha genel amaçlı Afrodisias Sanat isimli edebiyat dergisini ve yayınlarını çıkararak hem ülke genelinde hem de Karacasu özelinde kültür ve sanatı teşvik etmiştir.

Vakıf, Karacasu'da düzenlediği "Afrodisias Sanat ve Edebiyat Günleri" ile seçkin çalışmalar yapmış, ünlü edebiyatçıları halkın dinlemesine olanak sağlamıştır. Bu toplantılarda sunulan bütün bildirileri Vakıf 3 cilt kitapta

[5] Karacasu'yu Sevenler İlkokulu Kitabesi (Şimdiki İmam Hatip Ortaokulu)
[6] Karacasu'yu Sevenler Ortaokulu Kitabesi
[7]Mehmet Başaran, 19.Yüzyılda Karacasu(Temettü Defterleri ve Salnameler Kapsamında), Aydın 1999.

toplamıştır[8]. Bu bildirileri sunan edebiyatçı, arkeolog gibi kişilerden bazılarını Özgen Acar, Semih Tulay, Cengiz Bektaş, Prof. Ali Küpelioğlu, Tahsin Şimşek …diye belirtebilir.

Atçalı Kel ve Vakay-ı Hayriye zamanında yani 1820'li yıllarda, o kargaşada, Karacasu'da yaşayan, dinî yorumları ve fikirleri sebebiyle sürgünegönderilen Yemezzâde Süleyman Rüşdî'nin yaşam öyküsü araştırılmış ve sonunda kitaplaştırılmış, Divan'ı, Menâfı un Nâs isimli eserleri bulunmuştur[9].

1998'de Doç. Dr. Mehmet Akkuş "Abdullah Salahaddin-i Uşşâkî" isimli eserinde Rüşdî'yi anlatmıştır[10].

2010'da Rüşdî Divan'ı Kütahya Üniversitesinde Kenan Semiz tarafından doktora tezi olarak çalışılmış, Divan, yeni Türk alfabesiyle transkrip kurallarına uyularak yazılmıştır

2013'te Türk Edebiyatı İsimler Sözlüğü çalışmasında Muğla Üniversitesinden Yrd. Doç. Dr. Nilüfer Tanç Yemezzâde Rüşdî maddesini yazmıştır.

2016'da Doç. Dr. Necdet Şengün Süleyman Rüşdî'nin bazı eserleriyle ilgili olan bir bildiriyi Kuşadası'ndaki bir sempozyumda sunmuştur.

Koç Üniversitesi Kütüphanesinde bulunan Yemezzâde Süleyman Rüşdî ve Tercüme-i Pend-i Attar isimli eser Pınar Çalık tarafından2019'da yüksek lisans tezi olarak çalışılmıştır.Bu çalışma daKaracasulu bir büyüğümüz tarafından bastırılmıştır[11].

Koç Üniversitesi Kütüphanesi'nde, İstanbul Üniversitesi Halis Efendi Kütüphanesi'nde ve İstanbul Büyük Şehir Belediyesi Kütüphanesi'nde Karacasulu Yemezzâde SüleymanRüşdî'ye ait üzerinde hiç çalışılmamış eserler olduğu kesinlik kazanmıştır.

Şimdi de Karacasu'ya dair bazı kitaplardan söz edeyim:

2000 yılında yayınlanan Silmiş Gibisin[12]

2006'da yayınlanan Gül Vahdı[13]

2006'da yayınlanan Gazi Osman Akhan'nın Savaş Anıları[14]

2006'da yayınlanan Gazi Osman Akhan'nın Savaş Anıları 13

2014'te yayınlanan Söz Sözü Açа Açа Karacasu[15]

2014'te yayınlanan Karacasu Diye Diye[16]

[8] Afrodisias Sanat ve Edebiyat Günleri, Karacasu Vakfı, Başsaray Matbaası, İzmir, 2009–2010-201 3

[9]Hüseyin Kuruüzüm,Yemezzâde Süleyman Rüşdî, Kolalı Matbaası, Aydın2007.

[10] Abdullah Selahaddin-i Uşşâkî Hayatı ve Eserleri,MEB Yayınları,MEB Basımevi,1998.

[11]Pınar Çalık, Yemezzâde S Rüşdî ve Pend-i Attar Tercümesi, İtimat Matbaası,Aydın2019.

[12]İsmail Dönertaş, Silmiş Gibisin, Karacasu Vakfı Yayını No: 1, Başsaray Matbaası,İzmir2000.

[13] Gül Vahdı, Hatice Olgun, Karacasu Vakfı Yayınları No: 6, Kolalı Matbaası, Aydın 2006.

[14]Hüseyin Kuruüzüm,Gazi Osman Akhan'ın Savaş Anıları, Kolalı Matbaası,Aydın 2006.

[15]Yıldız Nadir Ünlü,Söz Sözü Açа Açа, Başkar Ofset,Aydın 2014.

Bu beş eserde; Karacasu halk şiiri örnekleri, Karacasu yemek kültürü, kadın kıyafetlerinin nasıl olduğu, düğün yapma usulleri, bir gazinin Galiçya, Filistin ve Kurtuluş Savaşı anıları, bir belediye başkanının Karacasu'daki 20 yıllık başkanlık döneminde yaptıkları, yine bir diğerinde 1957'de Karacasu'da kurulan ve fakat iki sene içinde kasıtla batırılan bir boya apre fabrikasının hikâyesi, kültür ve kültür varlıklarının korunmasına dair yazılar, mekânları anlatan yazılar, sosyal etkinlikler okunabilir. 1944 ve 1957'de Karacasu'yu ziyaret eden bir gazetecinin ve bir edebiyat öğretmeninin gözlemlerini, betimlemelerini ve Sayın Senatör, Rahmetli Sadettin Demirayak Bey'in 1944'e ait anı/öykü tarzı yazısını görmek mümkündür. Yine bu kitaplarda Karacasu'ya ait onlarca eski dönem Karacasu fotoğrafları da görülebilir.

Tahsin Şimşek'in "Karacasu Işıklar Köyü Ağız Özellikleri ve Sözcükleri" ve "Afrodisas'tan Günaydın Yeryüzüne" isimli eserlerini de sayabiliriz. Işıklar Köyü (Mahallesi) ilgili dil çalışması ilginç bir çalışmadır.

Ahmet Yeniev ise olayın, zamanın, mekânın ve hatta kişilerin Karacasu özeliyle ilgili olduğu romanlar üretti. "Sevgi Taştan Ağır Miriam" [17] ,"Aç Gurbet"[18] romanları onun iki romanı. Sevgi Taştan Ağır Miriam'da olay 1919 yılındaKaracasu'da geçer. İzmir'in işgali, Rum meyhanecinin kızı ve sevgilisi Türk delikanlı arasında geçen bir aşk hikâyesi veişgal karşısında Karacasu'da bulunan Rumların tavırları, psikolojileri anlatılır ve o zamanın Karacasu'sundan ilginç betimlemeler sunulur. Olay örgüsü yanında Karacasu çevresindeki yer isimleriyle, ağız özellikleriyle bu romanlar Karacasu geçmişinden kesitler sunar,dikkati çeker.

Hemen yeni çıkan bir eser de İsa Özbilen'in "Aydın Karacasu Kazasının Sosyal ve Ekonomik Tarihi 15. ve 16 Yüzyıl Osmanlı Tapu Tahrir Defterleri"[19]isimli eseridir Bu eserde Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivindeki ve Ankara Tapu Kadastro Genel Müdürlüğü Kuyud-ı Kadime Arşivindeki Karacasu'ya dair 15. ve 16. yüzyıl kayıtları incelenmiştir. Eserde o zamanın Karacasu köyleri, oralarda yaşayan insan sayıları, nelerin ekildiği… gibi net bilgiler vardır. Bu çalışma o yüzyıllar Karacasu'su ve araştırmacılar için önemli bir el kitabıdır.

Önümüzdeki günlerde 1890-1905 yılları arasını kapsayan Karacasu Şer-i Sicilleri basılacaktır. O günün mahkeme kararlarının günümüz Türkçesine çevrilmesiyle Karacasu'nun sosyal yaşayışıyla ilgili bilgilere ulaşılacaktır.

Karacasu'da Belediye Kültür Evi'nin restorasyonunu Mimar Sayın Cengiz Bektaş yapmıştır. Cengiz Bektaş bununla da kalmamış 2008'de kendi ekibiyle

[16]Hüseyin Kuruüzüm,Karacasu Diye Diye, Tuna Matbaası,Aydın2014.
[17] Sevgi Taştan Ağır Miriam, Atmet YENİEV, Karacasu Vakfı Yayını, İzmir 2013.
[18]Ahmet Yeniev,Aç Gurbet, Manisa Ofset Yayın, İzmir 2017.
[19]İsa Özbilen, Aydın Karacasu Kazasının Sosyal ve Ekonomik Tarihi(15. Ve 16. Yüzyıl Osmanlı Tapu Tahrir Defterleri),I.Cilt,Aydın 2019.

seçtiği 10 tipik Karacasu evinin saptama çizimlerini yapmış ve bu çalışmalarını bir kitapla yayınlamıştır[20].

Cumaönü ve Hacı Arap Camileri restore edilmiştir. Hacı Ali Ağa Camisi ve Dandalas mevkisindeki tarihî köprü ise restore edilmektedir Kamulaştırılan Tekkeşinler Evi'nin restorasyon ön hazırlıkları bitmiştir. Şaşırtanlar Evi ile Kabasakallar Evi koruma altında oldukları için kamulaştırılmaya ve nihayetinde de restorasyona hazırlanmaktadır.

Karşıyaka Küçük Dağlı Mahallesi sit alanı ilan edilmiş, koruma altına alınarak bugünlerde restorasyon projeleri resmi olarak başlamıştır.

Tarafımdan 1997'de hizmete sunulan www.uzumunkurusu.com isimli site ile Karacasulular arasında aidiyet duygusu pekiştirilmeye çalışılmış, Karacasu'ya dair haberler, fotoğraflar, okuyucu yazıları ve Karacasu'ya dair anılar, kültür varlıkları sunulmuştur. 12 senede 1.300. 000 kez okunan site hemen hemen amaçlarına ulaşmıştır. Ne güzel bir rastlantıdır ki Millî Eğitim Bakanlığı Sosyal Bilgiler 7. Sınıf ders kitabında iletişime örnek gösterilmiştir. Halen okutulmaktadır.

Bildirimizle 6000 nüfuslu bir küçük kazada kültür varlıkları, tarih, sanat tarihi ve arkeoloji açısından çoğu son yıllarda gerçekleştirilmiş çalışmalar anlatılmaya çalışıldı. Bildiride Karacasu'ya dair 31 eser ismi verildi. Bunların 28 tanesi son 20 yılın ürünüdür. Afrodisiası'yla, Osmanlı ve Cumhuriyet Dönemi kitabeleriyle, kültür çalışmalarıyla Karacasu Aydın'nın en dikkati çeken bir ilçesidir. Nitekim bu kitapların çoğunun ticari hiçbir amaç gütmeden Karacasulular tarafından bir imece anlayışıyla finanse edilmiş olması ve bedelsiz dağıtılması bu fikri doğrular.

Bütün bu çalışmalar içinde 1955'li yıllarda Demirci'nin Baş Kızanı Zurnacı Ali Efe[21]ve Süleyman Rüşdî[22]ile ilgili notlar tutan, üstü toprakla örtülen Salhane Köprüsü'nün kitabeleri toprak altında kalmasın diyerek o köprü kitabelerini kendi parası ile yerinden söktürüp, saklayan [23] Salih Alpbaz Karacasu'da kendi zamanının koşulları içinde dikkati çeken bir şahsiyettir. Onu bu kültür varlıklarını koruyucu ve saklayıcı gayretlerinden ötürü unutmamak gerekir[24].

[20]Cengiz Bektaş, Karacasu,Anadolu Evleri Dizisi 10, Bileşim Matbaası, İstanbul 2008.
[21]Zurnacı Ali Efe, Salih Alpbaz,Yabaneri Matbaası, İzmir 1988.
[22] Koca Rüşdü, Salih Alpbaz, Yabaneri Matbaası, İzmir 1988.
[23] Bu iki kitabe bugün Karacasu Etnografya Müzesindedir
[24] Salih Alpbaz (1907-1979),Karacasu Belediye Başkanı(1948-1951).

SONUÇ:

I-Karacasu'da sadece Karacasu kültür varlıklarını muhafaza eden, sergileyen bir etnografya müzesi açılması fikri zamanın Belediye Başkanı Emin Mete'ye açılmış ve onun da değerli bulduğu bu fikir Başkan tarafından uygulamaya konulmuştur. Belediye, kendi binasının altında bir bölümü müzeye tahsis etmiştir. 2007 yılında müze etnografik olması özelliğiyle Müzeler Genel Müdürlüğü tarafından açılmıştır.

Ancak bu müzeye başka müzelerden getirilen bazı –Karacasu dışı- unsurlar bu müzenin Karacasu kültür varlıklarını sergileyen bir müze olması özelliğini zayıflatmıştır. Müze açılmadan önce geniş kapsamlı bir toplama eyleminin yerelde gerçekleştirilmemesi bu sonucu doğurmuş olabilir.

Bugün müzede Karacasu ile doğrudan ilgili olarak; Onuncu Yıl Anıtı ana gövdesi, birkaç mezar taşı, sebil kitabesi, yerel el sanatlarını sergileyen görsel bölümler, Salhane Köprüsü'ne ait 2 kitabe …vs bulunmaktadır.

Afrodisias Müzesi deposunda bulunan Karşıyaka Köprüsü kitabesi Etnografya Müzesine getirilmelidir. Afrodisias Müzesinde başka yerel objeler varsa bunlar da Karacasu'daki Etnografya Müzesine getirilmelidir. Toplama çalışmaları yapılmalıdır.

II- Karacasu'daki bir eksiklik de bir kent arşivinin bulunmamasıdır. Bu sebeple hâlen kişiler elinde bulunan yazma eserler, beratlar, fermanlar, fotoğraflar, basılı eser örnekleri şimdilik korunmakta; kentin yaşayışını gelecek zamanlarda gösterecek olan fotoğraflar, filmler, gazeteler, sivil toplum çalışmalarını belgeleyen evraklar… saklanamamaktadır.

Her ne kadar gerek www.uzumunkurusu.com sitesinde gerek Karacasu Diye Diye isimli eserde bu konuyla ilgili yazılar olmasına karşın Belediye tarafından-hiçbir dönemde- bir girişimde bulunulmamıştır.

Kent arşivlerinin kurulmasıyla ilgili yönetmeliğin zorluklarına karşın her hâlükârda bir başka koruyucu, toplayıcı model bulunmalı, pratik çözümler üretilmelidir.

III-II.Abdülhamit Dönemi eserlerinden ikisi Karacasu'da vardı. Bunlardan biri eski hükümet konağı idi. Maalesef korunamadı, yıkıldı. İkincisi dış duvarları yıkılsa da hâlen ayakta olan Cephanelik binasıdır. Koruma altına alınmasıyla ilgili olarak Anıtlar Kuruluna Afrodisias Müzesi tarafından yazı yazılmıştır[25].

IV-Karacasu'nun 1957'de yapılan dar kapsamlı bir tarihî eserler listesi dışında bugün bilimsel hazırlanmış bir kültür envanteri yoktur. Bu çalışma Karacasu merkezi ve köylerini kapsayacak şekilde en kısa zamanda yapılmalıdır.

V-Karacasu merkezinde kent peyzajı; Karacasu'nun ünlüleriyle, Karacasu'nun tarihiyle, Karacasu'nun örfleriyle, Karacasu'nun kitabeleriyle tekrar

[25]M. Mithat Özgen, Sultan Abdülhamit Devri Osmanlı Redif Binaları, Çamlıca BasımYayım, İstanbul 2017.

hayal edilmeli ve kültürümüzü ve tarihimizi yansıtacak bir kent dokusu oluşturulmalıdır. Mesela, Karacasulların İzmir'in işgali üzerine işgali reddeden bir mitingden sonra sadrazamlığa çektikleri 28 imzalı ve 28 Mayıs 1919 tarihli ve kısaca "Vatan için ölmeye hazırız" kararlılığını belirten telgraf örneği[26]Karacasu'nun bir şeref belgesi olarak 4mx3mx0,40 cm'lik bir mermer panoya yazılarak kasabanın en özel yerine konmalıdır. M Hulusi Özer, Yemezzâde Rüşdî, Demirci Mehmet Efe büstleriyle bu çalışmaya devam edilebilir.

Kaynakça:

- "Abdullah Selahaddin-i Uşşâkî Hayatı ve Eserleri",MEB Yayınları,MEB Basımevi,1998.
- "Afrodisias Sanat ve Edebiyat Günleri", Karacasu Vakfı, İzmir: Başsaray Matbaası, 2009-2010-201 3 Cilt.
- Alpbaz, Salih "Koca Rüşdü, İzmir: Yabaneri Matbaası, 1988.
- Alpbaz, Salih "Zurnacı Ali Efe", İzmir:Yabaneri Matbaası, 1988.
- Başaran, Mehmet "19.Yüzyılda Karacasu(Temettü Defterleri ve Salnameler Kapsamında)", Aydın, 1999.
- Bektaş, Cengiz "Karacasu,Anadolu Evleri Dizisi10", İstanbul: Bileşim Matbaası 2008.
- Çalık, Pınar "Yemezzâde S Rüşdî ve Pend-i Attar Tercümesi",Aydın: İtimat Matbaası 2019.
- Dönertaş, İsmail "Silmiş Gibisin",Karacasu Vakfı Yayını No:1, İzmir:Başsaray Matbaası, 2000.
- "Karacasu İmar Komisyonu Raporu", Ankara: Akın Matbaası, 1957.
- Karacasu'yu Sevenler İlkokulu Kitabesi (Şimdiki İmam Hatip Ortaokulu)
- Karacasu'yu Sevenler Ortaokulu Kitabesi
- Kuruüzüm, Hüseyin "Gazi Osman Akhan'ın Savaş Anıları", Aydın: Kolalı Matbaası, 2006.
- Kuruüzüm, Hüseyin "Karacasu Diye Diye", Aydın: Tuna Matbaası, 2014.
- Kuruüzüm, Hüseyin "Karacasu'da Osmanlı ve Cumhuriyet Dönemi Kitabeleri", Aydın: İtimat Matbaası, 2017.
- Kuruüzüm, Hüseyin "Yemezzâde Süleyman Rüşdî", Aydın: Kolalı Matbaası, 2007.
- Osmanlı Arşivi, BEO.4219316375H-03-11-1331 Atina'da Fransa Asar-ı Atika Cemiyeti azasından Mösyö Boulanger'nin Aydın Vilayeti'nin KARACASU kazası tevabiinden Kera nahiyesinin Afrodisyas mevkiinde iki sene müddetle hafriyat icrasına ruhsat itası.
- Özbilen, İsa "Aydın Karacasu Kazasının Sosyal ve Ekonomik Tarihi (15. ve 16.yy. Osmanlı Tapu Tahrir Defterleri)", I.Cilt, Aydın, 2019.
- Özgen, M. Mithat "Sultan Abdülhamit Devri Osmanlı Redif Binaları", İstanbul: Çamlıca BasımYayım, 2017.

[26]Zeki Sarıhan, Kurtuluş Savaşı Günlüğü, Ankara 1993, s.243.

- Sarıhan Zeki "Kurtuluş Savaşı Günlüğü", Ankara 1993.
- Ünlü, Yıldız Nadir "Söz Sözü Açа Açа", Aydın:Başkar Ofset, 2014.
- Vahdı, Gül;Olgun, Hatice, Karacasu Vakfı Yayınları No 6, Aydın: Kolalı Matbaası, 2006.
- Yeniev,Ahmet"Aç Gurbet", İzmir: Manisa Ofset Yayın, 2017.
- Yeniev,Ahmet"Sevgi Taştan Ağır Miriam", İzmir: Karacasu Vakfı Yayını, 2013.

TÜRKÜLERDE "BESTELENME" OLGUSU: AYDIN'DA EMİN TENEKECİ ÖRNEĞİ

Hüseyin YALTIRIK[1]

Özet

Türk Halk Müziği'nde 'Türkü' formu, genel olarak ezgilerin biçimleri belli şiirleri bünyesinde taşımasıyla belirginleşir. Başka bir ifadeyle türküler, bünyesindeki şiir formlarından ve ezgilerinin karakteristik yapılarından tanınırlar. Geleneksel yapılarıyla belli bir yörenin üslup ve tavrını yansıttığı gibi bazı türkülerde onu yakan, besteleyen ya da ilk olarak üreten kişinin de tıpkı Türk Musikisinin şarkı ve diğer bestelenmiş formlarında olduğu gibi üslubunu ya da icracısının tavrını yansıtabilir. Halk türkülerinin "Anonim" olma özelliği, bestelenmiş türkülerin ise şahsa aitliği söz konusudur. Geçmişten günümüze "Türkü" denildiğinde genellikle "Halk Türküsü" kast edilmiş ve türkülerde "halkın süzgecinden geçmiş olmak", "anonim" olmak derlenmiş bir türkünün kabul görmesi ve benimsenmesi için olmazsa olmaz ölçütler olarak benimsenmiştir. Endüstrileşme ve iletişim araçlarının yaygınlaşmasıyla beraber görsel-işitsel medyanın öne çıkması, geleneksel "türkü yakma" veya "türkü üretme" geleneğinin de önüne adeta set çekerek engel olmuştur. Artık halkımız eskisi gibi geleneksel ve doğal ortamında türküler üretmeyip bunun yerine hazır olan (radyo, müzik seti, TV, pikap vb.) ses taşıyıcı araçlar kullanmaktadır. Medyanın yaygınlaşmasıyla beraber türküleri yakan, yapan ya da üreten kişilerin de tanınması bilinmesi söz konusu olmuş ve halk türküleri dağarının yanı sıra bestelenmiş türkülerin bir başka ifadeyle "ferdî" türkülerin de yer alması kaçınılmaz olmuştur. Anonim olmayan bu ferdî türküler sayesinde Türk Halk Müziği dağarının genişlemesi umulmakta ve günümüzde 20.000 civarında olan TSM eserlerinin yanında 6.000 kadar olan THM eserleri sayısının artması beklenmektedir. Bu kıyaslamadan da anlaşılacağı gibi geçmişte ve günümüzde yapılan şarkı yarışmalarına benzer şekilde türkü besteleme yarışmaları da düzenlenmeye başlamış olup büyük ilgi gördükleri de saptanmıştır. Bu çalışmada, Aydın yöresine özgü türküler besteleyen Emin Tenekeci'den 1994 yılında kaydedilen türkülerinden örnekler dinletilerek Aydın yöresinin halk türküleriyle usul, biçim, tavır ve ezgi yapılarıyla kıyaslanacaktır.

Anahtar Kelimeler: Türkü, Halk Türküsü, Anonim, Emin Tenekeci, Bestelenmiş Türkü.

COMPOSITION OF FOLK SONGS: A CASE OF EMIN TENEKECI IN AYDIN CITY

Abstract

The form of "Türkü" in Turkish Folk Music, in general, becomes prominent by incorporating certain poems on melodies. In other words, folk songs are known for their poetic forms and characteristic structures of their melodies. It reflects the style and attitude of a certain region with its traditional structures, and in some folk songs, the person who creates it, composes it or first produces it, can reflect the style or performer's attitude just like the songs and other composed forms of Turkish Music. Folk songs have the feature of being "anonymous, but the composed ones belong to their creators. From the past to the present "Türkü" is generally referred to as "Folk Song" and "being passing through the people's filter" and "being anonymous" are accepted as indispensable criteria for the acceptance and adoption of a compiled folk song. With the spread of industrialization and communication tools, the emergence of audio-visual media has prevented the tradition of "creating folk songs" or "producing folk song" traditionally. Our people do not produce folk songs in their traditional and natural environment as they used to be, but instead use sound vehicles such as (radio, music set, TV, record player, etc.). With the widespread use of the media, it is inevitable to recognize the people who create or produce songs, and it is inevitable to include "individual" ones near to folk songs. It is hoped that Turkish folk music repertoire will expand thanks to these non-anonymous individual folk songs and it is expected to increase the number of THM (Turkish Folk Music) works up to 6.000 along with TSM (Turkish Art Music) works which are around 20.000 today. As it can be understood from this comparison, folk song composition competitions have started to be organized in a similar way to the other song competitions held in the past and today, and they are found to be of great interest.

In this study, some samples of composed songs, recorded from Emin Tenekeci in Aydın in 1994, will be played and compared with the folk songs of Aydın region in their style, form, attitude and melody structures.

Key Words: Song, Folk Song, Anonymous, Emin Tenekeci, Composed Song.

GİRİŞ ve KAVRAMSAL ÇERÇEVE

Halk bilimi (*folkore*) çalışmaları 19.yy.da önce İngiltere'de daha sonra Avrupa'da hızla gelişen bir bilgi alanı olmuş ve ülkemizde 20.yy.ın başlarından itibaren halk müziği ve

[1] Doç. Dr., TRT İzmir Radyosu Türk Halk Müziği (E) Sanatçısı

halk edebiyatı araştırmacılarının ilgi duyduğu bir alan olmaya başlamıştır.[2] Günümüzde ise halk edebiyatı, halk müziği, halk dansları ve inançlar başta olmak üzere tüm sözlü kültür ürünleri ile halka ait kültürel pratiklerin incelendiği oldukça geniş bir bilgi alanı haline gelmiştir.[3] Etnomüzikoloji disiplini de ilk ses kayıt araçlarının 1877'de bulunmasından ve Edison'un ses kayıt silindirlerinin ortaya çıkmasından itibaren gelişmiş olup çeşitli kültürlerin ve/veya toplumların müzik kayıtlarının yapılmasıyla, müziğin çeşitli boyutlarıyla çözümlenmesi mümkün olmuştur.

Halk bilimi, etnomüzikoloji ve halk müziği araştırmalarında "katılımcı gözlem yöntemi" kullanmak suretiyle; müziğin bir kültürel değer, kültür varlığının bir göstergesi ve ürünü olduğu müziksel bulgu ve belgelerle ortaya konulmaktadır. Dolayısıyla sosyal bilimlerde kültürel antropoloji disiplininin kuramları ve kavramlarından yola çıkılarak, halk bilimine yeni bilgi ve bulgular eklenmeye devam etmektedir.[4]

"Türkülerde Bestelenme Olgusu: Aydın'da Emin Tenekeci Örneği" başlıklı bu bildirinin hazırlanmasında da alan araştırması yöntem ve tekniklerinden biri olan ve birinci elden güvenilir veri toplama tekniği olarak yıllardır benimsediğimiz görüşme tekniğinden yararlanılmıştır. Bildirinin merkezinde yer alan kaynak kişi "Aydınlı Mahalli Sanatçı Emin Tenekeci" ile yapılan görüşmeler ses kayıtlarıyla belgelenmiş ve kendi icrasından alınan kayıtlar notalanmak suretiyle incelemeler, çözümlemeler ve değerlendirmeler yapılmıştır.

Müziksel yaratma ve müzisyen performansı bağlamında, Türk halk müziğinde âşıklar, mahalli sanatçılar, kaynak kişiler ve yerel müzisyenlerce belirgin bir ezgiye farklı sözlerin döşenmesi oldukça yaygın bir uygulamadır. Bu türden müziksel uygulamalara farklı toplumların geleneksel müziklerinde de rastlanmış ancak, böylesi uygulamalar sonucu oluşan *vocal* ezgi yeni bir şarkı olarak değerlendirilmeyip ayni şarkının yeni sözlerle ortaya çıkan biçimi olarak görülmüştür. Sözgelimi, John E. Kaemmer, *Music in Human Life: Anthroplogical Perspectives on Music* adlı kitabında, Yeni Gine'deki Kaluliler'de, Çin ve

[2] Bkz. Tahir Alangu, *Türkiye Folkloru Elkitabı*, Adam Yayıncılık, İstanbul, 1983; İlhan Başgöz, "Folklore Studies and Nationalism in Turkey", *Journal of The Folklore Institute*, Volume IX, Number 2/3, 1972; İ. Başgöz, *Folklor Yazıları*, Adam Yayınları, İstanbul, 1986; Şerif Baykurt, *Türkiye'de Folklor*, Ankara, 1976; Pertev Naili Boratav, *Folklor ve Edebiyat I, II*, Ankara, Adam Yayınları, İstanbul, 1983; A.V. Gennep (Çev. P.N.Boratav), *Folklor*, Ankara, 1939; Ziya Gökalp, *Türk Uygarlığı Tarihi* (Haz. Y. Çotuksöken), İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 1991; Hamit Zübeyir Koşay, *Etnografya ve Folklor Kılavuzu*, Ankara, 1939; H. Z. Koşay, *Halkbilgisi Kılavuzu*, İstanbul, 1952; Sedat Veyis Örnek, *Türk Halk Bilimi*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Ankara, 1977; Paul Saintyves (Çev. B.A.Yanıkoğlu), *Folklor Elkitabı*, İstanbul, 1951; M.Şakir Ülkütaşır, *Cumhuriyetle Birlikte Türkiye'de Folklor ve Etnografya Çalışmaları*, Ankara, 1972.

[3] Kudret Emiroğlu – S. Aydın, *Antropoloji Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 2003, ss. 317-319.

[4] Emiroğlu–Aydın, "Etnomüzikoloji", *a.g.e.*, ss. 285–287. Bu konuda ayrıca bkz. Yetkin Özer, *Bilim Perspektifinde Müzik*, Eylül Yayınları, İzmir, 1997; Özer, *Müzik Etnografisi (Alan Çalışmasında Yöntem ve Teknik)*, Dokuz Eylül Yayınları, İzmir, 2002.

Japon müziğinde ayni ezgi etrafında dolaşılarak üretilen şarkıların tam anlamıyla birer "müziksel yaratım olayı" olduğunu vurgular.[5]

Türk halk edebiyatında mani, koşma biçimindeki türlerde belirgin bir işlevi olan söz kalıplarının, halk müziğindeki karşılığı olarak "kalıp ezgi (*stock melody*)" tanımlaması son yıllarda oldukça geçerli ve elverişli bir terim olarak kullanıma girmiştir. Bilindiği gibi Türk halk edebiyatı ürünlerinden özellikle türkü metinlerinin – başında, ortasında ve sonunda – tekrarlanan hazır söz kalıplarına eşlik eden bu kalıp ezgiler; bir taraftan seslendiriciye kolaylık sağlarken diğer taraftan da sözlü kültürün kuşaktan kuşağa aktarılmasında; bir diğer deyişle yeniden yaratma sürecinde "kültürel taşıyıcılık" görevini üstlenir. Pertev Naili Boratav sözlü kültür ürünlerinin doğaçtan yaratılma sürecinde söyleyicinin belleğindeki hazır söz kalıplarının adeta hayat kurtarıcı olduğuna işaret ederken[6]; Prof. Dr. İlhan Başgöz bu söz kalıplarının dinleyici açısından da işlevini değerlendirerek, kalıp sözler ve ezgilerin dinleyicinin belleğinde daha önceden kalması nedeniyle ezgiyi kolaylıkla tanıdığı ve seslendirmeye ortak bir duygu ile katılabildiğini vurgulamaktadır.[7]

Bu bildiride ise özellikle "türkülerde bestelenme" olgusu üzerinde durulacaktır. Yörelerimizin geleneksel müzik kültüründe belirleyici bir işlevi olan ezgi kalıplarının, günümüzde mahalli sanatçıların yeni üretimlerinde öne çıktığı açıkça gözlenmektedir. Türk halk müziği alanındaki bilgi birikimin oluşturulmaya başlandığı Cumhuriyet Döneminden itibaren derlemeciler ve halk müziği araştırmacıları, halk müziği ürünlerini çeşitli terimlerle, kavramlarla tanımlanma çabasına girişmişlerdir. Bu alanda kimi zaman uluslar arası müzik terimlerinden, kimi zaman da ulusal ve yerel terimlerden yararlanmışlardır. Halk bilimi ve halk müziği alanlarında en fazla kullanılan "derleme, kaynak kişi, sözlü kültür ürünü" vb. gibi terimlerin yanı sıra, geleneksel müzik üretimi konusu geniş bir mutabakatla "anonimlik, yerellik" olgularıyla açıklanmış ve açıklanmaya devam edilmektedir.

Türk halk müziği ürünlerinde yörelerin/yerelin kendine özgü geleneksel müzik karakteristiğini ifade eden "baskın kalıp ezgiler" den yola çıkmak suretiyle mahalli sanatçıların, yerel müzisyenlerin türküleri, ezgileri bestelemelerinin günümüzde pek çok örnekleri mevcuttur. Bu türden türkü bestelenmesinin, son yıllarda Aydın'daki en önemli temsilcisi "Emin Tenekeci" dir.

Türk halk müziği ürünleri incelenirken genel olarak "yaratılış bağlamı" dikkate alınarak;

[5] Keammer, 1993: 39
[6] Boratav, 1982: 241 – 250
[7] Başgöz, 2008: 129

a. Yaratanı/yapanı belli ürünler (âşık tarzı yaratmalar)

b. Yaratanı/yapanı belli olmayan ürünler (anonim yaratmalar) olarak sınıflandırılmıştır ya da kategorize edilmiştir.

Bu sınıflandırma ile aslında geçmişten günümüze halk ezgilerinden çok sözlü kültür ürünlerinden halk şiirinin "anonim" ya da "ferdi" ürünler olması ifade edilmekteydi. Bugüne gelindiğinde ise bu türden bir izah tarzının, halk müziğinin yeni üretim yöntemlerinin açıklanmasında yeterli olmadığı anlaşılmaktadır.

Bu bakımdan, bu sempozyum vesilesiyle "besteleme veya bestelenme" olgusunu da kapsayacak biçimde yeni bir tanımlama, açıklama ve çözümleme yoluna gitmeyi yararlı gördüm ve tam da bu noktada "türkü", "halk türküsü", "fert türküsü" terimlerini halk müziği ilgililerinin, araştırmacılarının, derlemecilerinin dikkatine sunarak, mevcut bilgi birikimine katkı sunmayı düşündüm.

Müzik sanatında "seslendirme" sadece insan sesi kullanılarak müzik yapmayı içermez ayni zamanda bir çalgı eşliğinde bir müzik etkinliği gerçekleştirmeyi de kapsar. Bu bağlamda "seslendirme" olgusunu kültürel bir ortamda, özellikle de doğum – düğün – ölüm geleneklerinde inceleyen halk bilimi ve etnomüzikolojide seslendirme işine o ortam veya bağlam içindeki pek çok unsur ve davranışlar da dâhil olur. "Seslendirme" isim fiili, Osmanlıcada insan sesiyle sözlü musikiyi seslendirme "teganni etmek" ya da "terennüm etmek" olarak ifade edilmiştir. Seslendiriciye ise eril ve dişil olmak üzere "muganni, muganniye" denmiştir. Dilimizde ise "konuşma aygıtlarını kullanarak müzik yapmak "çığırgı" ile seslendirmek= ırlamak, ırlayarak yapılan musiki" anlamında olup tersi "çalgısal müzik"tir. Buradaki "çığırgı" ise insan sesiyle söylenen/seslendirilen ezgilerin genel adı olup dilimizde "şarkı, türkü" terimleriyle karşılanır. (Sözlü müzik İngilizcede *vocal music*, Almancada *vokalmusik*, Fransızcada *musique vocale)*. Şarkı söylemek için ise Almanca *singen*, Fransızca *chanter*, İngilizce *sing*, İtalyanca *cantare* kelimeleri kullanılmıştır.

Geleneksel Türk müziği bağlamında yaygın bir terim olarak "icra" ise müzik eserlerini okuma, çalma, seslendirme anlamında daha fazla tercih edilmiştir.[8] "Yorum" ise bir müzik yapıtının anlam, üslup ve niteliklerini bestecinin düşündüğüne en yakın biçimde ya da tümüyle bağlı kalarak, dinleyenlere aktarabilmek olup yorumlamada aranan, kendinden eklemeler yapmak değil, bestecinin duyduklarını aynen duymak ve bunu duyurabilmektir.[9]

Türk halk müziğinde sözlü ürünlerin genel adı olarak kullanılan "türkü" terimi, şiir (güfte/söz) öğesinden bağımsız değerlendirilemez. Türkülerde yerel "ağız" terimiyle ifade

[8] *A.g.e.*, s. 673.
[9] Vural Sözer, *Müzik ve Müzisyenler Ansiklopedisi*, C. 2 (M – Z), Remzi Kitabevi, İstanbul, 1986, s. 860.

edilmek istenen ise bir dilin kullanıldığı alanın sınırları içindeki bölgesel ve yöresel farklılıklardır. "Yerel ağızlar" halk türkülerinin ve uzun hava örneklerinin seslendirilmesinde bir söyleyiş ve seslendirme özelliğidir. Bu söyleyiş özelliğinin kullanılan dilin yöresel ve bölgesel karakterine bağımlı olduğu kadar ayni zamanda ilgili yörenin ya da bölgenin müziksel seslendirme kalıplarına da bağımlı bir yapıyı anlattığı açıktır.

AMAÇ

"Türkülerde Bestelenme Olgusu: Aydın'da Emin Tenekeci Örneği" başlıklı bu bildirinin oluşturulmasında, öncelikle Aydın'da tanınmış bir mahalli sanatçı olan "Emin Tenekeci"nin Aydın ve çevresi müzik kültüründeki konumu, gerek yöreden derlenmiş türküler, ezgiler gerekse kendisinin üretmiş olduğu "ferdi üretimlerinin" tanıtılması amacıyla kaleme alınmıştır. Aydınlı Emin Tenekeci'nin ferdi üretimlerinden başka, günümüzde Türk halk müziği türünün yeniden üretilme sürecinde "anonim" halk türküleri veya ezgilerinin yanında, "fert türküleri, ezgileri" (Bestelenmiş türküler, ezgiler) olarak tanımladığımız farklı bir kategoriden örneklerin de sunulması bu vesileyle hedeflenmiştir. Ayrıca, bu bildirinin müzik bilimleri ve Türk halk müziği alanları bakımından bir diğer önemli yönü de; "halk türküleri" ile "fert türküleri" terimlerinin içeriklerinin açıklanması sayesinde Türk halk müziği türünün günümüzdeki terminolojisine "türkülerde bestelenme olgusu" bakış açısıyla yeni bir katkı sunmak olacaktır. Bunlara ek olarak da, Aydınlı mahalli sanatçı Emin Tenekeci'nin "bestelediği" türkülerinin örneklerinden notaları ve kayıtlı malzemelerin kazandırılması, bildirinin amaçlarını destekleyen önemli belgeler olarak sunulmuştur.

KAPSAM

"Türkülerde Bestelenme Olgusu: Aydın'da Emin Tenekeci Örneği" başlıklı bu bildirinin kapsamında, öncelikle Aydınlı mahalli sanatçı Emin Tenekeci ile bu mahalli sanatçıdan 03–06–1994 tarihinde yapılan görüşmeler ve kayıtlardaki derleme eserler ile Emin Tenekeci'nin kendi üretimleri olan "bestelenmiş türküler"i yer almaktadır. Bunun yanı sıra, günümüzde çeşitli vesilelerle bestelenmiş türkülerden örnekler, Türk Halk Müziği repertuarındaki Aydın ve Batı Anadolu'dan derlenmiş anonim türküler, ezgiler ile bu alandaki bilgi birikimi, bu bildirinin kapsamında incelenmiş, değerlendirilmiş ve sunulmuştur.

YÖNTEM

Halk bilimi, etnomüzikoloji ve halk müziği araştırmalarında "katılımcı gözlem yöntemi" kullanmak suretiyle; müziğin bir kültürel değer, kültür varlığının bir göstergesi ve

ürünü olduğu müziksel bulgu ve belgelerle ortaya konulmaktadır. Dolayısıyla sosyal bilimlerde kültürel antropoloji disiplininin kuramları ve kavramlarından yola çıkılarak, halk bilimine yeni bilgi ve bulgular eklenmeye devam etmektedir.

"Türkülerde Bestelenme Olgusu: Aydın'da Emin Tenekeci Örneği" başlıklı bu bildirinin hazırlanmasında da alan araştırması yöntem ve tekniklerinden biri olan ve birinci elden güvenilir veri toplama tekniği olarak yıllardır benimsediğimiz "görüşme" tekniğinden yararlanılmıştır. Bildirinin merkezinde yer alan kaynak kişi "Aydınlı Mahalli Sanatçı Emin Tenekeci" ile yapılan görüşmeler ses kayıtlarıyla belgelenmiş ve kendi icrasından alınan kayıtlar notalanmak suretiyle incelemeler, çözümlemeler ve değerlendirmeler yapılmıştır.

BULGULAR

Bildirinin bu bölümünde öncelikle halk bilimi açısından "anonim" ve "ferdî" türkülerin yaratılış bağlamında bir karşılaştırması yapılarak, bu terimlerin halk kültüründeki ve halk müziğindeki önemi üzerinde durulacaktır. Çünkü bildirinin merkezindeki "türkülerde bestelenme olgusunun" anlaşılabilmesi bakımından bu terimlerin detaylı olarak açıklanması, anlatılması ve anlaşılması önem taşımaktadır.

Bulgular bölümünde ikinci olarak, Aydın yöresi müzik kültürüne ilişkin önemli bir tespit ve katkı sunması bakımından "Aydın'da Emin Tenekeci" örneğinde "türkülerde bestelenme olgusu"nun ne şekilde hayata geçirildiği üzerinde durulacaktır. Burada 1994 yılında Aydın'da Emin Tenekeci ile yapılan görüşme ve kayıtlardan elde edilen veriler, notalar, kayıtlı malzemeler ve belgeler üzerinden değerlendirmeler yapılacaktır.

Halk Bilimi Açısından "Anonim" ve "Ferdî" Türkülerin Yaratılış Bağlamında Karşılaştırılması

İngilizce bir terim olan "*folklore*" Türkçe "halk bilimi/halk bilgisi" anlamına gelir. "Halk" kelimesiyle aynı zamanda "halk tabakası" yani yüksek tahsil yapmamış ve hayat tarzı birbirine çok benzeyen, benzer ekonomik, kültürel ve sosyal hayat yaşayan insanlar da kastedilmektedir. "Halk müziği, halk tiyatrosu, halk edebiyatı, halk dansları" vb. kavramlarda geçen ve İngilizcedeki "*folk*" karşılığı olarak kullanılan "halk"ın ise yukarıda bahsedilenden daha farklı bir anlamı vardır: Bir folklor ürünün taşınması ya da aktarılması sürecinde o ürüne katkı ya da çıkarım yaparak onu biçimlendiren ve anonimlik sürecine katılan herkes "halk"tır.

Bir kelimenin sadece sözlük anlamı ön plana alınarak o kelimenin ima ettiği anlamı, mecaz anlamı, argodaki vb. anlamları çoğu zaman göz ardı edilir. Bu yönden bakıldığında "folklor" kelimesindeki "halk" kavramı, kelimenin coğrafî veya siyasî anlamıyla karıştırılarak

kimilerine göre "Cumhurbaşkanı da, Başbakan da halkın bir bireyidir ve folklor teriminin "folk"unda yer almalıdır."[10] Şeklinde ifade edilmiştir. Oysa folklorda "halka ait" kültür unsurlarının – bir anlamda anonim unsurların – araştırılıp ortaya çıkarılması esastır. Çünkü folklorun amacı; ferdiyetten tamamen bağımsız olarak, halkta yaşamış ya da yaşamakta olan sahipsiz bilgi ve pratikleri, anonim unsurları, belli metot ve tekniklerle araştırıp derlemek, bunları inceleyip sonuçlarını insanlığa sunmaktır. Bu bir halk ürününün yerelden ulusala; ulusaldan evrensele yani yerel kültürden medeniyetlere doğru yaptığı bir yolculuktur. Nitekim yurdumuzda bu konuyla ilgili başlıca kitaplarda da bu amaç açıkça belirtilmektedir.[11]

"Anonim" terimi de dilimize yabancı dillerden geçmiş olup kültürel unsurlar ve eserler için halka ait, imzasız, belli bir kişiye ait olmayan, yapımcısı, üreticisi bilinemeyen anlamlarında kullanılan bir terimdir. Türk halk edebiyatı ve halk müziği ürünlerinin büyük çoğunluğu anonimdir. "Türkü" olarak adlandırılan bu ürünler genelde "anonim halk edebiyatı" içinde yer almaktadır ve bunlara "halk türküsü" denmektedir. Bununla beraber "âşık tarzı" şiirler yaratılış bağlamında halk türkülerinden ayrılmakta ve kendine has bir edebiyat olarak kabul görmektedir.[12]

"Türkü" halk edebiyatının en önemli türlerinden biri olarak, ezgileriyle birlikte bir bütünlük arz ederler. Bununla beraber birçok mecmua, defter ve eski yazmalarda "Türkî/Türkü" başlığı altında yazılmış şiirlere rastlanır ve bunların ezgi kayıtları bulunmayabilir, tarihin derinliklerinden günümüze sadece sözleriyle aktarılmış pek çok türkü bulunmaktadır. Türküler büyük çoğunlukla "anonim" mahsullerdir, başlangıçta bir kişi tarafından söylenmiş veya yazıya geçirilmiş olsalar bile zamanla cemiyetin ortak duygu, düşünce ve duyguları potasında eriyerek kuşaktan kuşağa sözlü olarak aktarılmış ve ferdî izler kaybolarak anonim nitelik kazanmıştır. Bu yönüyle türküler folklorun "halk edebiyatı" sahasının "anonim" ürünler kısmında yer alır. Türküler daha çok "koşma" ya da "mani" biçiminde olup çoğunlukla bir ezgiyle söylenmiştir ve bu ezgilerin doğuşu türkünün şiirsel yapısındaki doğuşu gibidir. Çoğu zaman aynı anda şiirle birlikte yaratılmazlar; şiirler daha önce yaratılmış olan ve İngilizcede "*stock melody*" olarak tabir edilen yerel ezgi kalıplarına döşenirler. Bu ezgi kalıpları halka ait yani ferdî izleri kaybolmuş olup halk müziğinin çeşitli

[10] Cemil Demirsipahi, *Türk Halk Oyunları,* Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları:148 Ankara, 1975.
[11] Sait Evliyaoğlu – Şerif Baykurt, *Türk Halk Bilimi,* Ofset Matbaacılık, Ankara, 1987, s. 25.
[12] Şükrü Elçin, *Halk Edebiyatı Araştırmaları 1,* Akçağ Yayınları, 2. Baskı, Ankara, 1997, s.2.

dizilerinde olabilmektedir.[13] Dolayısıyla halk türküleri "anonim halk edebiyatı ve müziği" kavramı içinde yer almaktadır.

Diğer yandan Orta Asya'dan günümüze kadar "şaman, baksı, ozan" gibi adlarla anılan ve yanlarında mutlaka davul, tef, kopuz gibi müzik aletleri taşıyan ve halkın çok değer verip hürmet ettiği şifacı kişilerin benzerlerini; bu kez ellerinde bağlama ile Anadolu'da "mürşit, dede, derviş, baba, zakir, âşık, güvende" gibi adlarla önceleri tekke ve zaviyelerde, günümüzde ise Bektaşî meydanlarında ve Alevî cemlerinde, erkânlarda görmekteyiz. "Türk Halk Edebiyatı" başlığı altında anonim halk edebiyatının hemen yanı başında bir de ferdî yaratmalara dayanan ve "Âşık Edebiyatı/Âşık Tarzı Edebiyat**"** olarak adlandırılan bir edebiyat yer almaktadır. Dinî–tasavvufî konuların da işlendiği bu edebiyat ürünlerinin ortak bir yönü şiirlerin en son dörtlüğünde şairin "mahlası" ya da adının anılması gelenekteki söyleyişle "tapşırılması" yani zikredilmesidir. Dede Korkut'un kolca kopuzundan Anadolu dedelerine, âşıklara uzanan süreçte Türk şiir geleneği korunmuştur. "*Trakya Bölgesi Tasavvufî Halk Müziğinde Güfte-Beste İlişkisi*" başlıklı doktora tezimizde ve kitabımızda da bu konuda başlıca hususlar genişçe yer almıştır.[14]

Âşık edebiyatına özgü şiirler ferdî özellik taşıdıkları ve yaratıcıları belli olduğu için folklor yönünden anonim değildirler; başka bir deyişle şiirlerin sözlerindeki ferdiyet nedeniyle folklorun içinde yer almazlar. Bundan dolayı "türkü" olarak adlandırılmazlar; "deyiş, nefes, semah, taşlama, methiye, nevruziye" gibi adlarla anılırlar. Ne var ki, âşık şiirlerinin ezgileri çoğunlukla "anonim halk müziği" karakterindedir. Bununla birlikte Azerî kökenli âşıklar ile Anadolu âşıkları arasında müzik icrası ve söyleyiş özelliği yönünden çok belirgin farklılıklar vardır. Kullanılan saz tipinden lehçeye[15], tonal yapıdan dizi isimlerine

[13] Diziler belli bir makamı belirlemez; bu nedenle Türk Müziğinde Uşşak makamı, Muhayyer makamı, Karcığar makamı, Gerdaniye Makamı, Bayatî makamı, Neva makamı yerine bu makamlarda kullanılan "dizi" kavramı halk müziği yönünden doğru bir yaklaşım olarak görülmektedir.

[14] Geniş bilgi için bkz. Hüseyin Yaltırık, *Trakya Bölgesinin Tasavvufî Halk Müziği (Notalarıyla Nefesler – Semahlar)*, T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları/2947, Ankara, 2002. (Trakya Bölgesi Tasavvufî Halk Müziğinde Güfte-Beste İlişkisi E.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü (Doktora tezi), İzmir, 2000, s.1.)

[15] Burada 'lehçe' tabiri bilerek kullanılmıştır. Çünkü Azerî lehçesi de Anadolu lehçesi de Türk Dilinin birer lehçesidir. Lehçe bir dilin farklı coğrafyalarda kullanım farklılığını ifade eden bir terimdir. Şive, bir dilin aynı lehçesi altında geniş bölgelerdeki kullanım farklılığını ifade eden bir terimdir: Ege şivesi, Karadeniz şivesi, Rumeli şivesi vb. Ağız ise, bir şivenin kullanıldığı yerlerde dilin kullanılmasındaki daha küçük farklılıkları ifade eden bir terimdir. Meselâ belli bir şive ile konuşulan Ege'de Denizli ağzı ile Muğla ağzı farklıdır. Karadeniz şivesi içinde Trabzon ağzı ile Rize ağzı farklıdır. Rumeli şivesi ile konuşulan yerlerde meselâ Gümülcine ağzı ile Kırcali ağzı, Üsküp ağzı ile Prizren ağzı birbirlerinden çok farklıdır. Gümülcineli bir kimse "*Getir mari sufraları kuralım burayı, ağacın köküne de bürekleri yeyelim*" derken, Prizrenli birisi "*Cetir more sufralari çuralım buraa, agacin çüküne da bürekleri yiyelım*" der. Makedonya'da bir Üsküplü ise bu cümleyi çöyle söyler: "*Getır mori sofralari kuralım buraa, agacin köküne da börekleri yiyelım*".
"Sümmani ağzı" gibi tanımlar ise daha çok bir aşığın üslup ya da tavrını (*biçem*ini) ifade için kullanılmıştır. O ustanın çalış-söyleyiş stilini (tavrını) tanımlamak ve kullandığı ezgi tipini belirtmek için yeğlenen bir deyimdir. Edebiyattan çok müziğin icrasına yönelik bir biçemi tanımlar.

kadar bu fark çok belirgindir. En eski âşıklar, ozanlardan günümüze kadarki süreçte âşık geleneğinin ustalarına her gün yenileri eklenmekte ve âşıklık zinciri devam etmektedir.

Halk müziği türü bakımından bu iki üretim süreci ve sözlü kültür ürünlerinden birincisi "Anonim Halk Edebiyatı" ürünlerini ifade eden "halk türküleri" hem şiir hem de müzik açısından folklorun tamamen içinde yer almakta ve Türk Halk Müziğinin önemli bir bölümünü/dağarını/repertuarını oluşturmaktadır. Âşık Edebiyatı olarak tanımlanan ikinci gruptaki şiirler ise ferdîliği yönünden folklorun dışında kalmakta; fakat şiirlere eşlik eden müziğin büyük çoğunlukla anonim olması yönünden folklorun içinde yer almaktadır. Burada en belirleyici unsur, en başta söz ettiğimiz "halk"ın "folklor" içinde anonimlik olgusunu temsil etmesidir.

Müzik sanatında "bestelemek (kompoze etmek)" nasıl ferdî bir yaratma olup imza sahibi "halk" değil de "halktan belli başlı bir kişi" ise âşıkların son dörtlüğe isimlerini ya da mahlaslarını koydukları şiirler de, bir tür ferdî yaratma olarak, belli bir şahsa aittir; bu nedenle folklorun dışında değerlendirilmesi doğrudur. Buna karşın, her iki türün de müziği geleneksel ve anonim üretimlik sürecinden kaynaklandığı için "Türk Halk Müziği" türü kapsamında yer almaktadır.

Günümüze gelindiğinde ise "halk türküleri" tarzında "ferdî yaratmaları" temsil eden "türkü formunda beste" ya da "beste türkü" gibi bir takım yeni terimler, belli bir ihtiyaçtan kullanıma girmiş olup bu türden ürünler "halk türküsü" kavramının dışında bir türü ve yapıyı ifade eder olmuştur. Bu türden eserler veya parçalar büyük ölçüde "ferdî türkü" ya da "fert türküsü" olarak tanımladığımız türü temsil etmekte olduğundan "Türk Sanat Müziği" ürünleri gibi folklorun dışında telakki edilmektedir. Yapanı/yaratanı belli olan bu ürünler, folklorun dışında ancak, "Türk halk müziği" evine bitişik bir "komşu evi" gibi düşünülmeli ve asla bir çatı altında sayılmamalıdır. Çünkü tapuları farklı olup aitlikleri de farklıdır. Bunlardan biri belli bir kişiye ait olup o kişinin duygu, düşünce, estetik değer ve sanat anlayışını sunarken, diğeri yani bir halk türküsü belli bir kişiye ait olmadığı için halkın ortak duygu, düşünce, estetik değer ve sanat anlayışını sunar. Onun aitlik hanesinde ilk yaratıcısı belli bir fert değil, sadece "halk" yer alır ve "anonim" özelliği bulunur. Bu da doğal olarak üretim, yaratım, yakım ya da başka bir ifadeyle ürünü ortaya ilk çıkarım bağlamındadır.

Günümüzde anonim bir türkünün yani bir halk türküsünün son taşıyıcıları/aktaranları kayıtlanırken genellikle "kaynak kişi" terimi kullanılmaktadır. Şüphesiz kaynak kişi o ürünü ilk yaratan değil, sadece taşıyandır. Eskiden beri bu türküleri kaynak kişilerden derleyenler de "derleyen/derleyici" olarak kayıtlarda yer alır; ancak "kaynak kişi" tanımlaması TRT Kurumunca arşivleme ve notalama sürecinde bazen de "kimden alındığı" ifadesiyle yer

almıştır. Muzaffer Sarısözen'in derleme ve notalama dönemlerinden bu yana süregelen bu uygulama TRT THM notaları üzerinde açıkça görülmektedir.

Aydın'da Emin Tenekeci Örneği /Aydın Alan Tespitleri

03–06–1994 tarihinde Emin Tenekeci ile yaptığım görüşme sırasında bağlamasıyla yörenin zeybek türkülerinden ve zeybek oyunlarından örnekler çalıp söyledi. Bunların başında İki Parmak Zeybeği, Ağır Milas, Yağdı Yağmur Zeybeği ve Bayındır Koşması yer almaktadır. Emin Tenekeci'nin gerek bağlamasına hâkimiyeti, gerek yöresel tavrı başarıyla icra etmesi onun yöre türkülerini ve ezgilerini icra eden bir usta mahalli sanatçı olarak tanınmasına vesile olmuştur. Ayrıca alçak gönüllü, sevecen kişiliği onun zamanla folklor ve müzik çevrelerinde tanınıp benimsenmesinde radyo ve televizyon yapımlarında güvenilir bir kaynak olarak kabul görülmesinde etkin rol oynamıştır. Emin Tenekeci'den yaptığım kayıtlarda ayrıca kendisinin bestelediği türkülerden de örnekler vermiş ve *Paşa Yaylası* ile *Çakmağımın Taşı Yok* isimli türkülerini hem sözlü hem de sözsüz olarak icra etmiştir. Bu türkülerin ve ezgilerin bildiğimiz en eski kayıtları bunlardır. Sonraları görsel – işitsel olarak farklı zamanlarda farklı kurum ve kişilerce bu ve diğer türküleri kaydedilmiş ve medyada yayınlanmıştır. 1994 yılında Emin Tenekeci'den yaptığım kayıtlarda bu türkülerin zeybek tavrıyla icra ediliş biçimleri şöyledir:

ÇAKMAĞIMIN TAŞI YOK

Kaydedildiği Yer: Aydın
Söz ve Müzik: Emin TENEKECİ

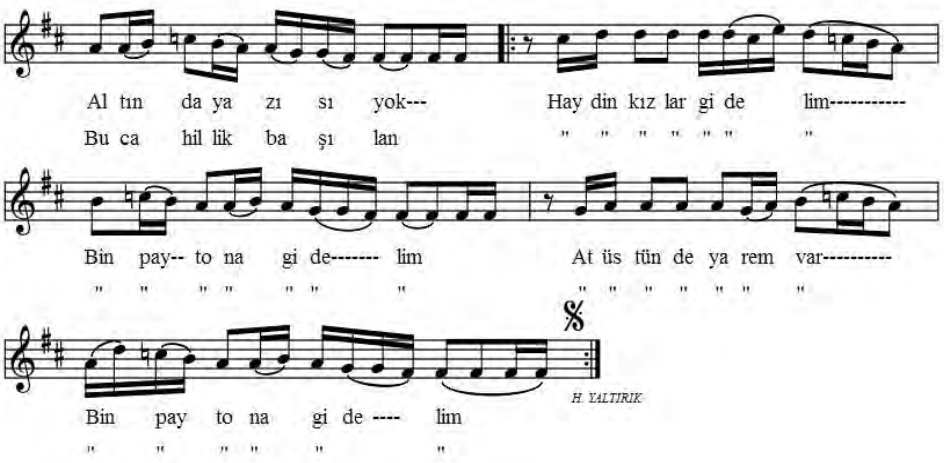
Kayıt Yapan: Hüseyin YALTIRIK
Kayıt Tarihi: 1994
Notalayan: Hüseyin YALTIRIK



1

ÇAKMAĞIMIN TAŞI YOK

2-



1-
ÇAKMAĞIMIN TAŞI YOK
HANLERİNDE AŞI YOK
FERMAN VERİR BEYLERE
ALTINDA İMZASI YOK
Bağlantı:
HAYDİN KIZLAR GİDELİM
BİN PAYTONA GİDELİM
AT ÜSTÜNDE YAREM VAR
BİN PAYTONA GİDELİM

2-
ATLADIM GEÇTİM TAŞTAN
GÖZLERİM DOLDU YAŞTAN
KIYMET NEDİR BİLMEZDİM
BU CAHİLLİK BAŞILAN
Bağlantı:
HAYDİN KIZLAR GİDELİM
BİN PAYTONA GİDELİM
AT ÜSTÜNDE YAREM VAR
BİN PAYTONA GİDELİM

3-
HANA VARDIM HAN SUSUZ
MAHUR GÖZLER UYKUSUZ
HERKESİN YÂRİ GELMİŞ
HANİ BENİM HAYIRSIZ
Bağlantı:
HAYDİN KIZLAR GİDELİM
BİN PAYTONA GİDELİM
AT ÜSTÜNDE YÂREM VAR
BİN PAYTONA GİDELİM

2

PAŞA YAYLASI

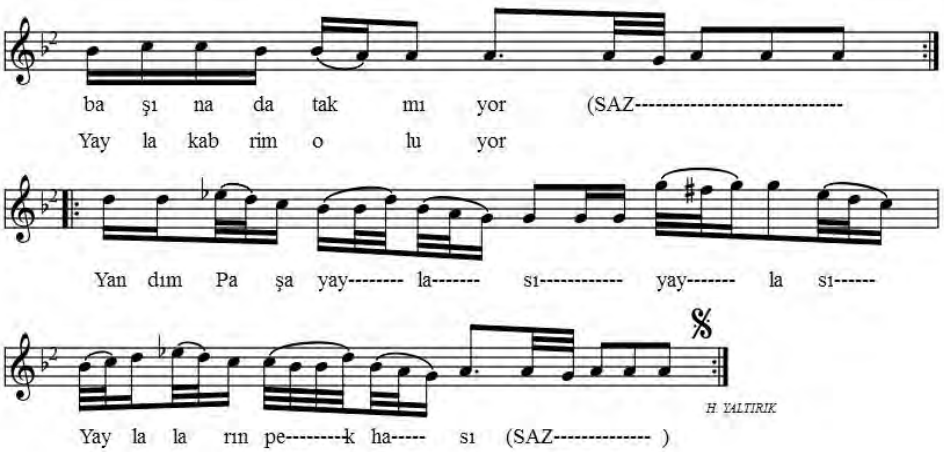
Kaydedildiği Yer: Aydın
Söz ve Müzik: Emin TENEKECİ

Kayıt Yapan: Hüseyin YALTIRIK
Kayıt Tarihi: 1994
Notalayan: Hüseyin YALTIRIK



PAŞA YAYLASI

2



1-
PAŞA YAYLASININ SULARI AKMIYOR
YÂR BANA KÜSMÜŞ DE YÜZÜME DE BAKMIYOR
DEMET DEMET GÜL ALDIM DA YÂRİM GİBİ KOKMUYOR
GÜMÜŞ TURA VERDİM DE BAŞINA DA TAKMIYOR
Bağlantı:
YANDIM PAŞA YAYLASI YAYLASI
YAYLALARIN PEK HASI

2-
PAŞA YAYLASININ BULUDU KALKMIYOR
YÂR UĞRUNA ÖLÜYORUM DA YÜZÜME DE BAKMIYOR
ÇOK SÖYLEDİM SÖYLEDİM DE SÖZLERİME KANMIYOR
GEL ARTIK CAVIRIN KIZI YAYLA KABRİM OLUYOR
Bağlantı:
YANDIM PAŞA YAYLASI YAYLASI
YAYLALARIN PEK HASI

2

Emin Tenekeci'nin çeşitli kaynaklarda (YouTube vb.) derlenmiş veya bestelenmiş türküleri de bulunmaktadır. Bunlardan biri *Arabadan Atladım* adlı türkü olup Beyhan Akıncı

tarafından plağa okunmuş ve Uludağ Plak tarafından yayımlanmıştır. Türkünün ezgisi ve sözleri şöyledir:



Emin Tenekeci'nin bestelediği türküler halk türküleri tadında ve özellikle zeybek ezgileriyle örtüşen bir dokudadır. Türkülerin genellikle 9/8 lik tartımda ve zeybek tavrında olması ise onun içinde bulunduğu ve yaşadığı coğrafyanın müzik karakteristiğini çok iyi özümsediğini ortaya koymaktadır. Bununla birlikte türkülerin söz yapılarında yörenin beldelerinin ve mahalli yerlerin adlarını zikretmesi eserlerin kabul görmesini, benimsenerek yaygınlaşmasını sağlamıştır. Bestelediği türküler kulaklarda olan bazı halk türkülerini çağrıştırır, örnek olarak, *Bulanık Mendirez* türküsünde *Kalkan ile Kapı Taşın Arası* isimli Antalya/Kaş-Kalkan'dan derlenen bir Kürdî ağıta dizi ve ezgisel örgü bakımından benzerlik arz eder (TRT THM Rep. No:4111). Aynı türküsü Bergama'nın Hasan Çakı Efe'sinden derlenen *Gerizler Başından Hoplayamadım* türküsü ile diz ve seyir bakımından benzerlik gösterir (TRT THM Rep. No:238). *Bulanık Mendirez* bazı ezgisel motifleriyle Bulgaristan Pirin dolaylarından derlenen *Pirin'in Köprüsü Dardır Geçilmez* türküsünün bağlantı kısmıyla da benzerdir (TRT THM Rep. No:2392). Tüm bu benzerlikler Tenekeci'nin bu türkülerden birebir yararlandığını göstermez ancak bir halk müziği ustası olarak ürettiği eserlerin başarılı olduğunu ve halk müziğinin ezgi ve edebiyat dokusuyla çok uyumlu olduğunu gösterir. Bestelenmiş türkülerin yani sahibi belli olan fert türkülerinin başarısı her şeyden önce üretilen türkünün yörenin ezgi ve edebiyat dokusuyla örtüşmesiyle doğru orantılıdır. Hatta 16 Kasım 2019 tarihinde Tokat il merkezinde yapılan "1. Altın Asma Türk Halk Müziği Beste Yarışması"nda Seçici Kurul bestelenmiş türküleri aşağıdaki ölçütlere göre değerlendirmiştir:

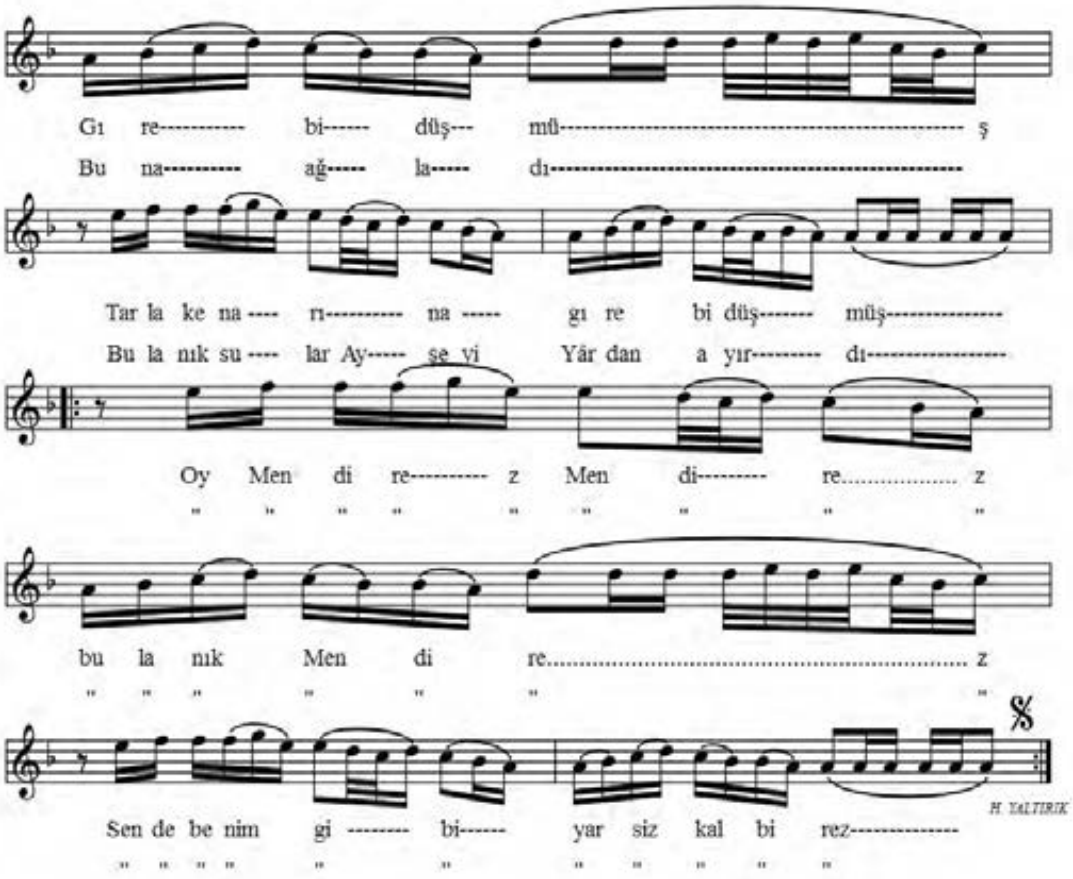
Değerlendirme Konusu		Öngörülen Puan	Verilen Puan
Söz Kriterleri (50 Puan)	Saz şairlerine ait eserlerde dâhil olmak üzere, ister eski şairlere, isterse günümüz şairlerine ait olsun, bu yarışmaya has seçilen/yazılan Şiir/Güfte/Sözlerin hece sayısı, redif, kafiye, mana, mecaz, biçim, tür, şekil anlamında halk şiiri özelliğine sahip olması.	20 puan	
	Sözel metinlerde (kültürel yansıtma anlamında konu/tema) olarak, ilçeler de dâhil olmak üzere Tokat'ı yansıtıyor olması.	20 puan	
	Türk Halk şiiri sanatlarının kullanımındaki zenginlik	10 puan	
Müzikal Kriterler (50 Puan)	Form olarak, THM Sözlü Kırık Hava ve Karma Hava (içinde hem serbest ölçülü, hem de tempolu bölümlerin bulunduğu eserler) formunda olması, aynı zamanda ezgisel, tartımsal ve prozodi acısından bütünlüğü	15 Puan	
	Bestenin var olan/bilinen eserlerden benzersizlik düzeyi	15 Puan	
	Makam özelliği, ezgi işlenişi, tartım yapısı itibarıyla Tokat halk müziği özelliklerini veya yakın kültürel coğrafyalarını yansıtıyor olması. (Nefes, deyiş, semah tarzı eserlerde bu özellik aranmaz. Sadece, söz unsuru olarak Alevi-Bektaşi genel inanç kültürünü yansıtıyor olması gerekir.)	20 Puan	
TOPLAM		100	

Emin Tenekeci'nin bestelediği türküler bu ölçütlere göre de çok başarılıdır.



BULANIK MENDİREZ

-2-



1-
AYAĞINA POTİNİ GİYMİŞ YÜRÜMÜŞ
SIRMA SAÇLARINI ÇÖZMÜŞ SÜRÜMÜŞ
ÜÇ ETEK FİSTANINI GİYMİŞ BÜRÜNMÜŞ
TARLA KENARINA GIREBİ DÜŞMÜŞ
Bağlantı:
OY MENDİREZ MENDİREZ BULANIK MENDİREZ
SEN DE BENİM GİBİ YÂRSİZ KAL BİREZ

2-
ÇEYİZİ SANDIKTA BASILI KALDI
MEHMET'İN GÖZLERİ SULARA DALDI
HABERİ DUYANLAR BUNA AĞLADI
BULANIK SULAR AYŞE'Yİ YÂRDAN AYIRDI
Bağlantı:
OY MENDİREZ MENDİREZ BULANIK MENDİREZ
SEN DE BENİM GİBİ YÂRSİZ KAL BİREZ

2

Emin Tenekeci'nin bestelediği türküler THM Repertuarında bulunan bazı türkülere benzerlik gösterir. Bunlardan *Paşa Yaylası* türküsünde *Muhabbetler Kuruldu* isimli Ödemiş türküsünün bağlantı kısmı yankılanır (TRT THM Rep. No:87). *Çakmağımın Taşı Yok* türküsü ise Eviç ve Evcara makam dizilerindeki türkülerimizden örnekler getirir kulaklara: *Söğüdün Erenleri* (TRT THM Rep. No:825) ve Ankara'nın *Misget* olarak da bilinen *Güvercin Uçuverdi* (TRT THM Rep. No:395). Emin Tenekecinin bestelediği ve derlediği türküler geçmişten günümüze pek çok kurum ve kuruluşlarca icra edilmiş ve kayıtlara geçmiştir. Örnek olarak, *Bulanık Mendirez* Emin Tenekeci'den başka kişiler tarafından da okunmuş ve Üç *Gözler* türküsünün sözleri ise pek çok internet sitesinde yer almıştır.

SONUÇ

Bildirinin giriş bölümünde de bahsedildiği üzere; yaratılış süreci bağlamında türküler, halk bilimi bakış açısıyla artık kesin çizgilerle iki farklı bağlamda değerlendirilebilir ve değerlenmelidir:

1. Halk Türküleri 2. Fert Türküleri (Ferdî Türküler)

Halk türküleri geleneksel ve kuşaktan kuşağa aktarılan "anonim" ürünleri temsil ederken, günümüzde fert türküleri ya da ferdî türküler "***Bestelenmiş Türküler***" kapsamında yerini almıştır. "Âşık tarzı" ise sözlü kültürümüzde kendine özgülüğü bakımından bu iki türkü türüyle ilişkili bir yapıyı temsil etmekte; müziği yönüyle "anonim" olana bağlı, sözü itibarıyla "ferdî" olana bağlı bir yapı arz etmektedir.

Bunlara ilaveten ayrıca, "Âşık Edebiyatı" ürünlerinin son dönemdeki kimi örnekleri irdelendiğinde müzik açısından belli bir şahsa ait eserlerin de üretilerek, kullanıma girdiği gözlenmektedir. Bu durum türkülerde yaptığımız genel sınıflandırma dışında olup "âşık tarzı" içinde ayrıca bir kategorizasyon ve çözümleme gerektirmektedir. Bir başka ifadeyle, âşık tarzı ürünler de müzik açısından yaratılış bağlamında iki kısımda tasnif edilebilirler: 1. Müziği anonim olanlar 2. Müziği ferdî olanlar (fert türküsü gibi).

Şu halde genel tablo şöyle özetlenebilir:

Türküler:	1. Halk Türküsü	2. Fert Türküsü
Âşık tarzı ürünler:	1. Müziği anonim olanlar	2. Müziği ferdî olanlar

Bu çalışmanın ana eksenini oluşturan Emin Tenekeci Aydın ilimizde yaşamış; derlediği ve bestelediği türkülerle müzik kültürümüze önemli katkılar sağlamıştır. Aydın'da yaşadığı süre içinde müzikseverlerle bir araya gelip birlikte türküler çalışmış, onlara koro şefliği yapmış ve konserler verip koro yönetmiştir. Bununla birlikte TRT Televizyonlarınca

hazırlanıp yayınlanan programlara katılarak yöresinin türkülerini çalıp söylemiş ve türkülerin hikâyeleri hakkında bilgiler vermiştir. Emin Tenekeci 02.01.2016 tarihinde Aydın'da vefat etmiştir. 1994 yılında tanıdığım bu değerli insana Allah'tan rahmet diliyorum ve kendisinden kalan değerli arşivini bizimle paylaşan kız kardeşi Münevver Hanıma da ayrıca şükranlarımızı sunuyorum.

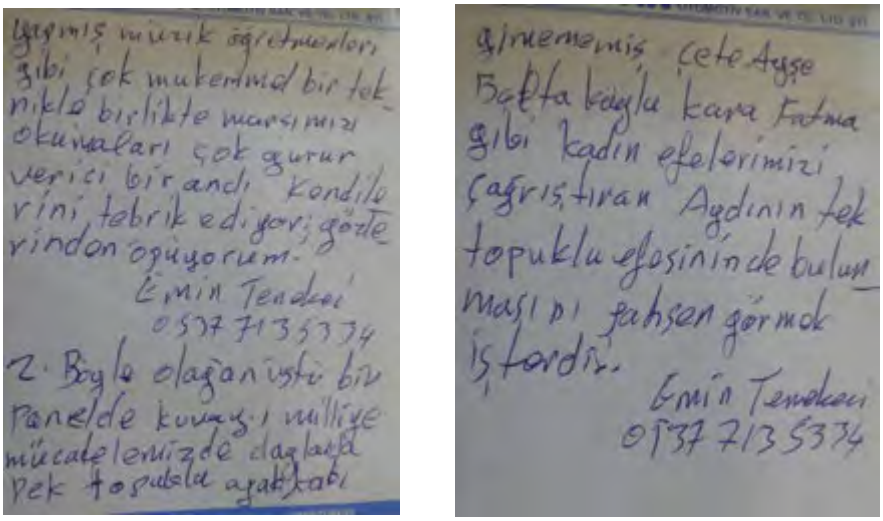


Foto: Emin Tenekeci'nin el yazısıyla notları


Sevenlerini üzdü

Foto: Haber Aydın Gazetesinin flaş haberinde
Emin Tenekeci (4 OCAK 2016)

KAYNAKÇA

ALANGU, Tahir. *Türkiye Folkloru Elkitabı*, Adam Yayıncılık, İstanbul, 1983.

BAŞGÖZ, İlhan. "Folklore Studies and Nationalism in Turkey", *Journal of The Folklore Institute*, Volume IX, Number 2/3, 1972.

BAŞGÖZ, İlhan. *Folklor Yazıları*, Adam Yayınları, İstanbul, 1986.

BAYKURT, Şerif. *Türkiye'de Folklor*, Ankara, 1976.

BORATAV, Pertev Naili. *Folklor ve Edebiyat I, II*, Ankara, Adam Yayınları, İstanbul, 1983.

DEMİRSİPAHİ, Cemil. *Türk Halk Oyunları,* Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları:148 Ankara, 1975.

ELÇİN, Şükrü. *Halk Edebiyatı Araştırmaları 1,* Akçağ Yayınları, 2. Baskı, Ankara, 1997.

EMİROĞLU, Kudret – S. Aydın, *Antropoloji Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 2003.

EVLİYAOĞLU, Sait – Şerif Baykurt, *Türk Halk Bilimi,* Ofset Matbaacılık, Ankara, 1987.

GENNEP, A.V. (Çev. P.N.Boratav), *Folklor*, Ankara, 1939.

GÖKALP, Ziya *Türk Uygarlığı Tarihi* (Haz. Y. Çotuksöken), İnkılâp Kitabevi, İstanbul, 1991.

KOŞAY, Hamit Zübeyir. *Etnografya ve Folklor Kılavuzu*, Ankara, 1939.

KOŞAY, Hamit Zübeyir. *Halkbilgisi Kılavuzu*, İstanbul, 1952.

ÖRNEK, Sedat Veyis. *Türk Halk Bilimi*, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, Ankara, 1977.

ÖZER, Yetkin. *Bilim Perspektifinde Müzik*, Eylül Yayınları, İzmir, 1997.

ÖZER, Yetkin. *Müzik Etnografisi (Alan Çalışmasında Yöntem ve Teknik)*, Dokuz Eylül Yayınları, İzmir, 2002.

SAINTYVES, Paul. (Çev. B.A.Yanıkoğlu), *Folklor Elkitabı*, İstanbul, 1951.

SÖZER, Vural. *Müzik ve Müzisyenler Ansiklopedisi*, C. 2 (M – Z), Remzi Kitabevi, İstanbul, 1986.

TRT THM Repertuar Arşivi, TRT Müzik Dairesi Başkanlığı, 2018.

ÜLKÜTAŞIR, M. Şakir. *Cumhuriyetle Birlikte Türkiye'de Folklor ve Etnografya Çalışmaları*, Ankara, 1972.

YALTIRIK, Hüseyin. *Trakya Bölgesinin Tasavvufî Halk Müziği (Notalarıyla Nefesler – Semahlar)*, T.C. Kültür Bakanlığı Yayınları/2947, Ankara, 2002.

YALTIRIK, Hüseyin. Trakya Bölgesi Tasavvufî Halk Müziğinde Güfte-Beste İlişkisi, E.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü (Doktora tezi), İzmir, 2000.

HALK BAYTARLIĞI KAPSAMINDA AYDIN İLİ GÖZKAYA KÖYÜNDE GELENEKSEL HAYVAN SAĞALTIM YÖNTEMLERİ

İsmail ABALI[1]

Özet

Halk tıbbının geçmişi insanlık tarihi kadar eskidir. Tabiatın bağrında tabiat unsurlarından var olan insanoğlu, ortaya çıktığı ilk dönemlerden itibaren beslenme, barınma ve korunma ihtiyaçları ile birlikte sağaltım gereksinimlerini de yine doğanın kendisine sunduklarında aramış ve hastalıklarını iyileştirmek, yaralarını sağaltmak için çeşitli yöntemler geliştirmiştir. Gerek akılcı gerek de büyüsel nitelikler taşıyan bu yöntemlerin uygulama alanı, hayvanların evcilleştirilmesinden sonra genişlemeye başlamış ve beslenme, ulaşım, yük taşıma, ticaret gibi insanoğlunun günlük yaşamının işleyişinde kolaylık sağlayan hayvanların da çeşitli hastalık ve rahatsızlıkları bu sağaltım yöntemleriyle giderilmeye çalışılmıştır. "Halk baytarlığı" ya da "veteriner hekimliği folkloru" olarak adlandırılan bu geleneksel yöntemler, günümüzde, modern veterinerliğin de inceleme alanı dâhilinde mevcut olup hayvan sağaltımlarında başvurulan temel kaynaklardan biri konumundadır.

Aydın'ın Koçarlı ilçesine bağlı Gözkaya köyünde yaşayan halkın temel geçim kaynaklarından biri de hayvancılıktır. Tamamı Yörük olan ve yakın geçmişe değin konargöçer bir yaşam tarzını benimseyerek hayvancılık faaliyetlerini yürüten köylüler, şehir merkezine olan uzaklıkları nedeniyle hayvanlarının hastalıklarını, geliştirdikleri geleneksel yöntemlerle sağaltmış ve kendi baytarlık kültürünü oluşturmuştur. Bu kültürel olguyu geçmişten günümüze aktaran ve eski geleneklerinden vazgeçememiş olan köylüler, modern veteriner merkezlerine ulaşım imkânı mevcut olduğu halde bugün dahi kendi yöntemlerini tatbik etmeyi yeğlemektedir. Bu bağlamda, çalışmamızda, Gözkaya köyünde mevcut olan geleneksel hayvan sağaltım yöntemleri halk baytarlığı çerçevesinde incelenmiş ve kaynak kişilerden elde edilen somut örneklere yer verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Halk baytarlığı, Veteriner hekimliği folkloru, Aydın ili, Geleneksel sağaltım yöntemleri

TRADITIONAL ANIMAL TREATMENT METHODS IN GÖZKAYA VILLAGE IN AYDIN PROVINCE WITHIN THE SCOPE OF VETERINARY MEDICINE FOLKLORE

Abstract

The past of folk medicine is as old as the history of humanity. Mankid, had been created one of the elements of nature in the bosom of nature, searched for their nutritional, shelter and protection needs as well as their treatment needs when they presented them to nature and developed various methods to improve their diseases and cure their wounds. The application fields of these methods, which possess both rational and magical qualities, has begun to expand after domestication of animals and various illness and diseases of animals which provide convenience in the daily life of human beings such as nutrition, transportation, cargo transportation and trade have been tried to be eliminated with these treatment methods. These traditional methods, called "folk veterinary" or "veterinary medicine folklore", are now available in the field of modern veterinary medicine and are one of the main sources used in animal treatments.

One of the main livelihoods of the people living in Gözkaya village of Koçarlı district of Aydın is animal husbandry. The villagers, all of them Yörük, who operated livestock activities by adopting a nomadic lifestyle until recently, because of their distance of town center cured the diseases of their animals with the traditional methods they developed and created their own culture of veterinary. The villagers, who have transferred this cultural phenomenon from the past to present and have not given up their old traditions, prefer to apply their own methods even though there is access to modern veterinary centers. In this context, in our study, traditional animal treatment methods in Gözkaya village were examined within the scope of folk veterinary and concrete examples were obtained from source persons.

Key Words: Folk veterinary, Veterinary medicine folklore, Aydın province, Traditional treatment methods

[1] Dr. Öğr. Üyesi, Iğdır Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü, Iğdır-Türkiye, ismail.abali@igdir.edu.tr

Giriş

Modern bilimlerin henüz gelişmediği ilkel dönemlerden günümüze kadar insanoğlu, sağlığını korumak amacıyla birçok yöntem geliştirmiştir. Vahşi hayvan saldırıları, böcek sokmaları, düşme, yaralanma ya da hastalık gibi nedenlerden dolayı sağlığı tehlikeye girdiği durumlarda insanlar gerek dinsel-büyüsel gerek de akılcı birtakım uygulamalara başvurmuştur. Nesilden nesle aktarılan bu yöntem ve uygulamalar, o toplumun geçmişten gelen tecrübelerinin bir parçası olmuş; sahip olduğu *geleneksel ekolojik bilgi*ye[2] katkıda bulunarak kültürel birikiminin zenginleşmesine zemin hazırlamıştır. Bu bağlamda her toplum, kültürel değerleri çerçevesinde kendi sağaltım ocaklarını oluşturmuş; hastalık ve bunun gibi sağlığı tehdit eden diğer durumlarda kendi yöntemlerini kullanmışlardır.

Çok eski dönemlerde hastalık, ölüm gibi hayatını tehdit eden olgulara olağanüstü varlıkların neden olduğunu düşünen ilkel insanlar, bu olumsuz durumlardan kurtulmak ve sağlığına geri kavuşmak için var olduğunu düşündüğü bu varlıklarla mistik bağlantılar kurmaya çalışmıştır. Tanrı, kötü ruhlar, cin ve bunun gibi ruhani güçler tarafından cezalandırıldığına inanan insanoğlu, bu varlıklara kurban sunma, adaklar adama gibi ritüeller geliştirerek sağlığını geri kazanma yoluna gitmişlerdir. Nitekim günümüz sağaltım yöntemlerinin büyük bir bölümünü işgal eden dinî-sihrî hekimlik uygulamalarının temeli bu eski ve köklü inanışın bir yansımasıdır. Bunun yanında, içinde bulunduğumuz çağda hala bazı kimselerin elinin ya da nefesinin şifalı olduğuna yönelik inançların mevcut olması da ilkel dönemlerden bugüne uzanan hekimlik kültürünün bir göstergesidir. Hastalık, kaza, felaket gibi başına gelen musibetlerin müsebbibi olduğunu düşündüğü olağandışı varlıklara kurbanlar sunan insanlar, zamanla, bu sunuların sadece belli bazı kimseler tarafından yapılabileceği inancını geliştirmişlerdir. İnsanlara göre bu kimseler, sıradan kişilerden farklı olarak bazı özel güçlere sahiptir. Sıradan insanın görmediğini gören, bilmediğini bilen bu kimseler, tanrı ya da olağanüstü diğer varlıklarla kolayca iletişime geçebilir ve toplumla bu güçler arasında bir köprü işlevi görerek hastalıklara sebep olan durumlara engel olabilir. İşte bu nedenledir ki dünya üzerinde var olan tüm din ve inanç sistemlerinde kutsal olduğu kabul edilen, bununla birlikte hastalıkları sağaltabildiğine inanılan birtakım şahıslar bulunmaktadır. Mevcut din ya da inanç dairesi dâhilinde, tarihin her döneminde kendisine ihtiyaç duyulan bu kimselerin oluşturduğu büyüsel sağaltım kültürü günümüzde de varlığını sürdürmektedir.

[2] Geleneksel ekolojik bilgi, insanların tecrübeleriyle oluşmuş ve yüzyıllar süren bir zaman zarfında doğa ile ilgili edinilen bilgi ve inançların tümüdür. İnsan-doğa ilişkisinin sorunlarının tespiti ve çözümü için gerekli olduğu kabul edilen geleneksel ekolojik bilgi, 30 yılı aşkın bir süredir tartışılmaktadır (Bkz. Yolcu&Açа, 2019).

Kültürü meydana getiren en temel hususlardan biri de, hiç şüphesiz, gereksinimlerdir. Bu nedenle kültür, ihtiyaç ve bu ihtiyacın giderilme durumu arasında tezahür eden bir olgudur. Dünya üzerinde var olduğu andan itibaren insanoğlu, beslenme, barınma, emniyet gibi fizyolojik ihtiyaçlarından estetik gereksinimlerine kadar birçok alanda bilgi birikimine haiz olmuş; bu bilgi birikimi ise kültürü meydana getirmiştir. Bir başka deyişle insanoğlunun değişen ihtiyaçları ve bu ihtiyaçların tatmin edilmesi kültürü şekillendirmiştir. Bu bağlamda, ilkel dönemlerde hastalıkların mistik varlıklar tarafından bir cezalandırma aracı olduğuna inanan, bu sebeple sağaltım yöntemlerini büyüsel uygulamalarla gerçekleştiren insanoğlu, aynı zamanda, bu yöntemin yetersiz kaldığı kanısına varmış ve daha akılcı pratikler tatbik etmeye başlamıştır. Dikkatini içinde yaşadığı doğaya ve tabiat unsurlarına yönelten insanoğlu, bazen hayvanları gözlemlemiş; kimi zaman da bitki ve ağaçların çeşitli özelliklerini inceleyerek bunlardan istifade etmiştir. Hayvanların kendi yara ve hastalıklarını nasıl iyileştirdiğini öğrenen, hangi bitkilerin hangi hastalığa iyi geldiğini deneyimleyen insanlık, çok eski çağlarda, günümüz modern tıbbının da temelini oluşturacak olan rasyonel sağaltım kültürünü teşkil etmeye başlamıştır.

İnsan, düalist bir yapıdadır. "Yok"tan "var" olan insan, "yaşam" ile "ölüm" arasındaki ince çizginin üzerinde varlığını devam ettirmeye çalışır. "Var oluş" çabasının en büyük nedeni de "yok oluş" uçurumuna sürüklenmek istememesinden kaynaklanmaktadır. Ortaya çıktığı ilk andan itibaren varlığını koruma içgüdüsüyle yaşamını sürdüren insanoğlunun hastalıklarını sağaltmak, yani ömrünü uzatmak ve hayatını sağlıklı bir şekilde devam ettirebilmek için bir kısmı "kutsal", bir kısmı da "ussal" bazı yöntemler geliştirmiştir. Hekimlik uygulamaları da düalist bir nitelik taşıyan insanoğlunun bu sağaltım yöntemlerinden bazıları büyü ve sihir temelinde tatbik edilirken bazıları ise tabiatın insana sunduğu emlerle uygulanabilmektedir. Bir başka deyişle insan, bir yandan akılcı uygulamalarla derdine çare bulurken bir yandan da eski inanışlarından vazgeçememiş; her ihtimale karşı var olduğuna ve hastalıkları bir ceza olarak kendisine gönderdiğine inandığı olağanüstü varlıkları küstürmemiştir. Tıp ve hekimlik kültürü ne kadar gelişirse gelişsin insanlar, hastalığın ve sağaltımının mistik boyutunu hiçbir zaman göz ardı etmemiştir. Bu durum günümüzde de aynı şekilde devam etmektedir. Örneğin hastalanan ya da kaza geçiren yakınını bir yandan hastaneye götürüp doktorlara emanet eden bir yandan da iyileşmesi için türbe ve yatırlarda dua edenlerin bu paradoksal eylemi, yukarıda bahsettiğimiz ilkel ve düalist düşünce şeklinin bugüne yansıması mahiyetindedir. Aynı şekilde, yaşamsal fonksiyonlarının neredeyse tamamını kaybetmiş bir hasta hakkında doktorun, yakınlarına "Dua edin, Allah'tan ümit kesilmez" şeklindeki sözleri de hastalık ve ölümün olağanüstü güçlerin bir eylemi olduğu fikrinin uzantısı gibidir. Kısacası hastalık ve

hastalığın sağaltımı konusunda insanlık, yüzyıllardır hem mistik güçlerden hem de doğal unsurlardan medet ummuş ve bunları birbirine kaynaştırarak hayatta kalmak için her yolu denemiştir. Bu yüzden olsa gerektir ki halk hekimliği ve dolayısıyla halk baytarlığında mevcut bulunan sağaltım yöntemleri, genel itibariyle, dinsel-büyüsel (kutsal), akılcı (rasyonel-ussal) ve hem dinsel-büyüsel hem de akılcı nitelikler taşımaktadır.

Gerek kutsal gerek de ussal yöntemlerle kendi hastalık ve yaralarını iyileştiren insanlar, hayvanların evcilleştirilmesiyle hekimlik pratiklerini hayvanlar üzerinde de uygulamıştır. Ekonomik geçim kaynağı olmasından yük taşımasına, ulaşım aracı özelliği göstermesinden besin kaynağına kadar hayvanlar, tarih boyunca insanoğlunun en büyük yardımcısı olmuştur. Bu yüzden insanlar, hayvanlarının sağlığını en az kendi sağlığı kadar önemsemiş ve sağaltımla ilgili sahip olduğu tüm bilgi ve uygulamaları hayvanlar üzerinde tatbik ederek onları iyileştirmiş ve bu bilgi birikimi yüzyıllarca kuşaktan kuşağa aktarılarak büyük bir hayvan sağaltım kültürünü teşkil etmiştir. Veterinerlik ya da baytarlık dediğimiz bu kültür dairesi, bugünkü modern veterinerlik biliminin de temelini atmıştır.

Günümüzde modern veterinerlik büyük bir gelişme göstermiş ve en küçük yerleşim yerlerine dahi erişim imkânı vermiş olmasına karşın bazı kırsal kesimlerde yaşayanlar, hasta hayvanlarına hala kendi sağaltım yöntemlerini uygulamaktadır. Atalarının tecrübeleriyle şekillenen ve geleneksel bir bilgiye dönüşen bu uygulamalar bütününe çeşitli adlar verilmektedir. Dinçer, Doğanay ve Arslan'ın "folklorik veteriner hekimliği" dediği bu alana Salman "halk veterinerliği" (Sinmez, 2011; 8), Pertev Naili Boratav ise "halk baytarlığı" adını vermektedir (Boratav, 1973; 157).

Ekonomik faaliyetlerin hayvancılığa dayandığı bozkır sahasında tarih sahnesine çıkan Türklerin geleneksel kültüründe halk baytarlığı önemli bir yer tutmuştur. Atı evcilleştirerek etinden ve sütünden beslenme ihtiyaçlarını gideren Türkler, yük taşıma, ulaşım, ticaret gibi pek çok alanda attan faydalanmış; bozkır hayatında at yaşamın vazgeçilmez bir parçası haline gelmiştir. Atın Türk sosyal yaşamındaki asıl önemi ise bir savaş aracı olarak kullanılmış olmasıdır. Gerek at üzerinde savaşarak düşmanlarını dize getirmesi gerek de at arabalarını kullanarak teçhizat taşıması, Türklerin eski dönemlerde tüm bozkırı zapt etmesine ve hatta uzak diyarları fethetmesini sağlamıştır. At, Türklerin hayatına öylesine tesir etmiştir ki dünya üzerinde atla bu kadar haşır neşir olan başka bir millet yoktur. "Atın üstündeki Türk değilse yüktür", "At, avrat, silah" gibi Türk kültürüne özgü atasözleri ve deyimler, atın Türkler için önemini eski dönemlerden günümüze aktaran sözlü ürünlerimizden bazılarıdır. Bu doğrultuda Türk destan ve hikâye kahramanlarının en büyük yardımcısı atları olmuştur. At, anlatı kahramanıyla öylesine özdeşleştirilmiştir ki bazı anlatılarda kahraman ile atın aynı gün

doğduğu, kardeş olduğu veya kaderlerinin bir olduğu gibi motif ve epizotlar[3] ortaya çıkmıştır. İşte sosyokültürel yaşamda böylesine önemli bir konumda bulunan atın bakım ve sağaltım işlemleri de aynı derecede önem arz etmiş ve Türk halk kültüründe baytarlık faaliyetleri at çerçevesinde gelişim göstermiştir. Bu kapsamda Türkler, at başta olmak üzere yetiştirdikleri koyun, keçi ve inek gibi evcil hayvanların hastalık, sakatlık ve yaralarını iyileştirmek maksadıyla çeşitli sağaltım teknikleri geliştirmişlerdir.

Hekimlik ve baytarlık, eski Türklerin toplumsal yaşamında çok önemli bir yer tutmuş; bu nedenle söz konusu unsurlar çeşitli edebi ve tarihî kaynaklarda yer alsa da kapsamlı çalışmalar sonraki dönemlerde ortaya çıkmıştır. Hekimlikle ilgili olarak Divânü Lugati't Türk'te hastalık için *ig* kelimesi kullanılırken hastalığa şifa veren ilaçlar için de *em* ve *ot* sözcükleri dikkati çekmektedir. Kaşgarlı Mahmut, eski Türklerde hastalıkları sağaltan hekimler için *otacı*, ilaç yapan eczacılar için de *emçi* kelimelerinin bulunduğunu belirtmektedir (Alptekin, 2018; 880).

Baytarlık ile ilgili en eski müstakil eserlere ise 14. yüzyılda rastlanmaktadır. Çoğunlukla atların bakım ve sağaltımına yönelik bilgilerin bulunduğu bu eserlere *baytarname* adı verilmiştir. Atlarla ilgili ayet ve hadislerin bulunduğu baytarnamelerde, ayrıca, atların renkleri, türleri ve karakterleri ile ilgili bilgiler de bulunmaktadır. Atın yaşının nasıl tespit edileceği, satın alırken nelerin göz önünde bulundurulması gerektiği ile eğitim, bakım ve sağaltım yöntemleri konusunda da bilgiler ihtiva eden baytarnameler, çoğunlukla, tercüme edilmek suretiyle edebiyatımıza kazandırılmıştır. Arapça ve Farsçadan çevrilerek Memluk-Kıpçak, Eski Anadolu ve Osmanlı Türkçesi ile kaleme alınan bu eserler, halk baytarlığı konusunda yapılmış en eski çalışmalardır (Kunul, 2010; 1-7).

Halk baytarlığı, folklor ile veterinerliğin ortak bir inceleme alanı olmakla birlikte çoğunlukla, "veteriner hekimlik folkloru" adıyla, veteriner bilimi tarafından incelenmiştir. Ferruh Dinçer (1967), Türkiye'deki halk baytarlığının sözlü ve yazılı bilgilerle zengin bir arşive sahip olduğunu kaydederek bu bilgilerin yedi başlık altında incelenebileceğini ifade etmiştir. Dinçer'e göre bu bilgiler;

* *Hayvan hastalıkları ve tedavileri*
* *Hayvan yetiştiriciliği, bakım ve beslemesi*
* *Hayvan maddeleri ve hayvansal ürünler*
* *Yaş, cins ve ırklarına göre hayvanların adları, nişanları ve donları*

[3] Manas destanının Orozbakov varyantında Manas ile atı aynı gün doğar. Azeri Türkleri arasında anlatılan Köroğlu destanında da Hasanbek ile Kırat'ın tayı aynı zamanda dünyaya gelir. Özbekistan sahasına ait Goroğlu destanında ise kahraman ile atı üvey kardeştir (Bkz. Çobanoğlu, 2011; 111).

* *Hayvan damgaları*

* *Hayvan nalları ve nallama sanatı*

* *Hayvan ve insan ilişkilerinde inançlar, deyimler, atasözleri, masallar, şiirler ve bilmeceler* ile ilgilidir. Dinçer'in bu saptamalarından sonra Türkiye'nin farklı yörelerine ait halk baytarlığı bilgi ve pratiklerini inceleme altına alan birçok çalışma yapılmıştır (Arslan, 1998; Sinmez, 2011; Sinmez&Yaşar, 2016; Özen&Doğan, 2017).

Sedat Veyis Örnek'in (1977, 18) folklorun bir inceleme sahası olarak gösterip halk bilgisi başlığı altında tasnif ettiği halk baytarlığı, Özkul Çobanoğlu'na (2009; 1065) göre folklorun gereken ilgiyi görmeyen inceleme dallarından biridir. Fakat çobanlık kültürü ve ekolojik bilgi araştırmalarını içeren bazı çalışmalarda halk baytarlığı, geleneksel hayvan sağaltım yöntemleri ve hayvancılığa dair kısmi incelemeler dâhilinde yer almaktadır (Bulut, 2014; Büyükşahin, 2017; Kabak, 2018; Açа, 2018; Eroğlu, 2019). Bunun yanında, halk anlatılarında halk baytarlığının izlerini araştıran çalışmalar da bulunmaktadır (Alptekin, 2018; 879-893).

Gözkaya Köyünde Geleneksel Hayvan Sağaltım Yöntemleri

Gözkaya köyü, Aydın ilinin Koçarlı ilçesine bağlı bir dağ köyüdür. Hasancılar, Tepeköy, İsmailler adlı mahalleler ve merkez mahalleden müteşekkil olan Gözkaya köyü, Aydın'a 24, Koçarlı'ya 22 km. uzaklıktadır. 218 kişinin yaşadığı ve camiden başka herhangi bir kurum ya da kuruluşun bulunmadığı köyün temel geçim kaynakları zeytincilik ve hayvancılıktır. Kış aylarında zeytin hasadı ile uğraşan köylüler, yılın diğer mevsimlerinde ise hayvancılık faaliyetlerini devam ettirmektedir. Çoğunluğu Varsak Yörüklerine mensup olan Gözkaya köyü halkı, eski dönemlerden beri hayvanlarla iç içe bir hayat sürmüş ve köyün şehirlere olan uzaklığı nedeniyle hayvanlarının hastalık ve yaralanmalarını kendi geliştirdikleri yöntemlerle sağaltma yoluna gitmişlerdir. Günümüzde şehir merkezlerine ulaşımın kolaylaşmasına rağmen köy halkının büyük bir kısmı, bu gibi durumlarda veterinere başvurmak yerine hala kendi baytarlık faaliyetlerini tatbik etmektedir.

Bilindiği gibi halk hekimliğinde ve dolayısıyla halk baytarlığında mevcut olan sağaltım yolları çeşitli yöntemlerle uygulanmaktadır. Orhan Acıpayamlı (1989; 2-4) bu yöntemleri şu şekilde tasnif etmektedir:

1. *Irsava Yoluyla Sağaltma*
2. *Parpılama Yoluyla Sağaltma*
3. *Dinî Ritüellerle Sağaltma*
4. *Bitki Kökenli Emlerle Sağaltma*

5. *Hayvan Kökenli Emlerle Sağaltma*

6. *Maden Kökenli Emlerle Sağaltma*

Fatoş Yalçınkaya'ya (2019; 75-78) göre bunlara *su-kaplıcalar, toprak, büyü* ve *ateşle yapılan sağaltmalar* da eklenerek hekimlik tekniklerinin sayısı artırılabilir. Pertev Naili Boratav (1973; 150-154) ise hekimlik uygulamalarını;

1. *Büyülük nitelikte korunma ve sağaltım işlemleri*

2. *Hem büyülük öğeler hem de gerçekçi-akılcı yöntemler*

3. *Tümüyle gerçekçi-akılcı yöntemler* olarak üç kısma ayırmaktadır. Bu bağlamda Gözkaya köyünde tespit edilen geleneksel hayvan sağaltım yöntemlerini Boratav'ın bu tasnifine göre incelemek yerinde olacaktır.

1. Büyü ve Sihir Kaynaklı Sağaltım Yöntemleri

Gözkaya köyünde tespit edilen hayvan sağaltım yöntemlerinin önemli bir kısmını rasyonel olmayan büyüsel uygulamalar oluşturmaktadır. Bu uygulamalardan ilki kan akıtma tedavisidir. Çok eski dönemlerden beri uygulanması ve etkili bir tedavi yöntemi olarak kabul edilmesine rağmen günümüz modern tıbbında herhangi bir karşılığı olmadığından dolayı (Yiğit vd., 2015; 96) bu tedavi şekli, büyü ve sihir kaynaklı sağaltım yöntemi olarak değerlendirilmiştir.

Kan akıtma tedavisi, eski dönemlerden beri uygulanan bir yöntemdir. Hipokrat, kan akıtmanın hastalığa özgü olduğunu, hastalığın türüne göre kan akıtılacak bölgenin ve kanın renginin farklılık arz ettiğini ve hastalığa bir önlem olarak da kan akıtma işleminin uygulanabileceğini ifade etmektedir. Kan akıtma, Türk-İslam kültür dairesinde de görülen bir işlemdir. Hayvanların nasıl korunup iyileştirileceği ile ilgili bilgiler veren bazı baytarnamelerde, hayvanın kulağından ya da kuyruk damarından alınacak kanın sağaltım açısından pozitif sonuçlar verdiği belirtilmektedir (Yiğit vd., 2015; 95). Kan akıtma pratiğinin mistik bir tedavi yöntemi olduğuna da inanılmaktadır. Araştırmacılara göre kanın akmasıyla vücutta var olduğuna inanılan güçler açığa çıkar ve bu enerjiden canlılar ile doğaüstü güçler beslenir. Bu nedenledir ki kanlı kurban ritüellerinde esas gaye, kurban edilen hayvanın eti değil kanının akıtılması suretiyle olağanüstü varlıklara sunulmasıdır (Çetin, 2012; 126). Gözkaya köyünde tespit edilen kan akıtma yöntemi de büyüsel bir uygulama olarak karşımıza çıkmaktadır. Köy halkı, zehirlendiğini ya da herhangi bir sebeple hastalandığını düşündükleri hayvanın kulak ucundan ve gözünün kenarından kanının akıtılmasıyla iyileşeceğine inanmaktadır. Buna göre yemini yemeyen hayvanın hasta olduğu teşhisi konmakta ve

hayvanın kulağının ucu kesilerek kanı akıtılmaktadır (K6). Çeleren[4] hayvanın da zehirli bir ot yediği düşünülen Gözkaya köyünde, pis kanın akıtılması için gözünün kenarı tercih edilmekte ve bu sayede hayvanın eski sağlığına geri kavuşacağı temenni edilmektedir (K4, K5).

İnsanoğlunun yaşamında çok büyük bir yeri olan ateşin temizleyici ve arındırıcı özelliği de bulunmaktadır. Ateşin, eski Türklerde, kötü ruhları kovduğuna ve insanı kötülüklerden koruduğuna inanılırdı. Türklerin ateşe olan olağanüstü saygısı da temizleyici özelliğinden ileri gelmektedir. Bu nedenle Türk toplumunda, kötülüklerden korunmak amacıyla ateşin üzerinden atlamak ya da ateşi başının üzerinde çevirmek gibi uygulamalar mevcuttur (Yalçınkaya, 2019; 78). Bu temizleyici özelliği, ateşi, halk hekimliğinin ve halk baytarlığının vazgeçilmez bir unsuru haline getirmiştir. Nitekim Gözkaya köyünde, delibaş[5] teşhisi konan hayvanın vücudunun çeşitli bölgelerine ateş ile tedavi uygulamak yaygın bir yöntemdir. *Yakma* adı verilen bu işleme göre ocaktan alınan orta büyüklükteki bir köz parçası hayvanın beline, ensesine ve alnına dokundurulur (K3). Köylüler, ateş vasıtasıyla, hayvana hastalık getiren kötü ruhları vücudundan kovmayı amaçlamakta ve ateşin temizleyici özelliğini göz önünde bulundurarak hayvanı iyileştirmeye çalışmaktadır.

Eski Türk inanışlarında, sağaltım özelliği bulunan unsurlardan biri de sudur. Suya canlı ya da cansız kurbanlar sunduğu bilinen Türkler, kutlu kabul ettikleri pınar, nehir, ılıca gibi su kaynaklarına derin bir saygı beslemişlerdir. Türklerin şifa bulmak amacıyla bu kaynaklardan su içtiği, yıkandığı ve bunun gibi ritüelleri yerine getirdiği bilinmektedir (Dağı, 2013; 34). Gözkaya köyünde de hastalanan ineklere aynı işlem uygulanmaktadır. Şifa bulması için köyün en büyük deresine getirilen inek, üç defa karşıdan karşıya geçirilir ve suyun, ineğin rahatsızlığını sağaltması amaçlanır (K1). Bu işlemin formülistik bir sayı olan üç kez tekrar edilmesi, söz konusu büyüsel pratiğin gerçekleşmesi yönündeki inancı da pekiştirmektedir.

Kırsal alanlarda, geçim kaynağı konumundaki evcil hayvanların üremememesi önemli bir sorundur. Gelir kaynağı olan bu hayvanların yavrulaması hem yeni gelir elde edilecek hayvanların doğmasına hem de doğum yapan hayvanın süt vermesine zemin hazırlamaktadır. Bu sebeple vakti gelen her hayvanın çiftleşme dönemine girmesi ve doğurması beklenir. İneklerin çiftleşme dönemine girmesi, yani boğasamasının tabii yollarla gerçekleşmediği zamanlarda, Gözkaya köyünde, *kırkma* işlemi uygulanır. Kırkma, ineğin kuyruğunun yan kısımlarında bulunan kılların kesilmesidir. Bu işlem uygulandıktan sonra ineğin

[4] Zehirlenen hayvanın gözlerinin kocaman açılıp bir noktaya dikilmesi (Bkz. Derleme Sözlüğü III, 1993; 1121)
[5] Köpek tenyasının, hayvanın beynine yerleşmesi olarak bilinen bu hastalık yüzünden hayvan kendi etrafında dönmeye başlar. Hastalığın tıp literatüründeki adı *coenurus cerebralis*tir (Bkz. Gül vd., 2007; 174).

boğasamasına engel teşkil eden durumun ortadan kalkacağına ve ineğin çiftleşme dönemindeki kızgınlık haline gireceğine inanılmaktadır (K2, K5).

Halk hekimliği ve baytarlık uygulamalarında büyüsel sağaltım yöntemlerinden biri de tütsüleme işlemidir. Halk inanışlarına göre insana ya da hayvana hastalık getiren durumlardan biri de nazardır. Üzerlik otu, çörek otu, tuz, karanfil gibi nesnelerin bir tavada yakılarak buharının kem göze maruz kaldığından şüphelenilen kişi ya da varlığın vücuduna tütsülenmesi esasına dayanan bu işlemle, nazara neden olduğuna inanılan kötü ruhların ve olumsuz enerjilerin def edilmesi amaçlanmaktadır (Çıblak, 2004; 120). Gözkaya köyünde de hastalanan hayvana nazar değdiğine inanılır ve yukarıda zikredilen nesnelerin yakılması suretiyle hayvanların tüm vücuduna tütsü buharı gezdirilir. Etkili bir sağaltım aracı olduğuna inanılan ateş unsurunun da kullanıldığı tütsüleme yöntemi ile hayvanın yakın bir zamanda iyileşeceğine inanılmaktadır (K3, K7).

Kem gözün bir hastalık kaynağı olarak algılandığı yörede, nazara tedbir olarak bazı ritüeller de gerçekleştirilmektedir. Özellikle fiziki görünüşü itibariyle iri ve güzel olan ile süt verimi yüksek hayvanlara değdiği düşünülen nazarla ilgili bu ritüeller, Türk halk kültüründe mevcut olan nazar ve nazarlık inancı ile benzer bir durum arz etmektedir. Köy halkı, insanlar için uyguladığı bu işlemleri hayvanlarına da tatbik etmekte ve gelir kaynaklarını yitirme korkusu ile bu pratiklere büyük önem vermektedir. İneklere nazar değmemesi için boynuzuna kırmızı bez bağlama (K8), muska yaptırıp çanına ya da ahırın bir köşesine takma (K3) ile yine ahırına nazar boncuğu asma (K5, K8) gibi uygulamaları içeren bu işlemler, köy halkı tarafından güçlü bir şekilde yaşatılmaktadır.

Hayvanların hastalanmasına önlem teşkil etmesi amacıyla uygulanan ve nazar inancından bağımsız bazı büyüsel pratikler de Gözkaya köyünde söz konusudur. Örneğin ineklerin yattığı ahırın her gün süpürülmesinin hayvana hastalık getireceği düşünülmektedir (K3). Söz konusu bu inancın mevcudiyeti nedeniyle ahırda bulunan tezeklerin hayvanı çeşitli olumsuz etkilere karşı koruduğuna inanılmaktadır.

Hayvanları sağaltmak amacıyla tatbik edilen işlemlerin temel gayesi, bilindiği gibi, gelir kaynağı özelliğinin yitirilmesinin önüne geçmektir. Hastalanan hayvandan yeterince faydalanamayan insanlar için bu durum oldukça büyük bir sorundur. İnek yetiştirenlerin de en büyük korkusu ineğin sütünün verimsiz olması ya da tamamen kesilmesidir. Bu olumsuz durumun önüne geçmek için de tedbir niteliğinde bazı büyüsel uygulamalar söz konusudur. Örneğin Gözkaya köyünde ineğin sütünün daha sağlıklı ve bereketli olması amacıyla ağız sütü ormana ya da ağaç dibine dökülür. Aksi takdirde ineğin sütünün yiteceğine inanılır (K5). Bilindiği gibi ağız sütü, yeni doğan buzağı için hayati öneme sahip, protein ve vitaminlerle

dolu bir besindir. Köy halkı da süt veren ineklerin bu en değerli besinini, eski Türk inançlarına da paralel olarak, orman ya da ağaç ruhuna sunmakta; bu sayede ineklerinin ruhlar tarafından korunmasını ve hastalıklardan uzak kalarak sütünün kesilmemesini temenni etmektedir. Bu bağlamda, ocakta pişen sütün taşmasından dolayı ateşe temas etmesi; bu yüzden ineğin memesinin yanacağı ve sütünün kesileceği inancı (K3, K7) da aynı çerçevede değerlendirilmelidir. Çünkü halk muhayyilesine göre sütün bir damlası dahi zayi edilmemelidir. Köy halkına göre süt pişirilirken özen gösterilmeli ve taşmadan önce ocaktan alınmalıdır. Nitekim sütün ateşe temas etmesiyle, güya, ineğin memesi yanmakta ve süt verme işlevi zarar görmektedir. İlkel dönemlerden günümüze ulaşan *temas büyüsü*[6] ile açıklayabileceğimiz bu durum, hastalıklara tedbir niteliği göstermesi açısından dikkate değerdir.

Tavuk da kırsalda yaşamını sürdüren insanlar için bir besin ve gelir kaynağı konumundadır. Yumurta gibi değerli bir gıdayı insanlığa sunan tavukların da yumurtlama veriminin korunması gerekmektedir. Bilindiği gibi kuluçka dönemine giren tavukların yumurtaları yenmemektedir. Bu nedenle tavuk besleyen kimi köylüler, bazen tavuklarının kuluçkaya yatmasını, yöresel deyimle *gurk*[7] olmasını istememektedir. Bu durumda tavuğun başı üç defa tekrar edilmek üzere her gün suya sokulur (K3, K7). Bu sayede tavuğun kuluçkalık döneminin sona ereceğine ve yumurtlama işlevini geri kazanacağına inanılmaktadır. Tedbir mahiyetindeki söz konusu tedavinin su ile yapılması, köy halkının, suyun temizleyici ve arındırıcı özelliğinin farkında olduğunu gösteren büyüsel bir uygulama şekli olarak karşımıza çıkmaktadır.

2. Hem Büyüsel Hem Akılcı Sağaltım Yöntemleri

Gözkaya köyünde tespit edilen bir kısım sağaltım yöntemi, akılcı nitelik taşısa da tedavi esnasında söylenen sözler ya da yapılan birtakım eylemlerle büyüsel özellik de kazanmaktadır. Hem büyüsel hem de rasyonel niteliği olan bu tedavi yöntemlerinin ilki ineğin doğumunda uygulanan pratiklerdir. Gözkaya köyünde, doğum zamanı yaklaşan ineklerin, olduğundan daha hassas bir karaktere büründüğüne inanılır. Bu yüzden doğum esnasında ineğe görünmemek gerekir. Kendini rahat hissetmezse ineğin rahim ağzını kapatacağına ve buzağının doğumunun zor olacağı ya da sakat bir şekilde dünyaya geleceğine inanılmaktadır (K6). Kaynak kişilerin aktardığına göre bazı doğumlarda buzağı çeşitli nedenlerden dolayı

[6] Frazer'e göre bir zamanlar birbirlerine bağlı olan parçaların bir müddet sonra ayrılsalar dahi birbirlerini etkiler ve birinde meydana gelen değişiklik diğerine de tesir eder. "Parça bütüne aittir" düşüncesi çerçevesinde şekillenen bu anlayışa göre parçaya sahip olan bütüne de sahip olabilir (Örnek, 1988; 143).

[7] Tavuğun bu dönemde iken çıkardığı sesin esas alındığı yansıma bir kelimedir (Bkz. Derleme Sözlüğü IV, 1993; 2199).

dışarı çıkamayabilir. Böyle durumlarda ineğin rahmindeki buzağının ön ayakları iple bağlanır ve yavaş yavaş dışarıya doğru çekilir (K4, K8). İnek doğumlarında karşılaşılan problemlerden biri de buzağının ters gelmesi, yani buzağının ilk olarak başı yerine arka ayaklarının dışarı çıkması olayıdır. Bu durumda inek eğimli bir yere çekilir; başı aşağı, kıç tarafı yukarı getirilerek ana rahmindeki buzağının rahatlaması ve ilk olarak kafasının çıkması sağlanır. Böylece normal doğum meydana getirilmiş olur (K4, K5, K6). Doğumunda zorlanan ineğe tecrübeye dayanan ve akılcı nitelik taşıyan bu uygulamaların yanında bazı büyüsel pratikler de tatbik edilmektedir. Doğum esnasında ineğe yardımcı olması açısından etrafta yatay halde bulunan taş ve kaya parçaları dik konuma getirilir (K3, K5). Bu işlemin yapılmasında muhtemelen *taklit büyüsü*nün[8] etkisi vardır. Halk muhayyilesine göre, dik konuma getirilen bu taşlar, ana rahmindeki buzağı ile özdeşleştirilir ve buzağının da dik konuma geleceği varsayılarak doğumun kolaylaştırılması amaçlanmış olur.

Kutsal ve ussal uygulamaların bir arada tatbik edildiği durumlardan biri de hayvanın ayağının incinmesi ya da kırılmasıdır. Coğrafi yapısının engebeli ve kayalık olmasından dolayı Gözkaya köyünde, ineklerin ayağında incinme ve kırılma vakaları sıklıkla karşılaşılan bir olaydır. Böyle durumlarda inek, *dam* adı verilen kapalı bir bölüme alınır. İnek, arka ayaklarının ön tarafından ve ön ayaklarının arka tarafından *kolan* denilen bir iple tavana bağlanır. İneğin hareket etmesi için de yemi ve suyu farklı yerlere bırakılır. İneğin yanına her varıldığında "*Allah ayak, demir dayak*" sözü söylenir. İnek hareket ettikçe ayağı yere basmaya başlar ve birkaç ay içerisinde düzelir (K3, K8). Rasyonel bir yöntemle tedavi edilmeye çalışılan incinme ve kırık durumları, aynı zamanda, dua benzeri bu sözle de desteklenerek sağaltımın etkisinin artırılması amaçlanmaktadır.

Tavuklarda da ayak kırılması çok karşılaşılan bir durumdur. Vahşi hayvan ya da köpek saldırılarından sonra yürüyemez hale gelen tavukların kırılan veya incinen ayaklarının tedavi edilmesinde ekmek kullanılmaktadır. İnanışa göre ekmeğin sağaltıcı bir fonksiyonu bulunmaktadır. Genellikle, *bazlama* adı verilen köy ekmeğiyle yapılan bu tedavi yöntemine göre avuç içi büyüklüğündeki ekmek parçası ince kısmından, tamamen koparılmadan ikiye ayrılır. Kırılan ayağın etrafına yerleştirilen ekmek parçası, bir kumaş parçası ile bağlanır ve tavuğun yaklaşık bir hafta sonra iyileşmesi beklenir (K3, K7). Söz konusu bu tedavi yönteminde kırık ayağın sabitlenerek bağlanması akılcı bir nitelik taşımakta iken em olarak

[8] Bu düşünceye göre *benzer benzerini yaratır*. Analoji büyüsü de denilen bu büyü çeşidine göre taklit yoluyla istenilen sonuç meydana getirilebilir; benzer işlemlerle istenilen olay, durum ya da varlığa tesir edilebilir (Örnek, 1988; 142).

ekmek kullanılması, ekmeğin sağaltıcı bir özelliğinin bulunduğu yönünde büyüsel bir yöntem mahiyetindedir.

3. Akılcı Sağaltım Yöntemleri

Gözkaya köyünde tespit edilen hayvan sağaltım tekniklerinin büyük bir kısmı akılcı tedavilere dayanmaktadır. Uygulanma esnasında herhangi bir büyüsel işleme rastlanmayan bu sağaltım pratikleri, tamamen rasyonel yollarla tatbik edilmektedir.

Gözkaya köyünde yetiştirilen ineklerin büyük bir kısmı yerli ırk sığır cinsidir. Bu nedenle köy halkı, ineklerini evde, ahırda beslemek yerine köy otlağına sürmekte ve inekler kendi başına otlanmaktadır. Köy otlağındaki derelerden veya pınarlardan su içen inekler, bazen bu su kaynaklarından sülük kapmakta ve sülükler ineklerin boğazına yapışarak kanını emmektedir. Bir ineğin boğazına sülük yapışmasının belirtileri ineğin ağzından kan gelmesi ve boğazında meydana gelen hırıltılardır. Bu nedenle inek hem rahat soluk alamamakta hem de halsiz düşmektedir. Sülük kapma tedavisinde ise amaç, ineğin boğazına yapışan sülüğün düşürülmesidir. Köy halkına göre bunu gerçekleştirmenin en etkili yollarından biri ineğe incir yaprağı yedirmektir. İncir yaprağı hem asitli sütü hem de tırtıklı yapısı sayesinde ineğin boğazındaki sülüğün yapıştığı yerden ayrılmasına ve düşmesine neden olur (K1, K2, K6). Sülük kapma tedavisinde uygulanan bir başka yöntem de tuzdur. İneğin suyuna ya da yemine tuz atılarak uygulanan bu işlem de kısa zamanda sonuç vermekte ve sülüğün düşmesine neden olarak ineğin rahatlamasını sağlamaktadır (K3, K5).

Halk hekimliği ve baytarlığında önemli bir sağaltım maddesi olan tuz, Gözkaya köyünde sadece sülük kapma tedavisinde değil zayıf ineklerin semirmesi için de kullanılan bir gıda maddesidir. Yalnızca insanların değil hayvanların vücut sağlığı için de büyük bir önem arz eden tuz, içerdiği mineral ve vitaminlerle günlük yaşamın vazgeçilmezidir. Köy halkına göre yeteri miktarda yem tükettiği halde zayıf kalan ya da süt verimi istenilen seviyede olmayan ineklerin tuza ihtiyacı vardır. Bu nedenle suyuna ve yemine tuz karıştırıldığı gibi ineğe sadece tuz yalatma işlemi de uygulanmaktadır. Bu sayede ineğin semireceği ve süt veriminin artacağına inanılmaktadır (K4).

Tuzla tedavi, Gözkaya köyünde, hayvanla ilgili diğer sorunlar için de kullanılmaktadır. Koyun yetiştiriciliğinde ortaya çıkan problemlerden biri de kuzuların annesine emmemesidir. Bilindiği gibi yeni doğan kuzuların yaşamsal fonksiyonlarını yerine getirmesi ve sağlığını muhafaza etmesi için gerekli olan ilk ve en temel besin anne sütüdür. Birçok vitamin barındıran anne sütünü emmeyen kuzular, kısa bir süre içinde ölmektedir. Bu durumun önüne geçmek isteyen köy halkı, koyunun bacaklarına ve memelerine tuz sürmekte;

bu sayede kuzunun tuzu yalayarak memeyi bulmasını ve emmeye başlamasını amaçlamaktadır (K8).

Gözkaya köyü hayvancılık faaliyetlerinde koyunun kuzusunu emzirmemesi de sıkça karşılaşılan problemlerden biridir. Doğum yapan koyun, çeşitli nedenlerle kuzusunu kabul etmez ve kuzu yaklaştıkça onu uzaklaştırma çabasına girebilir. Bu durumda, anne sütünü alamayan kuzunun hayatı tehlikede demektir. Köy halkı, koyunun kuzusunu kabul etmesi için ilginç fakat etkili bir yöntem tatbik etmektedir. Koyun, yanında kuzusuyla birlikte bir köpeğin yanına bağlanır. Bir gün boyunca bağlı tutulan koyun, kuzusunu önce köpekten kıskanmaya; ardından da onu kabul ederek emzirmeye başlar (K5, K8).

Kalabalık koyun sürülerinde, doğum esnasında ya da sonrasında koyunun veya kuzunun ölmesi söz konusudur. Bu durumda annesi ölen kuzu, sahipsiz kalıp süt tüketememekte; kuzusu ölen koyun da yavrusunun yokluğunda sürekli meleyerek diğer koyunları huzursuz etmekte ve memelerindeki sütü boşaltamamaktadır. Koyun sahipleri için bu durum oldukça sıkıntılı bir süreçtir. Fakat birbirine yakın zamanlarda annesini kaybetmiş kuzu ile yavrusunu yitirmiş koyunun bir araya getirilebilmesi ve yapay da olsa anne-yavru ilişkisinin sağlanabilmesi köy halkınca, bu sıkıntılı duruma bulunabilecek en iyi çözümdür. Bunun için kuzusunu kaybetmiş olan koyun karanlık bir yere bir gün boyunca hapsedilir. Diğer hayvanların olmadığı bu kapalı yerde, saat başı, cinsel organına bir sopayla dokunularak anneye hamile kaldığı hissi verilmeye çalışılır. Ertesi gün anne diğer hayvanların yanına götürülür; başına ve sırtına tuz dökülmüş yetim kuzu anneye yaklaştırılır. Koyun, tuzu yaladıkça yetim kuzuyu kabul etmeye ve sonunda emzirmeye başlar (K3, K5).

Ayağı kırılan koyunlara uygulanan tedavi de son derece rasyonel pratikler ihtiva etmektedir. Koyunun kırılan ayağı, düz iki ya da üç tahta ile çevrelenip bir kumaş parçasıyla sıkıca bağlanır. Sürüyle birlikte otlamaya çıkartılmayan koyunun, bu yöntemler sayesinde, birkaç haftada ayağının iyileşeceği umulur (K2).

Gözkaya köyünde tespit edilen akılcı sağaltım yöntemlerinin biri de toprakla tedavidir. Açık havada, köy merasında otlayan inekler bazen güneşin altında uzun süre kalabilir ve bundan dolayı ötürük (ishal) olabilir. Böyle durumlarda ineğin sırtına *kereñ* (yapışkan, killi toprak) sıvamak gerekmektedir (K3, K7).

Gözkaya köyünde, özellikle, hasat edilen zeytinlerin ve kesilen odunların taşınmasında büyük bir öneme sahip olan eşeklerin de sağlığının korunması ve hastalıklarının iyileştirilmesi gerekmektedir. Eşeğin hasta olduğunun en büyük belirtisi, hareketsiz bir şekilde ayakta durması ya da çok uzun süre yatmasıdır. Böyle durumlarda eşek, ürkütme ve korkutma gibi hiçbir tehdide tepki göstermez. Dolayısıyla eşeğin hareket etmesi sağlanamaz. Hasta olduğu

düşünülen eşeğin boynuna ip bağlanır ve zorla da olsa hareket ettirilmesi, hatta bir saat kadar koşturulması gerekir. Bu şekilde eşeğin kan dolaşımının hızlanıp iyileşeceğine inanılır (K1, K2).

SONUÇ

Aydın ilinin Koçarlı ilçesine bağlı Gözkaya köyünde tespit ettiğimiz ve üç başlık altında incelediğimiz geleneksel hayvan sağaltım yöntemlerinin temelinde, bir gelir kaynağı olan hayvanların sağlığının korunması amacı bulunmaktadır. Bu gayeyle geliştirilen uygulamalar büyüsel, akılcı ve hem büyüsel hem de akılcı nitelikler taşımaktadır. Eski dönemlerden günümüze kadar gelen bu yöntemler, köy halkınca benimsenmiş ve büyük bir kültür dairesi teşkil etmiştir. Bu doğrultuda şehir merkezlerindeki veterinerlere ve hayvan hastanelerine ulaşımın son derece kolay olduğu günümüzde dahi köy halkı, bu sağaltım merkezlerine gitmek yerine kendi bilgi birikimlerini devreye sokmakta ve büyüklerinden kendilerine miras kalan geleneksel yöntemleri kullanmayı yeğlemektedir.

Gözkaya köyünden derlenen baytarlık tedavileri arasında, eski Türk inanış ve ritüellerinde önemli bir yeri olan ateş, su, toprak gibi unsurlar bulunmaktadır. Temizleyici ve arındırıcı özelliği ile bilinen bu elementler, zamanla iyileştirici bir nitelik de kazanmış ve Türk kültür dairesinin diğer coğrafyalarında olduğu gibi Gözkaya köyünde de bir sağaltım aracı olarak yerini almıştır. Hasta hayvanın çeşitli uzuvlarından pis kanın boşaltılması esasına dayanan kan akıtma tedavisi ise yalnızca Türk kültüründe olmayıp diğer toplumların hekimlik uygulamalarında da mevcut olan bir yöntemdir. Rasyonel bir tedavi tekniği olarak görülse de bu yöntemin modern tıp uygulamalarında karşılığının olmaması, söz konusu tekniğin büyüsel tedavilerden biri olduğunu göstermektedir. Köy halkı tarafından uygulanan ve akılcı nitelik taşıyan uygulamaların bir kısmı, tatbik edilme şekli itibariyle ussal bir özellik arz etse de tedavi esnasında söylenen bazı büyüsel sözler ve kullanılan ilgisiz nesnelerle bu özelliğini sihrî uygulamalarla paylaşmak durumunda kalmıştır. Bu da insanoğlunun ortak bir niteliği olması bakımından köy halkının eski inanç ve büyüsel düşüncelerinden kurtulamadığının bir göstergesi durumundadır. Köyde yaşayan kaynak kişilerden elde ettiğimiz baytarlık yöntemlerinin büyük çoğunluğunu ise tamamen akılcı yöntemler oluşturmaktadır. Bu tedavilerde ise çeşitli unsurlar ve teknikler kullanılarak hayvanın sağlığını geri kazanması amaçlanmaktadır.

Halk baytarlığı kapsamında Gözkaya köyündeki tedavi usullerinde dikkati çeken bir başka durum ise hayvanın hastalanmasının önlenmesi amacıyla ortaya çıkan inanışlar ve uygulanan pratiklerdir. Bu bağlamda, halk arasında güçlü bir şekilde yaşayan kem göz inancının hayvanlar için de geçerli olduğu görülmekte ve hayvanlara nazar değmemesi için

birtakım ritüeller gerçekleştirilmektedir. Bu ritüellerin insanlara uygulanan pratiklerle benzerlik göstermesi dikkati çekmektedir. Bunun yanında, hayvanın sütünün azalmaması için ilkel büyü tekniklerinden yararlanılması da oldukça ilginç bir durum arz etmektedir.

KAYNAKÇA

ACIPAYAMLI, O. (1989). "Türkiye Folklorunda Halk Hekimliğinin Morfolojik ve Fonksiyonel Yönden İncelenmesi", *Türk Halk Hekimliği Sempozyumu Bildirileri*, Ankara: Kültür Bakanlığı Milli Folklor Araştırma Dairesi Yayınları, 1-8.

AÇA, M. (2018). *Dağların Efendileri-Doğu Karadeniz Hayvancılık ve Çobanlık Kültürü*, Ankara: Gece Kitaplığı.

ALPTEKİN, M. (2018). "Meddah Behçet Mahir'in Halk Anlatılarında Halk Hekimliği ve Baytarlığı", *Gaziantep University Journal of Social Sciences*, 17 (3), 879-893.

ARSLAN, E. S. (1998). *Ege Bölgesi Folklorunda Veteriner Hekimliği ve Hayvancılık Üzerine Araştırmalar*, Ankara: Ankara Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü Doktora Tezi.

BORATAV, P. N. (1973). *100 Soruda Türk Folkloru*, İstanbul: Gerçek Yayınevi.

BULUT, B. (2014). *Türk Halk Kültüründe Çoban*, Kars: Kafkas Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Yüksek Lisans Tezi.

BÜYÜKŞAHİN, F. (2017). *Kültür-Çevre Bağlamında Geleneksel Ekolojik Bilginin Korunmasının Önemi: Sarıkeçili Yörükler Örneği*, Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Doktora Tezi.

ÇETİN, Ö. (2012). "Kültürlerarası Din Psikolojisi Açısından Kan Sembolizmi", *Kalem Eğitim ve İnsan Bilimleri Dergisi*, 2 (1), 107-142.

ÇIBLAK, N. (2004). "Halk Kültüründe Nazar, Nazarlık İnancı ve Buna Bağlı Uygulamalar", *TÜBAR*, XV, 103-125.

ÇOBANOĞLU, Ö. (2009). "Türk Halkbilimi Çalışmaları Kadrosuna Göre Atatürk Dönemi'nde Araştırma Eğilimleri ve Sonuçları Üzerine Genel Bir Değerlendirme", *Cumhuriyet Dönemi Türk Kültürü: Atatürk (1920-1938)*, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi.

ÇOBANOĞLU, Ö. (2011). *Türk Dünyası Epik Destan Geleneği*, (3. Baskı), Ankara: Akçağ Yayınları.

DAĞI, F. (2013). *Türk Halk Anlatılarında Halk Hekimliği Üzerine Bir Araştırma*, Balıkesir: Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Doktora Tezi.

Derleme Sözlüğü, (1993). Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, Türk Dil Kurumu Yayınları, C. III, C. IV.

DİNÇER, F. (1967). *Türk Folklorunda Veteriner Hekimliği Üzerine Araştırmalar*, Ankara: Ankara Üniversitesi Veteriner ve Ziraat Fakülteleri Basımevi.

EROĞLU, M. C. (2019). *Nevşehir Çoban Folkloru*, Nevşehir: Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Yüksek Lisans Tezi.

GÜL, Y. vd. (2007). "Oestrosis ve Coenurosis'e Bağlı Olarak Epileptoit Nöbet Gösteren Bir Koyun Sürüsünde Klinik ve Patolojik Gözlemler", *FUSABİL Dergisi*, 21 (4), 173-177.

KABAK, T. (2018). "Mut İlçesi Hacıahmetli Köyü Hayvancılık ve Çobanlık Kültürü Üzerine Halk Bilimsel Bir İnceleme", *Karadeniz*, S. 37, 158-168.

KUNUL, B. (2010). *Belgradlı Kenan'ın Baytarnamesi (Metin-İnceleme-Sözlük)*, Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Basılmamış Yüksek Lisans Tezi.

ÖRNEK, S. V. (1977). *Türk Halkbilimi*, Ankara: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

ÖRNEK, S. V. (1988). *100 Soruda İlkellerde Din, Büyü, Sanat, Efsane*, İstanbul: Gerçek Yayınevi.

ÖZEN, R.&Doğan, G. (2017). "Elazığ Yöresinde Veteriner Hekimliği Folklorunda Kullanılan Bitkisel İlaç Ham Maddeleri", *Lokman Hekim Dergisi*, 7 (3), 166-177.

SİNMEZ, Ç. Ç. (2011). *Bozlak Kültüründe Folklorik Veteriner Hekimliği ve Hayvancılık Üzerine Araştırma*, Konya: Selçuk Üniversitesi Sağlık Bilimler Enstitüsü Basılmamış Doktora Tezi.

SİNMEZ, Ç. Ç.&Yaşar, A. (2016). "Konya Bölümü Folklorik Veteriner Hekimliğinde Ruminantlarda Doğum Bilgisi ve Jinekoloji", *Kafkas Üniversitesi Veteriner Fakültesi Dergisi*, 22 (3), 409-415.

YALÇINKAYA, F. (2019). "Halk Hekimliğinde Sağaltma Yöntem ve Teknikleri", *Uluslararası Halkbilimi Araştırmaları Dergisi*, C. 2, S. 2, 70-80.

YİĞİT, A. vd. (2015). "Veteriner Hekimliği Folklorunda Kan Akıtma/Alma Üzerine Bir Araştırma", *Lokman Hekim Dergisi*, 5 (3), 90-98.

YOLCU, M. A.&Açа, M. (2019). "Geleneksel Ekolojik Bilgi ve Folklor", *folklor/edebiyat*, C. 25, S. 100, 861-871.

KAYNAK KİŞİLER

K1: Salih Nizam, 69 yaşında, İlkokul mezunu, Çiftçilik ve hayvancılıkla uğraşıyor, Gözkaya köyü, Babasından öğrenmiş, 18.08.2019.

K2: İsmail Köse, 63 yaşında, İlkokul mezunu, Çiftçilik ve hayvancılıkla uğraşıyor, Gözkaya köyü, Dedesinden öğrenmiş, 24.08.2019.

K3: Hasibe Abalı, 56 yaşında, İlkokul mezunu, Çiftçilik ve hayvancılıkla uğraşıyor, Gözkaya köyü, Annesinden öğrenmiş, 07.09.2019.

K4: Abdullah Koca, 65 yaşında, İlkokul mezunu, Çiftçilik ve hayvancılıkla uğraşıyor, Gözkaya köyü, Babasından öğrenmiş, 07.09.2019.

K5: Celal Abalı, 59 yaşında, İlkokul mezunu, Çiftçilik ve hayvancılıkla uğraşıyor, Gözkaya köyü, Büyüklerinden öğrenmiş, 07.09.2019.

K6: Ahmet Ak, 72 yaşında, Okuma-yazma biliyor, Gençken hayvancılıkla uğraşmış, Gözkaya köyü, Babası ve dedesinden öğrenmiş, 01.09.2019.

K7: Emine Özçelik, 69 yaşında, okuma-yazma bilmiyor, Ev hanımı (Gençken hayvancılıkla uğraşmış), Gözkaya köyü, Annesinden öğrenmiş, 14.09.2019.

K8: Burhan Yeniçeri, 51 yaşında, İlkokul mezunu, Çiftçilik ve hayvancılıkla uğraşıyor, Gözkaya köyü, Büyüklerinden öğrenmiş, 14.09.2019.

ELİ BAYRAKLI BELİ KUŞAKLI KARDEŞLİK: ZEYBEK VE AHİ

Kadriye Işıklar PÜRÇEK[1]

Özet

Bu çalışmanın odak noktasını; Türkiye topraklarında halen yaşayan, Türk kültüründe istisnai yerleri olan iki kurum zeybeklik ve ahilik oluşturmaktadır. Amacı ise zeybeklik ve ahilik kurumlarının; amaçları, ilkeleri, üyelerinin davranışları arasındaki ortak noktaları saptamaktır. Toplumsal ve "ilişki arayan" bir canlı olarak insanın fiziksel olduğu kadar duygusal korunmaya, desteğe ve aidiyete kısacası her şeyi anlamlandıracak bir anlam çerçevesine ihtiyaç duyduğu muhakkaktır. Öte yandan değer ile kültür arasında kuvvetli bir ilişki vardır. Değer, kültürü oluşturan önemli öğelerden biri olduğu gibi, kültürün etkisi altında olan aynı zamanda kültüre göre şekillenen temel bir öğedir. Devlet yasalar ve değerleri bir arada tutar, yani devlet gelenek ve gelecektir. Hem Zeybeklik ve hem ahilik ortak değer olarak ihtiyaç ortaya çıktığında devletin varlığını ve işlevlerini yerine getirmesini desteklemektedir. Bu kapsamda Anadolu Selçuklu Devleti'nde gerektikçe devlet savunmasında rol alan Ahiler ve Türkiye Cumhuriyetinin Devletinin kuruluşunda Zeybekleri ve elbette Aydın Kuva-yi Milliyesi'nin çekirdeğini oluşturan Yörük Ali Efe'yi görmekteyiz. Hem zeybekler hem ahiler Türk toplumunun sosyoekonomik ve kültürel hayatının şekillenmesinde etkili olmuşlardır. Çalışmada özünde bir "kardeşlik birliği" olarak adlandırılabilecek zeybekler ve ahilerin amaçları, ilkeleri, davranışları arasındaki ortak noktalar ilgili literatür taraması yapılarak ortaya konulmaktadır. Zeybeklerde mesleki ve sanat becerisi olan üretici kızanlar yetiştirmek gibi bir hedef yoktur ancak her iki kurumun da bunun dışında kalan değerlerinin (vatan, sözünü, tutmak, ihanet etmemek, kişisel ihtiras peşinde koşmamak vb.) ve davranış şekillerinin (vatan savunması, dilini tutmak, ırza saygı göstermek, devlet büyüklerinin kapısına gitmemek, ölçülü ve mesafeli davranmak, yoksul ve düşkünü kollamak vb.) birbiriyle oldukça örtüştüğü söylenebilir. Zeybeklik günümüzde görünürlüğünü çoğunlukla bir halk dansı olarak sürdürürken, Ahilik kurumsal olarak Ahi Evran Üniversitesi Ahilik Kültürünü Araştırma ve Uygulama Merkezince, çeşitli Esnaf Odalarıyla ve Türk Esnaf ve Sanatkarlar Konfederasyonu eliyle (TESK) sürdürmektedir.

Anahtar Kelimeler : Zeybek, Ahi, Ahilik, Kardeşlik Birliği

BROTHERHOOD WITH FLAG AND BELT: ZEYBEK AND AKHİ

Abstract

This study focuses on the commonalities between the "zeybeklik" and "akhism" that are still both alive in tradition having a special place in the Turkish culture. In this research, the aim was to examine common points about; aims, principles and members behaviours between Akhi and Zeybeks instutions. It is natural for people as a human who are social and "seeking for interaction" to be in need of being saved emotionally as well as physically, being supported and the sense of belonging, so, a meaning frame gives a meaning to everything. On the other hand, there is a strong relation between the value and the culture. Value is not only an element that forms the culture but also an element which is under the influence of the culture and to be formed depending on the culture. State considers the law and the culture together, this way, the state is a tradition and the future, at the same time. There is no objective in Zeybek to raise productive members with professional and tradesmen however, it can be said that the values and behaviors of the two institutions to coincide with each other. Both Zeybeklik and Akhism supports the presence of the state and its functioning in the need of a common value. In this regard, we see the "Akhi"s as a state defence mechanism when needed in Anatolian Selçuklu State, "Zeybek"s in the foundation of Turkish Republic and surely Yörük Ali Efe who was a core person in Aydın Kuva_yi Milliye. Both Zeybeks and Akhis were effective in Turkish social-economic and cultural life. This study reveals the commonalities between the aims, principles and behaviors between Akhis and Zeybeks through litereture survey that can be called as "fraternity". Whereas Zeybeklik is usually appears as a folk dance today, Akhism is kept alive institutionally by Ahi Evran University's Akhism Culture Research and Implementation Centre, various Tradesmen Chambers and Turkish Federation of Tradesmen and Craftsmen (TESK).

Key Words: Zeybek, Akhi, Akhism, Fraternity

GİRİŞ VE KURAMSAL ÇERÇEVE

Zeybeklik ve ahilik kurumları Türk toplumuna sözleri ve davranışlarıyla iz bırakmış iki kurumdur. Günümüzün iş hayatı ve toplumsal hayatına halen verecekleri mesajlar olduğu

[1] Dr. Eğitim Bilimi Uzmanı, Çankaya ANKARA / TÜRKİYE, kadriyeisiklarpurcek@gmail.com

değerlendirilen bu iki kurum kısa tarihleri, ilkeleri ve davranış biçimleri açısından ele alınmaktadır.

Ahilik ve Ahiler

Ahi kelimesinin kaynağı ile ilgili iki görüş bulunmaktadır. Birinci görüşe göre; ahi kelimesinin kaynağı Türkçe'dir. Eli açık, koçak anlamlarına gelen "akı" kelimesinin Anadolu'daki söyleniş tarzından çıkmıştır. Diğer görüşe göre ise ahi Arapça'dan Türkçe'ye geçmiştir ve erkek kardeş manasına gelen "ah" kelimesinin sonuna birinci tekil şahıslar için kullanılan "ye" zamirinin bitişmesinden oluşmuş "kardesim" anlamındadır (Toksöz:2012,7). Terim olarak Ahilik, Anadolu Selçukluları zamanında kurulmuş Türk fütüvvet hareketi diyebileceğimiz kurulusun adıdır. Fütüvvet ve Ahilik İslâm- Türk kültür ve medeniyeti içerisinde sosyo- kültürel, meslekî, ekonomik ve dinî- ahlakî bakımlardan önemli roller oynamış kurumlar arasında yer almaktadır. Cesaret, yiğitlik ve mertlik anlamına gelen fütüvvet, tasavvuf çevrelerinde diğergâmlık, cömertlik ve şefkati de içine alan bir terim olmuştur. Fütüvvet kendini değil, toplumu düşünmek, insanların dertleriyle dertlenmek, kendisi için istediğini başkaları için istemek, kusur ve ayıp örtmek, nefse düşmanlık, fakirden nefret duymamak, zenginlerin peşinde dolanmamak, eline girenle çıkanı bir görmek, kimseye kin tutup düşman olmamak, kimseden mürüvvet ve insaf beklememek, herkese karşı mürüvvet ve insâf sahibi olmak olarak özetlenebilir (Öz: 2001,11). Fütüvvet teşkilâtının ilk kez Abbasî halîfelerinden Nâsır Lidînillâh (Miladî 1180-1225) tarafından sosyal bir düzene sokulduğu bilinmektedir. Devletin siyasî ve toplumsal düzeni bozulunca Nâsır, toplum içinde yaygın bir biçimde bulunan fütüvvet birliklerinden yararlanarak sosyal dengeyi yeniden tesis etmeye çalıştı. Fütüvvetin Anadolu'da "Ahîlik" olarak ortaya çıkan şekli ise İslâm iktisadî hayatının müesseseleşmiş bir örneği olarak görünmektedir[1]. Meslekî, ahlâkî ve iktisâdî bir kurum olan "Ahîlik" Anadolu'ya münhasır bir teşkilâttır. Ahîlerin dayanışma anlayışı: "Can ve mal beraberliği" olarak özetlenebilir.

Ahiliğin temel ilkeleri aşağıda yer almaktadır (Toksöz: 2012);

1.Bilgi sahibi olmalı, bilginlerin sevmeli, beylerin devlet ricalinin kapısına gidilmemeli,

2.Elini açık tut (cömert olmalı)

3.Sofranı açık tut (aç geleni doyurmak)

4. Gözünü bağlı tut (kimseye kem gözle bakmamalı, ayıp arastırmamalı)

5. Kapını açık tut (konuksever olmalı)

6. Belini bağlı tut (kimsenin ırz, namus, haysiyet ve serefine göz dikmemeli)

[1] http://hasankamilyilmaz.com/futuvvet-ahlaki-ve-teskilati.html.

7. Dilini bağlı tut (kimseye kötü söz söylememeli).

Ahilerdeki insan odaklılık bireyleri sistem içinde ahlâkî ve meslekî olarak bütün cepheleriyle yetiştirmeyi hedeflemekteydi. Böylece üyenin tutum ve davranışlarıyla çevresini ve toplumu etkilemesi ve örnek olması beklenmekteydi. Ahiler, emeğiyle geçinen, üyelerini eğitip öğreterek üretici kılan, kazancını herkesle paylasan, ekonomik gelişime katkılı, meslek ve is sahibi, siyasal otoritelerden mümkün olduğunca uzak kalarak, "beyler kapısına varmamayı" kendisine ilke edinen, ülkesini koruyan ve savunan, sömürgeden ve vurgunculuktan kaçınan ve bu türlere karsı savasım veren, "eli bayraklı, beli kuşaklı" , gerektiğinde ülkesini dış etkenlere ve düzene zarar verenlere karşı canı pahasına savunan yurt sever, toplumun katmanları arasında dengenin korunmasını sağlayan, bireysel tutkularından arınmış, dayanışmayı ilke edinmiş kişilerdir (Öz: 2012,84).

Şehirlerde bulunan ahî birliklerinin her birinin ayrı bir zâviyesi vardı. Haddad (demirci), Harraz (eskici), Hayyat (terzi), Haccam (kan alıcı, hacamatçı), Zeccac (camcı) Nessac (dokumacı), Bezzâz (manifaturacı), Kazzâz (ipekçi), Hallâc (pamuk atan) ve Debbağ (tabaklayıcı), Sarraf (kuyumcu) gibi unvanlar taşıyan ahî zaviyeleri bunu göstermektedir. Ancak Ahilik, bir örgütünü katılmak isteyenlerin hem bir referansının (örgütten yetkili bir kimsenin aracılığı, onayı, önerisi) olması beklenirdi hem de kabul için bir tören yapılırdı (Gülerman ve Taştekil :1993,6).

Ahilik'te eğitim anlayışı, eğitimin için gerekli ana dersleri merkeze alan programla birlikte toplantı, tören ve merasimlerde uygulamalı olarak kendi yapısının görgü ve yöntemlerini öğretme ve sürdürmeyi hedefleyen bir özellik göstermektedir (Sarıkaya, 2002: 68). Ahilik'te eğitim hep ön planda olmuş ve mesleki eğitim çerçevesinde çırak ve kalfalarla birlikte ustaların yetiştirilmesine de önem verilmiştir. Ahilik adeta "usta yetiştiren bir okul" niteliği taşımıştır. Çırak ve kalfaların eğitimleri dükkânlarda tezgâh başında; ustaların eğitimi ise, esnaflardan ileri gelenlerin gözetiminde kadı, müderris vb. öne çıkanlarının gayretleriyle gerçekleştirilmiştir. Ayrıca kendisinde üstün yetenek görülen çırak, kalfa ve ustalar, Ahi ileri gelenlerinin teşvikiyle medreselerde eğitilmiş, gerektiğinde orta sandığından maddi destek sağlanmıştır. Öte yandan askeri eğitim ve savaş eğitimini tamamlamış gençlerin oluşturduğu Ahi güçleri, Yiğitbaşlarının komutasında gerek şehir güvenliğinin sağlanması, gerekse vatan savunması görevlerini yerine getirmekteydiler (Tokgöz, 2012: 36-37). Özellikle kalfalık aşamasına ulaşmış gençler, dönemin dövüş sanatlarında, kılıç, kargı ve ok kullanma konusunda ciddi bir eğitime tabi tutulmaktaydı. Bir kalfanın usta olabilmesi için, mesleki ve sosyal yeterliliğin yanında askeri ve spor eğitiminde de başarılı olması gerekiyordu. Genç kalfalar askeri eğitimlerini, Ahilik mertebesinde ilerlemiş, askeri konularda uzmanlaşmış,

tecrübeli Ahi büyüklerinden almaktaydılar. 1243 Kösedağ Savaşı'nın Moğollar'ın kazanmasıyla Anadolu Selçuklu Devleti yurdun büyük bir kısmında otoritesini kaybetmişti. Anadolu toprakları işgal altındaydı Bu dönemde Ahi Evran önderliğinde ahiler, işgale karşı direnme ve oluşan otorite boşluğunu doldurma görevini üstlenmiştir. Ahilerden oluşan silahlı güçler oluşturulmuş, bu silahlı güçler vatan savunmasında önemli başarılar elde etmiştir. Bazı isyanlar bastırılmış, bazı şehirlerdeki iç güvenlik sağlanmıştır[2].

Ahilik kurumu 13. yüzyılda Anadolu'da kalabalıkları bir cemiyet ve topluluk içine alarak yalnızlaşmalarını önlemiştir. Toplumsal farklılaşma toplumda bir takım kırılmalara neden olacağından, yeni rol ve organizasyonlar arasında koordineyi sağlayıcı sosyal bütünleşmiş mekanizmasına duyulan ihtiyacı ahi birlikleri gidermiştir. İnsanlara "kardeşlik ahlakı" kazandırmayı ilke edinmiştir. Zira Ahilik, modern toplumların başat problemlerinden olan bir arada yaşama, dayanışma, kendini kontrol etme, iffet, bilgelik ve adalet gibi birçok değeri içinde yaşatmış bir teşkilattır (Kaya, 2013: 59)(Şeker:2017,497). Özet olarak Ahilik kurumunun sahip olduğu amaçları aşağıdaki üç başlık altında toplayabiliriz (Çağatay:1952,61-84);

1.Dürüst, namuslu, üretici bireyler yetiştirmek,

2.Mesleki ve sanat becerisi olan vatandaşlar yetiştirmek,

3.Vatanı savunması, otorite boşluğunun doldurulması için askeri kuvvet temini için insanları yetiştirmek.

Esnaf ve dükkân sayısı, üretim araçları, iş aletleri ile sınırlı bulunmaktadır. İhtiyaca göre üretim prensibi hakimdir. Hem esnaf ve tüccarın bir taraftan işsiz kalmaması, hem de aşırı üretimin önlenmesi esas alınmıştır.

Ahi kurumu karşılıklı sevgi, saygı ve güven prensipleri ile devam etmektedir. Mesleğe yeni giren, teşkilatın kurallarına uyan, sanatın inceliklerini öğreninceye kadar ustasına sadakatla hizmet eden, mesleğe, sanata, birliğe, yardımlaşmaya, sandığa ihanet etmeyen gencin istikbali birlik mensuplarınca teminat altına alınmıştır. Diğer yandan üyelerin davranışları takip edilirdi, denetlenirdi. Olumsuz davranışın cezasız kalması söz konusu değildi. Kişi önce uyarılır sonuç vermezse cezaya başvuruldu. Bu ceza suçun cinsine göre hafif olabileceği gibi geçici ya da sürekli olarak meslekten men cezalan gibi ağır cezalar da uygulanırdı. Esnaf, keyfî olarak fiyat ayarlaması yapamazdı. Bozuk mal üretilemez, tüketici kandırılamazdı. Ahiliğin güven temelinde yükselen bir kurul olduğu söylenebilir.

[2] https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/101044

Ahilik kurumu Türk toplum hayatında bir sivil toplum kuruluşu olmanın ötesinde toplumsal hayatın bütününü şekillendiren, oldukça işlevsel bir kurum olmaktadır. Ahilik toplumsal yapı içerisinde eğitsel, kültürel, mesleki, ahlaki ve dini birçok alanda işlev gösteren önemli bir teşkilatlanma bir yaşam şekli konumundadır. Ahilik kültürünün topluma kazandırmış olduğu dini, ahlaki ve mesleki yaşantıya ait değerler bazı kısmi değişikliklere uğramakla birlikte günümüzde dahi varlıklarını sürdürmeye devam etmektedir. Ahilik kurumunu toplumsal yapı içerisinde yerine getirdiği bu önemli fonksiyonları nedeniyle toplumsal bütünleşmenin adeta toplumsal kardeşlik çimentosu olarak ele almak mümkündür.

Zeybekler

Sağlam, koruyucu anlamına gelen 'Saybek' kelimesi zaman içerisinde 'Zeybek' kelimesine dönüşmüştür. Zeybekler köken olarak Türkmen ve Yörük topluluklardır ve Orta Asya'dan göç ederek Ege denizi kıyılarına yerleşmişlerdir. Zeybeklerin daha önce içerisinde yer aldıkları sosyal toplulukların kültürel değerlerini bünyelerinde yaşatmalarının yanı sıra, yalnızca zeybeklik kurumuna özgü folklorik zenginliklerin olduğu anlaşılmaktadır. Zeybek dansları aynı kaynaktan kopup gelen kültür dalgaları gibi Ege' de Aydın, İzmir, Denizli, Muğla, Manisa'daki halinden biraz farklılaşarak Çanakkale, Isparta, Balıkesir, Burdur'a, çok farklılaşarak Antalya, Eskişehir, Kütahya Kastamonu, Afyon, Ankara, Konya , Bolu'ya yayılmaktadır (Mirzaoğlu:2000). M. Ragıp Gazimihal ise Zeybek'i Türklerin ulaştığı her yerde bulabileceğimizi söylemektedir. Zeybek coğrafyasının Altay ve Gagauzlar'dan, Kıbrıs, Mısır, Suriye, Tunus, Cezayir, Fas' a kadar uzandığını belirtmektedir. Sosyal şartların değişmesi nedeniyle dağa çıkan zeybeklerin oynadıkları oyunların konularını ve yapısını, içinde bulundukları sosyal ve ekolojik çevre unsurları belirlemektedir (Aydınel:1990) (Arsunar:1953).

Selçuklular döneminde uç beylerinin emrinde vurucu güç olan zeybekler, Osmanlı devleti zamanında da savaşlara katılmışlardır. Bu kapsamda Zeybekleri Osmanlı - Rus Savaşında görmekteyiz. Zeybek Taburları, 93 harbi olarak adlandırılan 1877-1878 Osmanlı-Rus savaşında Zeybek Taburları görev yapmıştır. Bu taburlar Balkanlar, Doğu Anadolu, Kafkaslar, Karadeniz bölgelerine gönderilmiş ; keşif, emniyet, vur kaç görevleri yapmışlardır. Savaşlarda gösterdikleri kahramanlıklardan dolayı padişah ve Osmanlı Devleti yöneticileri tarafından övülmüşler, kendilerine maaş ve madalyalar takdim edilmiştir. Zeybeklere, kişilik ve yüksek ahlakları dikkate alınarak, önemli görevler verilmiştir. Efeler ve zeybekler 20. yüzyılın başlarında Osmanlı Devleti'nin aralıksız yaşadığı savaşlar sonunda varlığının tehlikeye düştüğü dönemde dağlardan düze(yüze)inmişlerdir. Zeybekleri vatan savunmasında bu kez Kurtuluş Savaşı döneminde görmekteyiz. Mondros Mütarekesine göre; sınırların

denetlenmesi ve içte asayişin korunması için gerekli birliklerin dışındaki Türk ordusu derhal terhis edilecek, savaş gemileri, ordunun silah, araç ve gereçleri müttefiklere verilecektir (Türk İstiklal Harbi I Mondros Mütarekesi Ve Tatbikatı, 1962: 31-32). Kurtuluş Savaşı başlarında düzenli ordu birlikleri ile değil de Zeybeklerin de içinde olduğu milis kuvvetler ile mücadeleye girişilmesinin temel gerekçesi, mütareke gereğince Osmanlı ordusunun işte böylece büyük ölçüde terhisi edilmiş olmasıdır. (Türkmen, 2001: 167).

1919 baharında bu gelişmelerin yaşandığı süreçte Tümen Komutanı Albay M. Şefik Aker Bey, Aydın bölgesindeki asayişin sağlanamadığını, Zeybeklerin padişaha olan bağlılıklarının zayıf olduğunu, kanuna, hükümete karşı olduklarını ancak bununla birlikte, vatansever ve milli duygulara sahip olduklarının da altını çizmektedir. M. Şefik Bey o günlerde efelere müracaat edilişini şu sözleriyle açıklamıştır; "Halk mütareke sonrası yaşananların sorumlusu olarak subayları ve komutanları görüyor, onlara gücenmiş haldedir ve onların yerine yeni bir mücadele yapılacaksa; Subaylık yerine, atın üstüne binmiş, çaprazvari fişeklikleri boynundan ve koltuklarının altından geçirilmiş, iki üç bombayı kemerinden sarkıtmış, uzun kama, yüksek kalpak, çizmeler veya tozluklarıyla zeybekleri tercih ediyordu. Köylünün sahiplenmediği zeybeğin varlığını sürdürmesi, barınması, saklanması, giyim, kuşam, silah ve yiyecek temin etmesi de adeta imkansızdır. O zaman akıllı geçinen herkes Milli Mücadele'nin bir divanelik olduğu fikrinde. Bu sebepten akıllılara müracaat etmekten ziyade silahla oynamayı itiyat edinmiş zeybeklere müracaat ihtiyacı hasıl oluyor. Bu Zeybekler ile işbirliği yapmak ise tehlikeli, çünkü bunlar, kendi hükümetlerine karşı bile eyvallahı olmayan kimselerdir ancak Efelere ve Zeybeklere halkın saygısı büyüktür. (Hatta Rum çetelerinin Zeybek elbisesi giyerek baskın ve soygun yapmaları efe ve zeybeklerin halk nezdinde ki saygınlıklarına zarar vermek amacıyla yapılmış olması muhtemeldir (Çetin:2004 ,69.) Zeybekler, halk arasında saygı duyulmayan serseriler veya adi suçlular olarak değil, yaşadıkları toplumdan asla kopmayan, beraber yaşadıkları halkın saygısı ile varlıklarını sürdüren insanlar olarak yaşamlarını sürdürmüşlerdir. Halk, Zeybekleri haksızlığa ve zulme uğrayanları koruyan davranışları nedeniyle kahramanlaştırmışlardır. Nitekim Yörük Ali Efe, Kıllı Hüseyin Efeler M. Şefik bey ile görüşmek istemişler ve görüşme 5/6 Haziran 1919'da yapılmıştır. Yörük Ali, Kıllıoğlu Hüseyin Efe, bir arkadaşı ile Aksekili Mehmet Efendi, Tümen Kumandanı Albay M. Şefik Bey arasında yapılan görüşme sonunda Yörük Ali Efe; "Bey amca, sen hiç merak etme. Allah'ın izni ile yarın Bismillah deyip işe başlayacağız. Bundan sonra işimiz Yunan ile uğraşmak olmalıdır. Milleti hep eşraf aldattı. Yoksa biz şimdiye kadar hiç durmazdık. Bize yalnız silah, cephane ve zabit ver. Nasıl emredersen senin sözünü tutacağız" demiştir (Haytaoğlu:2009).

Celal Bayar, o günkü şartlarda Efe ve Zeybeklerle ilişkileri şöyle değerlendirmiştir. "O günlerde Milli Mücadele'ye öncülük eden herkes gibi M.Şefik Aker'de ancak böyle yapabilirdi. O sırada hakim olan zihniyet ve günün şartlarına göre, genel ve milli ayağa kalkışı hazırlayabilmek için, bu sinirleri kuvvetli ve kavgacı elemanlarla işe başlamaktan başka çare bulunamıyordu. Çare bu cesur ve pervasız memleket çocuklarını, genç subay ve aydın gençlerle takviye etmekti. Böylece köylerde dünyaya gelen, zor şartlarda, geçim sıkıntısı içinde yetişen, Yörük kültürü içinde iyi at binen ve silah kullanan bu kişiler artık silahlarını kendi vatandaşlarına karşı değil, işgal ve ilhak amaçlı olarak topraklarına gelen Yunan askerlerine yöneltmişlerdir. Otorite boşluğunda halkın parasını alabilmek için birbiriyle yarışan bazı çeteler, Milli güçlere katılarak bu davranışlarından önemli ölçüde vazgeçmişlerdir . Yörük Ali Efe, Gökçen Hüseyin Efe, Danişmendli İsmail Efe, Durmuş Ali Efe ve Postlu Mestan Efe Milli Mücadele dönemindeki tutum ve davranışları ile geçmişlerini unutturarak milli güçlerin gurur kaynağı olmuşlardır. Yaptıkları her eylem toplum tarafından onaylanarak kabul gören zeybekler iyi yöndeki meziyetleriyle diğer eşkıyalardan (Çalıkakıcılar) ayrılarak toplumun tarihî içinde oluşan türkü, hikaye gibi kültürel değerlere çokça konu olmuşlardır. Efelerin liderliğinde kurulan ilk teşkilatın liderliğine Yörük Ali Efe seçilmiştir. Yörük Ali Efe, Aydın Kuva-yı Milliyesi'nin (Milli Güçler)çekirdeğini oluşturmuştur (Haytaoğlu:2009). Başlangıçta yeni oluşturulan kuvvetlerin iaşe ve iskanı konusunda bazı karışıklıklar yaşandıysa da gerek Yörük Ali Efe'nin, gerekse bölgeye gönderilen komutanların sağduyulu ve sabırlı çalışmaları sonucu zorluklar aşılabilmiştir. Ayrıca bu sıkıntıların aşılmasında Yörük Ali Efe'nin mevcut durum ve gelişmeler konusunda askeri makamları sürekli haberdar etmiş olması da önemli ölçüde etkili olmuştur. Milli güçler dar anlamda düzenli ordu birlikleri dışında bir tür gerilla savaşı ile mücadele veren, sevk ve idareleri merkezi bir komutanlığa bağlı olmayan silahlı guruplardır. Geniş anlamda ise Kurtuluş Savaşı'nın tamamını ifade eder (Kasalak:1998, 1-4). Efelerin Milli Güçler'e dahil olması ile efelere karşı hayranlık duyanlar onları doğal liderleri olarak görmüşler ve kendileri de harekete gönüllü olarak katılmışlardır. Subay ve bürokratlar, efeler ve zeybekler, farklı meslek guruplarından gönüllüler, eşraf ve din adamları, köylüler gibi çok geniş bir yelpazeden oluşan Milli Güçler; işgal kuvvetlerinin Anadolu içlerine ilerlemesini durdurma, halkı Ermeni ve Rum çetelere karşı koruma, düzenli ordunun kurulması için zaman kazanma, bağımsızlığa karşı olanları tesirsiz hale getirme gibi çok önemli görevleri yerine getirmiştir (Kasalak:1998, 5-9). Milli Güçler içinde Efe ve Zeybeklerin etkili olduğu süreç, düzenli ordunun kurulmasına kadar yaklaşık bir buçuk yıl olmuştur. Bu sürecin sonunda düzenli ordu içerisinde yer alarak

desteklerini sürdürmekle birlikte efe ve zeybeklerin mücadele içindeki etkin rolleri sona ermiştir.

Efe olmak veya bir efenin yanında bulunmanın en önemli ilkesi güven ve dayanışma olup, varlıkları birbirlerine olan bağlılıkları ve sürdürdükleri yapı içerisindeki hiyerarşiye uymalarına ile sağlayabilmişlerdir. Efe ve zeybeklerin yaşamlarında kurallar son derece katı olmuştur. Yapılan en küçük bir yanlışın bedeli canla ödenmiştir. Zeybekler gelecekte yapacaklarını kesin bir program içinde önceden belirlemek gibi bir zorunluluk duymamışlardır. Bu yüzden Zeybeklerinin ne zaman, nerede olacakları ve ne yapacakları belli olmamıştır. "Milli kahraman"'lar olarak görülen Zeybek Türk coğrafyasında yaşayan bir kültür unsurudur. Zeybek birliğindeki kesin kurallar "töre" dışarıdan çok tutarlı bir birlik olarak görülmelerine ve sayılmalarına neden olur. Efeler için "kanun gibi adam, ağır adam" gibi ifadeler kullanılmaktadır. Zeybeklerin kendi içlerinde bir disiplinleri olsa bile, yaptıkları planları uygulama aşamasında katı kurallara bağlı olmamışlardır. Bu esneklik onların bağımsız hareket edebilmelerinin, inisiyatif alabilmelerinin mühim bir etkeni olmuştur (Mirzaoğlu:2000). Görüldüğü gibi Zeybeklerin haksızlıklar karşısında dağa çıkıyorlar, ancak devlet göreve çağırdığı zaman veya devlet zaafa uğradığı zaman halkın yardımına koştukları görülmektedir.

Bir Efe'nin liderliğinde yaşamını sürdüren Zeybek grubu; uzun süredir grupta yer alan tecrübeli zeybekler ve yeni katılan kızanlardan oluşmaktadır. Zeybekliğe giriş bir kabul töreni ile yapılmaktadır. Bütün Zeybekleri bağlayan kurallar aşağıda yer almaktadır(Çetin:2004) ;

1. Sözünü tutmak,
2. Efeye karşı gelmemek,
3. Payına düşene razı olmak,
4. İzinsiz habersiz evlenmemek /kız kaçırmamak,
5. Nöbette uyumamak,
6. Gizlice haberleşmek,
7. Ölçülü ve mesafeli davranış (efe konuşmadan zeybek ona bir şey söyleyemez), sadakat/itaat,
8. Ekmek yemek yenilen yere ihanet etmemek,
9. Fakir/muhtaç/yoksul olanı korumak, bakmak (öküzü olmayana öküz alma, yoksul kızlara çeyiz yapmak, yaşlı ve kimsesizleri korumak, bakmak),
10. Zenginleri yerleşim yerinin yol, köprü, cami gibi ihtiyaçlarını gidermeye yönlendirmek.

Diğer yandan Zeybeklerin fakir halka yaptıkları yardımlar çok çeşitlidir. Örneğin; çeyizi olmayan bir genç kızın düğününü yapmak, yaşlılara yardım etmek, hayvanı ölen köylüye hayvan almak gibi.

Zeybeklerin kendine özgü, töre, inanç, gelenek, davranış kalıpları ,iletişim biçimi vardır. Kısaca kendine özgü bir kültüre sahiptir ve bu kültür zeybeklik kurumunun uzun yıllardır varoluşunu açıklayabilir. Zeybek kültürün oluşum sürecine/köklerine XI ve XII. yüzyılda Türklerin Anadolu'ya geldiği ve getirdiği ahilik üzerinden bakmak açıklayıcı olabilir. Yiğitlik, cömertlik, güçsüze yardım, zorbalığa baş kaldırma, kişisel ihtiraslarından vaz geçme gibi ortak özellikler barındırmaktadır. Zeybek kültürünün nüvesi ahilikte bulunabilir. Bu iki kurum birbiriyle ilişkili düşünülebilir (Gülerman ve Taşekil: 1993,24-25).

AMAÇ

Bu çalışmanın amacı zeybeklik ve ahiliğin; amaçları, ilkeleri, davranışları arasındaki ortak noktaları saptamaktır.

Bu amaçla aşağıdaki sorulara cevap aranmıştır.

1. Ahilikte temel değerler ve bunlara bağlı davranış tercihleri nelerdir?
2. Zeybeklik Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluş döneminde Kuva-yi Milliye'nin bir parçası olarak hangi işlevleri yerine getirmiştir?
3. Zeybeklerin temel değerleri ve bunlara bağlı davranış tercihleri nelerdir?
4. Ahiler ve zeybeklerin toplumda yerine getirdikleri işlevler, temel değerleri ve davranış tercihleri arasında ortak noktalar varsa bunlar nelerdir?

YÖNTEM

Ahilik ve zeybeklik konuyla ilgili literatür taraması yapılmıştır. Literatür taraması, ilgilenilen konuya ilişkin bilgileri bulmanızı, araştırmanıza kuramsal bir temel kazandırmanızı ve sizinkine benzer çalışmaların sonuçlarını görmenizi sağlar (Büyüköztürk, Çakmak, Akgün, Karadeniz, & Demirel, 2010:43),

BULGULAR

Ahilik kurumu dürüst, namuslu, üretici, mesleki ve sanat becerisi olan ahiler yetiştirmeyi hedeflemektedir. Zeybeklerde mesleki ve sanat becerisi olan üretici kızanlar yetiştirmek gibi bir hedef yoktur ancak her iki kurumun da bunun dışında kalan değerlerinin (vatan, sözünü, tutmak, ihanet etmemek, kişisel ihtiras peşinde koşmamak vb.) ve davranış şekillerinin (vatan savunması, dilini tutmak, ırza saygı göstermek, devlet büyüklerinin kapısına gitmemek, ölçülü ve mesafeli davranmak, yoksul ve düşkünü kollamak vb.) birbiriyle oldukça örtüştüğünü söylemek mümkündür.

Zeybekler dağları mesken edinmiş ve "dağların kanunu" dedikleri bir kanun ile hayatlarını sürdürürken, ahiler kasaba ve şehirlerde hem devletin hem Ahilik kurumunun kanunlarına tabi yaşamaktadırlar.

Her iki kurumun da hiyerarşik yapıda olduğu görülmektedir. Zeybekler liderleri olan bir efe'nin liderliğinde tecrübeli üyeler (zeybekler) ve üyeliğe yeni kabul edilenlerden (kızanlar) oluşmaktadır. Ahilerde ise bir usta yanında ücretsiz olarak çalışan yamaklıkla başlayan yol, çırak, kalfa usta yamak,-çırak, kalfa, usta olarak devam eder.

Zeybekler ve ahilerin ortaklaştıkları davranış kuralları aşağıdaki şekilde özetlenebilir;

1. Sözünü tutmak,
2. Dilini tutmak,
3. Ekmek yediği yere ihanet etmemek,
4. Yoksul ve düşkün kollamak, yardım etmek,
5. Devlet büyüklerinin kapısına gitmemek,
6. Ölçülü ve mesafeli davranmak (ağır başlılık),
7. Kişisel ihtiraslarının peşinde olmamak.

Yukarıda belirtilen davranışların Zeybek ve Ahi birliklerinin sürekliliği için olduğu kadar toplumsal gönenç için de gerekli olduğu görülmektedir. Gerektiği kadar ya da yetecek kadar ilkesiyle bir hayat sürmek aşırı tüketim, rekabeti ve belki de yoksulluğu ortadan kaldırabilecektir.

SONUÇ

Toplumsal yaşamda daima ortak değerlere, gelenek ve göreneklerin birleştirici etkisine kriz dönemlerinde olduğu kadar barış dönemlerinde de ihtiyaç duyulmaktadır. Zeybekler'in büyük kısmı ve ahiler, devlet otoritesinin zayıfladığı, Moğol ordularının, Yunanlıların veya diğer güçlerin istila zamanlarının yoksulluk ve perişanlık ortamında, Anadolu'nun kimsesiz kalmış, devlet otoritesinden uzak; ekonomik ve sosyal güvenlikten mahrum kitlelerinin, koruma altına alınması, sosyoekonomik dayanışmanın sağlanması, halkın kollanması amacıyla gerektiğinde tarih sahnesinde yerlerini almışlardır. Ahilik Teşkilatı, sadece bir esnaf teşkilatı olmanın ötesinde, bireylerin yaşantısının tamamını kapsayan ve toplumu besleyen temel ilkeleri ve toplumsal kuralları, eğitim yoluyla aktaran, birleştirici ve dayanışmacı, sosyal açıdan bakıldığında bir kardeşlik projesidir. Zeybek ve ahilerin ortaya çıkışları arasında yaklaşık beş yüz yıl (1200'ler ve 1700'ler) olmasına rağmen her iki kurumun üyelerinde birbirlerine oldukça benzer davranış motiflerini görmekteyiz. Bir yanda meslek erbabı örgütlenmesi başlığı altında bütün yaşamı bir değerler manzumesi etrafında düzenleyen, bir yaşam şekli olan ahilik. Diğer yanda yoksunluğa, haksızlığa, devletin adıyla halkı

sömürenlere karşı çıkan, savaş sanatında becerikli ve zenginden topladığını fakire dağıtan, gençleri evlendiren, köprüleri onaran, çeşme, cami, köprü yaptıran, gönlü tok köylü genci yani zeybek. Zeybeklerle benzer olarak ahiler de devlet adamlarıyla yakın ilişkiler kurmak da istekli değillerdir. Ancak vatan savunması gündeme geldiğinde bu "kardeşlik birlikleri"; ahiler "alperen (beli kuşaklı eli bayraklı)", zeybekler "mücahidin ya da milis", adeta milli güç haline dönüşmektedirler. Zeybeklik ve ahilik düzenin ve dengenin, adaletin bozulduğu dönemlerde, yani devlet otoritesinin zayıfladığı dönemlerde daha güçlü ve tesirli şekilde düzen ve dengenin sağlanması yönünde davranışlarla kendini hissettirmişlerdir. Üyelerinden ölçülü ve mesafeli davranışlar bekleyen, keyfilik, şahsi ihtiras ve emellere yer vermeyen bu kurumlar Türk toplumunun sosyoekonomik ve kültürel hayatının düzenlenmesinde hem barış hem savaş dönemlerinde gönüllere ve tarihe izlerini bırakmışlardır. Bu izler bugün de toplumsal yaşamda denge ve huzurun sağlanmasında takip edilebilecek, değerlendirilebilecek paylaşma, yardımlaşma, ölçülü ve mesafeli davranış vb. gibi noktaları barındırmaktadır.

KAYNAKÇA

Arsunar,F.(1953). Batı Anadolu'da Zeybekler ve Zeybek Oyun Havaları. Mifad Arşivinden: Yazılı Belge 79.0008.

Aydınel,S. (1990). Güneybatı Anadolu' da Kuva-yı Milliye Hareketi, Ankara.

Çağatay, N. (1952). "Fütüvvet-Ahi Müessesesinin Menşei Meselesi", AÜİFD, C 2-3, s. 61-84, Ankara.

- (1990). Ahilik Nedir? Ankara: Kültür Bakanlığı Halk Kültürünü Araştırma Dairesi Yayınları.

Çetin, A.(2004).Osmanlı Arşiv Belgelerinde Zeybekler. Zeybek Kültürü Sempozyumu (24-25 Ekim 2002), Muğla Üniversitesi Yayınları:45, Muğla

Ercan, H. (2009). Aydın Kuva-yı Milliyesinde Efe ve Zeybekler. Kuva-yı Milliye'nin 90. Yılı Etkinlikleri kapsamında "Milli Mücadele'de Aydın ve Aydın Kuva-yı Milliyesi" konulu panelde sunulmuş bildiri.

Gülerman, A ve Taştekil, S. (1993). Ahi Teşkilatının Türk toplumunun Sosyal ve Ekonomik Yapısı Üzerindeki Etkileri. Kültür Bakanlığı Halk Kültürlerini Araştırma ve Geliştirme Genel Müdürlüğü Yayınları, Gelenek Görenek ve İnançlar Dizisi 194:16.

Kasalak, K. (1998). Kuva-yı Milliye'nin Askeri Açıdan Etüdü, Atatürk Araştırma Merkezi Dergisi,S.42, C. XIV, s.1-13

Kayadibi,F. (2017). Anadolu Selçuklu Döneminde Ahi Teşkilatında Eğitim. http://dergipark.gov.tr/download/article-file/101044 .

Köksal, M. F. (2008). Ahi Evran ve Ahilik (2. Baskı). Kırşehir: Kırşehir Valiliği Kültür Hizmeti, 5.

Öz, B. (2001). Bir Alevilik Yolu Ahilik, Can Yayınları (Adil Ali Atalay), İstanbul

Mirzaoğlu, F.G.(2000).Zeybek Türküleri ve Dansları. Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayımlanmamış Doktora Tezi.

Tokgöz, Z. (2012). Geçmişten Gelen Işık Ahi Evran ve Ahilik Sistemi (1. Baskı). Ankara: Pelin Ofset Matbaacılık.

Türkmen,Z.(2001). Mütareke Döneminde Ordunun Durumu ve Yeniden Yapılanması (1918-1920), Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara.

Sarıkaya, S. (2002). XIII-XVI Asırlardaki Anadolu'da Fütüvvetnâmelere Göre Dini İnanç Motifleri. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

Şeker,M.(2017). Alplikten Fütüvvete Fütüvvetten Ahiliğe. Ahi Evran Üniversitesi III.Uluslararası Ahilik Sempozyumu. Kırşehir.

İNTERNET KAYNAKLARI

http://hasankamilyilmaz.com/futuvvet-ahlaki-ve-teskilati.html. İndirilme tarihi 10.10.2019

AYDIN VE İLÇELERİNDE JEOTERMAL ENERJİ SANTRALERİNE YÖNELİK YAYGIN ALGI VE TUTUMLARIN SOSYOLOJİK ANLAMI

Kayhan Delibaş[1] Canan Semerci[2]

Özet

Son birkaç yıldır Aydın ili ve yakın ilçelerinde Jeotermal Enerji Santrallerinin (JES) yapımının hızlanması ve buna bağlı olarak ortaya çıktığı iddia edilen zeytin ve incir bahçelerinin kuruması, kuyulardan çıkan sıcak akışkanların Menderes nehrine akıtılması, zaman zaman bu suların üreticilerin bahçelerini basması, suyun, toprağın ve havanın kirlenmesi, yine santral ve kuyuların gürültüsü, yaydıkları Sülfür Dioksit gazı, (çürük yumurta koku), ses gibi somut şikâyetlerin de yaygınlaşmasıyla birlikte JES'ler yaygın bir şikâyetin ve protestoların kaynağı olmaya başlamıştır. Yine, son günlerde yaygınlaşan ağır kokular üzerine Efeler Belediyesinin cep telefonlarına SMS mesajı göndererek kent sakinlerini uyarması şikayetlerin boyutlarını göstermektedir.[3]

Tüm bu tartışmalara rağmen Aydında JES karşıtı şikayetlerin toplumsal karşılığının tam olarak ne olduğu hususunda elimizde yeterli veri bulunmamaktadır. Bu çalışmanın ana amacı başlangıçta temiz ve yenilenebilir enerji kaynaklarından birisi olarak tanıtılan bu santrallerin kısa sürede neden bu denli şilayetlerin odağı haliğne geldiğinin sebeplerinin anlaşılması ve açıklanmasıdır. Bu çalışma, sahadan elde edilmiş verilere dayalı olarak yaygın şikayetlerin neler olduğu, JES'lerin nasıl algılandığı, çevreye verdiği söylenen zararların ne ölçüde deneyimlendiği, ne ölçüde varsayıldığı gibi birtakım sorular eşliğinde JES'lere yönelik algı ve tutumların ortaya konulması amaçlanmaktadır.

Anahtar kelimeler: Aydın, çevre hareketleri, çevre kirliliği, Jeotermal Enerji Santralleri, Sosyal hareket, Jeotermal karşıtı hareket.

SOCIOLOGICAL MEANING OF PUBLIC PERCEPTIONS AND ATTITUDES REGARDING GEOTHERMAL POWER PLANTS IN AYDIN AND DISTRICTS

Abstract

In the last few years, with the acceleration of the construction of Geothermal Power Plants (GPP) in Aydın province and its close districts, it has been observed that the increasing complaints from local people and some environmental organizations have been increasing. Complaints and reactions to GPPs concentrated as the they have been causing the olive and fig orchards to dry; that the harmful fluids from the wells are discharged to the Menderes River; garden and fields are damaged by fluids, soil and water are polluted and again the noise of power plants and wells; they emit heavy Sulphur Dioxide gas, (rotten eggs smell), sound, etc. It is noteworthy that Efeler Municipality has been involved in the situation as local administration in recent days.

Despite all these arguments, we do not have enough data on exactly what the social response of anti-GP complaints is. The main purpose of this study will be to understand and explain the reasons why these plants, which were initially introduced as one of the clean and renewable energy sources, became the focus of such criticisms in a short time. Based on the data obtained from the field, this study aims to reveal the perceptions and attitudes towards geothermal with some questions such as what are the common complaints, how the GPPs are perceived, the extent to which the damage to the environment is reported and experienced. The data used in the study was adapted from the project: "Anti-Geothermal Movement: The Case of Aydin Province" (FEF-18006) which was supported by Supported by ADU Scientific Research Projects Office.

Key words: Aydın, environmental movements, environmental pollution, geothermal power plants, social movement, anti - geothermal movement.

GİRİŞ VE KURAMSAL ÇERÇEVE

Yakın bir zamana kadar (beş-on yıl öncesine) güneş, rüzgâr ve jeotermal gibi yenilenebilir kaynakları ile enerji üretiminin çevreye en zararsız ve temiz enerji üretimi olarak kabul görmekteydi. Ancak Aydın'da ortaya çıkan jeotermal enerji üretimine karşı oluşan

[1] Prof. Dr., Aydın Adnan Menderes Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü. Aydın/Türkiye
[2] Aydın Adnan Menderes Universitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sosyoloj ABD. Aydın/Türkiye
[3] Efeler belediyesi 8 Ekim 2019 günü cep telefonlarına göndermiş olduğu mesajda "Değerli hemşerilerim, sağlığınız için bu akşam tüm ilçemize yayılan zehirli havayı solumayın. Evlerinizden çıkmayın, kapı ve pencerelerinizi kapalı tutun" şeklinde il merkezinde yaşayan yüzbinlerce kent sakinini uyarma ihtiyacı duymuştu.

protesto hareketleri ve yaygın kaygılar sosyolojik anlamda yeni birtakım sosyal gerçekliğin ve dinamiklerin oluşmaya başladığını göstermektedir. Bu sebeple protestoların ortaya çıkışını izleyen kısa bir sürede Jeotermal Karşıtı Hareket bir BAP araştırma projesi dahilinde hayata geçirilerek henüz oluş halindeki hareketin katılımcıları sosyo-demografik yapıları, değer yönelimleri, yaygın şikâyetler, katılım düzeyleri, yaygın iddiaları, protesto içerisindeki konumları vb. gibi yönleri bakımından sosyolojik bir incelemeye tabi tutulmuştur.

Bilimsel bir araştırmanın en vazgeçilmez unsuru olan eleştirel yaklaşıma uygun olarak problem eleştirel bir perspektifle incelenmiştir. Buna göre son on yılda ülkemizde gözlemlenen risk ve belirsizlikler yaygın bir hal almış, toplumsal yapı, sosyal ilişkiler ve her türlü otoriteyi sorgulanır hale getirmiştir (Delibaş, 2013). Risk, belirsizlik kaygı ve korkuların çevremizdeki herşeye dair olabileceği saptamasından yola çıkılarak JES'lere ilişkin kaygılar, risk algıları gibi hoşnutsuzluk ve protestolara sebep olan durumun ne ölçüde gerçek risklerden ne ölçüde algılanmış risk ve kaygılardan kaynaklandığını da ortaya çıkarmak amaçlanmıştır (Delibaş, 2017).[4] Otoriteler- siyasetin seçkinleri, uzmanlar ve bilim insanları- olasılık ve risklerin siyasallaşmasında belirsiz ve tartışmalı bir konum yaratmaktadır. Bu belirsizlik ve gelecek yönelimli toplumsal yaşam sebebi ile benlik refleksif olarak kendini sürekli gerçekleştirmek durumundadır (Giddens, 2014: 11).

Günümüzde sermayenin akışkanlığı, iletişim teknolojilerinin gelişimi ile devletlerin vatandaşları karşısında temel görevlerini devrederek, görece siyaset dışı siyaseti benimsediği ve daha çok büyük sermayenin istek ve çıkarları yönünde hizmet etmeye başlaması vatandaşı ile ilişkisinde güvensizlik, gerilim ve çatışmaları yaşanması ihtimalini de hiç olmadığı kadar artırmış bulunmaktadır (Steger, 2006). Ayrıca günümüzde zaman uzam ayrışmasının siyasetin ve sermayenin kurumlarını ulaşılması güç ve belirsiz hale getirmesinin yarattığı riskler yerel düzeyde bireylerin yaşamlarında karşılaştığı sorunlar olarak tezahür eder (Giddens, 2014: 28-39). Kolektif bir aktör olarak toplumsal hareketler sistemden kaynaklanmış bu sorunlarla yani özel çatışma örnekleri ile başlayarak sistemin tüm mantığını ilgilendiren problemleri su yüzüne çıkartırlar (Melucci, 2016: 82). JES'lerin ve doğal olarak protestoların yaygın olduğu Aydın ili ve yakın ilçelerinde gerçekleştirilen saha çalışmasında 724 kişiye anket uygulanmıştır. Çalışma sonucu elde edilen bulgular, jeotermal santrallerin zararlarına karşı ortaya çıkan tepkilerin, yaşama ve doğaya sahip çıkmak gibi temel değerler etrafında geliştiğini göstermiştir.

[4] Risk toplumu ve belirsizlikler üzerine genel kuramsal çerçeve ve Türkiyede risk toplumunun çeşitli görünümlerinin daha detaylı bir incelemesi için bkz. Delibaş, K. (2017). *Risk Toplumu-Belirsizlikler ve Söylentiler Sosyolojisi.* İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Jeotermal Nedir?

Jeotermal enerji, yer kabuğunun çeşitli derinliklerinde birikmiş ısının oluşturduğu, sıcaklıkları sürekli olarak bölgesel atmosferik ortalama sıcaklığın üzerinde olan ve çevresindeki normal yer altı ve yer üstü sularına göre daha fazla erimiş mineral, çeşitli tuzlar ve gazlar içerebilen sıcak su ve buhar olarak tanımlanabilir. Yer altındaki sıcak akışkanlar ve buharın türbinlerden geçirilerek elektrik enerjisinin elde edilmesi olarak kısaca tanımlanabilir. Enerjinin elde edilmesi sürecinde ortaya çıkarak hava, su ve toprağı kirleterek yaygın şikayetlere yol açması onun başlangıçtaki temiz ve yenilenebilir enerji niteliğinin de sorgulanmasına sebep olmaktadır.

Türkiye'de ilk jeotermal sondaj kuyusu Balçova, İzmir'de 1963'de açıldı. 2009'a gelindiğinde Türkiye'nin en büyük jeotermal santrali olan Aydın-Germencik Jeotermal Enerji Santrali'nin devreye alımı gerçekleştirildi.[5]

2007 yılında çıkarılan "Jeotermal kaynaklar ve doğal mineralli sular kanunu" ile Aydın topraklarının %80'i jeotermal santrallerin kullanımına açılmıştır. Şu anda Türkiye'de belirlenen jeotermal sahaların %85'i Aydın'da bulunmaktadır. Yine şu anda Türkiye'de üretimde olan jeotermal santrallerin %70'i ve gelecekte yapılması plânlanan jeotermal santrallerin % 80'i de Aydın'da yer almaktadır. Aydın'da ki tüm Jeotermal santrallerin % 70'i de Germencik ilçesinde bulunmaktadır[6] (AYTO,2016).

Aydın'da Kurulan Jeotermal Santrallerin Yöre Halkının Yaşamına Etkileri:

Jeotermal enerji santrallerine bağlı olarak ortaya çıkan gaz emisyonları, su kirliliği, katı emisyonları arazi kullanımı, arazi çökmesi, sismik tetikleme, doğal yaşam habitatına ve bitki örtüsüne müdahale doğal manzaranın bozulması, katastrik olaylar, termal kirlilik gibi çeşitli çevresel etkileri bulunmaktadır. Ülkemizde düzenli ölçümlere ve objektif verilere dayalı olarak jeotermal enerjinin çevreye olan etkilerini irdeleyen araştırma raporları ve çalışmaları yetersiz bulunmaktadır (JEAUM, 2015). Buna karşın jeotermal enerjinin çevre üzerinde yarattığı etkiler yöre halkı tarafından deneyimlenmektedir.

Aydın Yılmazköy bölgesinde Eylül 2015 'de kuyudan çıkan zehirli gaz, çalışan işçilerin ve yöre halkının zehirlenmesine neden olmuştur. Sondaj ile çıkan akışkan sulama kanalına verilince civardaki bitki örtüsü zarar görmüştür. Sondaj çalışmaları için asırlık zeytin ağaçları usulsüz biçimde kesilmiştir.[7] (www.yesilgazete.org, 2015). Bundan sonra dava süreci

[5] http://www.eie.gov.tr/yenilenebilir/jeo_kullanim_alanlari.aspx
[6] https://www.ayto.org.tr/icerik/aydin-hakkinda

[7] https://yesilgazete.org/blog/2015.09.27/temiz-enerji-kirli-mi-aydin-yilmazkoy-jeotermal-enerji-santrali-kenan-kahya/

başlamış ve kamulaştırma kararının yürütmesi durdurulmuştur. Ayrıca jeotermal enerji şirketinin birinci sınıf tarım arazisinde, asırlık zeytin ağaçlarını yok ederek sondaj kuyusu açması, zeytin bahçelerinin içinden arazi sahiplerinin rızası olmadan akışkan borularını geçirmesine izin veren Aydın Valiliği'nin, "Çevre Etki Değerlendirme (ÇED) raporu gerekli değildir" kararının iptali için de dava açılmıştır.Dava süreci Aydın, Germencik, İzmir'den yaşam savunucularını bir araya getirmiştir (www.evrensel.net, 2015).



Resim1: Aydın Yılmazköy'de kökünden sökülen zeytin ağaçları (10 Haziran 2019) Yeni Asya com.tr.



Resim 2: 230 derece, arsenik, kurşun, çinko, bor, kadmiyum, karbonat, silika, radon, sülfat, klorür vb. pek çok toksik kimyasalları barındıran buhar.

Yılmazköy'de başlatılan mücadele yürüyüşler, kermesler, imza kampanyaları, protesto gösterileri, çalıştaylar düzenlenerek devam etmiştir (Semerci, 2019: 42-58).



Resim 3: İncirliova'da düzenlenen miting (19 Mayıs2018) www.aydinhedef.com.

Etkinliklerde 1500 yeni jeotermal kuyusunun verimli tarım arazileri üzerinde açılacağı vurgulamış. Yasalara uygun olmayan gaz salınımları, derelere ve Büyük Menderes nehrine akışkanların boşaltılması, toprağa gömülen çalışma atıklarına dikkat çekmiş, bu uygulamaların insanlar, hayvanlar ve bitkiler üzerindeki ölümcül olabilecek etkileri, tarım arazilerinin yok oluşu, Büyük Menderes Nehri'nin ölü bir nehir haline gelişi vurgulanmıştır[8] (www.hurriyet.com, 2016)



Resim 4: Sondaj için kullanılan kimyasalların toprak ve ağaçlara etkisi.

AMAÇ

Aydın bölgesinde ekonomik faaliyetler tarım ve tarımsal ürünlerin işlenmesine dayalı sanayiden oluşmaktadır. Zeytin ve incir bu bölgenin en yaygın ürünü olarak önemli bir yer tutmaktadır. Aydında JES karşıtı şikâyetlerin toplumsal karşılığının tam olarak ne olduğu hususunda yapılmış bir çalışma bulunmamaktadır. Aydın Ve İlçelerinde Jeotermal Enerji Santrallerine Yönelik Yaygın Algı Ve Tutumların Sosyolojik Anlamı çalışması ile yörede yaygın şikâyetlerin neler olduğu, JES'lerin nasıl algılandığı, çevreye verdiği söylenen zararların ne ölçüde deneyimlendiği, ne ölçüde varsayıldığı gibi birtakım sorular eşliğinde jeotermale yönelik algı ve tutumların ortaya konulması amaçlanmaktadır.

KAPSAM

Çalışma jeotermal enerji ve jeotermal santrallerin yöre halkının yaşamına etkileri ve JES'lere karşı oluşan algı ve tutumların değerlendirilmesini kapsamaktadır.

YÖNTEM

Jeotermal Karşıtı Hareket - Aydın Örneği adı BAP projesinin veri setinden faydalanılmıştır. Sahada çalışmasında yaygın şikâyetlerin neler olduğu, JES'lerin nasıl

[8] http://www.hurriyet.com.tr/aydinlilarin-jeotermal-feryadi-

algılandığı, çevreye verdiği söylenen zararların ne ölçüde deneyimlendiği, ne ölçüde varsayıldığı gibi sorular cevaplanarak jeotermale yönelik algı ve tutumlar ortaya konacaktır. Aydın il sınırları içerisinde hem nicel (724 kişiye anket uygulanmıştır) hem de nitel teknikler kulanlarak veri toplanmıştı.

BULGULAR

Anketin uygulandığı örneklem 724 vakadan oluşmakta, cinsiyet değişkeninde geçerli verilerin 723, hatalı verilerin ise 1 olduğu görülmektedir. Örneklem grubunun % 60,6'sı erkek, % 39,2'si kadındır. Yaş değişkeninin geçerli sayısı 716 hatalı sayısı sekizdir. Katılımcıların yaşı ortalaması 44,95, medyan 45,mod ise 18'dir. Yani grubun %50'si 45 yaş altında diğer %50'si 45 yaş üzerindedir. Ortalama ve medyan değerin yakınlığı normale yakın dağılımı gösterir.

Eğitim durumu; eğitim değişkeninin geçerli sayısı 713 kayıp 11'dir. En çok katılımcı %39,6 oranında ilkokul mezunudur ancak %14,9 katılımcının ortaokul mezunu, daha sonra sırası ile %20,3 lise mezunu,%17,3 yüksekokul ya da fakülte mezunu olduğu gözlemlenmektedir.

Gelir değişkeninin geçerli sayısı 11, kayıp 1'dir. Görüşme katılımcıların toplam aylık geliri incelendiğinde %25'i 1000–2020 arasında gelire sahiptir. Yaklaşık %33,4'ü 2020–4000 arasında,%33,2'si ise 6000 üzerinde gelire sahip oldukları görülmektedir. Buna göre çoğunluğun orta ve orta alt gelir grubunda olduğu görülmektedir.

Tablo 1'de katılımcıların .% 78,2'i "*Santraller incir, zeytin kalitesini düşürdüğü için yakın zamanda yörenin geçim kaynakları bitecek*" " ifadesine evet dediği görülmektedir. Katılımcıların % 67,5'u "*Jeotermal santrallerden dolayı kendim ve yakınlarımın bahçelerimiz, tarlalarımız ve ürünlerimiz zarar gördü*", " ifadesine evet demiştir. "*İncir işletmelerinde, incir ya da zeytin bahçelerinde ücretli olarak çalışıyorum. Ürünler zarar gördüğünden eskisi gibi iş bulamıyorum*" sorusuna % 25 oranında evet cevabı JES'lerin bölgede işsizlik yaratmaya başladığını da göstermektedir. "*Jeotermal santraller yeni iş imkânı sağladı. Yöremizin ekonomik kalkınmasını katkıda bulunuyor*" ifadesine % 16,7 oranında evet cevabı verildiği halde, katılımcıların % 4,1'i " *Kendim (aile bireylerinden biri) geçimimi santralde çalışarak sağlıyoruz.*" ifadesine evet demiştir.

Verilerin genel bir değerlendirilmesi yapıldığında JES'lerin etkileri katılımcılar açısından ekonomik kayıp kaygısı yaratmaktadır. JES'lerin yarattığı işsizliğe karşı yeni bir istihdam yaratmadığı da görülmektedir. Aydında %92 oranında tarıma dayalı bir istihdam alanı olduğu düşünülürse kurulan ve kurulmakta olan JES'lerin yöre halkı için yeni bir istihdam alanı yaratamayacağı da görülmektedir.

Tablo 1: JES'lerin Getirdiği Maddi Değişimler Hakkında Düşünceler

	Bahçelerim, ürünlerim zarar gördü.	Ürünler zarar gördüğünden eskisi gibi iş bulamıyorum	Yörenin Geçim kaynakları bitecek.	JES'ler yeni iş imkânı sağladı.	JES'lerde çalışıyorum.
Değer	696	682	693	683	684
Kayıp	28	42	31	41	40
Bilmiyorum	3,0	7,0	4,1	10,6	2,6
Hayır	17,0	55,9	3,2	43,5	85,9
Kısmen	8,6	6,2	10,2	23,5	1,8
Evet	67,5	25,0	78,2	16,7	4,1
Toplam	96,1	94,2	95,7	94,3	94,5
Kayıp	3,9	5,8	4,3	5,7	5,5
Yüzde	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

Tablo 2'de katılımcıların JES'lerin çevresel etkilerini değerlendirmelerine bakıldığında "*Jeotermallerin etkileri ile bu bölgenin doğal yapısı bozuluyor*" ifadesine % 87,7 evet "*Santrallerden rahatsızlık verecek düzeyde gürültü, kimyasal atık ve koku çevreye yayılıyor"*. İfadesine % 86,6 evet "*Santrallerin görüntüsü, kalabalık borular vs. doğal güzelliği bozuyor*." ifadesine % 81,9 evet cevapları verilmiştir. Bu üç ifadenin yakın yüzdelere sahip olması JES'lerin çevrede yapısal ve görüntü anlamında bozucu etkiye sahip olduğunun kabul edildiği görünmektedir.

Tablo 2: JES'lerin Getirdiği Çevresel Değişimler Hakkında Düşünceler

	JES'ler doğal güzelliği bozuyor.	JES'lerin etkileri ile doğal yapı bozuluyor.	JES'lerden gürültü, kimyasal atık ve koku çevreye yayılıyor.
Değer	688	690	697
Kayıp	36	34	27
Bilmiyorum	1,7	,7	2,8
Hayır	2,9	1,7	2,1
Kısmen	8,6	5,2	4,8
Evet	81,9	87,7	86,6
Toplam	95,0	95,3	96,3
Kayıp	5,0	4,7	3,7
Bilmiyorum	100,0	100,0	100,0

Tablo 3'da, "Jeotermal Santrallerden kaynaklanan zararların çözüm yolu nedir? "sorusuna verilen cevap oranları şöyledir. Birinci çözüm "Devletler tarafından şirketlerin çevreye zarar vermesini engelleyen yasalar çıkarılır ve uygulanırsa ." % 48,9, ikinci çözüm "Şirketler çevreye ve yöre halkının yaşamına duyarlılaşırsa" % 24,6, üçüncü çözüm olarak "İnsanlar bilinçlenir, haklarını korumak için birlik olursa" % 22,5 yüzdelerine göre öncelikli sorumluluğun devlete ait kabul edildiği görülmektedir.

Tablo 3: Jeotermal santrallerden kaynaklanan zararların çözüm yolu nedir?

	Yasalar uygulanırsa.	Şirketler duyarlılaşırsa.	Enerji tasarrufu politikaları üretilirse.	Tüketime dayalı olan yaşam tarzı değişirse.	İnsanlar birlik olursa.
Değer	454	293	266	117	309
Kayıp	270	431	458	607	415
1.çözüm	48,9	3,9	4,4	,8	7,5
2.çözüm	7,7	24,6	13,5	5,0	12,3
3.çözüm	5,5	11,5	18,1	8,7	22,5
Bilmiyorum	,6	,6	,7	1,7	,4
Toplam	62,7	40,5	36,7	16,2	42,7
Kayıp	37,3	59,5	63,3	83,8	57,3
	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0

Katılımcılar arasında devletin, modernliğin erken dönemlerinde olduğu gibi güçlü bir otorite olarak kabul edildiği de anlaşılabilir. Şirketlerin ve halkın bilinçlenerek çözüm üretmesinin yakın yüzdelerde olduğu görülmektedir. Yine verilerden hareketle halkın kendisinin bir çözüm gücü olabileceğini, düşük oranda ve bir koşula -bilinçlenme- bağlı olarak kabul etmesi bu koşulun yeterince gerçekleşemediğini göstermektedir.

Bu bakımdan yöre halkının JES'lerin tehlike ve tehditleri karşısında için hangi etkinlilerde bulunduğu, sosyal hareket için güçlü bir taban oluşturup oluşturmadığını verilere bakarak değerlendirmek mümkündür. Buna göre katılımcıların JES'lerin zararları hakkında katılımcılarımızın % 65 "yakın çevrelerinde konuşarak etkilemeye çalışmaları", bu konuda ilgisiz ya da duyarsız olmadıklarını ve bir çıkar ya da kazanç beklentisi ile hareket etmediklerini göstermektedir. Bununla birlikte "imza kampanyasında imza attım." % 27,3, "Sosyal medyada konuyla ilgili paylaşımlar yaptım" %23,2 . "protesto veya gösteriye katıldım." % 17,5 ve "Temel amacı jeotermallerin zararlarını engellemek ve çevreyi korumak olan derneğe üye oldum." %3,0 sıralaması ortaya çıkmaktadır. Aynı zamanda derneğe üye olmak gibi daha üst düzey bir etkinliğe katılım oranının diğer etkinliklere göre düşük olması

da anlamlıdır. Zira aktif eylem ve protestolara katılmak gelişmiş ülkelerde diğerlerine göre yüksek olmakla birlikte yine de düşük seviyededir, buna karşın imza vs.den daha yüksektir.

SONUÇ

Aydın ili Büyük Menderes Nehri'nin suladığı bereketli ovalar üzerinde kuruludur. Bu alanın yarıya yakın kısmında tarım yapılmaktadır. Uygun ekolojik özellikler, yeryüzü şekli ve iklim koşullarının bulunduğu Aydın güçlü bir tarımsal potansiyele sahiptir. Sanayisi, ağırlıklı olarak tarımsal ürünleri işlemeye yönelik olan Aydın'da nüfusun neredeyse tamamı geçimini özellikle zeytin ve incir üretimine dayalı tarım sektöründen sağlamaktadır[9] (AYTO, 2019)**.** Buna karşın JES'lerin etkileri katılımcılar açısından ekonomik kayıp kaygısı yaratmaktadır. JES'lerin yarattığı işsizliğe karşı yeni bir istihdam yaratmadığı da görülmektedir. **Bu bağlamda** Aydın'da yaşayan katılımcılar küresel riskler ve sorunların farkında oldukları gibi çevre kirliliği gibi tehditlerle de karşı karşıyadırlar. JES'lerin ise en tehlikeli çevre kirliliği kaynağı olduğu kabul etmekte hatta JES'lerden kaynaklanan çevre tahribatı, canlıların zarar görmesi, zararlı salınımlar, doğal güzelliklerin ve yapının bozulması vb. tüm tehlikeler de yöre halkı tarafından yaşanmakta ve bilinmektedir. Tehlike ve risklerin sebebi olarak devletin ve şirketlerin usulsüz uygulamaları kabul edilmektedir. Aynı zamanda tehlikelerin önlenmesi, risklerin ortadan kaldırılması için birinci ve ikinci derecede sorumlulukların da devlet ve şirketlerde olduğu düşünülmektedir. Ancak devlet ve şirketlerin problemleri halkın ve doğanın yararına çözebileceğine dair güçlü bir inanç bulunmamaktadır. Kısaca eldeki tüm veriler, karşılaşılan zararlar ve risklerin çözüm üretilmesi gereken bir tehdit yarattığı ve çatışma konusu haline geldiğini göstermektedir.

Çevreci duyarlılıklara sahip olduğu gözlemlenen yöre halkı JES'lerin yarattığı usulsüzlükler ve yıkım karşısında tepkisiz kalmamıştır. Duyarlılıklarını, en yüksek düzeyde JES'lerin zararları hakkında yakın çevrelerinde konuşarak etkilemeye çalışarak göstermeye çalışmışlar. Bununla birlikte imza atmak, derneğe üye olmak ya da protesto gösterilerine katılmak gibi daha üst düzey etkinliklere azımsanamayacak oranlarda destek vermişler, sanal mecrayı da kullanmışlardır.

O halde hareketi ortaya çıkaran itici güç JES'lerin yarattığı çevresel sorununların toplumun geneli tarafından paylaşılmasıdır. Her hangi bir sosyal hareketin ortaya çıkmasının en temel ön koşulu olan genele yayılmış bir inanç, bir genel kabul görmüş düşünce olmasıdır. Aydın ve çevresinde giderek yaygınlaştığını gözlemlediğimiz ve sahada elde ettiğimiz

[9] https://www.ayto.org.tr/icerik/aydin-hakkinda

araştırma bulgularımızın teyit etiği sosyal hareket işte bu toplum- en azından önemli bir kısmı- tarafından paylaşılan, genele yayılmış algı, inanış ve düşüncelerdir. Yani Aydında Jeotermal Enerji Santralleri karşıtı hareketin yayılmasının sebebi bulgularımızın gösterdiği şey genele yayılmış kaygı, korku ve JES'lerin sebep olduğu çok boyutlu çevresel risklerdir. Bu konudaki inanış ve yaygın algılar hareketin toplum nezninde temel bulup kendisini yeniden ve yeniden üretebilmesine zemin hazırlamaktadır.

KAYNAKÇA

Çayır, K. (2016). Toplumsal Sahnenin Yeni Aktörleri. K. Çayır içinde, *Yeni Sosyal Hareketler* (s. 11-30). İstanbul: Kaknüs Sosyoloji.

Çevre Kanunu. (1983). *Resmi Gazete*. https://www.resmigazete.gov.tr/

Delibaş, K. (2013) *Sağlığa ilişkin Korkular: Güven Erozyonu Bağlamında Sağlık Korkularını Anlamlandırmak* (Der. Dr.Osman Elbek), *Kapitalizm Sağlığa Zararlıdır*, Hayykitap, İstanbul.

Delibaş, K. (2015). *Sosyal Hareketler Dersi Basılmamış Ders Notları.* Adnan Menderes Üniversitesi,SBE Sosyoloji ABD,Yüksek Lisans.

Delibaş, K. (2017). *Risk Toplumu-Belirsizlikler ve Söylentiler Sosyolojisi.* İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Giddens, A. (2014). *Modernliğin Sonuçları.* (Çev.E. Kuşdil,) İstanbul: Ayrıntı.

JEAUM, A. (2015). *Jeotermal Enerjinin Çevresel Etkileri.* Aydın: Adnan Menderes Üniversitesi Jeotermal Enerji Araştırma ve Uygulama Merkezi.

Keleş, R., Hamamcı, C., ve Çoban, A. (2015). *Çevre Politikası.* Ankara: İmge Kitabevi.

Melucci, A. (2016). Çağdaş Hareketlerin Sembolik Meydan Okuması. K. Çayır içinde, *Yeni Sosyal Hareketler* (K. Çayır, Çev.). İstanbul: Kaknüs Sosyoloji.

Resmi Gazete. (2019, Temmuz 23). *Aydın Jeotermal Sahalar İhalesi*. https://www.resmigazete.gov.tr/

Semerci C.,(2019) Jeotermal Karşıtı Hareket - Aydın Örneği yayınlanmamış yüksek lisans tezi Aydın:ADÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü

Steger, M. B. (2006). *Küreselleşme.* (A. Ersoy, Çev.) İstanbul: Dost Kitabevi.

Tuna, M. (2015). Türkiye'de Çevre Toplum İlişkileri ve Çevre Sosyolojisi. *Sosyoloji Konferansları*, (s. 291-318).

İNTERNET KAYNAKLARI

web sitesi AYTO. (2019, 06 1). 06 01/12:30, 2019 tarihinde Aydın Hakkında: https://www.ayto.org.tr/icerik/aydin-hakkinda adresinden alındı.

www.cumhuriyet.com.tr. (2015,Mart 29). 3 29/21:22, 2016 tarihinde www.cumhuriyet.com.tr: 11-http://www.cumhuriyet.com.tr/haber/cevre/234441/Gerdanliga_jeotermal_karanligi.html 29.02.2016 13:55 adresinden alındı.

www.cumhuriyet.com.tr. (2015, Mart 25). 5 19/19:18, 2018 tarihinde Gerdanlığa Jeotermal Karanlığı: http://www.cumhuriyet.com.tr/haber/cevre/234441/Gerdanliga_jeotermal_karanligi.html adresinden alındı.

www.eie.gov.tr. (2016, Mayıs 6). Mayıs 6 /15:40, 2016 tarihinde Jeotermal Kullanabilir Alanları: http://www.eie.gov.tr/yenilenebilir/jeo_kullanim_alanlari.aspx adresinden alındı.

www.evrensel.net. (2015, Mart 29). Mayıs 21/9:30, 2016 tarihinde Efeler Jeotermal Yıkıma Karşı: http://www.evrensel.net/haber/109046/efeler-jeotermal-yikima-karsi 21.05.2016 /00:48 adresinden alındı.

www.evrensel.net. (2015, Şubat 1). Temmuz 20/6:30, 2019 tarihinde Evrensel Web Sitesi: https://www.evrensel.net/haber/103522/imamkoy-jese-karsi-cikiyor adresinden alındı.

www.hurriyet.com. (2016, Mayıs 22). Mayıs 22/12:21, 2016 tarihinde Aydınlıların Jeotermal Feryadı: 9-http://www.hurriyet.com.tr/aydinlilarin-jeotermal-feryadi-28377610 22.05.2016/23:07 adresinden alındı.

www.yesilgazete.org. (2015, Eylül 27). Mayıs 6/15:55, 2016 tarihinde Yeşilgazete Web Sitesi: https://yesilgazete.org/blog/2015/09/27/temiz-enerji-kirli-mi-aydin-yilmazkoy-jeotermal-enerji-santrali-kenan-kahya/ adresinden alındı.

www.yesilgazete.org. (2015, 09 27). 5 6/15:55, 2016 tarihinde Temiz Enerji Kirli mi?: https://yesilgazete.org/blog/2015/09/27/temiz-enerji-kirli-mi-aydin-yilmazkoy-jeotermal-enerji-santrali-kenan-kahya/ adresinden alındı.

ÜNİVERSİTE ÖĞRENCİLERİNİN SİYASET ALGILARI, TERCİHLERİ VE KATILIM DÜZEYLERİNİ ETKİLEYEN FAKTÖRLER: AYDIN ADNAN MENDERES ÜNİVERSİTESİ ÖĞRNCİLERİ ÖRNEĞİ [i]

Kayhan DELIBAŞ[1] Aynur ÇAM[2]

Özet

Genç nüfus toplam nüfusun % 17'sini, yani nerdeyse her beş kişiden birisini oluşturmaktadır. Bu kesim içerisinde de üniversite gençliği özel bir yer tutmaktadır. Ancak, son yirmi yıldır hem ülkemizde hem de dünyada bu kesimin siyasal ve sosyal meseleler karşısında 'duyrasız', 'ilgisiz' ve hatta 'bilgisiz' olduğu gibi yargılar sebebiyle tartışılmaktadır. Siysate sosyolojisi yazarları sıklıkla gençlerin siyasal alandaki bilgi eksiklileri, apolitiklikleri, kötümserlikleri, ilgisizlikleri ve düşük siyasal katılımı konusunu dile getirmişlerdir. Bu durum çoğunlukla demokrasinin geleceğine tehdit olarak görülmüş ve bu konuda hem siyasetçiler hem de akademik çevreler meseleyi el alma ihtiyacı hissetmişlerdir. Bu çalışmanın amacı gençliğin siyaset ve siyasal katılım hususundaki algıları, tutumları, katılım türleri, katılım düzeyleri ve siyasal katılım mecralarının empirik veriler ışığında incelenmesidir. Bu çalışmada kulandığımız veriler saha çalışmasını 2018-19 öğretim yılında gerçekleştirdiğimiz (BAP 17021) projenin veri setinin bir kısmından yararlanılarak elde edilmiştir. Aydın Adnan Menderes Üniversitesinin farklı kampüslerinde bulunan fakülte ve yüksek okullarında öğrenim gören 477 öğrenciyle yüz yüze yapılan anket çalışmasıyla elde edilmiş olan nicel veri setine dayanmaktadır. Örneklem, her fakülteden seçilen bir kitle içerisinden tesadüfi örneklem tekniğine uygun olarak seçilmiştir. Bulgularımız, öğrencilerin siyasal bilgi, katılım düzeyleri ve demografik özeliklerinin öngörülenlerin üzerinde birtakım sonuçlara işaret etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Apolitik, politik, siyasal katılım, siyasal tutumlar, siyasal algılar, üniversite gençliği.

FACTORS AFFECTING THE POLITICAL PERCEPTIONS, PREFERENCES AND PARTICIPATION LEVELS OF UNIVERSITY STUDENTS: THE CASE OF AYDIN ADNAN MENDERES UNIVERSITY STUDENTS

Abstract

The young population accounts for 17% of the total population, almost one in five. University youth has a special place in this section. However, in the last two decades, both in our country and in the world, it has been criticized in the face of political and social issues as being insensitive', 'uninterested 'and even 'ignorant. The authors of the political sociology often expressed the lack of knowledge, apathetic, pessimism, indifference and low political participation of young people in the political sphere. This was often seen as a threat to the future of democracy, and both politicians and academic circles felt the need to address the issue. The aim of this study is to examine the perceptions, attitudes, types of participation, levels of participation and the channels of political participation in the light of empirical data. The data we used in this study were obtained by using a part of the data set of the project which we carried out in the 2018-19 academic year (BAP 17021). It is based on the quantitative data set obtained from the face-to-face survey of 477 students from different faculties and colleges of Aydın Adnan Menderes University. The sample was chosen according to random sampling technique from a mass selected from each faculty. Our findings indicate that the political knowledge, participation level and demographic characteristics of the students are higher than expected.

Keywords: Apolitical, political, political participation, political attitudes, political perceptions, university youth.

Giriş

Bugün gençlik dediğimiz kavram UNDP (2008), gibi uluslararası kuruluşlar tarafından 15-24 yaş aralığını genç olarak nitelendirmektedir. Fakat bu kavramsallaştırma toplumların değerlerine, kültürel yapılarına göre değişmeler göstermektedir. Günümüzde eğitim süresinin uzamasıyla birlikte gençlik olgusunu yeniden gündeme getirmişti, bu

[1] Prof. Dr. Aydın Adnan Menderes Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü. Aydın/Türkiye

[2] Aydın Adnan Menderes University, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sosyoloji ABD. Aydın/Türkiye

bakımdan birçok araştırmacı gençliğin yaş dilimini 15-27 olarak görmektedir. Sosyal bilimciler post-modern ya da geç modernleşme olarak nitelendirdiğimiz günümüz toplumunda gençliğin örgütlenme, kendini ifade etme, toplumsal sorunlarını ele alma biçimlerinde, kendinden önceki kuşaklardan oldukça farklı olduğu dile getirilmektedir.

Gençlik olgusu tarihsel süreçte sürekli tartışılan bir konu olagelmiştir. Bu tartışmalardan biri de gençlik ve siyaset arasındaki ilişkidir. Bununla birlikte uzunca bir süredir bu alanda farklı, genellikle olumsuz ya da kaygıya dayalı bir söylemin baskın olduğunu görülüyor. Kaygının temel sebebi gençlerin siyasal katılımı konusundaki ilgisizliği, isteksizliği ve hatta bilgisizliği olarak göze çarpmaktadır. Bilindiği gibi 1968 gençlik hareketleri, 20. yüzyılın son çeyreğine damgasını vurmuş, başta Batı Avrupa ülkeleri olmak üzere tüm dünyada yayılmış ve devrim etkisi göstermiştir.

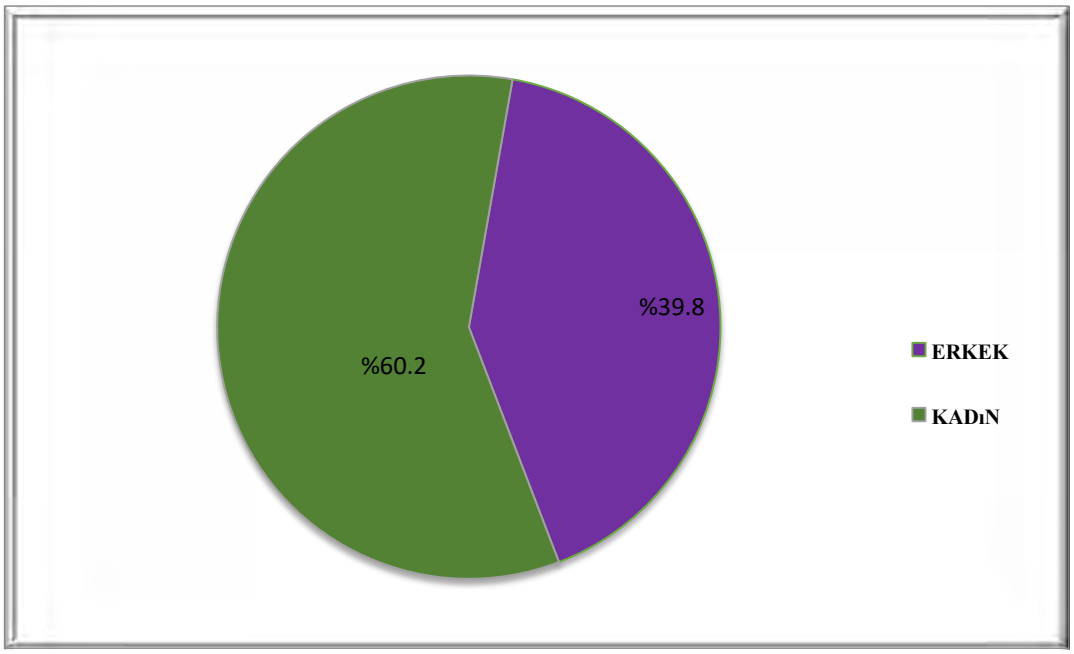
Bu yıllarda gençlik, siyasette önemli değişimlere yol açmış, siyasetin kendisi de bu devrimci gençlik kültürü nedeniyle değişmiştir. Başka bir deyişle, siyaset gençlerle özdeşleştirildi ve aynı zamanda gençler dünya genelinde politik değişimlerin lokomotifi olarak görülüyordu. İzleyen on yıllarda, özellikle 90'lı yıllarla birlikte 68 kuşağının siyasetteki etkin konumu giderek kaybolmuş gençlik adeta apolitik, depolitize ve konformist kavramlar ile birlikte anılır olmuştur.

1. Araştırma Bulguları

1.1. Temel Demografik Özellikler

Yapılan araştırmada Adnan Menderes Üniversite öğrencilerinden toplamda 477 kişi ile anket çalışması yapılmıştır. Nicel araştırma kapsamında araştırmaya katılanların üniversite gençlerinin, yaş, cinsiyet, eğitim düzeyi, mesleki durum ve sosyo-ekonomik gelir algısı, aylık kazanç gibi temel demografik özelliklerine ilişkin bilgiler yer almaktadır. Bu bilgiler araştırmanın amacına ulaşması ve üniversiteli gençlerin siyasal tercihlerinin oluşmasına, şekillenmesine etki yaratması bakımından önemlidir.

Bu gibi etkenler toplumsal davranışları anlamayı ve yorumları kolaylaştırmaktadır. Toplam örneklem kümesini oluşturanların cinsiyet dağılımında %39.8'i (190 kişi) erkeklerden, %60.2 (287 kişi) kadınlar oluşmaktadır (Grafik 1). Kadın katılımcı sayısı, erkeklere göre daha fazla olduğu kaydedilmiştir. Bu durum örneklemin, basit tesadüfi olarak seçildiğini de göstermektedir.



Grafik 1. Örneklemin Cinsiyet Dağılımı

Ailede anne ve babanı eğitim durumu aile üyeleri arasındaki ilişkilerin şekillenmesi açısından etki yaratmaktadır. Örnekleme katılanların annelerinin eğitim durumlarında % 6.7'sinin bir okul bitirmeği, % 42,6'sının ilkokul mezunu, % 17,4'nün ortaokul mezunu, % 21,6'sının lise mezunu, %4,4'nün yüksekokul mezunu ve % 7,3'nün ise üniversite mezunu olduğu kaydedilmiştir (Tablo 2).

Tablo 1. Anne ve Babaların Eğitim Durumu

	Anna		Baba	
	Sayı	%	Sayı	%
Bir Okul Bitirmedi	32	6,7%	11	2,3 %
İlkokul Mezunu	203	42,6%	135	28,3%
Ortaokul Mezunu	83	17,4%	96	20,1%
Lise Mezunu	103	21,6%	139	29,1%
Yüksekokul	21	4	37	7,8

Mezunu		,4%		%
Üniversite Mezunu	35	7 ,3%	59	12, 4%
Toplam	477	1 00%	477	100 %

Toplamda örnekleme katılanların babalarının eğitim durumlarında % 2,3'nün bir okul bitirmeği, %28.3'nün ilkokul mezunu, % 20,1'nin ortaokul mezunu, % 29,1'nin lise mezunu, %7,8'nin yüksekokul mezunu ve % 12,4'nün üniversite mezunu olduğu kaydedilmiştir.

Araştırma kapsamında toplam örnekleme dahil edilen üniversite gençlerinin annelerinin meslek durumuna ilişki veriler (Tablo 2) şu şekildedir. % 8,2'si işçi, % 9'u memur, % 2,3'ü özel sektör, % 4,2'si emekli, %0.2'si çiftçi, % 0.6'sı esnaf, % 2,3'ü serbest meslek, % 68,8'i ev hanımı, % 1'i tüccar, % 0,4'ü profesyonel, % 2,9'u ise çalışmayan konumundadır. Yüksek bir oranda örnekleme katılanların anneleri ev hanımı olduğu görülmektedir.

Tablo 2. Annelerinin Meslek Dağılımı

	Sayı	%
İşçi	39	8,2%
Memur	43	9,0%
Özel sektör	11	2,3%
Emekli	20	4,2%
Çiftçi	1	0,2%
Esnaf	3	0,6%
Serbest meslek	11	2,3%
Ev hanımı	328	68,8%
Tüccar	5	1,0%
Profesyonel	2	0,4%
Çalışmıyor	12	2,9%

Toplam	477	100%

Araştırma kapsamında toplam olarak örnekleme dahil edilen üniversite gençlerinin babalarının meslek durumuna ilişki veriler (Tablo 3) şu şekildedir. % 26.8'i işçi, % 11.9'u memur, % 4'ü özel sektör, % 18.7'si emekli, % 9.9'u çiftçi, % 6.9'u esnaf, % 13.2'si serbest meslek, % 1.5'i tüccar, % 2.7'si profesyonel, % 4.4'ü ise çalışmayan konumundadır.

Tablo 3. Babalarının Meslek Dağılımı

	Sayı	%
İşçi	128	26,8%
Memur	57	11,9%
Özel sektör	19	4,0%
Emekli	89	18,7%
Çiftçi	47	9,9%
Esnaf	33	6,9%
Serbest meslek	63	13,2%
Çalışmıyor	21	4,4%
Tüccar	7	1,5%
Profesyonel	13	2,7%
Toplam	477	100%

Araştırma kapsamında örnekleme dâhil edilen üniversite gençlerinin ailelerin aylık gelir durumlarına ilişkin veriler (Tablo 4) şu şekildedir: Adnan Menderes Üniversitesi örnekleminde yer alanların ailelerin aylık gelirleri 0-800 TL arasında olanların oranı % 3.1, Asgari ücrette olanların oranı % 15.1, 1600-2400TL arasında olanların oranı % 26, 2401-3400 TL arasında olanların oranı % 19.9, 3401- 4400 TL arasında olanların oranı %14, 4401-6400 TL arasında olanların oranı % 11.7, 6401- 10000 TL arasında olanların oranı % 7.3, 10001-14000 TL arasında olanların oranı % 2.5, 14001 ve üzerinde olanların oranı ise %0.2'dir.

Tablo 4. Ailelerinin Aylık Gelir Durumu

Aylık gelir	ADÜ Öğrencileri

	Sayı	**%**
0-800TL	15	3,1%
Asgari ücret	72	15,1%
1600-2400TL arası	124	26%
2401-3400TL arası	95	19,9%
3401-4400TL arası	67	14%
4401-6400TL arası	56	11,7%
6401-10000TL arası	35	7,3%
10001-14000TL arası	12	2,5%
14001 TL ve üzeri	1	0,2%
Toplam	477	100%

1.2. Siyaset Algıları ve Katılımı Etkileyen Faktörler

Çalışmamızın bu kısmında örnekleme katılan üniversite öğrencilerinin siyasete ilişkin düşünce ve algının aynı zamanda siyasete katılımın ve tercihlerin oluşmasına etki eden faktörleri tespit etmek için nicel araştırma bağlamında sorular yöneltilmiştir.

Adnan Menderes Üniversitesi'nde örnekleme katılan gençlerin siyasete olan ilgisini nasıl tanımlandığına ilişkin bulgular şu şekildedir: %7.5'i siyasetle çok ilgili iken, %30.2'si ilgili olduklarını, %35.6'sı çok ilgili olmadıklarını, %16.8'si ise ilgili olmadıklarını, %9'u hiç ilgili olmadıklarını belirmiştir.

Tablo 5. Öğrencilerin Siyasete Karşı İlgi Düzeyleri?

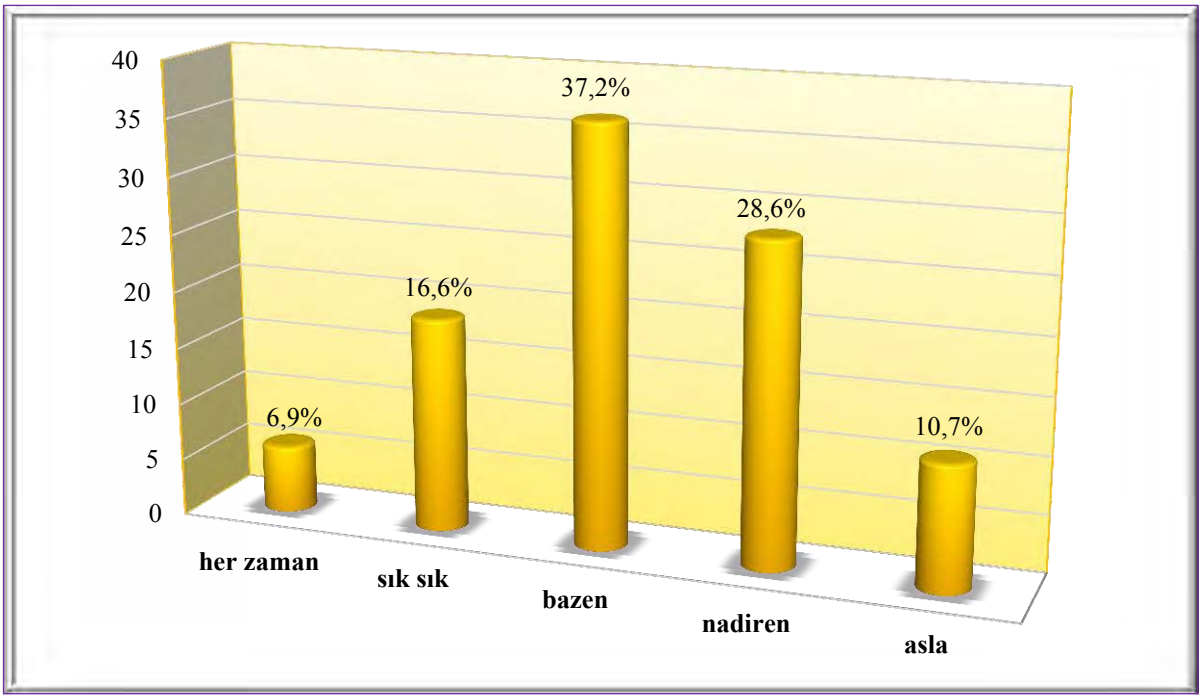
	Sayı	%
Çok ilgiliyim	36	7,5%
İlgiliyim	144	30,2%
Çok ilgili değilim	174	36,5%
İlgili değilim	80	16,8%
Hiç ilgili değilim	43	9%

Toplam	477	100%

Toplam örnekleme katılan üniversite gençlerinin arkadaşlarıyla siyaset konuşma oranları, sınıf/iş arkadaşlarına göre daha yüksek olduğu söylenebilir. Arkadaşlarıyla siyaset konuşma sıklık oranları (Grafik 2) ise şu şekildedir; asla konuşmam diyenlerin oranı %10.7, nadiren diyenlerin oranı %28.6, bazen diyenlerin oranı %37.2, sık sık diyenlerin oranı %16.6, her zaman diyenlerin oranı ise %6.9'dur. Yine burada asla siyaset konuşmam diyenlerin oranı %10.9'dur.

Bu oran sınıf arkadaşlarıyla siyaset konuşmam diyenlere göre oldukça düşüktür. Yapılan gözlemlere göre örnekleme katılan üniversite gençlerinin arkadaşlarıyla siyasal konuları konuşma sıklığının çok fazla olmamasının nedenlerinden biri, üniversiteli gençlerin arkadaşlarıyla aralarında oluşabilecek ayrılıklar ve tartışmalardan çekinerek temkinli, dikkatli davranma istekleri olarak değerlendirilebilir.

Grafik 2. Arkadaşlarıyla Siyasal Konuları Konuşma Sıklığı



Bir anlamda üniversiteli gençler çok sık siyaset konuşmanın farklı görüş ve düşünceye sahip arkadaşlarıyla arasındaki ilişkinin bozula bilme ihtimaline karşı bundan beliri ölçülerde uzak durmaya gayret etmektedirler.

Örnekleme grubumuza katılan üniversite öğrencilerinin siyasal tercihlerin oluşmasında ailenin etkili olup olmadığı sorulduğunda (Tablo 6), %17,3'ü hiç etkili olmadığını, %26,5'i

etkili olmadığını, %39,8'i etkili olduğunu, %11,4'ü çok etkili olduğunu belirtirken, %5,1'i bu konuda fikri olmadıklarını belirtmişlerdir.

Tablo 6. Siyasal Tercihlerin Oluşmasında Ailenin Etki Algısı

	Sayı	%
Hiç etkili değil	82	17,3%
Etkili değil	126	26,5%
Etkili	189	49,8%
Çok etkili	54	11,4%
Fikrim yok	26	5,1%
Toplam	477	100%

Bu verilerden hareketle üniversite gençlerinin siyasal tercihlerinin oluşmasında ailenin etkili bir faktör olduğu söylenebilir.

Siyasal tercihlerin oluşumuna etkili olan diğer faktörler arasında okul/üniversite kurumları yer almaktadır. Çünkü okul/üniversite öğrencilerin formel öğrenmeye maruz kaldığı farklı fikirleri tartıştığı ve gençlerin toplanıp eylem, gösteri ve protesto gibi hareketlerin gerçekleştiği ortamlar olmasından dolayı önemlidirler. Ancak öğrencilerin bu hususta ki düşünceleri göz önüne alındığında etkili oldu diyenlerin oranı % 74 iken etkili oldu diyenler ise % 22 olmuştur.

Tablo 7. Siyasal Tercihlerin Oluşmasında Okulun Etki Algısı

	Sayı	%
Hiç etkili değil	162	34,1%
Etkili değil	189	39,8%
Etkili	84	17,7%
Çok etkili	16	3,4%
Fikrim yok	50	4,2%
Toplam	477	100%

Siyasal tercihlerin oluşmasına etki eden faktörler arasında siyasetçilerin olduğunu da söyleyebilir. Bu konuda bazı birçok karşıt görüş bulunmakla birlikte örneğin bu konuda

Cornelius Castoriadis, 1996'da Daniel Mermet'e, çağdaş siyasetin en bariz özelliğinin önemsizliği olduğunu söyler: "Siyasetçiler iktidarsızdır… Artık bir programları yok. Tek amaçları koltuklarında kalmak" diyerek siyasi kayıtsızlığı belirtmektedir (Bauman, 2014).

Fakat yapılan çalışmada ise örnekleme katılan üniversite gençlerinin siyasal tercihlerin oluşmasında siyasetçilerin etkili olduğunu düşünenlerin oranı %54,1 iken, etkili olmadığını düşünenlerin oranı ise %41,1'dir. Bu verilerden hareketle örnekleme katılan üniversite gençlerinin siyasal tercihlerinin oluşmasında siyasetçilerin etkili olduğunu söylemek mümkündür.

İnternet tabanlı sosyal medyanın kullanımının yaygınlaşması ve artmasıyla birlikte kişiler arasında iletişimin şekillenmesinde yeni bir boyut kazanmıştır. Bu anlamda sosyal medya hedef kitleyi etkilemek ve istediği yöne sevk edilmesini sağlamak için uygun fırsatlar sunmaktadır (Çağlar ve Asığbulmuş, 2017: 87). Sıradan birer yurttaş olan bireyler kendilerine sunulan bu iletişim ve etkileşim ortamında söz sahibi olarak her biri sosyal medyanın hem tüketicisi hem de hem de üretici haline gelmiştir (Dingin, 2019:173).

Chomsky, sosyal medyanın kontrolünün büyük şirketler ya da devlet tarafından değil vatandaşlar tarafından yapıldığını ileri sürmektedir (Atton,2006). Bu duruma örnek olarak, ABD başkanlık seçiminde Obama'nın sosyal medyayı etkin kullanımını, Gezi Parkı olaylarını, Arap Baharı'nı saymak mümkündür. (Kamau, 2017:131, Bayraktutan vd., 2012: 10). Günümüzde siyasetin yaşandığı zorluklardan birisi "siyasal olan"ın ne olduğu üzerinde kesin bir anlaşmanın olmamasından kaynaklanmantadır.

Dolayısıyla birçok yazar 'gençleri toplumun ve siyasetçilerin gözünde siyasal konulardan ve gelişmelerden uzak bir nesil olarak görülmektedirler' (Lüküslü,2011). Halbuki burada ortaya koyduğumuz üzere bugünün gençliğinin siyasetden anladığı geçmişin gençliğine kıyasla oldukça farklıdır. Örneğin politik olmayı bir yandan güncel siyasal süreci takip etmekle doğru orantılı olduğunu söylemek mümkündür.

SONUÇ

Çalışmamızda genel anlamda gençliğe, özel de ise üniversite gençliğine ilişkin siyasete uzak, ilgisiz, duyarsız, mesafeli, siyaset hakkında bilgisiz, hatta siyasete karşı eleştirel, kuşkucu/sinik bir tutum içerisinde oluşları tartışmaların merkezinde yer almaktadır. Çalışmanın odak noktasını ise üniversite gençliğinin politik mi apolitik mi sorunsalı oluşturmaktadır. Önemli bir kategori olarak gençlik, daha da özelde almakta oldukları eğitim, bilgi, beceri, kültürel sermaye vs. dikkate alındığında ülkelerin geleceğinde önemli rol oynamaya aday üniversite gençliğinin siyasal katılımı önemli bir sosyolojik sorun olarak karşımıza çıkmaktadır.

Araştırmamızın ana meselesi olan üniversite gençliği politik mi yoksa apolitik mi tartışmalarını merkeze alan bu çalışma, üniversite gençliğinin siyaset algılarını, tutumlarını, katılım türlerini, katılım düzeylerini ve siyasal katılım mecralarını sahada elde ettiğimiz verilere dayanarak araştırılmasını amaçlamıştır. Bu doğrultuda günümüz üniversite gençliğinin, siyaset ile arasındaki ilişkinin olumsuz ve siyasete ilgisiz algılanmasına bağlı olarak araştırma, Adnan Menderes Üniversitesinde öğrnimlerine devam eden üniversite öğrencileri ile anket çalışması yapılmıştır. Toplam örneklemde 477 üniversite öğrencisi ile anket çalışması yapılmıştır. Anket çalışmasıyla, üniversite gençliğinin siyasete ilgisini ve siyasal katılımını sorgulayarak, günümüz üniversite gençliğinin siyasal katılım anlayışları ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Araştırma bulguları değerlendirildiğinde 1980'lerden önce gençlerin katılımı, geleneksel ve geleneksel olmayan bir şekilde ele alınırken, günümüz kuşaklarının siyasal katılımlarına bu tip siyasal katılımların cevap vermede yetersiz kaldığı görülmüştür. Bazı araştırmacılar gençlerin siyasal katılımlarının azaldığını söyleseler de aslında, yaşanan toplumsal gelişme ve değişmelerle siyasal katılımın anlamı da içeriği de değişmiş bulunuyor.

Gençlik ve siyaset arasında yapılan tartışmalardan bir diğeri, sağ/sol ideoloji ekseninde dile getirilen aidiyetliktir. 1980'li yıllarda özellikle üniversite gençliği arasında sağ/sol aidiyetlik yüksek düzeydeyken, daha sonraki süreçte bu oranın gittikçe azaldığı ve hatta sağ/sol gibi kavramların kaybolduğundan bahsedilmektedir (Delibaş,2008). Bu noktada ayırt edilmesi gereken bir durum var ki yaşanan toplumsal süreç ve gelişmelerle birlikte geleneksel olarak tanımlanan siyaset yapma ve katılma biçimleri bu süreçlerden etkilenerek değişmektedir.

Gençliğe, "politiktir" veya "apolitik" diyebilmemiz, bu iki kavramı nasıl açıkladığımızla alakalıdır. Eğer üniversite gençliğinin politik olma durumları, sadece 1980 öncesi geleneksel katılım biçimleriyle ele alınıyorsa bu büyük bir hata olacaktır. Bazı düşünürler, refah seviyesinin yükselmesine bağlı olaraktan da, siyasal katılımın düşeceği yönünde görüşleri savunmaktadırlar. Çünkü refah seviyesinin yükselmesi durumda, insanların tartışacak ve çözüm üretecek bir sorunları kalmamakta ve böyle siyasal katılım sadece oy kullanmadan ibaret hale gelmektedir.

KAYNAKÇA

Atton, C. (2006). *Alternative Media, London: Sage Publication*, Erişim Tarihi: 22.01.2018. https://comunepersoal.files.wordpress.com/2011/02/alternative-media-chrisatton.pdf

Bauman, Z. (2014). *Bu Bir Günlük Değildir*. (Çev. Kizen, D.). İstanbul: Jaguar Kitap.

Bayraktutan, G., Binark, M., Çomu, T., Doğu, B., İsmailoğlu, G., ve Aydemir, A.T. (2012). Sosyal Medyada 2011 Genel Seçimleri: Nicel- Nitel Arayüzey İncelemesi, *Selçuk Üniversitesi İletişim Fakültesi Dergisi*, 7 (3), 5-29.

Çağlar, N. ve Asığbulmuş, H. (2017). X ve Y Kuşaklarının Siyasal Davranışında Sosyal Medyanın Etkisi: Gaziosmanpaşa İlçesinde Bir Araştırma. *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi.* 4(29). 85-112.

Delibaş, K. (2008). Dini Kimlik ve Katılımcı Birey: Kimlik Siyaseti ve Türkiye'de Siyasal İslamın Yükselişi, *Amme İdaresi Dergisi*, 41(2).131-159.

Dingin, A.E. (2019). Sosyal Medyada Suskunluk Sarmalı ve Kamusal Alana Trol Müdahaleler. Arslan, H. (Ed.), Küreselleşen Dünyada İletişim Üzerine Disiplinlerarası Yaklaşımlar. Konya:Literatürk

Kamau, S. C. (2017). Democratic engagement in the digital age: youth, social media and participatory politics in Kenya, *South African Journal for Communication Theory and Research,*43 (2), 127-146. Erişim tarihi 02.02.2018: https://www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/02500167.2017.1327874

Lüküslü, D. (2011). Bilişim Teknolojileriyle Örgütlenen Gençlik Hareketleri ve Yeni Bir Siyaset Arayışı, Aydemir, A. T (Der.), *Katılımın "e-hali": Gençlerin Sanal Alemi,* içinde (48-67). İstanbul: Alternatif Bilişim

UNDP (2008), *Human Development Report: Youth in Turkey*, Ankara

AYDIN HALK MASALLARI[1]

Kenan ÇİFTÇİ[2]

Özet

Masallar günümüzde sözlü gelenek içinde tekrar edilmediği için yok olmakla karşı karşıyadır. Gelişen teknoloji ve kitle iletişim araçlarının her geçen gün yaşam alanlarımızda yaygınlaşması, söz konusu masal anlatımını geri plana düşürmekte ve sözlü kültür unsurlarının teknoloji karşısında yok olmasına sebep olmaktadır. Bu bağlamda teknoloji karşısında en zayıf halkalardan biri olan masallar tarafımızdan derlenmiş ve yazıya geçirilmiştir.

Aydın Halk Masalları başlıklı çalışmamızda masallar, masallar üzerine yapılan çalışmalar, Aydın'daki masal kültürü, masalların Aydın ağzıyla söyleniş biçimi ve Aydın ağzı çözümlemesinden sonra bu masal metinlerin İstanbul Türkçesine aktarımı çalışmamızın bölümleridir. Çalışmamız Aydın'daki 123 köy ve mahallede yaklaşık 450 kişiyle yapılan derleme sonucunda ortaya çıkmıştır. Çalışmamızda öncelikle iki masal anlatıcısı değerlendirilmiş, toplamda otuz bir adet masal derlenmiştir. Bu derlemelerden 12 masal metni çalışmamıza konu olmuştur. Çalışmamızın amacı, kaybolmaya yüz tutmuş olan bu sözlü kültür eserlerini Aydın örneği üzerinden yazılı hale getirerek bizden sonraki kuşaklara aktarılmasını sağlamaktır.

Anahtar Kelimeler: Aydın Folkloru, Masal, Derleme, Aydın Masalları

AYDIN FOLK TALES

Abstract

Tales are nowadays faced with extinction because they are not repeated in oral tradition. The spread of developing technology and mass media in our living spaces with each passing day lowers the expression of fairy tales and causes the disappearance of verbal culture elements against technology. In this context, one of the weakest rings in the face of technology, tales were compiled and written by us.

In our work titled Folk Tales Compiled in Aydın, the studies on tales, the fairy tale culture in Aydın, the way the tales are spoken with the Aydın mouth and the analysis of the Aydın mouth are the parts of our study. Our study has emerged as a result of a compilation of approximately 450 people in 123 villages and neighborhoods in Aydın. In our study, firstly two fairy tale narrators were evaluated and thirty-one fairy tales were compiled in total. 12 tale texts from these reviews have been the subject of our study. The aim of our study is to provide these oral cultural works to be conveyed to the next generations by making these cultural products which are almost lost through the Aydın example.

Keywords: Aydın Folklore, Fairy Tale, Compilation, Aydın Tales.

GİRİŞ

Masal çalışmaları sözlü kültür içinde kültürün en göze çarpan ve kültürü en saf dillilikle ifade eden unsur olarak bütün dünyada öncelikli olarak yapılan çalışmalar olmuştur. Dünyada sözlü kültür derlemeleri içinde çok önemli bir yere sahiptir. Masalın sözlü kültür içinde dil özelliklerini ve kültürel beklentileri yansıtmak gibi özel bir durumu söz konusudur. Bu sebeple masal ile milli kültür arasında dolaylı bir bağ kurulması folklorcular arasında yaygın bir gelenektir. Grimm kardeşler başta olmak üzere milli kültürle masal arasında sürekli bağlantılar kurulmuş ve masalı milli kültürü anlayıp değerlendirme vasıtası olarak kullanmak söz konusu olmuştur. Biz de çalışmamızda masalın bu öneminden hareket ederek, masal derlemeleri yaparak, derlemeye dayalı alanda bulunan masal örnekleri ile son kalmış ürünleri ve anlatıcıları belirleyip burada aktarmayı hedef edindik.

[1] Bu çalışma Aydın Adnan Menderes Üniversitesi Bilimsel Araştırmalar Proje Başkanlığı tarafından FEF-14037 no'lu proje olarak "Aydın Halk Masalları" adıyla Doç. Dr. Caner IŞIK'ın yönetiminde 24.03.2014 tarihinde başlamış, 07.08.2015 tarihinde tamamlanmış projeden desteklenerek gerçekleştirilmiştir. Aynı zamanda bu çalışma yine Doç. Dr. Caner IŞIK'ın danışmanlığında aynı üniversitenin Sosyal Bilimler Enstitüsünün Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalında Yüksek Lisans öğrencisi Kenan ÇİFTÇİ tarafından 2015 yılında tamamlanmıştır.

[2] Aydın İl Kültür ve Turizm Müdürlüğü, Folklor Araştırmacısı.

Masal, Türk halk kültürü çalışmalarında üzerine en çok çalışılmış konulardan birisidir.[3] Ülkemizde Pertev Naili Boratav başta olmak üzere, Saim Sakaoğlu, Eflatun Cem Güney, Ahmet Bican Ercilasun, Ahmet Caferoğlu ve Umay Günay gibi Türk Halk Edebiyatının önemli hocaları masal üzerine doktora, doçentlik çalışmaları yapmış ve masal üzerine olan çalışmaları yönetmişlerdir. Çalışmamız ise Aydın ve yöresi masallarını konu olarak almaktadır. Aydın'da bu zamana kadar dağınık olmakla birlikte birçok çalışma yapılmıştır.[1] Ancak bunların hiç biri, bütünlüklü olarak Aydın masalları derlemesi olmamış, kısmi örneklerle yayınlanmıştır. Söz konusu makalemizde bugüne kadar yapılan çalışmalar literatür taramasından geçirilerek ele alınmış daha sonra alandan derlediğimiz çalışmalarla desteklenerek bütünlüklü ve kapsamlı bir çalışma olarak, Aydın Halk Masalları adı ile şekillenmiştir.

Aydın'da masal derlediğimiz anlatıcılar, geleneğin öngördüğü masalanası ve masalatası tariflerine uyacak nitelikte değildir. Başka bir ifade ile masalları sistemli bir biçimde anlatarak geçimini sağlayan profesyonel masal anlatıcıları değildir. Karşılaştığımız masal anlatıcıları daha çok sözlü gelenek içerisinde sadece zihninde kalanları aktaran insanlardır. Ancak bu anlatıcılarımızdan Ergün Çakıcı ve Şükriye Gönül adlı kaynak kişilerin anlattıkları masallar göz önüne alındığında masal anlatımı konusunda ustalaştıkları gözlemlenmiştir. Bunlar günümüzde masal atası/anası olarak tarif etmeye en yakın kişiler gibi görünse de tam manasıyla karşılayan kişiler değildir. Fakat yok olmakta olan bir kültürü günümüz şartlarında yaşattıkları için makale boyunca kendilerine masalatası/anası demek tercih edilecektir.

Bu iki kaynak kişiden aldığımız masallar makalemizin son bölümünde aktarılacaktır. Masallar yöresel Aydın ağız özellikleri yansıtılarak metne aktarılacak ardından söz konusu masallar günümüz Türkçesiyle sadeleştirilmiş şekilleri ile verilecektir. Bu sayede metinler İstanbul ağzına aktarılarak, okuyan herkesin anlayabileceği hale getirilmeye çalışılmıştır.

[3] Pertev Naili Boratav, 100 Soruda Türk Halk Edebiyatı, İst.1969.
Saim Sakaoğlu, Gümüşhane ve Bayburt Masalları, 2. bs., Ankara, Akçağ Yayınları, 2002, s.4 (1. bs. ,1973).
Bilge Seyidoğlu, Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi, c. 6, İstanbul 1985.
Ferit Develioğlu, Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lugat, Ankara 1985.
Türk Dili ve Edebiyatı Ansiklopedisi , Dergah Yay., İst. 1986, c.6.
Umay Günay, Elazığ Masalları-İnceleme, Atatürk Üni. Yayınları, Ankara, 1993, s. 2.
Muallim Naci, Lugat-ı Naci, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1995.
Şükrü Elçin, Halk Edebiyatına Giriş, 5. bs., Ankara, Akçağ Yayınları, 1998.
Oğuz Yorgancıoğlu, Masallar, Mağusa 1998, s.6 8 T.D.K. Türkçe Sözlük, 9.b., 1998. c.2
T.D.K. Türkçe Sözlük, 9.b., 1998
Saim Sakaoğlu, Masal Araştırmaları, Akçağ Yayınları, Ankara, 1999.
Ignacs Kunos, Türk Halk Edebiyatı, Akçağ Yayınları, Ankara, 2001.
Ali Berat Alptekin, Taşeli Masalları, Akçağ Yay., Ankara 2002, s.XI.
Mehmet Naci Önal, Muğla Masalları, Muğla 2011.

Böylece sözlü kültüründe yaşayan masallar yazılı hale getirilmiş ve kalıcı olarak bir kültür kalıtı olarak, kalması sağlanmaya çalışılmıştır.

Çalışmada eklektik bir metodoloji kullanılmıştır. Literatür taraması ile elde edilen bilgi ve masal örnekleri değerlendirilmiş, yoğun bir alan çalışması ile desteklenerek Aydın yöresindeki masallar bütünlüklü olarak değerlendirilmiştir. Alan çalışması 6 aylık bir sürece yayılmış olup, ön görüşmeleri ile birlikte çalışma iki senede tamamlanmıştır.

Aydın'da Masal Çalışmaları

Aydın'da yapılmış olan masal üzerine çalışmaları amatör ve bilimsel çalışmalar şeklinde sınıflandırılabilir. Amatör çalışmalar daha çok kişilerin kendi köyleri ve yöreleri hakkında bilgi aktarmak amacıyla oluşturdukları ve yazı haline getirdikleri metinlerden ibarettir. Söz konusu metinler bilimsel bir sınıflandırmadan yoksun olup, sadece eserlerin kaydedilmesi ve gösterilebilmesine imkân vermektedir. Bilimsel çalışmalar ise bu yapılan amatör çalışmaların düzenlenmesi ve onlar üzerinden bir çıkarsama yapılması tarzındadır. Bunlara birkaç örnek vermek konunun anlaşılması açısından önemlidir.

Aydın'da yapılan masal çalışmalarından birisi emekli Cumhuriyet Savcısı İlhami Dündar'ın yapmış olduğu "Ocak Başı Masalları" adlı kitaptır. Kitapta üç masala yer verilmiştir. Kitabın yazarı masalda bizzat babasından dinlediği masalları neşretmiştir. Kitapta yöresel kelimeler olabildiğince anlaşılır bir şekilde ele alınarak yazılmıştır. Masal metnini kayıt altına alması açısından önemli olan çalışma iyi niyetli olmakla beraber masal değerlendirme ve analiz etme metotlarının kullanılmaması sebebiyle akademik kabul edilememektedir.

Masalla ilgili bir başka çalışma da Nuri Aktakka ve M. Necati Demircan tarafından yazılan "Dünden Bugüne Aydın Halk Kültürü" adlı kitapta geçen masallardır. Kitap Aydın kültürü üzerine yapılan kapsamlı bir çalışmadır. Aydın kültürünü halka yönelik açık, net ve kolay anlaşılır bir üslupla sunmuştur. Kitapta 133. sayfadan 138. sayfaya toplam üç masala yer verilmiştir. Kitapta yer alan masallar, yöresel bir ağızın sadeleştirilerek herkes tarafından anlaşılması şeklinde yazılmıştır. Nuri Aktakka ve M. Necati Demircan beyefendilere bu çalışmalarında masala yer vermeleri oldukça önemlidir. Kitapta diğer sözlü kültür unsurları değerlendirilirken bilimsel analiz kullanılmışken masal hususunda sadece kaydetmek yeterli görülmüştür.

Aydın efelik ve zeybeklik geleneğinin yoğun olarak yaşandığı bir coğrafyadır ve anlatılarında masallaşmış efe hikâyeleri vardır. Bu anlamda anlatılan efe hikâyelerinde masal parçaları ile dönüşüme uğramasının yer aldığı yazılı eserler vardır. Bu tip eserlere Sabahattin Burhan'ın eserleri örnek olarak gösterilebilir. Bunun yanında yoğun derleme çalışmalarının

eşlik ettiği ve efsanelerin masal biçiminde de göründüğü çalışmalar da vardır. Bu tip çalışmalara tarih bilgisi ve derinliği ile katkı yapan Munis Armağan'ın yapıtları önemli yer tutmaktadır. Bunların dışında birçok yerel araştırmacı da masal konusunda bir veya iki masal olarak farklı gazete, dergi ve internet ortamında masal yayınlamıştır.

Aydın yöresi masallarına yer veren en kapsamlı çalışma ise İsmail Abalı tarafından hazırlanan yüksek lisans tezidir. Tezin adı "Koçarlı Halk Kültürü"dür. Koçarlı ilçesinden derlenmiş olan yedi ayrı masal yazılmıştır. Ayrıca masalla ilgili ön bilgi ve masal değerlendirmeleri yapılmıştır. Bunun yanında tezde yer alan masallar yöresel bir ağızla yazılmıştır. Çalışmasında masala yer vermesi ve bunu bilimsel bir dille yazması bizim çalışmamız açısından da çok önemlidir.

Aydın Masallarının Yazılması

Aydın'da yapılmayan ve yapılmaması durumunda kaybolmaya yüz tutan sözlü kültür ürününün araştırılması gerekiyordu. Gelişen teknoloji sayesinde bu konuda ki en büyük aşınmanın ve unutulmanın masalda gerçekleştiğini fark ettik. Bu düşünceyle 2014'te Aydın masallarını derlenme çalışmalarına başladık.

Masal derleme işinin Aydın'da sanıldığından da zor bir iş olduğunu derlemeye başlarken fark ettik. Çünkü gittiğim ve görüştüğüm kişilerin "Başka işin mi yok? Masal mı kaldı ki anlatalım? Televizyon geldi masal bitti." vb tepkileri benim masal anlatıcısı bulmamın zorluğunu göstermişti. Ancak bu sözler bir taraftan da masal derleme gerekliliğini net bir şekilde ortaya koyuyordu.

Daha önce alanda araştırmalarında masalla ilgili çalışma yapmamıştık. Ancak yapılan çalışmaları incelediğimde Sayın Prof. Dr. Mehmet Naci Önal'ın yapmış olduğu Muğla Masalları adlı çalışma bize temel rehber çalışma görevi gördü.

Sırasıyla yapmış olduğumuz alan araştırmalarından eli boş dönmüş, masal derlemesi yapamamıştık. Ancak daha sonra Aydınlı olan dostlarımıza danışarak onlara Aydın masallarını derlediğimizi ve yardımcı olmalarını istedik. Bu kişilerin rehberliği sayesinde çevrelerinde masal anlatan kişilere ulaşıp mevcut masalları derledik. Bu şekilde 123 köy ve mahallede yaklaşık 450 kişiyle derleme yapılmaya çalışıldı. Bu derlemeler Adnan Menderes Üniversitesi ile Kültür ve Turizm Bakanlığının katkılarıyla yapıldı.

Masal derlemelerini yaparken daha çok sohbet ortamı kurarak kaynak kişilerle iletişime başladık. Bu sohbetler neticesinde kendilerinden masal derlemesi yaptık. Onlara masal derlemesinin önemini anlattık. Bu sözlü kültürün yok olmaya başladığını kendilerine belirttik. Özellikle yeni yetişen neslin bu konuda masal aktarımından yoksun olduğunu ve

kendi kültürlerine yabancılaştığını söz ettik. Masal dinlemeyen çocukların çizgi filmlerle yoğrulacağını, her çizgi filmin kendi kültürümüzden olmadığından bahsettik.

Bu ve benzeri kaygıları dile getirdiğimiz kişiler, yıllardır masal anlatmadıklarını belirttiler. Öyle ki 15-20 yıl evvel çevrelerinde çok uzun masallar anlatan kişiler olduğunu söylediler. Ancak zamanla bu insanların vefat ettiğini söylediler. Uzun zamandır masal anlatmayan kişilerden aldığımız masalları yeterince hatırlamamaları ve anlatmamaları masaldaki aşınmanın yansıması olarak çalışmamızda ortaya çıktı. Masal derlemesi yapmamızdaki en önemli gaye, bu sözlü kültür ürünümüzü gelecek nesillere aktarmaktır. Ayrıca yöresel ağızlarıyla anlatmalarıyla halk lisanını yansıtmaktır.

Aydın'da Masal Kültürü

Aydın, bereketli topraklarıyla dört mevsim boyunca insanlarının çalıştığı önemli bir tarım şehridir. Bu da Aydın'da uzun kış akşamlarından ziyade, yorgun kış akşamlarının olmasını sağlamıştır. Ancak yine de yaptığımız görüşmelerde sohbetin muhabbetin daha çok kış aylarında yapıldığını ortaya koymuştur.

Aydın'da kış aylarında ocak başında masal anlatıldığından söz edilmektedir. Bu ocaktan kasıt, oturma odasında bulunan etrafında toplanılan şöminelerdir. Burası aynı zamanda çayın demlendiği yemeğin yapıldığı mutfak tarzı bir yerdir. Evin en büyüğü sırtını ocağın duvarına dayar, hane halkının geri kalanı da ocağın etrafında hilal şeklinde oturarak ısınırdı. Ocak, henüz sobanın evlere girmediği dönemlerden kalma bir ısınma aracıdır.

Yaptığımız derlemelerde masal dinleyenler genellikle incir ve ceviz yiyip, kestane kavurup, çay demleyerek uzun kış akşamlarında sohbet ortamında masal dinlediğini belirtmektedir. Masal dinlediğini belirten kişilerin birçoğu masal anlatmadıkları için masalları unuttuğunu belirtmiştir. Masal anlatanlar da masala ilgili ve alakalı olduklarından bunu yapmıştırlar. Genellikle çocuklarına ve torunlarına masal anlatmışlardır. Onlar bile son on-on beş yılda masal anlatmadıklarını belirtmişlerdir.

Televizyonla beraber sekteye uğrayan sözlü kültür unsurlarından en önemlisi masaldır. Çizgi filmlerin çoğalması ve zamanla sadece çizgi film kanallarının çıkmasıyla, çocukları avutacak masalların anlatılması bitmeye başlamıştır. Öyle ki iki derlememizde birden çok kişinin ancak bir masalı anlattığını gördük. Bu da masal anlatımının halk arasında ne denli kısırlaştığını göstermektedir.

Günümüzde sözlü kültür çocuklar arasında çizgi filmler; gençler ve yetişkinler arasında yarışmalar, eğlence programı, diziler, sinema filmlerinin karşılıklı anlatılmasıyla sürmektedir. İnsanlar dinledikleri ve izledikleri bu tarz şeyleri birbirilerine anlatarak, anlatma ihtiyacını gidermektedir. Bu da masal vb. sözlü kültür unsurlarının zamana ayak uydurarak

değişime uğramıştır. Kitle iletişim araçlarının gelişmesi ve yaygınlaşması, toplumun geleneksel yapısının modernleşme süreci bağlamında değişime uğraması, kente dair yoğun göç ve kırsal alanın genç işgücünden yoksun hale gelmesi, sözlü kültür ürünlerinin aktarımının güçleştirmiş, ara kuşakların iletişimi ortadan kaldırmıştır. Söz konusu durum, başta masallar olmak üzere birçok geleneksel sözlü anlatının tekrarlanmadığı için unutulmasına yol açmıştır.

MASAL METİNLERİ

İki Kız Masalı (Şükriye Gönül)[2]

Bi tane baba, anne, gız varmış. Mesut yaşıyorlarmış. Adam oduncumuş. Ama güzel güzel geçinirken, gadın ölmüş. Ne olcek, gün geçmiş, ay geçmiş adam bi daha evlenmiş. O evlendiği gadının da bi tane daha gızı varmış. Gelmişler. Üç gün durmuşlar, beş gün durmuşlar üvey anne. "Bu gızını at gel, bu gızını at gel, bu gızını at gel." Ne yapsın adamcağız. Almış gızını "Hadi gızım dağa odun ekmeye gidelim." demiş. Almış gızını götüymüş. Neyse odunları yapmışlar, o gız hayvanı sağmışlar. "Gızım sen burda bekle." demiş. "Ben bunları goyayım gelem." demiş. İşeyesi gızım ben seni atcam mı diycek. Kalkmış gelmiş. "Tamam babacım." demiş. Gülü güle get, yolun açık olsun. Ben beklerin, sen tekrar gelişin." demiş. Gitmiş adam eve. Akşam olmuş, garanlık olmuş. Gelen yok, giden yok. "Babacım yolları mı bilmedin, güzel babacım ne oldun, hasta mı oldun?" Gız böyle farsah iderken. Orman yı, ordan hayvan sesleri gelmeye başlamış, korkmuş. Şöyle bi ağacın başına çıkmış gız. Çıkmış, bi bakmış orda alt taraf çukurda bi duman geliyormuş. "Allah Allah!" demiş. "Birisi mi var acaba? Oraya inem gidem." demiş. Babam demiş nasıl olsa geliy yarın demiş. Sabah olunca demiş. İnmiş. Bi kulübe gibi bir ev. İçinde de böyle kirli paslı bi cadı gibi bi gadınmış. Tak tak tak etmiş. "ev sahibi, ev sahibi" "geeel" demiş. "Ayy nenecim sen misin, sen burda yalnız mı duruyosun? Ah nenecim sen buralarda yapayalnız mısın güzel nenem? Ben sene yardım yapayım. Babam böyle oldu. Ben de işte buraya sizin dumanı gördüm geldim. Babam gelmedi yolunan gaybetti babam." diye anlatmış. "Ah ninecim ben seni banyo ettirem. Saçların darıyan evlern süperen." Hep iyilik yapmış gız. Sabah olmuş "hadi gızım." demiş "bene" demiş "çok iyilik yaptın. Şu karşıda bak büyüük bi ağaç var." demiş. "O ağacın yanına git. Onun dibinden su geçer." demiş. "siyah su geçer, kırmızı su geçer, sarı su geçer. Böyle sıra sıra." demiş. "sarı su geçtiği zaman elini onun içine batırıverceksin." demiş. "Peki nenecim." demiş. "ben" demiş "geliy yoklarım gene sene, yardımcı olurum." demiş. "Ben madem gidem." demiş. "Babam da merak ettim." demiş. Gitmiş horaya gız.

[2] Kaynak Kişi: Şükriye Gönül, 1941, Bozdoğan doğumlu.

Dediği gibi siyah su geçmiş, kırmızı su geçmiş, sarı su geçerken elini batırmış. Bi baktırmış ki her tarafından altınlar, paralar, güller çiçekler gız böyle bi bakmış evlerinin yolu görünmüş. Tutmuş evlerinin yollarını gitmiş. Herkes mahallede "Ayyy Ayşe ablam." Ayşe –Ayşe Ablam diyelim ismini.- "Ayşe ablam geliyoo güllerlen, çiçeklerlen, altınlarlan, paralarlan." Ayşe ablanızı attı geldi babası. Bana gız mız lazım değil. "Hayır bag çiçeklerinle, güllerinle, paralarınla geliyor Ayşe ablanız." Diye. Bi bakmışmış geliyor dediği gibi. Güldükçe güller açıyomuş, her tarafından para, altın dükülüyormuş. Gelmiş eve. Üç gün geçmiş, beş gün geçmiş. Ooo oturtacak yer bulamamış gari üvey annesiymiş. Üç gün beş gün geçmiş. "Benim gızımı da goy gel dağa, benim gızımı da goy gel dağa, benim gızımı da goy gel dağa." "E goyin gelin." demiş adam. Götürmüş onun gızını da oraya dediği gibi aynı öbür gız gibi yapmış gomuş. Ben gelirin gızım sen oturukoy demiş. Gız oturmuş. Acık zaman geçmiş. "Körolası baba gittin gelmedin. Nerde kaldın? Beni buralarda godın gittin." Bilmem ne böyle küfürlü isyanlı gonuşmalarlan gine o da böyle korkunca ağacın başına çıkınca dumanı görmüş inmiş aşağıya. Bil bakmış o yaşlının evi "Anaaammm sen ne pissin, bu pislik ne, senin bu üstün başın ne, saçın başın dağınık, sen nasıl insansın!" Hep böyle ters ters konuşmuş. Ondan sonra "tamam." demiş o gadın da. Dediğini yapmamış, gadını hep terslemiş. Sabah olmuş "hadi bakalım gızım. Şu ağacı görüyon mu?" "görüyom." "bak oraya git. Odan su geçer. Sarı su geçeer, kırmızı su geçeer, kara su geçersi elini içine batır." demiş. Gitmiş gız aynı dediği gibi kara su geçerken elini batırınca her tarafından yılanlan, gurtlar, böcekler, solucanlar, böyle her tarafından pislikler. Evlerinin yolu görükmüş. "Oooo Fatma Ablam gitti geliiiy. Pisliklerle, yılanlarlan, solucanlarlan, kurtlarınlan..." "Eee benim gızım da altınla, paralı gelcek." Bi gelmiş bakmış –şimdi buna biz şey etcek olursak tatlı dil yerden bal çıkarır. Acı dil dinden imandan oldurur. Bu iki gız masalına söylerler. Bak biri ne olmuş biri ne olmuş. Tatlı dilli olun, herkesin işini bitirin. Gızlar işlemekten ölmez. Bi gızın yedi mahalleye faydası olur. İşibilmez, hünersizin böyle biz böyle yetiştik. İşinizsen hünersizin. Yaşlının bilmem kim. Yaşı ninen su doldur bakem. Dolduruver sularını öyle der bu iki gız masalını anlatırlar. Bu ordan aklımızda

İki Kız Masalı

Bir anne, bir baba ve kızları mutlu mesut yaşıyorlarmış. Baba odunculuk yapıyormuş. Mutlu mesut yaşarlarken anne ölmüş. Aradan biraz zaman geçmiş, baba bir daha evlenmiş. Evlendiği kadının bir tane daha kızı varmış. Üvey anne bir zaman geçtikten sonra, kocasına:

— Kızını at gel, diye baskı yapmış. Adam bakmış olacağı yok, eşinin dediğini yapmış. Bir gün kızına:

— Haydi kızım, dağa odun getirmeye gideceğiz, demiş.

Kızıyla beraber dağa odun getirmeye gitmişler. Kızını hayvanların yanında bırakan baba:

— Kızım sen burada bekle ben bu odunları eve bırakıp geleceğim, demiş. Kız:

— Tamam babacım. Güle güle git gel. Ben seni burada beklerim, demiş.

Akşam olmuş, karanlık çökmüş. Gelen giden olmamış. Kızı kendi kendine:

— Babacım yolları mı bilmedin, güzel babacım ne oldu, hasta mı oldun? demiş.

Kız böyle söylerken, ormandan hayvan sesleri gelmeye başlamış. Kız bunun üzerine bir ağacın başına çıkmış. Kız, ağacın başında sağa sola bakıyormuş. Bir bakmış ki uzakta çukurun içinde bir duman tütüyormuş. Kız kendi kendine:

— Allah Allah, birisi mi var acaba orada? demiş.

Kız ağaçtan inip, o dumanın tüttüğü yere gitmiş. Bakmış kulübe gibi bir ev, içinde kirli paslı bir cadı kadın yaşıyormuş. Kız kapıyı çalmış. Ev sahibi:

— Gel, demiş. İçeri giren kız:

— Ay nenecim, sen burada yalnız mı duruyorsun? Benim güzel nenem, ben sana yardım edeyim. Babam yolunu kaybetti. Ben de senin evinin dumanını gördüm geldim, demiş.

Kız, cadı kadının evini temizlemiş, banyo ettirmiş, saçlarını taramış. Kız, yaşlı cadıya hep iyilik yapıp, güzel sözler söylemiş. Sabah olmuş. Yaşlı kadın:

— Hadi kızım, sen bana çok iyilik yaptın. Şu karşıda büyük bir ağaç var. O ağacın yanına git. Onun dibinden su geçer. Sırasıyla siyah su geçer, kırmızı su geçer, sarı su geçer. Sarı su geçti mi elini suya batır, demiş. Kız:

— Peki nenecim. Ben ara ara gelip seni yoklarım, yardımcın olurum. Ben gideyim, babam da beni merak eder, demiş.

Kız, yaşlı kadının dediği büyük ağacın yanına gitmiş. Yaşlı kadının dediği gibi; siyah su geçmiş, kırmızı su geçmiş, sarı su geçerken elini suya daldırmış. Kız bir bakmış ki her tarafından altınlar, paralar, güller, çiçekler dökülmeye başlamış. Daha sonra da evlerinin yolu gözükmüş. Kız evinin yolunu tutup gitmiş. Tüm mahallede herkes üvey annesine:

— Kızın geliyor. Altınlarla, güllerle, çiçeklerle, paralarla, demiş. Üvey anne:

— Kızı babası attı. Bana kız mız lazım değil, demiş. Mahalleli:

— Hayır bak geliyor. Hem de çiçeklerle, güllerle, altınlarla, paralarla, demişler.

Üvey anne bir bakmış ki dedikleri gibi geliyor üvey kızı. Aradan birkaç gün geçmiş. Üvey annesi kocasına söylenmeye başlamış.

— Benim kızımı da bırak dağa, demiş.

Bunu sürekli söyleyince babası, üvey kızını da dağa bırakıp gelmiş. Kız, üvey babasını biraz beklemiş. Ama bakmış ki gelen giden yok. Başkamız söylenmeye:

— Körolası baba, gittin gelmedin . Nerede kaldın. Beni burada bırakıp gittin, demiş.

Sürekli kötü sözler söylemiş. Aradan biraz daha zaman geçmiş, karanlık çökmüş. Bunun üzerine kız korkup ağaca çıkmış. Ağacın başındayken tüten dumanı görmüş. Ağaçtan inip, dumanın olduğu yere gitmiş. Kapıyı çalıp, içeri girmiş. Yaşlı cadıyı çok kirli ve dağınık görünce:

— Sen ne pissin, bu ne pislik, sen nasıl insansın, üstün başın, saçın başın dağınık, demiş.

Yaşlı cadı ne dese tersini yapmış. Kadını sürekli terslemiş. Sabah olmuş. Kız çıkıp gidecekmiş. Yaşlı Cadı:

— Hadi kızım, şu ağacı görüyor musun? Oraya git. O ağacın bibinden su geçer. Sarı su geçer, kırmızı su geçer, siyah su geçer. Siyah su geçince elini içine batır, demiş.

Kız evden çıkıp gitmiş. Üvey kardeşi gibi olacağını düşünmüş. Yaşlı cadının dediği gibi siyah su geçerken elini suyun içine batırmış. Elini batırır batırmaz; her tarafından solucanlar, yılanlar, böcekler, kötü kokular yayılmaya başlamış. Üvey anne; kızının, üvey kızı gibi altınlar, çiçekler, güller, paralar içinde geleceğini düşünmüş. Fakat kızını görünce çok şaşırmış.

İyi huylu, tatlı dilli olan kız mükafatlandırılırken; kötü huylu, sivri dilli olan kız cezalandırılmış olmuş.

SONUÇ

Yoğun bir alan derlemesinden sonra bir zamanlar neredeyse her evde bir masal anlatıcısı varken günümüzde kitle iletişim araçlarının gelişmesi, medyanın yaygınlaşması, sanal kültürün gelişmesiyle birlikte sözlü kültürün en temel unsuru olan masallar artık derlenme alanlarında hemen hemen yok olmuş durumdadır. Israrla sekiz aylık alan çalışmaları yapıp, köylere gidip özellikle 60 yaş üstü insanlarla derleme yapmamıza rağmen masal bilen insan sayısının çok az olduğu görülmüştür. Bulduğumuz masallarda uzun metinlerden ziyade kısa fıkra şeklinde kırpılmış neredeyse bir masal epizotu diyebileceğimiz hale gelmiş durumdadır. Bu da bize göstermektedir ki Aydın halk kültüründe masala dair geçmişte yapılmış çalışmaların daha sıkı tutulması, varsa bunların ortaya çıkartılması, yaygın geleneksel kültürün günümüzde arttırılma çalışmalarında bunlardan faydalandırılması önerilmektedir. Çünkü günümüzde sözlü kültürü yaşatan insanların neredeyse bulunamaması, bizim geçmişte yapılmış derlemelerin ortaya çıkarılmasına yönelik de ek çalışmalar

yapılmasını gerekli kılmaktadır. Ortaya çıkan masalların kısa olması genel olarak kıssadan hisse çıkarmaya yönelik masallardır. Hikmet içerikli bilgileri taşıdıkları için anlatıcılar tarafından günümüze taşınmıştırlar. Eğlendirme, güldürme hatta daha çok çocuk avutmak için anlatılan masallar neredeyse ortadan kalkmıştır. Dolayısıyla eğitici nitelikli olanlar, toplumun genel geçer terbiye, edep, iyilik, doğruluk aktarma gerekçesi olan masallar kalmıştır. Diğerleri geri planda kalmış ve sözlü kültürün içerisinde neredeyse yok olma durumunda kalmıştır. Hatta masallar çocuklardan ziyade büyüklere anlatılacak anlatılar haline gelerek günümüze ulaşmıştır.

EUROPEAN SETTINGS OF PREJUDICE A CASE STUDY OF MIGRANTS IN SICILY, ITALY

Marcello MOLLICA[1]

Introduction

This contribution will try to give an insight into the subject of immigration with a particular focus on the role of prejudice and places affecting the integration process. The research started in September 2017, with a research group made of two assistants of mine[2], in Gioiosa Marea, a village of about 8'000 inhabitants in the Province of Messina, Sicily, on the southern shore of the Tyrrhenian Sea. The idea was to conduct field research on the accession of that Municipality to the Protection System for Asylum Seekers and Refugees, (Sprar)[1], that is a service of the Ministry of the Interior to manage reception, assistance and integration projects of asylum seekers at the local level.

The two main research *foci*, touched two thorny aspects of the reception of migrants in Italian territory: the choice of the place to host them and the stereotypes that locals could develop on them. The rationale behind the research was that by testing units of study in a municipality that had joined the Sprar system, we wanted to proactively suggest strategies to limit problems on migrants' arrival. So, we decided to analyse two realities close to Gioiosa Marea, which is a quite known tourist resource, where the two aspects had already emerged with the arrival of groups of migrants. As for stereotypes we looked at a centre for Unaccompanied Foreign Minors (Msna)[2] in the nearby village of Montagnareale, later closed in September 2017; as for the place we looked at the Center of Extraordinary Reception (Cas)[3] at the abandoned Hotel "Il Canguro" close to the urban center of Castell'Umberto, but technically in the territory of Sinagra, also later closed in Novembrer 2018.

In Italy, in the reception of asylum seekers, competences were divided between different levels of state power. In the case of Sprar, reception is managed by municipalities (together with cooperatives and other civil society actors); in the case of Cas or Msna (see Castell'Umberto and Montagnareale), the responsible is the Prefecture (jointly with

[2] Lucrezia Ferrà, is a social worker for the project 'L'Isola che c'è all'Isola d'Elba' [The Isle that exists on the Isle of Elba], Elba, Tuscany; Anna Carteri, currently coordinator of the reception center (Cas) 'Caritas Casa Noah' Prussiano, Trentino Alto-Adige. I supervised their Ma thesis (2017-18) at the University of Pisa on migrants in Sicily: *Planning Reception in Gioiosa marea. A Sicilian village waiting for an Alien Invasion* (Carteri); *Embracing Diversity: the establishment of a reception centre in Gioiosa Marea* (Ferrà). Both theses were inspirational for the present work.

[1] https://www.sprar.it/wp-content/uploads/2016/07/sprar_description.pdf.

[2] https://www.loc.gov/law/foreign-news/article/italy-protection-of-unaccompanied-foreign-minors/

[3] https://openmigration.org/en/glossary-term/extraordinary-reception-centres-cass/

cooperatives selected by the same Prefecture). In the second case, it means that, local administrations have no direct control over the reception. And this was a main source of hostility towards foreigners by local communities, as the two case studies will show.

When we started in 2017, it was already clear that this situation was affecting the feeling of citizens about the presence of foreigners; it did not matter if they were asylum seekers (who left their home country as political refugee) or refugees (who were forced to leave their country) or economic migrants (who left their country to improve their standard of living) or whatever. What was going on, pertained to a process of politicisation already part and parcel of a major battleground for political parties. From here followed the categorisation of refugees as a threat, leading locals to feel discriminated, since those who came from abroad were represented as protected and supported by the Italian State, while Italian citizens were abandoned by national institutions. Once arrived in Italy, immigrants, were distributed over the territory, where they came in contact with the residents of the localities in which they were accommodated. This is the reason why any process of integration had to take place in local communities.

History of Immigration in Sicily/Italy

A short overview of the migratory fluxes is here important. Immigration policies in Italy started in the Sixties, period in which Italy, from a country of emigration, turned for the first time into a country of immigration. However, since then, immigration was regulated without real policies while irregular immigration was faced as an emergency situation[4]. Prejudices, or the idea that claims of cultural superiority are to be found in the biological characteristics of human groups are not new phenomena in the history of humanity. Indeed, humanity is well aware of how useful these theories were to justify practices such as colonial rule or slavery or mass killings. Similarly, migration and exodus are not new. And Sicily has not been exempted from migration problems in the past.

At the beginning of the Seventies, the first flows from Tunisia led to the formation of anti-foreigner committees that proposed themes traceable in today's rhetoric, that is migrants bring diseases, migrants take jobs away from Italians. What happened then in Sicily soon spread throughout Italy, only that Sicily, for geographical reasons, remained the most important entry port for migrants[5]. At the end of the Seventies, the immigration problem was linked to unemployment, intertwining with the phenomenon of the so-called 'rejected jobs'

[4] Einaudi, Luca, 2007, *Le politiche dell'immigrazione in Italia dall'Unità ad oggi*, Laterza, Roma-Bari, 2007.
[5] Einaudi, 2007, *op. cit.*

and disparities in the treatment of foreign workers between North and South of Italy. In those years the practice of entering Italy with a tourist visa also developed; immigrants were looking for work and finding it leave, and then starting the procedure to return to work. The legislation still referred to Law 264/1949[6] which prohibited foreigners from accessing certain professions (medical personnel, police forces). From 1978 the instrument of amnesties began to be carefully used.

In the Eighties, the first xenophobic movements appeared in the political scene and immigration penetrated political agendas. The discipline was regulated by the Martelli Law (416/1989)[7] which pointed at irregular immigrants. But a few years later, the problem became serious with the first Albanian crisis[8] and the need to manage substantial streams of illegal immigrants (the Northern League then coined the slogan 'weapons against smugglers').

The Dini Law (489/1995)[9] followed, introducing stricter measures on expulsions and then the Turco/Napolitano Law (286/1998)[10] which created the Temporary Stay Centres (Cpt)[11]. It will however be the second Albanian crisis in 1997[12] to impose the creation of a network of services to manage the reception of refugees, the Sprar network. Thus, continuing to resort to emergency solutions still supported in the short-term by interventions on the Italian reception system which was full of inefficiencies[13]. These led to degradation and social exclusion of migrants and harsh confrontations with the locals.

Such an approach did not change even with the restrictive measures imposed by the centre-right governments of the 2000s (when the Northern League shifted its rhetoric on the immigration-crime binomial). At first the Bossi/Fini Law (189/2002)[14] narrowed cooperation policies (indeed regularizing some 650'000 irregular immigrants), so did the Berlusconi Security Package of 2008, with the Friendship Treaty with then Libyan leader Muammar Gaddafi[15], beginning a series of controversial bilateral agreements.

Then, from 2010, with the Arab Spring, the flows started to grow again, reaching high figures with the Syria War (above all between 2013-14). Nevertheless, we have to wait until

[6] http://www.giureta.unipa.it/phpfusion/readarticle.php?article_id=95
[7] https://www.gazzettaufficiale.it/eli/id/1990/02/28/090G0075/sg
[8] Albahari, Maurizio, 2015, *Crimes of Peace: Mediterranean Migrations at the World's Deadliest Border*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press
[9] https://www.gazzettaufficiale.it/eli/id/1995/11/18/095G0539/sg
[10] https://www.camera.it/parlam/leggi/98040l.htm
[11] https://www.camera.it/parlam/leggi/decreti/08092d.htm
[12] Albahari, 2015, *op. cit.*
[13] Einaudi, 2007, *op. cit.*
[14] https://www.normattiva.it/uri-res/N2Ls?urn:nir:stato:legge:2002-07-30;189!vig=
[15] https://uk.reuters.com/article/uk-libya-italy/gaddafi-and-berlusconi-sign-accord-worth-billions-idUKLU1618820080830

2017 to detect changes, aimed at simplifying identifications and expulsions, with the Minniti/Orlando Law (13/2017)[16], while Italy continued with its policy of controversial agreements with Libya, by then full of detention camps.

This is the prologue to the recent crisis. In 2017, still four immigrants out of five were registered through extraordinary solutions. Since then two major laws passed. First, on November 28, 2018, the so-called 'Security Decree'[17], advocated by the Minister of the Interior, Salvini. If until then, asylum seekers could have political asylum, subsidiary protection and humanitarian protection, these were strongly weakened. In parallel, the Sprar system was dismantled. Applicants were accommodated in larger centres, the Cas, which by virtue of the economies of scale were the only centres able to bear the costs of reception, after cutting contributions from 35 euros to 25 euros to migrant. The cut affected a fundamental element of any attempt at integration: the study of Italian. The 'Security Decree' triggered many controversies. Starting from the fact that many asylum seekers leaving the Sprar system risked to enter the underground circuit, while losing a series of rights based on registration in the registry office. A denial of registration that appear in violation of articles 3 and 10 of the Italian Constitution[18]. Second, on August 5, 2019, the so-called 'Security Decree Bis'[19], passed. The law regulates, among other things, the closure of Italian ports to NGO ships that help migrants and established sanctions in the event of forcing the blockade.

However, in both cases, the President of the Republic, who promulgates the law, sent letters[20] to the Parliament recalling the obligation to respect international treaties. Citing Montego Bay Convention[21], he specified that the obligation to save human lives remains.

The Un-said

Italy experienced the phenomenon of immigration quite late, as it was rather a country of emigration. Nevertheless, it had to face the issue. The first episodes of immigration occurred in a prosperous period. Immigration was a matter of economic and labour policies. No mention of integration occurred. Thus when irregular immigration started, beginning with the troubles in ex-Yugoslavia and passing through the Gulf Wars, it was faced as an

[16] https://www.interno.gov.it/it/notizie/e-legge-decreto-minniti-sul-contrasto-allimmigrazione-illegale
[17] https://www.money.it/Salvini-Decreto-Sicurezza-cosa-prevede
[18] http://www.senato.it/documenti/repository/istituzione/costituzione_inglese.pdf
[19] https://www.fanpage.it/politica/cosa-ce-nel-decreto-sicurezza-bis-di-matteo-salvini/
[20] https://www.repubblica.it/politica/2019/08/08/news/decreto_sicurezza_mattarella_firma_ma_esprime_critiche-233188258/
[21] https://www.admin.ch/opc/fr/classified-compilation/20040579/201110050000/0.747.305.15.pdf

emergency situation, and solved through amnesties[22]. However, since 2011 there has been a permanent migratory flux from the African coasts to Southern Italy.

No consistent solutions to the arrivals seemed possible, apart from agreements undermining human rights. On paper, integration was well-conceived, but in practice, only a small part of the migrants started their integration path. Most of them were left on their own. This condition of exclusion led to rebellion and as a consequence to nurturing locals' prejudice towards immigrants.

It was already clear when we started our research at the end of 2017, that following the last trend, according to numbers, an emergency situation no longer existed. If we take data from Italian Minister of Interior and UNHCR in 2018 we had 23'370 migrants, in 2017 119'369. According to the UNHCR in 2015, there were 153'000 migrants, and in 2016 181'436[23]. Still, the waste of financial resources and corruption led to inefficiencies from which the integration path suffered the most.

Distrust and inefficiencies soon materialized in political terms. At the European elections of March 4, 2018[24], it was a triumph for Matteo Salvini and his aggressive policy towards immigration. Migrants were represented as those who took jobs belonging to Italians, who carry diseases or bring terrorism. But, we must also remember that the whole Italian centre-right has won. The leader of the 'moderate' party of the coalition, Silvio Berlusconi, said several times on televisions that the country was invaded by 600'000 hungry illegal immigrants who entered Italian homes. The political evolution was: "we have nothing against migrants, we want to hit human traffickers and smugglers"[25].

This campaign conducted on the social media, paid in electoral terms. As an example, in Montagnareale (one of the case studies we will turn soon to) out of 900 votes, at the Italian elections on March 4, 2018, the Northern League got 40 votes, at the European elections on May 27, 2019, it took 121 votes, equal to 20%[26]. Such a trend is now common everywhere in Sicily.

Since then we heard of closed ports, migrants who wander the Mediterranean Sea in search of a ports to welcome them, the taking of hostage ships with their cargo of people,

[22] Einaudi, 2007, *op. cit.*
[23] https://www.unhcr.it/risorse/carta-di-roma/fact-checking/rifugiati-italia-chiarezza-sui-numeri
[24] https://elezioni.repubblica.it/2019/europee/italia/
[25] https://www.ilfattoquotidiano.it/2018/02/04/migranti-berlusconi-bomba-sociale-in-600-mila-non-hanno-diritto-di-restare/4136941/
[26] https://gds.it/elezioni-2018/senato/scrutini/italia/uninominale.php?id_collegio_uninominale=16752&id_comune=16804

tense relations between Italy and other Eu countries, and so on. We have however heard much less of ongoing disembarking of migrants in Southern Italy.

The current political rhetoric obscured some of the most aberrant products that migrations brings with: trafficking in human beings, tortures to which migrants are victims in detention centres from which they cannot but pass during their travels. These practices are object of commiseration only when the horror is conveyed by the media or some authority talk about it (as at the end of August 2018, when the Vatican Press Office announced that Pope Francis had seen a video documenting the horrors which migrants were subjected to in Libya)[27]. Finally, armed groups, including jihadi groups, operating in Libya (land of passage) and the fact that it is difficult for Western governments (land of arrival) to understand the internal dynamics of routes and land controls in Africa. However, it is impossible to think of activities of this kind free from the complicity of criminal, Mafia-like, formations operating in Sicily, and beyond it.

Although the two case studies are different from each other, they propose similar dynamics. They are different because of the form of welcome proposed, number of guests and their composition. However, in both cases the two mayors felt bypassed by other state bodies (i.e. reception arranged by the Prefecture). As a result, the mayors claimed greater powers; a power, however, that the law did not recognize them. In both cases, the problem then manifested itself in different manners: in Castell'Umberto it was a blatant protest; in Montagnareale obstructionism was used. In the first case the authority acted in order to have tones deliberately turned on; in the second, the rigidity of the political authority was never openly manifested itself.

Montagnareale

Montagnareale came to the fore because of an episode affecting a community hosting six unaccompanied minor girls that had to close, leading some of them to end up in the sex trade. At least partially, this unpleasant epilogue depended on imposing the local authority a decision from above (the Prefecture), thus not preparing the local administration neither the locals. Thus, at least partially the prejudice locals had was the outcome of not being informed. However, apart from some elderly people, and those taking sides with the mayor, who never spoke to my assistants, there was no strong resistance towards the minor girls.

The research site mirrors a country stunned by media bombardment. Emblematic here that, in the most difficult moment for the guests of the community, at a Municipal Council

[27] https://www.avvenire.it/attualita/pagine/migranti-i-filmati-che-il-papa-ha-voluto-vedere

meeting, despite in the order there was the proposal of adhesion to the Sprar network it, devoted just a few seconds to the structure already operating in the village. And yet, in those days, what was happening in the structure had attracted the attention of the national media.

This simply revealed the inconsistency of the reception system, starting from the political choices of local authorities that had been able to play among the large meshes of a weak legislation. These criticalities authorized different interpretations of the law, which in practice allowed delays in granting authorizations. Montagnareale shows the role that local politics can play when lost on the porosities of institutional indications. At one point, the Mayor asked the managers of the structure to submit to the municipal institutions a formal request to host the children in a private structure. The managers of the centre made the request but received a negative answer. Not only did it document the ignorance of the institutions about reception and its management, but also proved the genesis of choices dictated by fear, a product of the dominant rhetoric which the institutions, at all levels, seemed unable to escape. First, the structure that hosted the community for Msna was private and did not need any opinion from the public body, that is the Mayor. Second, the structure had accepted the minors at the request of a superordinate body, namely the Prefecture, a request which could not be avoided. Third, the Mayor herself had in a few months changed his opinion on the reception. She had previously told the press that there were no reasons that could prevent the reception of immigrant minors in his territory. This reflected a change of opinion that was mounting across the country and that after one year was confirmed by the success of the Northern League thanks to its unique political programmatic point against immigration.

The Mayor responded to the request for authorization to host the Centre for Unaccompanied Minors, specifying however that she was not given the authorization to host children from 8 to 14 years; but this left the doubt that she was not putting restrictions on the possible reception of adult migrants. Such doubt guides the observer to paradoxical conclusions, especially if the fear of immigrants is dictated by binomials such as: immigrant = potential terrorist or immigrant = one who takes away jobs from Italians. But it was not a paradox, the specification that “we do not want children from 8 to 14 years old”, had more subtle roots: the possible reception of children under the age of 14 indeed could have meant that the minors would have had to attend the schools of Montagnareale; on the other hand, they could not have frequented the school if they were older than 14 because in that case they would have gone elsewhere since the village has only the middle schools.

Thus for the Mayor of Montagnareale, like for many other Mayors, the political will to join the Sprar network was dictated by the search for an electoral political solution to sell it to

her own electorate as a form of protection for her own territory. And yet this opened instead a second paradox. If fear was among the reasons for joining the Sprar network, it is incomprehensible the desire to obstruct the MSNA as the guests were all foreign minors, a situation that certainly would not have been manifested with a Sprar. This is important because it clashes with official statistics that report of over 90% of males among the same unaccompanied minor foreigners[28].

The clash between State and decentralized realities took different forms; and despite changing actors, it was in no way dissimilar from the positions that will motivate a year after the events of Montagnareale, the political choice of the Minister of the Interior, Salvini, to block migrants outside Sicilian harbours for many days, events that attracted worldwide attention. Even in small realities these strategies penetrated the flaws of very deficient legislation, spreading everywhere. Even in Montagnareale, where the community for Msna represented, in an endemically economically weak territory, the largest working reality.

In Montagnareale it was precisely the dark colour of the skin of African girls that made the protests start. This happened when the girls shared a liquid space with the locals, the water of the Municipal Swimming Pool. The only time they were given the opportunity to use a public space, during a dramatic public meeting, they told the Mayor that according to them the resistance was dictated precisely by the colour of their skin. By law, the Mayor was to stand in for the minors of the community and be their guardian. The legislator thinks of such a figure because minors can access the Italian National Health Service only with a guardian. The fact that the Mayor decided not to take charge of the migrants, demonstrated anyway that she could obviously do so, thus confirming the gaps and the ambiguities of the law.

The minors, twice they staged a protest, which I want to briefly analyse because, these are often treated in their violent aspects and careful not to hurt the dominant rhetoric. The first protest followed the arrival of two minors at the community from another reception centre. The protest was motivated by the fact of not wanting to accept the new structure that, unlike the previous, had strict rules on schedules. The second protest was staged when the structure was about to close. It was the last attempt not to leave that place and those responsible who in those months had become their only certain point of reference. I report this because seen from the outside those protests could be considered as disrespectful towards those who receive them.

Castell'Umberto

[28] https://www.lavoro.gov.it/temi-e-priorita/immigrazione/focus-on/minori-stranieri/Pagine/Dati-MSNA-2018.aspx

When the citizens of a town become aware of the fact that a reception centre is going to be established in their territory, often protests and oppositions emerge. There are a lot of cases that prove it. So, why do citizens show this kind of reaction? Is it possible to prevent, or manage, this situation? There are many studies and research about existing reception centres or the life inside them, but not so much about what happened before the establishment of the centres, when locals are informed of the arrival of migrants. Here we focus on the difference between Sprar (municipal choice) and Cas (Prefecture choice) with concern on the decisions made about the place where to establish the centre. Here we use the case of Castell'Umberto.

The establishment of a Cas (decided by the Prefecture) close to the village of Castell'Umberto caused the opposition of residents and institutions (the Mayor here led the protest) because the population was unprepared to the arrival of migrants. However, the area where the centre was placed is administratively part of another Municipality, Sinagra, which is 11 kilometres from Castell'Umberto, but the centre is very close to Castell'Umberto. The Mayor's protest originated from the fact that the Prefecture autonomously decided where to place the reception centre, without taking into account the characteristics of the local community. People of Sinagra do not perceive the presence of the centre even if placed in their territory because of the distance between them and the reception centre. This shows that physical distance could effectively alter the perception of citizens.

During the interviews, the first problem related to the features of the system of reception, that is, the use of temporary centres: a village of 2'000 residents like Castell'Umberto was obliged to host 50 refugees. The other point highlighted was that, in spite of the proximity between the centre and the village, the guests were confined in the centre: no relationship was created with locals, preventing any process of integration. Here a voluntary movement of local residents tried to deal with this situation promoting activities involving locals and the guests of the centre.

Like in Montagnareale, joining the Sprar network in Castell'Umberto meant implementing a form of reception capable of granting greater local control over a potential new Sprar with respect to what was an already existing Cas; despite the fact that having the Cas in the territory of Sinagra, the adhesion to the Sprar by Castell'Umberto would have brought other migrants in the village.

Discussion and Conclusions

A great confusion surrounded the phenomenon of acceptance and today's confusion sinks its roots into approximate past political choices. The main problems remain: poor local-

foreign relationship, fear of taking side, internal lacerations of administrations at all levels including the national level (see the substantially opposing positions among the members of both former (who found an agreement through a so-called 'contract of government') and, to some extent even the, incumbent national governments (not in place anymore).

The confusion touches the use of words and their abuse, often the conscious result of inhuman political choices. Everything seems swallowed up by a growing homologation. This was followed by visceral responses to the various migratory waves, often seen as an escape route to divert internal problems on aspects linked to inter-national migration. The answers sometimes fluctuated, especially when they convey dramatic images of conflicts, of drowned children. But these are short-term fluctuations, because if we consider election results from the last National elections of March 4, 2018, the flows of migrants became of interest because they are represented as influencing not only the security of the country but a variable in the potential change of the ethno-religious composition of the population. Political rhetoric even forgot that Italy, and even more so Sicily, was a country of past emigration. Migrant guests at Cas are now mocked when on the streets, people laugh at them or attack them (here I refer to United Nations High Commissioner for Refugees reports)[29]; but beyond this politicians avoid being interviewed because they are afraid that their words may break what is becoming a mythology about the migrant, often by definition a terrorist (especially if Muslim) or potentially infected (especially if African); the religious authorities themselves may decide not to respond to what their leaders suggest because they too, in their local practices, are afraid of alienating their congregations.

The forms that the protest took were conveyed as clashes not against migrants but against those who (here the Prefecture) bypassed the Municipalities (here our two case studies). This bottom-up institutional confrontation was later accompanied by political protest, still bottom-up (in Castell'Umberto with the creation of an *ad hoc* movement; in Montagnareale with dozens of volunteers who helped the minors of the community). In both cases the civil society provided clothes and food. But, if we take Montagnareale, once the resources of the cooperative that managed the Msna finished, without the support of locals, the guests of the structure could not have had satisfied their primary needs.

Local political authorities played upon primary goods. In the case of the Cas, the major of Castell'Umberto blocked wih his own car the entry of a generator not to allow guests to use electricity. In Montagnareale the connection of the water meter to the structure that housed the

[29] https://www.onuitalia.com/2018/08/02/razzismo-dura-presa-di-posizione-unhcr-profondamente-preoccupati/

unaccompanied minors was blocked. In Montagnareale the Mayor refuses not only to visit the community but did not even respond to the invitation to participate in birthdays parties of the guests; indeed, avoiding any passage that could legitimize the structure. The Mayor of Castell'Umberto never visited the centre, claiming that it was not in its municipal territory; however, when the Prefecture sends migrants, he acted as if the structure was in its municipal territory trying to block access to migrants.

Today many locals, express disappointment for the political failure to prevent minors from entering the prostitution market. But not as many as we could expect. The guests in Montagnareale were Muslims and Christians, reflecting the fact that migrants are not a monolithic block as often told, but from different ethnic and religious groups, fleeing for different reasons and from different places. The religious mixture proved the positive inter-religious experience of that structure, reflecting the official position taken by the same Italian Church.

Many critics[30] in Italy argue that, the first measure to be taken is not to close the borders, but to open them to controlled and verified immigration flows. In this way illegal immigrants could be controlled and tens of thousands of immigrants could emerge from illegality. Others argue that this would not be convenient for some political parties.

Clearly, the choice to join the Sprar would have removed from the community the risk of seeing the birth of a Cas. Indeed, Montagnareale joined the Sprar system in January 2018, but no migrants have been seen. And given the current political trend, they will never be seen.

[30] Allievi, Stefano, 2018, *Immigrazione. Cambiare tutto*, Laterza, Bari.

DEMİRCİ MEHMET EFE'NİN NAZİLLİ HEYET-İ MİLLİYESİNE AİT YAZIŞMALARI

Mehmet BAŞARAN[1]

Özet

1918 Birinci Dünya Savaşı öncesinde Osmanlı topraklarının geneli üzerinde yaşanan emperyalizmin kirli oyunları 1918 yılı ve sonrasında ise bu sefer temel hedef olarak Anadolu topraklarını seçmekteydi.

Mondros Ateşkes Antlaşmasının ardından 15 Mayıs 1919'da İzmir'in işgali ile başlayan süreç Batı Anadolu'nun İtalyanlar ve İngilizlerin desteklediği alt emperyal denilen Yunanların tarafından işgale uğramasına neden olmuştu.

İzmir işgalinin ardından 27 Mayıs 1919'da Aydın'ı işgal eden Yunanlar, burayı yalnızca işgal etmemişler, talan, yağma ve tecavüz hareketlerine de girişmişlerdi.

Bu işgal ve talan sürecinde Milli Mücadele yürüten Milli kuvvetlerin idaresi, askeri araç gereç, parasal yardım sağlama, personel ve asker temininde mahalli kongreler büyük görevler üstlenmişlerdir. Bu gibi nedenlerle toplanan kongreler milli mücadele için önem sunarken, Nazilli Heyet-i Milliyesi tarafından düzenlenen Nazilli Kongrelerinin de oldukça ayrı bir yeri vardır.

Bunun yanında her kesimden insanın yer aldığı bu milli mücadele ortamında efelere büyük roller düşmekteydi. Yörük Ali Efe ve Demirci Mehmet Efe bunlar içinde önemli yer tutan önder efeler içinde yer almaktadır.

Yörük Ali Efe adına *"Cenubi Aydın Mıntıkası Kumandanı Yörük Ali Efe"* mührü kazdırılıp verilirken, Demirci Mehmet Efe adına da *"Aydın Mıntıkası Kumandanı Demirci Mehmet Efe"* mührü kazdırılmıştır.

Bu bildirimizde Nazilli Heyet-i Milliyesini ve elimizde bulunan Demirci Mehmet Efe'ye ilişkin orijinal mühürlü notlardan yola çıkarak faaliyetlerini ele almaya çalıştık.

Anahtar Kelimeler: Milli Mücadele, Aydın, Demirci Mehmet Efe, Heyet-i Milliye, Nazilli

DEMİRCİ MEHMET EFE'S NAZİLLİ NATİONAL DELEGATİON NOTES

Abstract

The dirty games of Imperialism, which took place on the Ottoman lands before the First World War in 1918, chose Anatolia as the main target this time.

May 15, 1919 with the occupation of Izmir, western Anatolia was occupied by the Italians and the so-called lower imperial Greeks.

On 27 May 1919, the Greeks invaded Aydın, where they plundered and raped.

Local congresses in the management of the National Forces, military equipment, financial aid, personnel and soldiers in the National Struggle during this occupation process have undertaken major tasks. For these reasons, Nazilli Congresses organized by the Nazilli Delegation have a very special place.

In addition to this, in this national struggle environment where people from all walks of life took part, efe had great roles. Yörük Ali Efe and Demirci Mehmet Efe are among the leading ephemers.

In the name of Yörük Ali Efe "Yörük Ali Efe, Commander of the Southern Aydın District", seal was given while the Demirci Mehmet Efe, "the Aydın District Commander Demirci Mehmet Efe" was stamped.

İn this paper, we tried to address the activities of Nazilli Delegation and the original sealed notes about Demirci Mehmet Efe

Key Words: National Struggle, Aydın, Demirci Mehmet Efe, Delegation, Nazilli.

GİRİŞ

1914 yılında başlayıp 1918 yılında sona eren Birinci Dünya Savaşı Alman ve Avusturya'nın Amerika'ya İsviçre ve İsveç hükümetleri aracılığıyla başvurmasının ardından, Osmanlı Devleti ateşkes istemek zorunda kalmaktaydı.[2]

1918 yılı Ekim ayının 27'sinde Mondros Limanı'nda Agamemnon zırhlısında başlayan ateşkes görüşmeleri 30 Ekim 1918'de sonuçlanmıştı. Osmanlı delegelerinin kabul

[1] Dr. Öğrt. Üyesi, Aydın Adnan Menderes Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü Aydın / Türkiye

[2] Tanesi, Selahattin, *Mondros'tan Mudanya'ya Kadar I,* İstanbul 1991, s. 8-9.

ettiği bu ateşkes ile birlikte özellikle 5. ve 7. maddeleri ile getirilen koşulların kalıcı bir nitelik olduğunu göstermekteydi.[3]

"Madde 5 - Hudutların muhafazası ve asayiş-i dâhilinin idamesi için lüzum görülecek kuva-yı askeriyeden maadasının derhal terhisi (işbu kuva-yı askeriyenin mikdar ve vaziyetleri İtilaf hükümeti tarafından Devlet-i Aliye ile müzakere edildikten sonra takarrür ettirilecektir).

...

Madde 7 — Müttefikler emniyetlerini tehdit edecek vaziyet zuhurunda herhangi sevku'l-ceyşi noktasını işgal hakkını haiz olacaklardır."[4]

İtilaf Devletleri, imza ettikleri, ettirdikleri ateşkesin derhal uygulama safhasına geçmişlerdir. İlk olarak Çanakkale Boğazı'nın istihkâmlarını ele geçirmişler, 13 Kasım'da 1918 Salı günü Payitahtı selamlamak gereğini bile duymadan birkaç Yunan zırhlısı ile birlikte İngiliz, Fransız ve İtalyan donanmalarına ait 40 parça savaş gemisi ile Dolmabahçe Sarayı önünde demirlemişlerdi.[5]

Aralık ayının 8'inde askerî bir yönetim oluşturan İtilaf devletleri liman, tramvay, jandarma ve polis hizmetlerini sıkı bir denetim altına aldılar.

13 Mayıs 1919'da ise İngiliz Yüksek Komiseri Amiral Calthorpe, İzmir'in müttefikler tarafında işgal edileceğini bildirmekteydi. İzmir Valisi İzzet Bey'e bildirilen bu nota ile birlikte 15 Mayıs 1919'da İzmir'in işgali gerçekleşmekteydi.[6]

Rum ve Ermeniler Yunan bayrakları ile "Zito" diye tezahürat yaparak Kordon'da Yunan birliklerinin karaya çıkmalarını bekliyordu. Binaların ve ağaçların üzerinde Lloyd George, Wilson, Clemenceau'nun ve Venizelos'un resimleri asılıydı. Karaya çıkan ilk Yunan birlikleri Yunan Marşı ile karşılandı.[7] Yunan işgali böylece fiilen başlamış oluyordu.

Papazlar kiliselerde, mektep hocaları okullarda propagandalar yapıyorlar ve Rumlara:

"Artık bu pis Müslümanlardan çektiğimiz yetişir. Yarın Yunan orduları gelecek, bizi bunlardan kurtaracak, bizim intikamımızı alacak. Yolunda vaaz ve teşviklerde bulundular. Hatta bu teşvikte o kadar ileri vardılar ki İzmir'de (Seydiköy) nahiyesinde Papazın biri: -Ey Allah'ın sevgili kulları olan Rumlar. Kuyuları daha derin kazınız, kollarınızı daha

[3] Tansel, *Mondros'tan…,* s. 47-49.
[4] Erim, Nihat, *Devletlerarası Hukuku ve Siyasi Tarih Metinleri,* Cilt I, Türk Tarik Kurumu, Ankara 1953, s. 520-521.
[5] Kuran, Ahmed Bedevi, *Osmanlı İmparatorluğunda İnkılâp Hareketleri ve Milli Mücadele,* İstanbul 1956, s. 609
[6] Daha geniş bilgi için bakınız. Taçalan, Nurdoğan, *Ege'de Kurtuluş Savaşı Başlarken,* Haziran 1981, Aybars, Ergün, *Türkiye Cumhuriyeti Tarihi I,* İzmir 2000; Arı, Kemal, *Başlangıçtan Günümüze Türk Devrim Tarihi,* İzmir 2013; Bayar, Celal, *Ben de Yazdım Cilt 5,* Sabah Yayınları, İstanbul 1997.
[7] Parlak, Türkmen, *Yunan Ege'ye Nasıl Geldi, Cilt 1,* İzmir Sosyal Hizmetler Vakfı Kültür Yayınları, 1982, s. 312-313.

kuvvetlendiriniz, bıçaklarınızı daha çok bileyiniz, iplerinizi daha iyi bağlayınız. Çünkü Müslümanların ecelleri geldi. Onların Azrail'i siz olacaksınız. Yakında kuyuları bu mundarların leşleriyle dolduracağız,"[8] nutukları atmaktaydılar.

İzmir'in işgali ve bunun özellikle Yunanlılar tarafından gerçekleşmesi tüm Anadolu'yu yasa boğmuştu. İzmir'de Yunan mezalimi devam ederken İstanbul'da ve pek çok ilde işgali protesto eden mitingler düzenleniyordu.[9]

İzmir'in İşgali Sonrası Aydın

İzmir'in işgalinin ardından 17. Kolordu komutanı Ali Nadir Paşa, bütün subayları kışlada toplanmalarını istemesiyle birlikte subaylar olaylara seyirci vaziyette kalmışlardı. Yunanlar ise kışlayı ateşe tutarak pek çok subayın ve askerin şehit olmasına neden olmuşlardı. Böylece dağıtılan 17. Kolordu ve 56. Tümen dışında Aydın Vilayetinde 57. Tümen ve Komutanı Albay Şefik (Aker) tek askeri birim olarak yer almaktaydı.

17 Mayıs 1919'da Harbiye Nezaretine bir rapor gönderen Albay Şefik (Aker), Rumların silahlı çeteler oluşturarak, Türk köylerine, İzmir–Aydın Treni yolcularına tecavüze ve eşkıyalığa başladıklarını, bu saldırıların Kuşadası ve Söke'ye de yayıldığını bildirmekteydi.[10]

Bu durum Aydın'da ki Türklerde korku ve endişeye neden olmuştu. Hürriyet ve İtilaf Partisi mensuplarının ileri gelenleri de kişisel çıkarları için Rum zenginleriyle el ele vermişlerdi.[11]

İzmir'in işgali haberini Aydın'da o günleri yaşayan Asaf Gökbel şöyle aktarmaktadır:

"*15 Mayıs Perşembe saat sabahın altısı sokaklarda kimseler yok. Ramazan Paşa Camii önünden Sultaniye Caddesine saptım. Hükümete doğru çıkıyorum. Sola kıvrılarak Bit Pazarının ağzındaki Haki'nin Kahvesine uğradım. Şehrin müteneffizanından ileri gelen tüccarlarından muayyen bir zümrenin devam ettikleri bu yerde henüz tenha. İkinci derecede birkaç hükümet memuru esnaftan, tüccardan birkaç zengin, baş başa vermiş, dertli dertli konuşuyorlar. İzmir'in başına gelen büyük felaket haberinden kederlendikleri yüzlerinden belli. Büyük devletlerin oynadıkları oyun onlarında kalbini yaralamış içim içime sığmıyor. Kahvecinin getirdiği sıcak çayı yudumlarken zihnimden bir sinema şeridi çabukluğu ile çok şeyler geçiyor. Saatler geçtikçe sokaklar kalabalıklaşıyor. Kara haber bir yıldırım hızı ile bütün Aydına yayılmış. Memleketi bir matem havası kaplamıştı. Herkes birbirinden teselli*

[8] Güçlü, Muhammet, "İzmir'in İşgaline Tanık Bir Zatın Kaleminden: "İzmir'de Neler Oldu? 1336/1920" Kitapçığı Üzerine", ÇTTAD, X/22 , (2011/Bahar), s. 69.
[9] Türkgeldi, Ali Fuat, *Görüp İşittiklerim,* Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1949, s. 233
[10] *Genelkurmay Harp Tarihi Dairesi; Türk İstiklal Harbi: Batı Cephesi, II. Cilt, 1. Kısım,* Ankara 1963, s.76-78.
[11] Gökbel, Asaf, *Milli Mücadelede Aydın,* Aydın 1931, s. 20.

bekliyor. Fakat kimse kimsenin derdine derman olacak halde değildir. Bütün gönüller yas içinde. O gün akşama kadar dükkânlar açılmadı. Halk kahvelerde, sokaklarda avare avare dolaştı durdu. Yurdun her yanı gibi Aydın da matem içinde idi."[12]

Yunan İşgalinin Yayılması

Müttefik devletlerden oluşan Konsey Yunanlılara Selçuk'un doğusuna geçmemeyi şart koşmuştu.[13] Ancak, 20 Mayıs'ta Menemen'i ve Torbalı'yı işgal edenlerin durma niyetleri yoktu. Yunan ordusu üç yönden Anadolu'nun içerilerine doğru girmeye başlamıştı.

Birinci Yön; Gediz vadisi idi. Menemen'den başlayarak Manisa, Turgutlu, Salihli ve Alaşehir'i hedef alıyordu.

İkinci Yön; Menderes vadisinde Torbalı, Bayındır, Ödemiş yolu olacaktı.

Üçüncü Yön; Torbalı'dan daha güneye sarkan birliklerin takip edecekleri yöndü. Burası da Aydın ve civarını hedef almaktaydı.[14]

Yunan işgal birliklerinin askeri stratejisi bu yöndeydi. Şaşırtıcı bir hızla bu stratejik mevzileri ele geçirmeye başladılar.[15]

Venizelos, Aydın'daki işlerin kötüye gittiğine dair belgeler uydurarak İngiliz temsilcisinin onayını aldı. Bunun üzerine bir Yunan birliği 27 Mayıs'ta Aydın'ı işgal etti[16].

İşgal komutanı Zafirius, Venizelos'a çektiği telgrafta; *"Takviye edilen 4. Piyade Alayı olaysız Aydın'a girmiştir. Şehrin ileri gelenleri askerimizi karşılamışlardır[17]"* demekteydi.

Bu gelişmeler sonucu Türkiye ne olacaktı? Amerikalı yazar Michael Llewellyn Smith, şunları yazmaktaydı. *"Türkiye Kastamonu, Ankara ve Konya vilayetlerini içine alan, acınacak haldeki küçük bir Anadolu tahıl ambarına dönüştürülecekti…[Ancak] Bu boyun eğmenin altında her an patlayabilecek ulusal nefret duyguları yatıyordu. Anadolu'nun denetlenmeyen içi bölgelerindeki saklı silahlar ortaya çıkarılacak ve yepyeni bir Türk **Anka Kuşu** savaşın külleri arasında doğup yükselecekti".[18]*

Heyet-i Milliyelerin Oluşumu

[12] Gökbel, Asaf,, *Milli Mücadele…,* s. 96-97.
[13] Köstüklü, Nuri, *Milli Mücadele'de Denizli, Isparta ve Burdur Sancakları*, Ankara 1999, s. 27.
[14] Selek, Sabahattin, *Anadolu İhtilali, Cilt 1*, İstanbul 1987, s. 240.
[15] Çoşkun, Alev, *Kuvayı Milliye'nin Kuruluşu, En Uzun 15 Gün/ Ödemiş Direnişi,* İstanbul 1996, s. 21
[16] Köstüklü, Nuri, *Milli Mücadele'de...,* s. 27.
[17] Çoşkun, Alev, *Kuvayı Milliye…,* s. 184.
[18] Parlak, Türkmen, *Yunan Ege'ye...,* s. 335

Haziran ayının ikinci haftasından itibaren Batı Anadolu'da direniş merkezleri belirmeye başlamıştı. Buna göre kuzeyde Balıkesir, doğuda Alaşehir, batıda ise dikkatler Nazilli üzerine çevrilmiştir. Nazilli merkezince denetlenen cepheler ise Söke, Çine, Umurlu, Köşk ve Sarayköy olarak şekillenmiştir.[19]

Çine İtalyanların işgal bölgesi olmasının güvencesine de sahip olmasının etkisiyle ilk direniş merkezi olarak ortaya çıkmıştır.[20] Burada kurulan teşkilat efelerin liderliğinde kurulan ilk Kuva-yı Milliye teşkilatıdır. İlk liderlik şerefi de Yörük Ali Efe'ye aittir. İkinci önemli noktada bu müfrezenin içinde efe ve gönüllülerin yanında subaylar, memurlarda vardır.[21]

Çine de direniş örgütlenip ilk gönüllüler, Aydın'ın Büyük Menderes köprüsüne gittiği 16 Haziran 1919'da Şefik Bey 57. tümen birliklerine yeni bir düzen vermeye çalıştığı bir sırada Aydın ile Söke arasında Koçarlı Nahiyesinde de geçici bir Milli Heyet yönetimi kurmuşlardır. Koçarlı sivil yönetimi, halktan para toplayarak, askeri erzak ve levazıma el koyarak, Aydın'dan kaçan göçmenlerin beslenmesini sağlamış, soyguncu çetelere karşı yöreyi korumuş, daha sonra Yeniköy ve Yoran Nahiyelerini de bu örgütlenmeye katarak Kuva-yı Milliye ye yardımcı olmuştur.

Büyük Menderes Havzasının güney kıyılarında Yunanlılar da Söke'ye göz koymuşlar ve İtalyanlarla siyasi rekabet içine girmişlerdi. Bu kargaşa ortamı içerisinde Söke'de Heyet-i Milliye 57. Tümen komutanının teşebbüsleri sonucu Söke Heyet-i Milliyesi oluştu.[22] Mahmut Esat Bey de Söke Heyet-i Milliyesine bağlı olarak Kuşadası'nda bir başka milli kuvveti örgütlemiştir.[23]

Türk direniş cephesi genişlemeye başladıkça Yunanlılar da ciddi bir panik havası yaratmıştır. Nitekim 16 Haziran'da ki Malgaç Baskını Yunanlıların korkularını iyiden iyiye arttırmıştır.

Nazilli Heyet-i Milliyesi ise Yunanlıların Nazilli'yi boşaltması ve Yörük Ali müfrezesinin çekilmesinin ardından Sarayköy müfrezesinin şehre gelmeleri ve güvenliği sağlamaları sonrası oluşmuştur.[24]

---

[19] Tekeli- İlkin, *Ege'deki Sivil Direnişten Kurtuluş Savaşı'na Geçerken Uşak Heyet-i Merkeziyesi ve İbrahim (Tahtakılıç) Bey, Ankara* 1989, s. 114.
[20] Gökbel, Asaf,, *Milli Mücadele…,* s. 150; Mehmet Başaran, *Milli Mücadele'de Çine Heyet-i Milliyesi,* Aydın 2006, s. 42.
[21] Aydınel, Sıtkı, *Güney Batı Anadolu'da Kuva-yı Milliye Harekâtı,* Ankara 2002, s. 93.
[22] Güneş, Müslime, "Milli Mücadele'de Koçarlı", *Milli Mücadele'de Menderes'in Öte Yakası Koçarlı Cephesi (*Edit: Mehmet Başaran), İstanbul 2007, s. 38–39.
[23] Halıcı, Şaduman, *Yeni Türk Devletinin Oluşumunda Mahmut Esat Bozkurt (1992–1943),* Ankara 2004, s. 57. Halıcı, Şaduman, "Milli Mücadele'de Kuşadası Cephesi ve Mahmut Esat Bozkurt", *Milli Mücadele'de Kuşadası Cephesi Ve Önderleri, (*Edit: Günver Güneş), İstanbul 2007, s. 48–49.
[24] Dayı, Esin, *Nazilli Kongreleri,* Erzurum 1998, s. 63.; Gökbel, Asaf, *Milli Mücadele…,* s. 172.; Güneş, Günver-Güneş, Müslime, "Heyet-i Milliye'den Heyet-i Merkeziyeye Sivil Temelli Direniş; Nazilli Kongreleri", *Belgi*

Heyeti oluşturan üyelerin Balıkesir'den Antalya'ya çizilen hattın batısında kalan yani Yunan ve İtalyan işgal bölgelerinden gelmesi bu oluşumu yerel olmaktan uzaklaştırıp bölgesel bir özellik taşımasına neden olmuştur. Haziran ayında da Rauf Bey Nazilli'ye gelerek Dereköy'de Hacı Süleyman Efendi ile milli mukavemet teşkilatının kurulması hakkında görüşmüştür.[25]

Bu çalışmalar sonucunda Nazilli Heyet-i Milliyesi oluşturulmuş ve görev dağılımı yaparak kongre toplanıp bu görevleri üstleninceye kadar çalışmalarını sürdürmüştür.

Askere alma, iç güvenliği sağlama, vergi toplama, düşmanla savaşma, ücretli memur alma gibi Hükümetin bazı görevlerini kongre üstlenmiştir, maliye, irşadiye, istihbarat, askerlik ve sıhhiye işlerine bakan şubelerden oluşan bir teşkilat kurmuştur. *"Bu özellikleriyle söz konusu yapılanmanın adeta küçültülmüş bir bakanlar kurulu ya da mikro bir kabineye"* benzemekteydi.[26]

Demirci Mehmet Efe ve Kuva-yı Milliye'ye Katılışı

Yukarıda da belirttiğimiz üzere Mondros Mütarekesi'nin bir sonucu olarak 15 Mayıs 1919'da İzmir'in Yunanlılar tarafından işgal edilmesi yurdun dört bir yanında yani Anadolu coğrafyasında direniş ruhunun ortaya çıkmasına yol açmakta ve silahlı bir direnişi simgeleyecek olan Kuva-yı Milliye'nin de doğmasına ve yayılmasına neden olmaktaydı.

Böylece;

1. Müslüman olmayanların çeşitli bölgeleri ele geçirip, Müslümanlara zulmetmeye başlamaları karşısında halkın kendiliğinden silaha sarılmasıyla,
2. Ordudaki subaylarla kentlerdeki aydınların oluşturdukları siyasal kökenli milli direniş gruplarıyla,
3. Zaten silahlanmış olan geleneksel Anadolu eşkıya topluluklarının yeni bir göreve yönelmesiyle[27] Kuva-yı Milliye'nin temelleri atılmaktaydı.

Bu bağlamda; "*Anadolu'nun en fazla gelişmiş, tarımın en fazla ticarileşmiş, dolayısıyla toplumsal katmanlar arasında eşitsizliğin en fazla belirginleşmiş olduğu bölgelerden olan Ege'de var olan çeteciye verilen ad.*."[28] diye kısaca tanımladığımız zeybeklik güçü, Ege bölgesinde örgütlü ve silahlı olarak yaygın biçimde varlığını sürdürüyordu.

Dergisi, C.2, S. 18, Pamukkale Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılâp Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Yayını, Yaz 2019/II, s. 1255-1280.

[25] Borak, Sadi, *Hacı Süleyman Efendi*, İzmir 1990, s. 79–80.

[26] Esin Dayı, *Nazilli…,* s. 83–84.; Tanör, Bülent, *Türkiye'de Yerel Kongre İktidarları (1918–1920),* İstanbul 1992.

[27] Steınhaus, Kurt, *Atatürk Devrimi Sosyolojisi,* İstanbul 1995, s. 86.

[28] Ergil, Doğu, *Milli Mücadelenin Sosyal Tarihi*, Ankara 1981, s. 84.

Yunan çıkartması ve Yunan kuvvetlerinin yerli halkı kırarak Batı Anadolu'da yayılmaları üzerine, düşman eline geçen köyleri, kasabaları geri almak, geçmemiş olanları korumak amacıyla efeler ve çeteleri harekete geçirmekteydi[29].

İşin silahlı kısmını efe ve zeybekler oluştururken, siyasal kısmını da Albay Bekir Sami, Kazım Özalp, Celal Bayar, Mehmet Şefik Aker, Yüzbaşı Tahir, Asaf Gökbel ve Üsteğmen Zekai (KAUR) Bey gibi sivil ve askerler oluşturmaktaydı.

Demirci Mehmed Efe; İtilaf Devletlerinin Türk vatanının her taraftan işgal ve istilaya başlaması ve bunların arasında da Yunanlıların da Ege'yi işgal ve istilaya koyulmaları üzerine dağdan düze inmiş ünlü bir zeybektir[30].

Ödemişli *"Gökdeli"* adındaki tanınmış bir zeybek yanında bir süre *"kızan"* olarak bulunduktan sonra kendisi de bir çete kurmuş ünlü bir zeybek olmuştu. Ancak Kuva-yı Milliye'ye katılmak arzusunda olduğu, Nuri Bey ile görüşmek istediği işitiliyordu. Bu konuda Celal Bayar Nuri Bey'den şu bilgileri öğrenmekteydi:

"Demirci Mehmet Efe, İzmir'i Yunanlılar işgal etmezden önce Karacasu ilçe merkezini basmış, kasabanın zenginlerinden, hatta fakirlerinden bile bir hayli para almıştı. Bu yüzden hükümetçe takip olunuyordu. Bizim Nazilli jandarması da -uzaktan bile olsa- bu işlerle ilgileniyordu. Bir gün, Yunanlıların Aydın'ı işgal ettiği sırada, milli hareketin varlığına dair bir işaret yok iken Demirci Mehmet Efe benimle görüşmek istedi, bulunduğu Dualar köyüne davet etti. Yanıma iki jandarma eri aldım, Efe'ye gittim. Böyle 'kritik' bir zamanda yüze indirmeye muvaffak olur, belki de öteden beri kulaktan kulağa akseden Yunan mezalimine karşı günün birinde milli bir hareket için kendisini kandırabilirim düşüncesiyle uzun görüştüm. Mülakatımızın ağırlık merkezini Yunanlılara mutlaka karşı koymak meselesi teşkil etmişti. Böyle bir hareket olunca kendi kuvvetleri ile bana yardım ettiği veya bu hareketin başına geçtiği takdirde hem 'milli kahraman' olacağını, hem de memlekete yapılacak böyle bir hizmetten dolayı hükümetin kendisini affedeceğini söylemiştim. Efe de bu işe atılacağını ve hazırlığını yapar, yapmaz ortaya çıkacağını vaad etmişti. Efe, 10 Temmuz 335 (1919) günü Umurlu cephesine iki yüz kadar mevcudu ile katıldı[31]*",*

Ayrıca, Nazilli'de önemli bir konuma sahip olan Hacı Süleyman Efendi'de Rauf Orbay'la yaptığı bir görüşme sonrasında örgütlenmenin gerekliliği üzerinde durmasının ardından, Demirci Mehmet Efe'yi dağdan indirerek Yunan'a karşı kullanmak istediğini belirtmekteydi. Demirci Mehmet Efe'nin kuşkucu yapısını bilen Hacı Süleyman Efendi, yine

[29] Ergil, Doğu, *Milli Mücadelenin…,* s. 88.
[30] Sındırgılı Süreyya, *Demirci Mehmed Efe,* İstanbul 1955, s. 7.
[31] Bayar, Celal, *Ben de Yazdım*, Sabah Kitapları 54, Cilt 7, İstanbul 1997, s. 9; Özkaya, Yücel, *Milli Mücadelede Ege Çevresi I,* Cumhuriyet, Aydınlanma Dizisi 197, Nisan 2001, s. 70.

Demirci Mehmet Efe'nin isteği üzerine 31 yaşında olan oğlu Ragıp Bey'i yanına gönderir. Bu karşılıklı güven Demirci'nin düze inmesini sağlamaktaydı. Bu arada Hacı Süleyman'ın oğlu Ragıp (Bilgen) Bey, Demirci'nin güvenini kazanarak onun sır kâtibi olur ve bütün yazışmaları idare etmeye başlar.

Ragıp Bey, *"Demirci Efe'nin okur-yazarlığı yoktu. Mektuplarını o dikte ederdi, ama ben değiştirerek daha derli toplu yazardım"* demekteydi[32].

Onun düze inmesinde rol oynayanlardan biri de kuşkusuz Yörük Ali Efe'dir. *"şekavet halinde"* bir zeybek olan Demirci Mehmet Efe'ye bir mektup göndererek, onu *"Efelik, zeybeklik yapacak zaman geçti. Efeliği düşmana karşı gösterelim de memleket kurtulsun"* diyerek düze çağırmaktaydı[1].

Bu gelişmeler yanında, Yunanlılar Nazilli'ye girdiklerinde kendi taraflarına çekmek için ona "generallik" önermişler, fakat Demirci kabul etmemişti[2].

Demirci Mehmet Efe'nin Kuva-yı Milliye güçlerine katılması ile 11 Temmuz 1919'da Aydın'ın doğu cephesindeki Kuva-yı Milliye'nin gönüllü sayısı bine yaklaşmıştı[3].

Demirci Mehmet Efe'nin Kişiliği

Celal Bayar, Demirci Mehmed Efe ile ilgili olarak, *"üzerine aldığı işlerde, maddi bir sonuca varmak isteyen realist ve becerikli bir adamdı. İtiraf etmeli ki iptidai de olsa yüksek bir zekâya sahipti"*[4] derken, Arif Oruç, *"Bu büyük ve tarihi adam daha on hatve uzakta iken kalbimin şiddetle çarptığını duydum. Efelere mahsus bir çalakı ile yanımızda gölge gibi beliren kahraman baktım. Heyhat ve bilakis sevimli, nahif, asil ve çekik bir sima, ayrı ela parlak gözler, sade bir zeybek elbisesi, ayağında yarın iskarpin, başında ipek bir keyfe, belinde şal kuşak, mümtaz, zeki bir şahsiyet…Telgraf müsveddelerine varıncaya kadar okutarak dikkatle dinleyen…meşhur bir diplomat idare ve maharetiyle kelimeler üzerinde oynayan…herkese, her tarafa mevkiine münasib, mülayim ve şedid sözler söyleyen…*[5]*"* bir portre çizmekteydi.

Rahmi Apak ise, onu bir *"eşkıya"* ancak *"vatanını ve milletini seven bir kahraman"* olarak nitelerken, duygusal yönüne dikkat çeker ve *"herkese karşı şüphe"* içinde olduğunu yazmaktaydı[6].

Şefik Aker; *"Mehmet Efe okur fakat yazı yazamaz… serkeş ve zeybekliğe heveskar*

[32] Borak, Sadi, *Hacı Süleyman…,* s. 78
[1] Bayar, Celal, *Ben de…,* s. 9
[2] Turan, Şerafettin, *Türk Devrim Tarihi 2. Kitap,* İstanbul 1992, s. 232
[3] Bayar, Celal, *Ben de…,* s. 9; Özkaya, Yücel, *Milli Mücadelede…,* s. 70.
[4] Bayar, Celal, *Ben de…,* s. 15
[5] Özkaya, Yücel, *Milli Mücadelede…,* s. 29
[6] Apak, Rahmi, *İstiklal Savaşında Garp Cephesi Nasıl Kuruldu?,* Ankara 1990; Turan, Şerafettin, *Türk Devrim…,* s. 232

olarak büyümüş… zeybekliğinde bütün Aydın havalisinde hasmına biaman olmakla beraber köylerde lisan ile ve iyilikler ile bağladığı pek çok taraftarları da var idi. Zekası ve zeybeklikteki mahareti zeybek destanlar ile beslenen o muhitte kendisini şöhret ve nüfuz sahibi kılmış idi[7]*"* olduğunu yazmaktaydı.

Demirci Mehmet Efe'nin Faaliyetleri

20 Haziran'da Nazilli'de Heyet-i Temsiliye oluşturulmaya başlanmaktaydı. Demirci Mehmet Efe iktidarını sağlamak için hastane, muhacirler ve askerler için ekmek fırınları, askerlerin giyim ihtiyacının karşılanması için terzihaneler ve kundura atölyeleri açtırmaktaydı.

Ağustos 1919 ayı, Ege Kuva-yı Milliyesi için çeşitli yönlerden hadiselerle dolu geçmiştir. Fakat bu arada bir Demirci Mehmet Efe ve Yörük Ali Efe anlaşmazlığının da alametleri kendini göstermeye başlamıştı. Bundan ulusal cephe hayli müteessir olduğu da bilinmektedir[8].

Bu çekişmenin nedeni, Yörük Ali Efe'nin, Milli Mücadele'ye ilk başlayan olması ve hizmetleri kendisini pek popüler yapmış, adeta efsaneleştirmesiydi. Demirci Mehmet Efe ise mücadeleye sonradan katılmıştı. Şimdiye kadar başarılan işlerde hissesi, şeref payı yoktu. Buna rağmen cepheye gelir gelmez bütün idare ve işlere hâkim olmak hırsını göstermesiydi.[9].

57. Tümen Kumandam Albay Şefik Bey, yazılarında, Demirci ve Yörük Ali münasebetlerinden bahsederken;

"Galip Hoca adı ile Kuva-yı Milliyemiz arasında, en nurlu dimağ olarak çalışan Celal Bey dahi verdiği nasihatlerle bu iki Efe barıştırılmış ve bu veçhile milli kuvvetler arasındaki hasmane ikilik kaldırılmıştı[10]*"* demekteydi. Gerçekten de Celal Bayar, Demirci Mehmet Efe'nin müşaviri ve yakını olmuştur. Önemli sorunlarda ona danışmadan bir şey yapmamaktaydı.

Köşk Cephesinin kuruluşu daha düzenli surette teşkilatlanmak düşüncesini uyandırmaktaydı.

Efeler, aralarında askerce bir disiplin olmadıkça, başarı sağlayamayacaklarını anlamış görünüyorlardı[11].

Demirci Mehmet Efe bu bağlamda 20 Temmuz 1919'da yayınladığı silah altına alma bildirileri ile;

[7] Şefik Aker, "İstiklal Harbinde 57. Tümen ve Aydın Milli Cidali", *Askeri Mecmua, Cilt 1*, 1 Mart 1937, Sayı 45, s.162-163
[8] Sındırgılı Süreyya, *Demirci…,* s. 7
[9] Bayar, Celal, *Ben de…,* s. 42-43
[10] Şefik Aker, "İstiklal Harbinde 57. Tümen…", s. 168
[11] Bayar, Celal, *Ben de…,* s. 13-14

"1310, 1311, 1312 ve 1313 doğumlu erler, bütün silahlar, teçhizat ve elbiseleriyle 48 saat zarfında şubelerine başvuracaklardır. Aksi takdirde bildiriye saygısızlık gösterdikleri anda yakalanıp muhakemesiz idam ve evlerini yaktıracağımı bütün millete varan esenliği adına özgürlüğümüz sağlamak amacı ile ilan ederim.

Bundan sonra birliklerimden firar görülmeyecektir. Her ilçede tellallar eliyle ilan edilecektir. Bu telgraf aynı zamanda şube başkanlarına aynen gönderilecektir[12]" derken, kendisine bir *Umum Cephe Kumandanı* rolü verdiğinin[13] bir göstergesi olarak durumunu anlatmaya yeterli görünmekteydi.

Bu güce neden gereksinim duyulduğunu Şefik Aker; *"...O zamanki mücadele şartlarına ve muhitin vaziyetine ve ekseriyete teşkil eden köylü halkının duygu ve taraftarlık temayülatına göre – silah ve cephaneden maada olmak üzere – harp cephesi ihtiyaçlarını memleket içerisinden temin için ve muhalif unsurların aleyhtarlık ağızlarını açtırmamak için ve milli fedakârlıktan kaçanları yola getirmek için ve aynı zamanda; öteden beri aciz bulunan hükümetin yerine memleketin asayişini ihlal edeceklerin hakkından gelmek için tercihen Demirci Mehmet Efe'nin bu vazifenin başında ve yalnız mıntıkamızda bir zamanlar için icra amiri hatta bir diktatör olması taraftarlığını taşımış idik.[14]"*

Bu sözleri teyit edercesine 1919 Ağustos ayının ilk haftasında Nazilli'den Köşk'e gelen Demirci Mehmet Efe'nin saygı gösterdiği Hacı Süleyman Efendi ve bazı kişiler hazırlanmış üç büyük mühür getiriyorlardı. Mühürlerden birinde:

"Aydın Mıntıka Kumandanı Demirci Mehmet Efe"[15]*,*

İkincisinde:

"Cenubi Aydın mıntıkası Kumandanı Yörük Ali",

Üçüncüsünde:

"Aydın Zeybek Ordusu Kumandanı Hacı Şükrü" yazısı okunuyordu[16].

Bu unvanlar ve mühürler onlara adeta resmi bir yürütme yetkisi veriyordu.[17].

Demirci Mehmet Efe, İtalyan Yüksek Komiserliğine, Yunan Generali Nider'e ve İngiliz General Milne'ye yolladığı mektuplarla da iktidarının sınırlarını genişleterek uluslararası alanda da sesini duyurmakta ve belirleyici olmaya çalışmaktadır[18].

[12] Gökbel, Asaf,, *Milli Mücadele…,* s. 288-289; Avcıoğlu, Doğan, *Milli Kurtuluş Tarihi,* İstanbul 1978, s. 1022
[13] Tekeli, İlhan- İlkin, Selim, *Ege'deki Sivil Direnişten Kurtuluş Savaşına Geçerken Uşak Heyet-i Merkeziyesi ve İbrahim (TAHTAKILIÇ) Bey,* TTK Basımevi, Ankara, 1989, s. 168
[14] Şefik Aker, "İstiklal Harbinde 57. Tümen…", Cilt 3, s. 24
[15] Bakınız Ek. 1
[16] Bayar, Celal, *Ben de…,* s. 44
[17] Şefik Aker, "İstiklal Harbinde 57. Tümen…", Cilt 2, s. 168
[18] Çelebi, Mevlüt, "Demirci Mehmet Efe'nin İki Mektubu", *Tarih İncelemeleri Dergisi*, Sayı XIV, İzmir, 1999, s. 101-107

Yurt genelinde de siyasal sorunlara sahip çıkmakta, Erzurum ve Sivas kongrelerinin destekçisi olmaktaydı.

"Heyet-i Merkeziye Riyaset-i Aliyyesine" 14 Teşrin-i Sani 1335'te gönderdiği bir yazı da bunu görmekteyiz. *"6 Teşrin- Sani 335 tarihli mazbata mutalaa edilmiş ve münderecatına ıttıla hasıl olmuştur",* başlığı ile Sivas Kongresine kararına uygun olarak heyet-i milliyelerin oluşturulmasının uygun olduğunu belirtmekte, ordunun bütün ihtiyaçlarının da heyet-i merkeziye tarafından sağlanmasını istemekteydi[19].

11 Teşrin-i Evvel 335 / 10 Ekim 1919 tarihinde gönderdiği bir yazıda *"Fevkalade muhtaç olduğumuz kırk süvari hayvanatının bi'l-umum eğer ve malzemesiyle beraber üç güne kadar tedariki ehemmiyetle rica olunur[20]."* diyerek gereksinimlerinin karşılanmasını istemekteydi.

Bağarası Nahiyesi Müdür Vekili cephedekiler ve muhacirler için hasır temininin sağlanmasını Demirci Mehmet Efe'den arz etmekteydi. Demirci Mehmet Efe'de heyet-i temsiliye aracılığı ile hasırların teslim edildiğini bildirmekteydi.

Nazilli Heyet-i Milliyesi'nden yine cephenin ihtiyacı olan kazma, kürek, terzi makinesi, kaput ve elbise isteği içinde olarak 17 Teşrin-i Evvel 1335 / 17 Ekim 1919'da

"Askerin elbisesi kaputu ve çadırı gayet müstaceldir. Haftaya kadar bi'l-umum istediğim emanetleri tedarik ediniz. Gayet mühim ve gayet müstaceldir."

derken,

22 Teşrin-i Evvel 1335 (22 Ekim 1919) tarihli bir başka yazısında *"Gökçen Efe'nin hanesiyle mumaileyhin köyünden gelen muhacirinin temin-i iaşesi için bir çuval un yirmi beş ayar mısır ve yirmi beş ayar arpanın levazımdan verilmesi mercudur.[21]*demekteydi.

Gerçek ve/veya gerçek dışı propagandalar üzerinde de durmaktaydı. 3 ve 8 Teşrin-i Evvel 335 / 3 - 8 Ekim 1919'da Nazilli Heyet-i Milliyesinin dikkatini çekmekteydi.

"Bir taraftan İstanbul'da ve Avrupa'da Türklerin Hristiyanları katliama hazırlandıklarına dair yalan haberler neşr edilmekte ve bir taraftan da vicdan ve namusunu para mukabilinde satan dindaşlarımızdan bazı sefillerin Anadolu içinde dolaşarak anasır-ı muhtelifeyi yekdiğeri aleyhinde gayret ettikleri haber alınmıştır. Bu gibi teşebbüslere mani olmak için şüpheli eşhasın sıkı bir tarassus altına alınmak ve kuva-yı milliye merkezlerinin vukuattan haberdar edilmesi lüzumunu ehemmiyetle rica ederim." [22]

derken, aynı zamanda iaşe ve satın alma konusuna da önem vermekteydi.

[19] Bkz. EK 2.
[20] Bkz. EK 3.
[21] Bkz. EK 4.
[22] Bkz. EK 5.

6 Teşrin-i Evvel 335 / 6 Ekim 1919'da gönderdiği bir yazıda *"Heyet-i Milliyece işlettirilmekte olan şimendüferin ilerüde kumpanyayla millet ve devlet arasında işletme mesarıfı rüyet edildiği zaman milletin hukuku nazar-ı itibare alınmak lazım geleceğinden şimendüfer içün vermekte olduğumuz kömürün hesabını tutmak ve elde vesaik-i teslimiyesi bulunmak lazımdır. Keza şimendüfere râkib olan müşterilerden alınan bilet ve anbardan sevk olunan paraların hesabını tutmak lazımdır…"* [23]

diyerek yasal işlere verdiği önemi sunmaktaydı.

Bu önemli etkinlikler ve mücadeleler içinde yer alan Demirci Mehmed Efe *"Aydın ve Havalisi Umum Kuva-yı Milliye Kumandanı"* unvanını almaktaydı. Böylelikle Efe, bu bölgenin her şeyi olmakta[24], kuvvetini artırmaktaydı[25].

Demirci Mehmed Efe'nin başına buyruk ve yıkıcı hareketleri de görülmekteydi ki Yunanlıların saldırıya geçtikleri 1920 Temmuzunda Denizli'de görülmekteydi. Kentten göç edip etmeme konusunda başlayan anlaşmazlıkta bazı kişilerin kışkırtmasıyla bazı kişilerin kışkırtmasıyla kendi adamlarına ateş edilmesine son derece kızan Demirci, birçok kişiyi hükümet bahçesinde hemen öldürtmüş, kenti yakmaya kalkışmıştı. Olaylar TBMM'de kınanmış, Mustafa Kemal'de bu tür *"yola getirme"* (tedip) girişimlerini hiç kimsenin kabul edemeyeceğini belirtmişti.

Demirci'yi ayaklanmaya yönelten son olay ise, Batı cephesindeki son düzenlemede kendisinin ve alayının düzenli ordu kadrosu içerisinde yer almaya çağrılması olmuştu. Güney cephesi Komutanlığına getirilen Refet Bele, Demirci'yi 22-23 Kasım 1920'de merkezi Konya'da bulunan atlı *"Takip Kuvvetleri Komutanlığı"*na atamıştı. Buna göre emrindeki kuvvetlerden yaşları uygun ve herhangi bir suç işlememiş olanlar ayrılıp *"300"* kişilik bir süvari alayı kurulacak, geri kalanlar 57. Tümen emrine verilecek, yaşlılarla suçlu sayılanlar ise terhis edileceklerdi. Aynı zamanda kendisinin bundan böyle cephe komutanı dışında başka makamlarla resmi yazışmalar yapmaması da öngörülmüştü.

Ama hep disiplinden kaçan Mehmed Efe, bu atamayı ve kısıtlamaları kabul etmemişti. O sırada Batı Cephesi Komutanı ile benzer sorunlardan dolayı arası açılan Çerkez Ethem'in ona işbirliği önermesi de ayaklanmanın başlamasını çabuklaştırmıştı. Isparta yöresinde bulunan Demirci de Çerkez Ethem'in Afyon ve Konya üzerine yürümesi önerisine uyarak adamlarını toplamaya koyulmuştu. Bununla birlikte 10 Aralık 1920'de Refet Bele'ye çektiği telgrafta Çerkez Ethem'i hükümeti devirmeye çalışmakla suçlamış ve verilecek "emre" hazır

[23] Bkz. EK 6.
[24] Bayar, Celal, *Ben de…,* s. 1
[25] Avcıoğlu, Doğan, *Milli…,* s. 1022

olduğunu bildirmişti. Bu onun emrine girmeyip gene serbestçe hareket etmek istediğini gösteriyordu. Sorunu çözmek gerektiğine inanan Refet Bele, Anakara'nın da onayını aldıktan sonra Demirci Mehmet Efe üzerine yürümüştü. Efe direnmeksizin Uluborlu'ya çekilmiş, kuvvetleri de köylere dağılmıştı. Birkaç gün sonra da af dilemiş ve yanındaki adamlarıyla birlikte 30 Aralık'ta teslim olmuştu. Kendisinin Karacasu ilçesinin Dualar köyünde oturmasına izin verilmiş, ancak bir süre gözetim altında tutulmuştu[26].

TBMM Reisi Mustafa Kemal Paşa'nın Demirci Mehmet Efe'ye yolladığı telgraf şöyle:

"Aydın ve Havalisi Kuvayı Millîye Umum Kumandanı Demirci Mehmet Efe kardeşime: Kahraman efelerinizi size gönderiyorum. Aydın'ın bu doğru özlü ve fedakâr evlatları, Bolu ve Düzce havalisinde memleketimizi gâvurların esaretine düşürmeye çalışan hainleri pek kahramanca ve fedakârca bastırdılar. Vatanımıza büyük hizmetler ifa ettiler. Allah iki cihanda aziz etsin. Kendilerine ve umum kumandanları olan zat-ı alinize Büyük Millet Meclisi'nin kalbi ve samimi teşekküratını takdim eder, gözlerinizden öperim. Kardeşim efendim.

Ankara, 11 Haziran 1920

Büyük Millet Meclisi Reisi Mustafa Kemal

TBMM, 24 Ocak 1924 tarihinde kabul edilen 400 numaralı kanuna istinaden Demirci Mehmet Efe'nin de içinde bulunduğu yüz doksan sekiz kişiyi istiklal madalyasıyla taltif etmiştir21.

SONUÇ

Anadolu'da Yunan işgalinin başlamasından sonra kurulmaya başlanan silahlı direniş grupları Yunan güçlerinin içerilere doğru ilerlemesini yavaşlatmakta ve durdurmaktaydı.

Bu güçler arasında belirttiğimiz Demirci Mehmet Efe'nin de katılımı ile Kuva-yı Milliye merkezileşmeye başladı.

Demirci Mehmet Efe, hem silahlı direnişin uygulanmasında rol oynadığı gibi, hem de Nazilli Kongreleri ile alınan kararları ve Denizli Heyet-i Milliyesi'nin yaptığı görev dağılımı ile birlikte İaşe ve Maliye, İrşadiye ve İstihbariye, Esliha ve Gönüllü Efrad, Muhacirin, Nakliyat ve Mübayaat ve Sağlık gibi işleri verdiği emirlerle yürütülmesini sağlamıştır.

KAYNAKÇA

Apak, Rahmi, *İstiklal Savaşında Garp Cephesi Nasıl Kuruldu?,* Ankara 1990.

Arı, Kemal, *Başlangıçtan Günümüze Türk Devrim Tarihi,* İzmir 2013.

[26] Turan, Şerafettin, *Türk Devrim…,* s. 232 - 233

Avcıoğlu, Doğan, *Milli Kurtuluş Tarihi,* İstanbul 1978.

Aybars, Ergün, *Türkiye Cumhuriyeti Tarihi I,* İzmir 2000.

Aydınel, Sıtkı, *Güney Batı Anadolu'da Kuva-yı Milliye Harekâtı,* Ankara 2002.

Başaran, Mehmet, *Milli Mücadele'de Çine Heyet-i Milliyesi,* Aydın 2006.

Bayar, Celal, *Ben de Yazdım Cilt 5,* Sabah Kitapları, İstanbul 1997.

Bayar, Celal, *Ben de Yazdım Cilt 7*, Sabah Kitapları, İstanbul 1997

Borak, Sadi, *Hacı Süleyman Efendi*, İzmir 1990.

Çelebi, Mevlüt, "Demirci Mehmet Efe'nin İki Mektubu", *Tarih İncelemeleri Dergisi*, Sayı XIV, İzmir, 1999

Çoşkun, Alev, *Kuvayı Milliye'nin Kuruluşu, En Uzun 15 Gün/ Ödemiş Direnişi,* İstanbul 1996.

Dayı, Esin, *Nazilli Kongreleri,* Erzurum 1998,

Ergil, Doğu, *Milli Mücadelenin Sosyal Tarihi*, Ankara 1981.

Erim, Nihat, *Devletlerarası Hukuku ve Siyasi Tarih Metinleri,* Cilt I, Türk Tarik Kurumu, Ankara 1953.

Genelkurmay Harp Tarihi Dairesi; Türk İstiklal Harbi: Batı Cephesi, II. Cilt, 1. Kısım, Ankara 1963.

Gökbel, Asaf, *Milli Mücadelede Aydın,* Aydın 1931.

Güçlü, Muhammet, "İzmir'in İşgaline Tanık Bir Zatın Kaleminden: "İzmir'de Neler Oldu? 1336/1920" Kitapçığı Üzerine", ÇTTAD, X/22 , (2011/Bahar).

Güneş, Günver-Güneş, Müslime, "Heyet-i Milliye'den Heyet-i Merkeziyeye Sivil Temelli Direniş; Nazilli Kongreleri", *Belgi Dergisi,* C.2, S.18, Pamukkale Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılâp Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Yayını, Yaz 2019/II.

Güneş, Müslime, "Milli Mücadele'de Koçarlı", *Milli Mücadele'de Menderes'in Öte Yakası Koçarlı Cephesi (*Edit: Mehmet Başaran), İstanbul 2007.

Halıcı, Şaduman, "Milli Mücadele'de Kuşadası Cephesi ve Mahmut Esat Bozkurt", *Milli Mücadele'de Kuşadası Cephesi Ve Önderleri, (*Edit: Günver Güneş), İstanbul 2007.

Halıcı, Şaduman, *Yeni Türk Devletinin Oluşumunda Mahmut Esat Bozkurt (1992–1943),* Ankara 2004.

Köstüklü, Nuri, *Milli Mücadele'de Denizli, Isparta ve Burdur Sancakları*, Ankara 1999.

Kuran, Ahmed Bedevi, *Osmanlı İmparatorluğunda İnkılâp Hareketleri ve Milli Mücadele,* İstanbul 1956.

Özkaya, Yücel, *Milli Mücadelede Ege Çevresi I,* Cumhuriyet, Aydınlanma Dizisi 197, Nisan 2001.

Parlak, Türkmen, *Yunan Ege'ye Nasıl Geldi, Cilt 1,* İzmir Sosyal Hizmetler Vakfı Kültür Yayınları, 1982.

Selek, Sabahattin, *Anadolu İhtilali, Cilt 1*, İstanbul 1987.

Sındırgılı Süreyya, *Demirci Mehmed Efe,* İstanbul 1955.

Steınhaus, Kurt, *Atatürk Devrimi Sosyolojisi,* İstanbul 1995.

Şefik Aker, "İstiklal Harbinde 57. Tümen ve Aydın Milli Cidali", *Askeri Mecmua, Cilt 1*, 1 Mart 1937.

Taçalan, Nurdoğan, *Ege'de Kurtuluş Savaşı Başlarken,* Haziran 1981.

Tanör, Bülent, *Türkiye'de Yerel Kongre İktidarları (1918–1920),* İstanbul 1992.

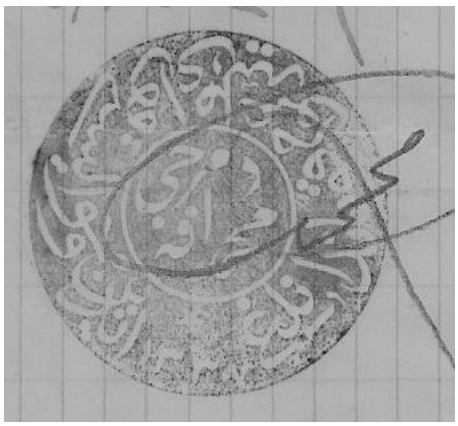
Tansel, Selahattin, *Mondros'tan Mudanya'ya Kadar I,* İstanbul 1991.

Tekeli, İlhan-İlkin, Selim, *Ege'deki Sivil Direnişten Kurtuluş Savaşına Geçerken Uşak Heyet-i Merkeziyesi ve İbrahim (TAHTAKILIÇ) Bey,* TTK Basımevi, Ankara, 1989.

Tekeli, İlhan-İlkin, Selim, *Ege'deki Sivil Direnişten Kurtuluş Savaşı'na Geçerken Uşak Heyet-i Merkeziyesi ve İbrahim (Tahtakılıç) Bey, Ankara* 1989.

Turan, Şerafettin, *Türk Devrim Tarihi 2. Kitap,* İstanbul 1992.

Türkgeldi, Ali Fuat, *Görüp İşittiklerim,* Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1949.



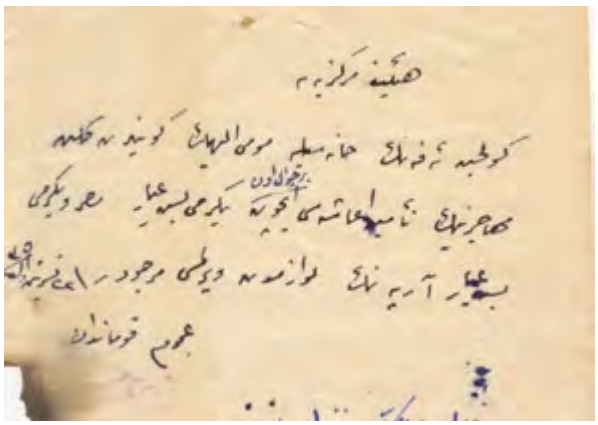
EK: 1 Demirci Mehmet Efe'nin Mühürü



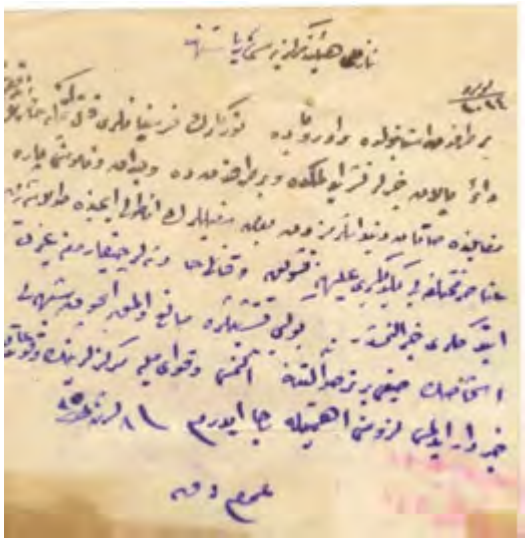
EK: 2



EK: 3



EK: 4



EK: 5



Resim 2: Demirci Mehmed Efe

MİLLİ MÜCADELENİN 100. YILINDA SÖKELİ CAFER EFE VE ZEYBEKLİK KÜLTÜRÜ

Mehmet Emin ELMACI[1]

Özet

I.Dünya Savaşı sonrasında İzmir'in işgaliyle başlayan karmaşa en çok Batı Anadolu'yu etkilemişti. Bu bölgede işgale verilen tepkilerde en önemli katkı da zeybek ve eflerden gelmişti. Bunlardan Girit doğumlu Sökeli Cafer Efe; Yunan kuvvetleri ile verdiği mücadelede 3 Temmuz 1919 tarihinde hayatını kaybetmişti.

Batı Anadolu'da zeybek ve efe kültürü sayesinde Yunan kuvvetlerine direnen Sökeli Cafer Efe bu mücadelesinde tarihe adını yazdırmıştı. Efelerinin en önünde mücadele veren Cafer Efe; arkadaşlarını korumak için hayatını öne atmıştı. Efe işte böyle olmalıydı.

Abstract

The confusion that started with the invasion of Izmir after World War I, affected Western Anatolia the most. The most important contribution in the reactions to the occupation in this region came from zeybek and efler. Among these, Sökeli Cafer Efe, born in Crete; He died on July 3, 1919 in his struggle with the Greek forces.

Sökeli Cafer Efe, who resisted to the Greek forces thanks to the culture of zeybek and efe in Western Anatolia, had written his name in history in this struggle. Cafer Efe who fought in front of his Efe's; had put his life forward to protect his friends. This was how Efe should be.

Giriş

Mondros Ateşkes Antlaşması'nın imzalanmasının ardından, İzmir ve bölgesinin paylaşılması konusunda ortaya çıkan karışıklıklar, bu bölgenin yakın geleceğinin aydınlık olmayacağının bir göstergesiydi. Nitekim İzmir'in Yunanistan'a bırakılması ve ardından Yunanlıların gerçekleştirdikleri katliamlar ise her şeyin başlangıcıydı. Bu dönemde özellikle Batı Anadolu'da efeler ve zeybeklerin kazanılan İstiklal Savaşı'nda büyük katkılarının olduğu bir gerçektir.

Bunların başında gelen Demirci Mehmet Efe; İstanbul hükümeti tarafından Samsun'a çıkmış olan Mustafa Kemal Paşa ve sonrasında yanında olan Rauf Bey hakkında tutuklanma kararının verildiği yazıda adı tutuklanması istenen ilk efelerdendi. Dönemin gazetesi Vakit; Temmuz 1919 sonunda; Mustafa Kemal ile birlikte Demirci Mehmet Efe ve Hacı Şükrü Binbaşı hakkında hükümetin aldığı kararı şu şekilde yansıtmıştı. *"Filvaki-yi istihbarat-ı resmiye, Üçüncü Ordu müfettişi iken azl edilmiş ve silk-i askeriyeden istifa etmiş olan Mustafa Kemal Paşa ile kezalik meslekten istifasını vermiş olan Bahriye Nazır-ı esbakı Rauf Bey'in Erzurum taraflarında merkez hükümetin müsaadesi hilafında (karşısında) bir kongre akd ederek bazı içtimaat daha icrasına karar vermiş olduğunu göstermiştir. Verilen malumata göre; Erzurum'daki bu içtimadan başka Nazilli civarında (Demirci Mehmet Efe)[2] ve*

[1] Dokuz Eylül Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Enstitüsü. Doç. Dr.

[2] Demirci Mehmet Efe, 11 Temmuz 1919'da Umurlu bölgesine gelerek Kuvva-yı Milliye saflarına katılmıştı. Utkan Kocatürk, **Atatürk Ve Türk Devrimi Kronolojisi, 1918 – 1938,** Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü Yayınları, Ankara, 1973. s.49

(Teşkilat-ı Milliye Kumandanı Hacı Şükrü Efendi)[3] *nam-ı müstearları altında iki kişinin çete teşkili ve bazı küna teşvik ve tahrik icrasıyla iştigal ettiği vaki olan resmi muhaberelerden anlaşılmıştır. Bunun için dün hükümet tekmil-i alakadar olanlara icra ettiği bir telgraf tamimyle gerek Mustafa Kemal Paşa'nın gerek Rauf Bey ile Hacı Şükrü efendi ve Demirci Mehmet Efe'nin hemen derdest olunarak İstanbul'a gönderilmelerini emretmiş ve çete teşkilatına, hilaf-ı kanun (kanun dışı) içtimaalara ve buna mümasil (benzer) işlere meydan verilmeyerek teşebbüs edenlerin suret-i acelede derdest ve sevkleri lazım geldiğini bildirmiştir"*[4]

Ancak daha bu tarihe gelmeden önce 15 Mayıs'ta İzmir'in işgali sonrası başlayan dönemde bir çok efe işgale tepki vermeye başlamıştı.

Konuya bu dönemi ve Batı Anadolu'daki milli mücadeleyi çok iyi anlatan önemli bir eseri tanıtarak başlamakta yarar görüyorum. İzmir'in işgalinden sonra başlayan dönemde bu bölgede Menderesler Grubu Komutanı olarak görev yapan Albay M.Şefik Bey'in yazdığı "*İstiklal Harbinde 57.Tümen ve Aydın Milli Cidali*"[5] adlı bu yapıt, üç ciltte tamamlanmıştır. Şefik Bey'in yazdıkları, önemli bir zamanda ve mevkide bulunması açısından tarihçiler için değerli bir kaynak olarak görülmektedir. İtalyanların da belirttiği gibi Şefik Beyin bu bölge için önemi o zamanlarda da anlaşılmıştı. Özellikle bu bölgedeki tüm gelişmeleri telgrafla merkeze bildirmesi, işgallere karşı protestoları ve gereken tedbirleri alması önemlidir.[6] O kadar ki İtalyanlar bölgeyi tahliye ettikten sonra bile Şefik Bey'in hakkında fişlemeler tutmuşlardır.[7]

Yunanlar, bölgedeki Rum nüfusunun sayısının fazla olduğunu iddia etmekteydiler ve belki de bunu doğrulamak için de Türklerin öldürülmesi yoluna gidiyorlardı. Oysa birçok kaynakta olduğu gibi Şefik Bey'in kitabında da 57.Tümenin yayıldığı bölgelerdeki demografik yapı her şeyi ortaya koymaktaydı.[8]

---

[3] Binbaşı Hacı Şükrü Bey de kumandasındaki mahalli kuvvetlerle Aydın'ı geri almak için Yunan kuvvetlerine saldırmıştı. Utkan Kocatürk, **a.g.e.**, s. 50.

[4] **Vakit**, 31 Temmuz 1919 "*Anadolu'daki Hareketler*"

[5] Emekli Albay M.Şefik, "İstiklal Harbinde 57.Tümen ve Aydın Milli Cidali" I.Cilt, **Askeri Mecmuanın Tarih Kısmı**, 1 Mart 1937,sayı 45,
Emekli Albay M.Şefik "İstiklal Harbinde 57.Tümen ve Aydın Milli Cidali" II.Cilt, **Askeri Mecmuanın Tarih Kısmı**, 1 Haziran 1937,sayı 46.
Emekli Albay M.Şefik Aker"İstiklal Harbinde 57.Tümen ve Aydın Milli Cidali" III.Cilt, **Askeri Mecmuanın Tarih Kısmı**, 1 Eylül 1937,sayı 47.

[6] Mevlüt Çelebi, **Milli Mücadele Döneminde Türk İtalyan İlişkileri, S**AM Yayınları, Ankara, 1999, s.101. Şefik Bey'in kitabı birinci el telgraflara dayalı olması açısından önemlidir. Bu bölgede olan olayların ve Harbiye Nezaretinden ve ilgili komutanlıklardan gelen telgrafların kitapta yayınlanmış olması tarihi açıdan da önemli bir katkı oluşturmuştur.

[7] Mevlüt Çelebi, **a.g.e.,** s.265.

[8] M. Şefik, I.Cilt, s.8.

	Türk-İslam	Rum	Yahudi	Ermeni	Katolik
İZMİR	403,919	151,235	28,080	15,313	3,260
MANİSA	393,710	46,329	3,904	4,362	264
AYDIN	190,663	31,631	4,132	948	194
DENİZLİ	243,542	3,184	51	557	7
MENTEŞE	134,757	10,136	510	117	0
ANTALYA	121,000	6,500	13	0	0
BURDUR	8,000	500	0	60	0
ISPARTA	109,800	10,201	0	0	200

Şefik Bey aynı zamanda bu bölgede bulunan Osmanlı Rum vatandaşlarının hangilerinin Yunanca ve Türkçe konuştukları hakkında da geniş bilgi verir.

Türkçe konuşanlar	Yunanca konuşanlar
İzmir-Çirkince	İzmir
Manisa-Horozköy	Aydın
Muğla	Milas
Antalya	Bodrum
Alanya	Fethiye
Denizli	Fenike
Burdur	Derme
Isparta	Andifli
	Kalamaki

Şefik Bey, Türkçe konuşan bütün Rumların "*fizyonomi ve adat bakımından da*" komşuları Müslüman Türklerin benzeri olduğunu belirtmişti.[9]

Bu önemli giriş sonrası efelik ve zeybeklik kültürüne gelelim.

Kamus-ı Türki'de Zeybek; "*Hafif silahlı ve muhafaza-i asayişe memur eski bir sınıf-ı asker" ve "Selçukiler zamanında böyle bir sınıf-ı askeri terkib etmiş olan Aydın ve Hüdevendigar ahalisi ki "efe" denmekle dahi maruf olup, garip kıyafetleri vardır*" cümleleriyle tarif edilirken Efe için ise; "*Hüdavendigar ve Aydın cihetleri zeybeklerince ağa makamında müstamel olmakla zeybeklere ıtlak olunur*" denilmişti[10].

İşte bu zeybekler arasındaki efelerden birisi de Sökeli Cafer Efe idi. Cafer Efe, Girit'in Kandiye şehrinin Kolena köyünden gelerek Söke'ye yerleşmişti[11]. Bir kaynakta Caferaki'nin 18 yaşında bir Pazar günü toprağını sürerken Pazar olduğu için çalışamayacağını söyleyen 2 Rum'u öldürmesiyle Girit'ten ayrılmış olduğu belirtilirken[12]; bir başka kaynakta ise, Girit'te tarlasında çift suren bir Türk çiftçisini dipçikle döven bir Rum askerini oldurduğu için dağa çıktığından bahsedilir[13].

Girit'te iken Rumların zulümlerine karşı Türkleri tutan ve onların sorunlarını çözen ama aynı zamanda da bu nedenlerden dolayı başı da dertten kurtulamayan Cafer Efe'ye "*bizim dertlerimizle dertlenen inleyen annelerin erkek kardeşi*" anlamında Halzar denilmişti[14].

Şefik Bey'in "*Caferaki*" dediği "*Aydın Milli mücadelesinde nam ve şöhret kazanmış ve nihayet vatanı ve milleti uğruna Yunanlılarla olan müsademelerin birisinde Germencik'te şehit olmuş Milli kahramanlarımızdandır. Aziz adını milletin nazar-ı takdisine arz ederim*"[15] dediği Cafer Efe'yi Samim Kocagöz, Germencik baskını öncesi şu şekilde betimler: "*Upuzun bir boyu, geniş omuzları, beyaz kocaman bıyıkları vardı. Kalpağının kenarlarından taşan beyaz kıvırcık sacları fenerin ışığında pembeleşmişti. Ayağında mavi Girit şalvarı simsiyah*

[9] M. Şefik, I.Cilt, s.8.
[10] Ercan Haytoğlu, "A*ydın Kuva-Yı Milliyesinde Efe Ve Zeybekler"*, **Belgi Dergisi**, Sayı 1 (Kış 2011/I), s.51.
[11] Sabahattin Burhan, **Sökeli Cafer Efe**, Nesil Yayınları, İstanbul, 2006. s.2l. Efe'nin bugünkü kuşak akrabaları "*Fer ve Bizsel*" soyadlarını taşımaktadır. Aile uzun yıllar "*Caferakiler*" olarak bilindiklerini belirtmişlerdir. **Tülin Bizsel ile yapılan sözlü görüşme. 21.08. 2017.**Ailenin en büyüğü üzerinden alınan ve bizim de gördüğümüz resmi nüfus kaydında; Cafer Efe'nin aslında adının "*Mustafa*" olduğu ve babasının adının "*Cafer*" olduğu ve doğum yeri olarak "*Girit-Kandiye*" olduğu görülmektedir. Mustafa Cafer Efe olarak bilinen Sökeli Cafer Efe'nin doğum tarihi 1 Temmuz 1890, ölüm tarihi ise; 21 Aralık 1920'dir. Germencik baskını 3 Temmuz'da olduğuna göre; ölüm tarihinin geç yazıldığı görülmektedir. **Nermisaz Fer ile yapılan sözlü görüşme. 21.08. 2017.**
[12] Şeref Üsküp, **Milli Mücadele'de Efeler**, Hurefe Matbaası, 1992, İzmir, s.80.
[13] Yaşar Çağbayır, **Söke**, İzmir 1989, s.36.
[14] , Sabahattin Burhan, **a.g.e**. s.19.
[15] M.Şefik Aker, **a.g.e**., 2. Cilt, s.83.

görünüyordu. Beyaz kuşağının üstüne fişekliğini bağlamış, mintanın üstünde omuzlarındaki bol cepkenin üstüne de tüfeğini çaprazlama asmıştı" [16].

Celal Bayar da Efe'yi anılarında Caferaki diye tanımlıyor ve onun kendisiyle İzmir'de görüştüğünü, iyi silah kullanan cesur biri olduğunu belirtiyordu[17].

Balkan savaşından önce[18] ailesi ile birlikte kaçarak önce Bodrum'a sonra İzmir'e gelmiştir. Balkan savaşlarına gönüllü olarak katıldıktan sonra savaşın bitmesi üzerine Söke'ye gelip yerleşmiştir[19]. Girit'ten Söke'ye 1908 yılında gelen ilk kafile, İzmir, Söke, Davutlar ve Kuşadası'na yerleşmişti. 1913'de ikinci gelen kafile ise ovasının genişliği nedeniyle doğrudan Söke'ye yerleştirilmişti. İlk kafile, Söke'de (şimdi Söktaş ve askerlik şubesinin bulunduğu) Mesudiye (Cumhuriyet mahallesine), bir kısmı (garaj karşısında) Karahasan kahvesi altına ve diğerleri ise İstasyonüstü (Abdi İpekçi Caddesi'nin sağ ve sol taraflarına) yerleşmiştir. 1913'te gelenler ise Morali Dağı altında Söke'ye iskan edilmişlerdi.

Girit'ten gelenler, Söke eşrafından olan Hacı Halil Paşa, Hüseyin Avni Bey ve Hacı Ziya Bey adlı üç zengin tarafından kollanır ve işe alınırlar. Gelenlerin çoğu kunduracılık, çizmecilik, kahvecilik, zeytin aşıcılığı, tek at nakliyeciliği yapmışlardır[20].

Girit'ten gelenlerin Yunanlılara karşı tavırlarını Girit'te Yunanlıların yaptıklarında aramak doğru olur. Cafer Efe'nin bu anlamda Söke'de Yunanlılar karşı duruşunu Mülazımevvel Selim " *Bu Girit muhacirlerinin Yunan'a amma da hınçları varmış ha, Cafer Efe duman attırdı keratalara, haydutluklarını önlüyorlar* "şeklinde belirtmişti[21].

Cafer Efe, Söke'de gözü pekliği ile halk arasında sevilmekte olup, daha Söke'nin işgalinden önce Sökeli Rumların Türklere düşmanca davranışları sonucunda Rumlarla mücadeleye başlamıştı. Rumların iddiasına göre Söke'de 300 Rum'u öldürdüğü belirtilir[22]. Yine bu iddialara göre öldürdüklerinin listesi ölümü sırasında cebindeki bir defterde çıkmıştır.

Cafer Efe'den, Söke'deki madenciler de kendilerini haraca bağlayan Rumlara karşı yardım almışlardır. Örneğin kendisi de Giritli olan Hilali Bey, bu konuda madenini koruması için Efe'yi tutmuştu. Cafer Efe madende gündüzleri saklanarak gelenlerle engel olurdu[23].

---

[16] Samim Kocagöz, **Kalpaklılar**, Atac Matbaası, İstanbul, 1962, s.92.
[17] Celal Bayar, **Ben de Yazdım**, Cilt. 6. Sabah Yayınları, s.243
[18] İsmail Gün-Ahmet Özdemir, **Söke Tarihi ve Coğrafyası**, CHP Basımevi, Aydın, 1941, s.103.
[19] Yaşar Çağbayır, **a.g.e.**, s.36.
[20] Günver Güneş-Alper Tunga Göçmen; **M. Ali Asrav'ın Anılarında Yakın Tarihte Söke ve Sökeliler**., Yeni Söke Gazetesi Kültür Yayınları, Ekim 2015, Söke, s.2.
[21] Samim Kocagöz, **a.g.e.**, s..82.
[22] Cafer Efe'nin bu dönem akrabalarından öğrenildiğine göre; aile içinde kimse Mustafa Caferaki hakkında konuşmazmış ve hep susturulurlarmış. Ve bu konuda bir yasak varmış. Cafer Efe'nin işgal dönemindeki faaliyetlerinin; 1919-1922 arasında bölgede Yunan işgali nedeniyle ailenin sessiz kalmasını doğurduğu söylenebilir. **Özden Bizsel ile yapılan sözlü görüşme. 21.08. 2017.**
[23] Günver Güneş-Alper Tunga Göçmen, **a.g.e,** s.8.

Kurtuluş Savaşı yıllarında Söke'deki duruma bakmadan önce bu bölgenin toplumsal yapısına bakmakta büyük önem vardır. Çünkü bu bölgenin demografik yapısını inceleyecek olursak, örneğin, Kamusulalam'da Söke için 54 karyeli, 23304 ahalisi olduğu belirtilirken bunların 8254'ünün Rum, 59'unun Ermeni, geri kalanının ise Türk (14.991) olduğu yazılıdır[24]. Buradan Türklerin nüfusunun fazla olduğu görülür.

Söke'nin bugünkü Kemalpaşa, Yoran (Yenihisar), Gelebec (Güllübahçe), Domatca (Doğanbey), Akköy ve Bağarası'nın Rum Mahallesi Rumlardan oluşmaktaydı[25]. Müslüman mahalleleri ise Hamidiye, Konak, Yenimescid, Sultaniye ve Yenicami idi.

Mütareke döneminde Söke'deki Rum ahalinin taşkınlıkları artmış bulunuyordu. 1914 yılında kaldırılan kapitülasyonlar sonrasında çıkarılan kanunlarla yabancıların ve dolayısıyla gayrimuslimlerin ayrıcalıkları tamamen ortadan kalkmıştı[26]. Ancak 21 Ocak tarihinde İstanbul'daki yüksek komiserlerin verdiği nota ile kapitülasyonlar yeniden hem de genişletilerek tahsis edilmiş, Söke'deki Rumlar da eski ayrıcalıklarına yeniden kavuşmanın coşkusunu yaşamaktaydılar. Ülkenin karışıklık içinde olduğu bir dönemde işgallerin sonucunda büyük bir başıbozukluk vardı. Yunanlıların İzmir'e girmelerinden sonra sürekli ilerleme cabaları ve bu bölgelerdeki Rumların bundan cesaret alarak yaptıkları mezalim halk tarafından tepkiyle karşılanıyordu.

Ayrıca o dönemde oluşturulmak istenen Amele taburlarına katılmamaları yönünde Rum metropolit Hrisostomos'un telkinleriyle Söke'den adalara giden genç Rumlar, burada Etnik-i Eterya tarafından Türkler aleyhinde eğitilerek ellerinde bildirilerle geri gelmiş, bunları Söke'de dağıtmaya başlamışlardı. Yakın olan Sisam adasından kayıklarla gelen Yunanlılar ise, Sökeli Rumlarla birleşerek Söke köylerine saldırılarda bulunmuşlar, pek çok gasp ve cinayet işlemişlerdi. Bu kışkırtmalar nedeniyle birçok Türk de öldürülmüştü[27].

Bu Sökeli Rumlardan birisi de Söke' deki Yoran'da (Güzelhisar) bulunan Dimitri adındaki bir Rum bakkaldı. 57.Tümenden; Teğmen Bekir Sıtkı'nın Dimitri'yi yakalaması sonrasında 1918 yılı Aralık ayında Yoran'da ilk isyan başlamış, Dimitri'nin arkadaşları tarafından Bekir Sıtkı Bey'in öldürülmesi ile iş iyice çığırından çıkmış, sonuçta Rumlar kaçmak zorunda kalmışlardır.

Daha sonra 19 Şubat 1919 tarihinde yine adalardan gelen Rum anarşistlerle yerli Rumlar yine Yoran'da yeni bir isyan çıkartarak birçok kişinin ölümüne neden olurlar. İsyanın

[24] İsmail Gün-Ahmet Özdemir, **a.g.e.,** s.25.
[25] Yaşar Çağbayır, **a.g.e.**, s.32.
[26] Mehmet Emin Elmacı, **İttihat Terakki ve Kapitülasyonlar**. Homer Kitabevi, İstanbul, 2005, s.45.
[27] Sıtkı Aydınel, **Güneybatı Anadolu'da Kuva-yı Milliye Harekatı,** Kultur Bakanlığı Yayınları, Ankara, 2002, s.93.

bastırılması için İzmir'den ve Aydın'dan birer müfreze gönderilmesi, olayın anlaşma ile sonuçlanmasını ve Adalardan gelen Rumların geri dönmesini sağlamıştır. İsyanın sonuçlanmasında İngiliz olan Forbes Meyan Fabrikası müdürü Hoder -ki damadı da isyancıların elebaşısı olan Rum idi- aracı olmuştu.

Bu olaylar bölgede olduğu gibi Söke'de de Yunanlılara karşı bir tepkinin oluşmasına neden olmuştu. Sökeli Rumların Söke ovasındaki bütün tarlaları kağıt üzerinde paylaşmış oldukları söylenmekteydi[28]. Bu ortamda "*Söke'nin yerli Rumları ile Türklerin arası çok gergindi. İzmir'e Yunan askeri çıktığından beri ne bir Rum elini kolunu sallaya sallaya Rum mahallesine girebiliyor ne de bir Türk elini kolunu sallaya sallaya Rum mahallesine geçebiliyordu. Şehrin ortasından gecen cay sınır haline gelmişti*"[29].

Rum Mahallesi, silah deposu haline gelmiş, eşkıya yatağı olmuştu. Dağlarda yaptıkları soygunlarla adam öldürmelere, yol kesmelere 'Yunan kıtalarına yardım' adını veriyorlardı. Olaylara karşı oluşan tepki sonuçta bölgede Türkler arasında bir teşkilatlanma ile sonuçlanmıştı.

Bu teşkilatın başındaki Ömerağazade Mehmet Ağa'nın yerli Rumlar tarafından yakalanıp hapsedilmesi yine sorun yaratmıştı. Mahalli hükûmet bu kişiyi kurtarabilmek için yine Forbes Müdürü Hoder'i aracı olarak kullanmış ve sonunda Mehmet Ağa kurtarılmıştı[30]. Bu gibi olaylardan dolayı Söke halkı, Yunanlıların bu bölgeyi işgal edeceği söylentilerinden dolayı korku içindeydiler

Bu dönemde İtalyanların Kuşadası'na çıkması sonrası Söke'ye de gelmeleri, durumu daha da karıştırmıştı. Kuşadası'nı işgal eden İtalyanlar, 17 Mayıs 1919 günü İtalyan komutan Alessandro komutasında 200 askerle Söke'yi işgal ettiler[31]. Aslında İtalyan komutanı Söke'ye geldikleri zaman Selçuk ve sonrası bölgelerin İtalyanlara verilmiş olduğu için Yunanlıların, Söke'ye kadar gelemeyeceklerini 135. Alay'a bildirmişlerdi[32].

18 Mayıs 1919'da Söke artık İtalyanlarca işgal edilmişti. Yunanlılar ise İzmir'i işgal ettikleri 15 Mayıs 1919'dan 12 gün sonra Aydın'ı işgal etmişlerdi. Aydın şehrinin Yunanlılar eline düşmesi sonrasında Aydın yerel idaresi, Söke'de Kuva-yı Milliye emrinde çalışıyordu. İlk önce İstanbul hükûmeti tarafından tayin olunan Aydın mutasarrıfı Tevfik Bey bölgede bir müddet çalıştıktan sonra, İstanbul'un adamı olduğu için yerine Jandarma Yarbayı Hurşit Bey

[28] Samim Kocagöz, **a.g.e.,** s.210.
[29] Samim Kocagöz, **a.g.e.** s.77.
[30] İsmail Gün-Ahmet Özdemir, **a.g.e**., s.100.
[31] Mevlut Çelebi, **a.g.e.,** s.407.
[32] M.Şefik; **a.g.e.**, s.92.

atandı. Aynı zamanda, Söke kaymakamlığına İzmirli Hikmet, Kuşadası kaymakamlığına da Ferruh Beyler getirilmişti[33].

İtalyanlar, 1911'de Trablusgarp'ta halka kötü davranmanın sorun yaratmasından ders almışlar ve bu yeni işgalleri sırasında halka iyi davranarak, sağlık hizmeti vermişler ve böylece bölgeyi içten fethetmeye çalışmışlardır.

Yunanlıların İzmir'e girmesinden sonra 24 Mayıs'ta Şefik Bey, 135. Alay komutanlığına yazdığı yazıda "*Söke'de bulunan Giritli, Çerkez, muhacir ve yerli hamiyetli Türk, vatanperver ahaliden gönüllü oluşturularak silahlandırılmasını*" istemişse de 96. Alay komutanı Mahzar Bey, yasaklara rağmen "*namussuzca pek çok efradın firar ettiğini ve gönüllü teşkilinin mümkün olmadığını*" belirtmişti[34].

Daha sonra ise Şefik Bey, 16 Haziranda da Söke'deki komutan Binbaşı Saip Bey'den de bölgede Milli kuvvetler oluşturarak Yunanlılara baskın yapılması hakkında istekte bulunur[35]. Aynı gün Yüzbaşı Selahattin'i Milli bir heyet kurması için Söke'ye yollar[36]. Selahattin Bey, Söke'den yolladığı raporlarda, Söke'de Yunanlıların yaptığı mezalimi acık olarak ortaya koymuştur. Müfrezenin Söke mevki komutanı 135. Alay'dan Binbaşı Saip Bey tarafından idare edilmesine karar verilmiştir[37].

İzmir'in işgali sonrası durumun karışması üzerine bu ortamda düşmana karşı konulması amacıyla Söke'de de girişimler artmıştı. 18 Haziran 1919'da Albay Selahattin ve Binbaşı Saip Beylerin öncülüğünde Söke müfrezesi oluşturulmuştu[38]. Oluşturulan Söke Heyet-i Milliyesi'nin Başkanlığına Ömerağazade Mehmet Ağa getirilmişti. Üyeleri arasında Giritli Mehmet, dava vekili Bekir, Ali Kahyaoğlu Süleyman Tahir, Ömerağazade Hasan Efendi, Hacı Ziya Beyzade İbrahim, Kazımzade Mehmet Feyzi Bey gibi eşraf bulunuyordu. Silahlı olan Kuva-yı Milliye'nin başına ise Mustafa Cafer Efe (Giritli Caferaki) getirilmişti.

İyi silah kullanan ve gözü pek Cafer Efe'nin müfrezesinde 50'si silahlı 150 kişi bulunuyordu. Albay Selahattin Bey verdiği raporda ellerinde 50 silah olduğunu ve 100 silaha daha ihtiyaçları olduklarını yazar. Müfrezenin silahları 57. Tümen komutanı Albay Şefik Bey tarafından Milas'ta Yüzbaşı Rıfat'a verilen emirle, oradaki askeri depodan gizlice getirtilmişti. Söke'de oluşturulan bu müfreze, 21 Haziran 1919 tarihinden itibaren Rum eşkıya ile fiilen mücadele etmeye başladı.

[33] Cevat Sökmensüer, **Milli Mucadele'de Aydın, Nazilli Cephesi, Kahraman Subaylarımız ve Zeybekler**, Karınca mtb. Ty, s.71-72.
[34] M.Şefik; **a.g.e.**, s.97.
[35] Cevat Sökmensüer, **a.g.e.**, s.75.
[36] M.Şefik Aker, **a.g.e.**, II.Cilt, s.176.
[37] Cevat Sökmensüer, **a.g.e.**, s.81.
[38] Yaşar Çağbayır, **a.g.e.**, s.34.

Cafer Efe'nin ilk olayı 1920[39] Mayıs ayında Halil Efendi'nin kahvesinde nargile içerken içeriye giren iriyarı bir Rum ile tartışmasıdır. Ayağa kalkmayan Cafer Efe'ye tokat atan silahlı Rum gece yarısı "*biz Türk'üz biz ancak atalarımıza bir de bir de bizi doğuran analarımız ile bizi büyüten babalarımıza hürmet ederiz.*" Diyen Efe tarafından öldürülür. Bu onun ilk olaydır ve o andan itibaren dağa çıkar ve efeliğe soyunur. Rumların taşkınlıklarına karşı olarak Cafer Efe ve adamları zahire pazarı olan Kavas Dede türbesinin arkasındaki mezarlıkta tabutların içinde saklanarak Burunköy'den tavernadan gelen Yunanlıları yakalayıp öldürürlerdi[40].

Bir başka olayda ise, zengin bir Yunanlı olan Vasil'in bahçesinde çalışan adamı Rum Cücenoğlu yoldan gecen Türkleri (Kuşadası'ndan Söke'ye pazara gelenler ve Davutlar'a su değirmenine un öğütmeye gidenler) bahçe içine çekerek iple boğmakta ve Söke çayına atmaktadır. Bu olay Efe'ye haber verildiği zaman Cücenoğlu'nun tek kurşunla olduğunu öğrenirler[41]. 29

Yörük Ali Efe'nin Yunanlılara Sultanhisar'da yaptığı ilk baskınla birlikte Cafer Efe de müfrezesi ile Ortaklar'da bulunan Yunan müfrezesine ilk baskınını yapmış ve Yunanlılara karşı koymuştu[42]. Daha sonra Yunanlılar tarafından işgal edilen Aydın'ın 28-30 Haziran arasında Kuva-yı Milliye tarafından kuşatılması üzerine, Rumların İzmir'den istedikleri cephane ve erzak yardımını getiren treni engellemeye çalışırlar.

Albay Şefik Bey'in cabalarıyla Söke'de Bağarası'nda oluşturulan l35.Alay (*Cumhuriyetin ilk yıllarında Adliye Bakanı ve İzmir mebuslarından Mahmut Esat tarafından teşvik ve takviye edilen*)[43] ile birlikte trene engel olunmaya çalışılsa da başarılı olunamaz. O sırada gördükleri akıl almaz işkencelerle öldürülmüş iki Türk kadınının etkisiyle Çamlık baskını yapılır, rivayetlere göre bu baskında 250-300 Yunan askerinin olduğu söylenmektedir[44].

Cafer Efe'nin elebaşılığındaki grup; Köse Nuri, Çulla Hüseyin, Çoban Hüseyin *(2 metre boyunda)*, Kor Hilmi *(Cafer'in sağ kolu)* , Sütçü Hüseyin, Hasso *(ona da Cumhuriyet Dönemi'nde istiklal madalyası verilmiştir, karabina ile uçak düşürmekle ünlüdür.)*, Arap İsmail *(Çakıcı'nın kızanı iken Cafer Efeye katılmıştır)*, Camo Mehmet *(o da Cafer gibi Giritli)*, Ters Rıdvan *(Erbeyli çatışmasında öldürülmüştür) ve* Sucu Hüseyin'den oluşuyordu.

[39] Bu tarih yanlış olduğu görülmektedir. Cafer Efe; 1919'da baskın sırasında hayatını kaybettiğinden bu tarihin 1919 olması daha muhtemeldir.
[40] Günver Güneş-Alper Tunga Göçmen, **a.g.e**, s.9
[41] Günver Güneş-Alper Tunga Göçmen, **a.g.e**, s.11.
[42] Yaşar Çağbayır,, **a.g.e.**, s.37.
[43] Cevat Sökmensüer, **a.g.e**., s.74.
[44] Günver Güneş-Alper Tunga Göçmen, **a.g.e**, s.16.

Cafer Efe'nin ilk baskını olan Balatcık (Ortaklar) baskını sonrasında artmaya başlamış, daha sonra Aziziye Baskını ve özellikle 3 Temmuz 1919'daki Germencik'te Yunanlılara karşı mücadelesi[45] ise Yunanlıların ilerleyişinin durması acısından önemli olmuştur. Ancak ölümünü engelleyememiştir. Yunanlıları tek başına 15 dakika oyalamış, Yunanların onun yalnız olduğunu anlamalarından sonra da ensesinden vurularak oldurulmuş, fakat 80 kişilik Söke Kuva-yı Milliyesi'nden 15 arkadaşını da kurtarmıştı[46].

135. Alay Kumandanı Binbaşı Saip Bey'in düzenlediği bu baskına Giritli Cafer Efe ile birlikte o tarihte Söke'de bulunan Alay subaylarından teğmen Şamlı Selim Efendi ve Muharrem Efendi de katılmıştı. 40 kişi kadar olan bu kuvvetlerden Giritli Muharrem bir gün öncesinden Muralı köyüne giderek Germencik'e ve Ortaklar'a nerelerden girileceğinin keşfini yapmış ve Argavlı köyüne geçmişti[47].

Germencik baskını öncesi Cafer Efe'nin, Hüseyin Çavuş'un ve Selim Efendi'nin müfrezeleri birleşmişti. Yüzbaşı İbrahim Bey; Cafer Efe ile birlikteydi. En kalabalık müfreze Cafer Efe'ninkiydi. Böylelikle Söke'deki tüm birlikler birleşmiş ve planlarını yapmışlardı. Baskının elebaşısı olan Efe'nin arkadaşları baskın öncesi kılık değiştirerek Söke'de dolaşmışlardı.

Samim Kocagöz, Germencik baskınında Cafer Efe ve adamlarının köprü üzerinde çapraz ateşle karşı karşıya kaldığını, adamlarının kaçalım demesine rağmen Efe'nin, "*bende muska var bana kurşun işlemez*" diyerek kaçmadığını belirtir[48].

Bu sırada arkadaşlarından Hüseyin ve Ters Rıdvan da vurulur, bu kızgınlıkla ayağa kalkan Efe de başından vurularak ölür. Yunanlılar Efe'yi elindeki yüzükten tanırlar ve yüzüklü eli Söke'deki işgal kuvvetleri komutanlığına götürülür. Baskının başarısızlığı ile ilgili, Yunanlıların daha evvelki baskınlardan dolayı hazırlıklı oldukları ve Söke Rumlarından da Germencik'e Türklerin baskın yapacağı haberinin bir gün evvelinden alındığı iddialarını Nazilli Kuvva-yi Milliye Kumandanlığı ilk sekreterliğini yapan Sökmensüer anılarında anlatmıştır[49].

İddiasına göre, Giritli Cafer'in Söke Rum mahallesinde Rum gençleriyle yaptığı bir kavgada Rumca "*yakında postunuzu yere sereceğim*" gibi sözler sarf etmesinin Rum gençler tarafından Germencik'teki Yunan kumandana iletmesi, Yunanlıları baskına hazırlıklı hale

[45] Sıtkı Aydınel, a**.g.e.,** s.223.
[46] Samim Kocagöz,, **a.g.e.**, s.97.
[47] Cevat Sökmensüer, **a.g.e** , s.73
[48] Samim Kocagöz,, **a.g.e.**, s.97.
[49] Cevat Sökmensüer, **a.g.e**, s.73.

getirmişti. Böylece baskın sırasında; Teğmen Şamlı Selim ve Giritli Cafer pusuya düşmüşler ve öldürülmüşlerdi[50].

Şefik Bey, raporunda olayı; "*ne yazık ki arazinin kapalı ağaçlık olması ve vazife-yi tarassudun ihmali ve efradın plaçkaya yayılması gibi hataların neticesi Aydın'a yürüyen Yunan kuvvetlerinin ansızın taarruzuna uğramış ve bu muharebede de kahramanane müdafaa eden bu müfreze meyanında Cafer Efe ve mülazım Şamlı Selim Efendi ve bir miktar efrat rütbe-i şehadeti ihraz etmişlerdir. Müfrezenin efrat-ı sairesi çekilmişlerdir* [51]" şeklinde anlatmıştı.

Kocagöz'e göre de Efe baskında yerli Rumların kendilerini ihbar ettiğini belirterek tuzağa düştüklerini anlamıştı. Ateş altında kalanları Yüzbaşı İbrahim'in geriye çekmesini istemiş ve kendisi oyalama görevini üstlenmiştir[52]. Efelik kültüründeki "Efe her yerde ve her zaman, en öndedir." Cümlesinde olduğu gibi bir karaktere sahip olan Cafer Efe, "Bir Efe, dağda da düzde de, her yerde en önde olsun ki, Efe olsun." Cümlesinde de olduğu gibi; ölümünde de en önde olmuş ve kızanlarını koruma adına kendisini de feda edebilmiştir.

Cafer Efe'nin mezarı ile ilgili bir rivayete göre; Efe'nin Germencik'ten Ortaklar'a giden bir istasyon civarında bir köprübaşında gömülü olduğu söylenmekte ise de[53]; bir başka rivayete göre ise; cesedi Yunanlılar tarafından Atina'ya götürülmüş ve Yunan celladı diye teşhir edilmiştir[54]. Kesilen ellerinin Rumlar tarafından bir tepsiye konularak bahşiş toplanıldığı da rivayetler arasındadır[55].

Yeni Söke gazetesinde Mehmet Ali Asrav'ın yayınladığı anılarında Rumların Sökelilere yaptığı mezalim ve Cafer Efe'nin kahramanlıkları anlatılmıştı. Cafer Efe yüzük meraklısıdır, sağ elinde üç yüzük vardı. Hiç evlenmemişti. Giritli Canbazaki'nin 1932 yılında Atina'ya gidişi sırasında askeri müzede Cafer'in mumyalanmış başının ve iki yüzüklü elinin sergilenmekte ve camın altında da "*o bir istavroz düşmanı Cafer Halazar*" denilmekte olduğunu belirtir[56].

---

[50] Cevat Sökmensüer, **a.g.e** s.74.

[51] Aker, **a.g.e**, s..97. Cafer Efenin bugünkü akrabalarından öğrenildiğine göre; Cafer Efe'nin küçük yaştaki yeğeni de bu baskın sırasında yakınlardaymış ve baskını gözleri ile gördüğü söylenmekteymiş. Bu nedenle aile arasında bu yeğen büyüdüğünde "çok sinirli olmasını" o gün yaşadığı travmaya bağlarlarmış. **Özden Bizsel ile yapılan sözlü görüşme. 21.08. 2017.**

[52] Samim Kocagöz,, **a.g.e** s. 97. Caferakilerin bugünkü temsilcilerinden olan ve Cafer Efe'nin şehit olduğu o baskın sırasında gözleriyle ölümünü gören yeğenin torunu olan Can Bizsel'in anlattığına göre dedesi küçük yaşlarından itibaren onu İzmir'den Germencik'e Temmuz ayında mutlaka götürür ve gezdirirmiş. Can Bizsel; başlangıçta buna anlam verememesine rağmen daha sonra bunun nedenini okumalarıyla anladığını söylemiştir. **Can Bizsel ile yapılan sözlü görüşme. 21.08. 2017.**

[53] Şehit düştüğü bu yerde bir ilkokula da onun adı verilmişti.

[54] İsmail Gün-Ahmet Özdemir, **a.g.e**., s. 104.

[55] Şeref Üsküp,.**a.g.e.**, s. 80.

[56] Günver Güneş-Alper Tunga Göçmen **a.g.e**, s. 21.

Asrav'ın anılarında iki resminin olduğunu, bunlardan birinin Şoförler ve Otomobilciler Derneğinde olduğunu, İkincisinin ise Cafer'in adamı Arap İsmail'in oğlu Erkan Aslanoğlu'na hediye edildiğini belirtir..

Ölümünden sonra halkın Cafer Efe adına söylediği Türkü ve şiirler de bulunmaktadır

Alıverin sandığımdan kürkümü
Ben ölürsem söylesinler türkümü
Ana benim al entarim soldu mu?
Kader kısmet böyle imiş efeler hey
Germencik ortasında toplar kuruldu
Cafer zeybek öğle sonu vuruldu
Anasına akşam üstü duyuruldu
Kader kısmet böyle imiş efeler hey
Mezarımı derin kazın dar olsun
Etrafında mor sümbüllü bağ olsun
Cafer öldü vatan sağ olsun
Kader kısmet böyle imiş efeler hey

Sonuç

18 Nisan 1920 de çıkan Anzavur ayaklanması sırasında oradaki Kuva-yı Milliye içerisinde Söke'den gelen Cafer Efe'nin kardeşi Haydar Ağa'nın kumandasında bir müfrezenin de olduğu söylenmektedir. 60 kişi Söke'den 50 kişi de Söke'ye bağlı köylerden gelmişti. Bu müfreze bölgede Çerkez Ethem'in emrine girmişti[57]. Bu kuvvetler Söke'den Bağarası, Koçarlı yoluyla Nazilli'ye geçmişler, oradan atla Buldan, Alaşehir, Salihli ve Akhisar'a ulaşmış oradan da trenle Balıkesir'e varmışlardı[58]. Haydar Ağa ya Cumhuriyet Dönemi'nde istiklal madalyası da verilmişti[1].

Söke'yi 18 Mayıs'ta önce İtalyanlar sonra Yunanlılar işgal etmişlerdir. 21 Nisan I922'de İtalyanlar Söke'yi terk ederlerken buraya Yunanlıların geleceğini belirttikleri için bazı Türkler Yunanlıların daha önceki tavırları nedeniyle Söke'yi terk ederek Bağarası'na giderlerken, bazıları da Söke'de kalarak Söke'deki Rum Dr Perikli'in yardımları ile Forbes

[57] İsmail Gün-Ahmet Özdemir, **a.g.e,** s. 102
[58] Yaşar Çağbayır, **a.g.e.**, s.45.
[1] İsmail Gün-Ahmet Özdemir, **a.g.e**, s. 104. Aile; Mustafa Cafer Efe için de bir madalya verildiğini ancak yıllar önce bir hırsızlık ile çalındığını belirtmişti. Şu an ailenin en yaşlı ferdi olan; **Nermisaz Fer ile yapılan sözlü görüşme. 21.08. 2017.**

Meyan Fabrikasına sığınmışlardı. 22 Nisandan itibaren 4 ay 14 gün suren Yunan işgali sonrasında Söke Başkumandanlık Savaşı sonrası 6 Eylül I922'de tamamen düşman işgalinden kurtarılmıştır.





Kaynakça

Vakit Gazetesi

AKER, M.Şefik; "İstiklal Harbinde 57.Tümen ve Aydın Milli Cidali" III.Cilt, **Askeri Mecmuanın Tarih Kısmı**, 1 Eylül 1937,sayı 47.

AYDINEL, Sıtkı; **Güneybatı Anadolu'da Kuva-yı Milliye Harekatı,** Kultur Bakanlığı Yayınları, Ankara,

BAYAR, Celal; **Ben de Yazdım**, Cilt. 6. Sabah Yayınları.

BURHAN, Sabahattin; **Sökeli Cafer Efe**, Nesil Yayınları, İstanbul, 2006.

ÇAĞBAYIR, Yaşar; **Söke**, İzmir 1989.

ÇELEBİ Mevlüt; **Milli Mücadele Döneminde Türk İtalyan İlişkileri, S**AM Yayınları, Ankara, 1999.

ELMACI, Mehmet Emin; **İttihat Terakki ve Kapitülasyonlar**. Homer Kitabevi, İstanbul, 2005.

GÜN, İsmail- ÖZDEMİR, Ahmet; **Söke Tarihi ve Coğrafyası**, CHP Basımevi, Aydın, 1941.

GÜNEŞ, Günver Güneş-GÖÇMEN; Alper Tunga; **M. Ali Asrav'ın Anılarında Yakın Tarihte Söke ve Sökeliler**., Yeni Söke Gazetesi Kültür Yayınları, Ekim 2015, Söke.

HAYTOĞLU, Ercan; "A*ydın Kuva-Yı Milliyesinde Efe Ve Zeybekler"*, **Belgi Dergisi**, Sayı 1 (Kış 2011/I).

KOCAGÖZ, Samim; **Kalpaklılar**, Atac Matbaası, İstanbul, 1962.

KOCATÜRK, Utkan; **Atatürk Ve Türk Devrimi Kronolojisi, 1918 – 1938,** Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü Yayınları, Ankara, 1973.

M.ŞEFİK; "İstiklal Harbinde 57.Tümen ve Aydın Milli Cidali" I.Cilt, **Askeri Mecmuanın Tarih Kısmı**, 1 Mart 1937,sayı 45.

M.ŞEFİK; "İstiklal Harbinde 57.Tümen ve Aydın Milli Cidali" II.Cilt, **Askeri Mecmuanın Tarih Kısmı**, 1 Haziran 1937,sayı 46.

SÖKMENSÜER, Cevat; **Milli Mucadele'de Aydın, Nazilli Cephesi, Kahraman Subaylarımız ve Zeybekler**, Karınca mtb. Ty.

ÜSKÜP, Şeref; **Milli Mücadele'de Efeler**, Hurefe Matbaası, 1992, İzmir.

Sözlü Tarih

Nermisaz Fer ile yapılan sözlü görüşme. 21.08. 2017.

Tülin Bizsel ile yapılan sözlü görüşme. 21.08. 2017.

Özden Bizsel ile yapılan sözlü görüşme. 21.08. 2017.

Can Bizsel ile yapılan sözlü görüşme. 21.08. 2017.

SOSYAL GERÇEKÇİ TÜRK SİNEMASI'NDA SÖZLÜ KÜLTÜR (1961-1971)

Menderes AKDAĞ[1]

Özet

Sanayi Devriminden önce zorunlu-yaygın eğitim yoktu denebilir. Ancak insanlar beslenme, barınma, giyim konusunda deneyimlere sahiptiler. Sözlü kültür insanın yakın çevresinden görerek, duyarak deneyim kazanmasının adıdır. Geniş ailede büyükler evin tam merkezindedir ve geçmiş birikimin aktarılmasında etkindir. Sanayi Devrimi, köyden kente göçü artırdı. Geniş aile dağılmaya başladı. Çekirdek ailedeyse ilk dönemde uzun çalışma sürelerinden dolayı ebeveynlerin dahi çocukları üzerindeki etkisi aşındı. Sözlü kültür şahsiyet oluşumunun da ifadesidir. Aile, cami(kilise) vb. kimliği oluşturan unsurlardı. Buradan bakıldığında tam bu noktada sinemada yıldız sisteminin çıkmış olması ilginçtir. Zamanla sözlü kültürün kitle iletişim araçlarıyla aşındırılması devam edecektir. Örneğin televizyon evin tam merkezinde konumlanır. Bu, aslında evin büyüğünün oturduğu noktadır. Sözlü kültür, taşrayla ilgilidir denebilir. 1930'larda Türkiye'de nüfusu 40 binin üzerinde olan şehir sayısı sadece altıdır. 1950'lerde Türkiye'de köyden kente göç artar. Sözlü kültür aşınmaya başlar. 1960'lar Türk sinemasında gerçekçilik dönemidir. Kent ve köy temelli filmler yapılır. Sadece köy filmlerinde değil köyden kente göç sağlıklı bir biçimde işlemediğinden insanlar şehirlerin çeperlerinde bunları yaşattığından kent temelli filmlerde dahi sözlü kültürün etkisini görmek mümkündür. Bu, temsil propagandası etkisi yapmıştır. Köylüler, kente göçmüşler bu filmlerde kendi temsillerini görmüşlerdir. Bu da 1960'ların sonunda Türkiye'de solun yükselişine kısmi etki yapmıştır. Çalışmamızda yöntem olarak sözlü kültürün üzerinde durulmuştur. Ardından Gerçekçi Türk Sinemasının doğuşu, dinamikleri incelenmiştir. Bu filmlerden seçtiğimiz on örnek üzerinden sözlü kültür temsilleri değerlendirilmiştir. Film kahramanları sözlü kültür açısından vasıflandırılmıştır. Filmlerde yer alan inanışlar, beddualar, atasözleri vb. tasnif edilerek değerlendirilmiştir. Çalışmamız sonucunda bu filmlerde ciddi bir sözlü kültür kullanıldığı bulgusuna ulaşılmıştır. Bu da filmlerin halk arasında izlenirliğini artırmıştır. Amacımız sözlü kültürün sinema üzerindeki etkisini ortaya koymaktır. Alan taramamızda böyle bir çalışma örneğine rastlamadık. Çalışmamız Türk kültür dinamiklerinin ve yakın dönem tarihinin anlaşılması, yeni kuşak sinemada halk kültürünün filmlere nasıl serpiştirilebileceğinin örneği olması açısından önemlidir.

Anahtar Kelimeler: Sözlü Kültür, Sosyal Gerçekçi Türk Sineması, Kültür, Türk Kültürü.

ORAL CULTURE İN SOCİAL REALİSTİC TURKİSH CİNEMA (1960-1970

Abstract

It can be said that there was no compulsory-formal education before the Industrial Revolution. However, people had experience in nutrition, shelter and clothing. Oral culture is the name of gaining experience by seeing and hearing from the immediate environment. In the extended family, adults are in the center of the house; they are effective in transferring past accumulation. The Industrial Revolution increased the migration from village to city. The extended family began to disintegrate. In early time of Indusrial Revolution, In the nuclear family, parents' impact on the children eroded because of long working periods. Oral culture is also an expression of personality formation. Family, mosque (church) etc was factors of formalition of identity. From this point of view, it is interesting that the star system in cinema has emerged at this point. Over time, oral culture will continue to erode through mass media. For example, the television is located in the center of the house. This is actually the point where the elders people and mentors of house is sitting. Oral culture can be said to be related to countryside. In the 1930s the number of cities with population over 40 thousand in Turkey is only six. In the 1950s, migration from village to city in Turkey increases. Oral culture begins to erode. The 1960s were a period of realism in Turkish cinema. City and village based films are made. It is possible to see the impact of oral culture even in city-based films, since people lived in the slum of cities tried keep alive their culture brought from village. This has had the effect of representation propaganda. The villagers migrated to the city saw their representations in these films. Also, this stiuation has a partial effect on the rise of the left in Turkey in the late 1960s. In our study, oral culture was exmained as a method. Then, the genesis and dynamics of realistic Turkish cinema were examined. Oral culture representations were evaluated on 10 samples from these films. The heroes of the film are examined in terms of oral culture. Beliefs, proverbs etc were classed. As a result of our study, it was found that a serious oral culture was used in these films. This increased the popularity of the films. Our aim is to reveal the impact of oral culture on cinema. We did not find such an example as our study in our field survey. Our study is important to understand the dynamics of Turkish culture and the recent history. Also this study is example of how folk culture can be placed in films in the new generation of cinema.

Key Words: Oral Culture, Social Realistic Turkish Cinema, Culture, Turkish Culture.

GİRİŞ VE KURAMSAL ÇERÇEVE

Neolitik Çağ'da gerçekleşen tarım devrimi insanlık tarihi için oldukça önemlidir. Bu devrim, sosyal ve siyasal yaşamda, kültürde bir kırılmayı ifade eder. İnsanların bir kısmı bu devrimle birlikte ekip-biçmeyi; hayvan beslemeyi öğrendiler. Sonuç itibariyle ilk yerleşim yerleri ortaya çıktı. Yazı kullanılmaya başlandı. Devlet yapılanmaları görüldü. Elbette tarım toplumu yeni yaşamına uygun yeni kültürel değerler üretti. İnsanların bir kısmının hale göçebe yaşam sürdürdükleri burada hatırlanmalıdır. Yazının kullanılması oldukça önemlidir. Ancak bunun matbaa çağına ve Fransız İhtilali sonrası ulus devletlerin kurulmasına kadar yaygın olduğunu düşünmek pek doğru olmayacaktır. Neolitik Çağ tarım toplumu kültürel dinamiklerin içeriklerinin niteliği konusunda büyük değişime uğramıştır. (Kishlansky, Geary, & O'brien, 2006). Ancak ne olursa olsun kültür aktarımı konusunda Paleolitik Dönem insanıyla önemli benzerlikler göstermekteydiler. Köyler kurulmuştu ama köylerde yaşayanların büyük çoğunluğu ekip-biçme, hayvan besleme, yemek yapma, inşa etme gibi pek-çok konuyu büyüklerinden görerek öğrenmekteydiler. Bunun yanında destanlar vb. edebi sayılabilecek dinamikler de informel şekilde, büyüklerden sözlü olarak aktarılmaktaydı. Bu durum sonrası oluşan duruma sözlü kültür denebilir. Hatta egemenlik anlayışı dahi benzer şekilde aktarılmaktaydı. Türkiye Cumhuriyeti kurulduktan sonra her bakımdan vatandaşlar arasında kanun önünde eşitlik sağlandı. Bunun bir devamı olarak *ağa, paş*a vb. unvan veya lakapların kullanımı da yasaklandı. Ancak sözlü kültürle aktarılan toplumsal anlayış kanunun önündeydi. Toprakla ilgili düzenlemeler bir an önce yapılamadığından ağalık sistemi Türkiye'de uzun süre devam etti. Sözlü kültürle beslenen toplumsal anlayışın kanunun önünde gittiğini göstermesi açısından Sosyal Gerçekçi Türk Sineması döneminde yapılan *Başlık* adlı film burada oldukça önemlidir. Köyün genç kızlarına başlık parasını ödedikten sonra kendisine eş yapan köy ağasına, sevdiği kızı bu şekilde ağaya kaptıran genç intihar edince onun arkadaşı ağaya başkaldırmaya kalkınca daha işin başında kendi annesi ve diğer köyün yaşlıları işin içine girer ve sisteme kabullenmenin getirdiği bir hava ile *"Ağa ağadır. İki düvel bir araya gelse ağa ağadır. Deden mezardan çıksa ağa yine ağadır. Dönen dolabın karşısında durulmaz. Suyu akıtanın yararına döner dolap"* diyerek uyarırlar. Ağanın dört eşinden birisi olan kadının da adı Durmuş Ali olan genci uyarması bu bakımdan ilginçtir: *"Aslan Ali! Ağana kızma, bir yabanın ölüsü için ağana kızma, başına bir mazarrat gelir. Ağa seni sever, gözü gibi sever, has evladı gibi sever, has evladından ileri de sever. Ama en çok ağalığını sever. Ağalık budur. Seni feda eder, yakar. Aklını başına devşir. Ayağına tetik bas Ali!"*

Sözlü kültür, kültür denen büyük unsurun bir parçasıdır. Dolayısıyla kültürün özelliklerini yansıtmaktadır. Bu bağlamda kültür ile uygarlık arasındaki anlam farkı bu kavramın özelliklerini ortaya koyması bakımından önem arz etmektedir. Ziya Gökalp uygarlığın uluslararası bir mefhum olduğunu, kültürün ise ulusal olduğunu ifade etmektedir. Buna göre sözlü kültür de ulusal ve daha yereldir denebilir (Gökalp, 2003, s. 59-65).Sanayi Devrimi, üretim-tüketim ilişkileri, getirdiği rekabet ortamı açısından insanlık tarihi açısından ikinci büyük kırılmadır denebilir. Bu devrim sonrasında köyden kente göç artmıştır. Hemen her alanda makineleşme görülmüştür. El tezgâhlarına dayalı klasik üretim biçimi ortadan kalmıştır denebilir. Telgraf, radyo gibi kitle iletişim araçları devreye girmiştir (Demir, 2005, s. 1-10). Kültürel dinamikler de değişime uğramıştır. Dolayısıyla bütün bunlar sözlü kültürü tamamen etkilemiştir. Eski masal anlatıcılar, anne-baba, nene-dede gibi sözlü kültürü aktaranların yerini televizyon, radyo, sinema almıştır. Hatta cami, anne-baba, köy yaşamı gibi kişilik oluşturma kodlarının yerine sinema yıldızları gibi unsurlar devreye girmiştir. İnsanlar, bunlara bakarak yönlerini bulmaya çalışmışlardır (Fowles, 2011, s. 3-22).

Türkiye'de nüfusu toplum sanayileşmediği için uzun süre kır nüfus yoğunlukta kalmıştır (Tütengil, 1977). 1950 yılı sonrası Türkiye'de köyden kente göç artar. Ancak bu durum hiçbir zaman taşra nüfusunun kent nüfusa göre oranının altına inmesine neden olmamıştır. Şehirlerde taşradan gelenlerin oluşturdukları bir gurup belirmiştir. Sözlü kültür, daha çok bir taşra ürünü olduğu ve informal bir eğitimle öğrenildiği gerçeğinden yola çıkılacak olursa şehirlere gelen bu yeni gurup sözlü kültürün etkisinden tam anlamıyla kurtulamamıştır. Taşrada ise sözlü kültür tüm canlılığı ile sürmektedir.

1961 Anayasasının getirdiği özgürlük ortamında Sosyal Gerçekçi Türk Sineması ortaya çıkar. Bu sinema yapımcıları filmlerini mekânlarından, konularına, kostümlerinden, oluşturdukları film müziklerine o günkü toplum realitesinden hareketle yapılandırır. Bu sinema yapımcıları köy eksenli ve kent eksenli olmak üzere filmler çekerler. Kent eksenlilerin bir kısmı gerçek kentlilerdir. Bir de köyden kente göç edenler üzerine filmler çekilmiştir. Dolayısıyla bu dönemde söz konusu anlayışla yapılmış köy filmlerinde yoğun bir sözlü kültür etkisini görmek mümkündür. Kent temelli filmlerde ise köyden kente göç etmiş kişilerin oluşturdukları çevrede çekilmiş filmlerde etkisini kaybetmeye başlamış sözlü kültürün kullanıldığı fark edilir.

AMAÇ KAPSAM YÖNTEM

Makalemizde Gerçekçi Türk Sineması döneminde çekilen filmlerdeki kullanılan sözlü kültür dinamiklerinin ortaya çıkartılması ve anlaşılması amaçlanmıştır. Bu filmlerin

yapımcıları ve yönetmenleri çoğunlukla sol düşünceli kimselerdi. Yaptıkları filmlerle sadece gerçeği göstererek toplumda bir yüzleşmeyi sağlamak istemekteydiler. Buna göre mekân kullanımıyla, diyaloglarıyla gerçekçi söylem gerçekliği bozmasa dahi bir propaganda aracına dönüşmekteydi (Akdağ, Realist Rus Edebiyatından Erken Dönem Rus Sinemasına Gerçekçi Mekan Kullanımı, 2019 Cilt: 8 Sayı: 3). Özellikle sözlü kültürün köy filmlerde kullanılması sonucu toplumun çoğunluğunu oluşturan köylüler bu filmlerde kendi temsillerini gördükleri için söz konusu filmlerden etkilenmişlerdir. Temsil propagandası işe yaranmış olacak ki bunun siyasi sonuçları da olmuştur. Türkiye'de 1960'larda solun yükselmesinin nedenlerinden birisi budur (Akdağ, Toplumsal Gerçekçi Türk Sinemasında İdolojik Söylem, 2018). Çalışmamız tüm bu dinamikleri anlamayı amaçlamıştır. Temsil propagandası önemlidir. Söz konusu filmlerde ise sözlü kültürün kullanılması bu filmlerin propaganda gücünü artırmıştır denebilir. Ancak bu etkinin ölçülmesi mümkün olmadığı için çalışmamızda doğrudan sözlü kültür dinamiklerinin anlaşılması amaçlanmıştır.

Gerçekçi Türk Sineması'nın etkileri 1980'lere kadar sürse de bu sinemanın en etkili olduğu dönem kabul edilen 1961-1971 yılları arasında çekilen filmler çalışmamızın kapsamına alınmıştır. Buradan o günlerde toplumda oldukça ses getirmiş filmler seçilmiştir. Çalışmamızda yöntem olarak Yılanların Öcü, Susuz Yaz, Başlık, Kuyu, Keşanlı Ali Destanı, Vesikalı Yârim, Gurbet Kuşları, Sevmek Zamanı adlı filmler izlenmiştir. Alan taraması yapıldıktan sonra buradan elde edilen bilgilerle bu filmler değerlendirilmiştir.

BULGULAR

Gerçekçi Türk Sineması

Gerçekçi Türk Sineması, 1961-1971 yılları arasında Türk Sinema tarihinde etkili olmuş bir ekolün adıdır. Bu sinema yapımcıları topluma ayna tuttukları iddiası içindedir. Bu ekolün en önemli yönetmenleri Atıf Yılmaz, Metin Erksan, Halit Refiğ, Ertem Göreç, Duygu Sağıroğlu gibi isimlerden oluşmaktadır. Gerçekçi Türk Sineması'nda yapılan filmleri ikiye ayırmak mümkündür. Bunlardan ilki taşra-köy hikâyelerinin anlatıldığı; diğeri ise şehir yaşamının veya buralara olan göçün dile getirildiği filmlerdir. Köy filmlerinde sözlü kültürün etkilerini daha güçlü görmek mümkün iken kent filmlerinde sözlü kültür ile modern yaşam arasında doğan çatışmanın sancılarını okumak mümkündür. Sözlü kültürün etkileri ve temsilcilerinin etkisi burada gerçeğe uygun olarak zayıflamış gösterilmektedir. Yılanların Öcü adlı filmde mentor(akıl hocası, masal anlatıcı, aktaran) olarak vasıflandırılabilecek evin büyüğü Irazca (Ana) baskın ve söz dinletebilirken Gurbet Kuşları'nda evin babasının evlatlarını söz geçiremediği görülmektedir. Yine köy filmlerinde sözlü kültür dinamiklerine

uygun olarak köy halkının genelinin okuma-yazma bilmediğine dair izlenim uyandırılmaktadır. Zaten bu durum 1960'lar Türkiye gerçeğini de uygundur.[2] Bu ekolün gerçekçilik iddiası sadece bu filmlerle sınırlı değildir. Ekolün diğer tüm filmlerine bakıldığında iddialar yerine oturmaktadır.

Köy Filmleri

Yılanların Öcü

Yılanların Öcü adlı film bir köy öğretmeni olan Fakir Baykurt'un aynı adlı romanından uyarlanmıştır. Dolayısıyla yazar köy dinamiklerini ve sözlü kültürü çok iyi bilmektedir. Bunu da eserlerine iyi bir şekilde yansıtmıştır denebilir. 1960'larda köylerde sağlık hizmetleriyle ilgili sıkıntıların olduğu bilinmektedir. Ancak taşrada köylü sağlıkla ilgili bir takım sözlü kültüre dayalı bilye sahiptir. Bu bakımdan Yılanların Öcü filminde Irazca'nın (Iraz Ana) gelini Haceli'nin kendisini vurması üzerine çocuğunu düşürme riskine karşı köyün bu konuda tecrübeli kadınının yardıma koşması ilginçtir. Mimaride yazılı-çizili değil göz kararıyla ve atadan öğrenildiği şekilde evler yapılmaktadır. Filmde geçen kerpiç(toprak) evler de bu şekilde inşa edilmektedir.

Sözlü Kültür döneminde okuma-yazma yaygın değildir. Ancak insanlar yeme-içme, tarım, giyinme, barınma gibi bir takım yeterliliklere sahiptir. Bunlar genelde nesilden nesile duyarak, görerek aktarılmaktadır. Bunun için sözlü kültürde kahramanlar dış dünyadan değildir. Bizatihi bulunulan çevrede, ailede, köyde oranın büyükleri, ustaları kahramandır. Bu kahramanlar nasıl yemek yapılacağını, nasıl giysi dikileceğini, bitkilere aşının nasıl yapılacağını, düğünlerde gelin başının ne şekilde dizayn edileceğini sırası geldiğinde öğretirler. Sadece pratik bilgileri değil uzun kış gecelerinde manileri, destanları evin halkına aktarırlar. Bebeğin kundağının nasıl yapılacağını gösterdiği gibi ninnileri de taze gelinlere aktarırlar. Zaten günlük yaşamın içinde sırası geldiğinde söylenen atasözleri, deyişler burada oldukça önemlidir. Yılanların Öcü'nde evin büyüğü anne Irazca küçük torunu Ahmet'in tarlada yılan öldürdüğünü duyduğu zaman onu takdir etmek için " *dedesine çekmiş; elbet çekecek"* dedikten sonra kendi büyüklerinden duyduğu ve bu durumu en iyi şekilde açıklayacak olan atasözünü söyleyiverir: *"Ot, kökünün üstünde biter."* Müzik de benzer şekilde aktarılır. Düğünlerdeki tefçiler, zurnacılar, davulcular hep aynı yöntemle yetişir. Yaşam biçimlerine dair aktarılan yargıları ve tecrübeleri de burada dillendirmek gerekmektedir. Bu bakımdan tarım toplumlarında çok çocuk sahibi olmak en azından toprağın işlenebilmesi için önemlidir. Bu aynı zamanda soy üstünlüğü minvalinde ailenin gelecek

[2] Akçeşme Köyü, Muhtarlık Karar Defteri (1965-1972).

belalara def etmesi adına dikkat edilmesi gereken bir husustur. Nüfusu kalabalık aile veya sülaleye karşı kimsenin onlara ilişmeyeceğine dair bir inanış vardır. Bu bakımdan Yılanların Öcü adlı filmin ilk sahnelerinde film kahramanı Bayram'ın dördüncü çocuğa hamile eşinin bir kadın olarak çocuk bakımının aynı zamanda tarlada çalışmanın getirdiği büyük yük ve sıkıntının etkisiyle daha fazla çocuk istememesi üzerine verdiği tepki buna örnektir. Aslında bu tepki sözlü kültür içinde nesilden nesile öğretilmiş bir tepkidir. Bayram sadece bunu tekrar etmektedir. Bayram eşine şöyle der: *"Köylü kısmına çocuk lazımdır. Senin aklın ermez. Köylük yerinde yalnız adamın işi küldür. Dört olsun, beş olsun, olsunlar."* (Erksan, Yılanların Öcü, 1962). Aynı filmde devam eden sahnede evin büyüğü annenin sözlü kültürdeki, kültür veya bilgi aktarmadaki rolü vurgulanmaktadır. Bayram'ın oğlu tarlada yılan görmesine müteakip yılanları öldürmeye karar vermesiyle yine eşinin itirazı üzerine şunu söyler: *"Hiç duymadın mı anamdan? Savaşımız var yılan milletiyle. Bu namussuzlar oldubitti bize düşmandırlar. Öküze-ineğe çok ziyan verirler. Fırsatını buldular mı hiç esirgemezler."* Aslında burada sözlü kültürde kimlerin kahraman olduğunun işareti olduğu gibi asıl olanın duyma olduğunu da vurgu vardır. Bayram'ın eşinin kendisine *"yılanlar neden bize düşman?"* sorusu üzerine Bayram eşine yine sözlü kültür dinamikleriyle cevap verir. Halk edebiyatında önemli yeri olan yarı insan yarı yılan olan şahmeran adlı bir mitolojik öğenin bir hikâyesini anlatır: *"Şuradaki Güroluk çamlığında bir şahmeran varmış. Oralardan çam değil bir çiğdem bile koklatmazmış insanoğluna. O, yılanların da kralıymış. Etrafında kalbi-kabilesi bir hoş saltanat sürdürüp gidiyormuş. Duyarsın benim babam herkesin gittiği yola gitmezmiş. Bir sakar tarafı varmış milletin doğru sandığı şeyin bir eksik tarafını bulurmuş. Kalkmış bir gün bu yasaklı bölgeye iş görmeye gitmiş. Şahmeran burada bir çamın gölgesinde çöreklenmiş yatıyormuş. Âlem sana dokunmayan yılan bin yaşasın derken babamın efeliği tutmuş. Milletin yüreğini hoplatan namussuz bu mu deyip çekmiş nacağı, altı kulaçtan daha fazla uzunluğu varmış. Parça parça doğrayıp yığmış yılanı oraya*." Bunu anlatırken –mişli geçmiş(rivayet) zaman kullanması da sözlü kültürdeki işitme yoluyla öğrenmenin ne kadar yoğun olduğunun ortaya konması açısından da önemlidir. Buradaki yılan hem gerçek anlamda hem metafor (mecaz) olarak kullanılmıştır. Yine filmde köy muhtarının köy kahvesinde Bayram'ın ikna edilebilmesi için yaptığı toplantıda Bayram'ı sorguya çeker. Bayram denilenleri kabul etmeyince oradan ayrılmakta olan Bayram'ın arkasından sözlü kültürün bugünlere kadar gelmiş bir atasözünü söyler. *"Yılanın başını küçükken ezmek gerekliymiş"* der. Bu atasözündeki yılan da aslında mecazdır.

Korkan kişiye su verilmesi öteden beri nesilden nesile şifahi olarak aktarılan bir kültürel dinamiktir (Cerit, 2019). Bayram'ın eşinin tarlada yılan gören ve bundan korkan

çocuğuna su içirmesi bu bakımdan filmde önemli bir ayrıntıdır. Lakaplar, namlar sözlü kültürde önemli yer tutar (Akdağ & Akdağ, Oku-ma Kitabı, 2012, s. 104). Bu açıdan bakıldığında film kahramanı Haceli'nin üyesi olduğu, Bayramın rakip ailesinin veya sülalesinin adı *Deli Mehmetlerdir.* Sözlü kültür döneminde *deli* lakabı ya bir ailenin saflığından veya belalı-sinirli-kavgacı oluşlarından verilirdi (Cerit, 2019). Bu açıdan filmin daha başında Bayram'ın rakip ailesinin lakabının açık edilmesi filmin ilerleyen zamanında olacakların ipucunu oluşturmaktadır. Bayram'ın lakabı ise *Kara Bayram'dır*. Sözlü kültürün yaygın olduğu dönemlerde diğer bir ifadeyle tarım toplumlarında tarlaya gidileceği için televizyon, radyo gibi meşgaleler ve temelde elektrik olmadığı için akşamları insanlar oldukça erken saatte yatarlardı. 1960'larda, 1950'lerden beri köylerden kente olan göçün artması kentlerde hatırı sayılır bir insanın birikmesine yol açar. Bu sürede köy yaşamı da tam çözülmediği için sözlü kültür alanıyla şehir arasında yaşam biçimi ve anlayışı konusunda farklılıklar ve çatışmalar baş gösterir. Yılanların Öcü'nde evin gelini döşeği uyumak için yere sererken kayınvalidesi Irazca'ya *"şehirdekilerde insanlar ancak gece yarısı yatarlarmış, doğru mu bu ana?"* şeklinde sorunca Irazca *"doğrudur, gelin kızım"* şeklinde cevap verir. Bunun üzerine gelin "*peki emme, uykularını ne zaman alıyor bunlar?"* şeklinde ikinci bir soru yöneltince Irazca "*Şehirliler sabahları geç kalkar, kızım! Gece kaybettiklerini gündüz kazanır onlar"* şeklinde cevap verir. Bu arada evin büyüğü sözlü kültürde kendisine danışılan, sözü dinlenilen, her şeyi bilen kişidir. Irazca'nın oğlu Bayrama karşı, rakip Haceli ve sülalesi *Deli Mehmetlere* karşı evrensel bir mücadele tekniğini getirir: *"Sadece elimizden geleni değil elimizden gelmeyeni de yapmalıyız. Olanca gücünle yükleneceksin hasmının üstüne. Düşmanına karşı her zaman uyanık olacaksın. O indirmeden, sen ona vurmaya bak."*

"Çocuktan al haberi!" sözlü kültürün en önemli darb-ı meseledir denebilir. Çocuk taşrada haberleşmenin veya haber salmanın en önemli unsurudur. Bu bakımdan Irazca, evinin önüne temel kazan Haceli ve kardeşlerine engel olmaya karar verir. Bunu tek başına yapacaktır. Oğlu Bayram ve gelinini tarlaya gönderirken torunu küçük Ahmet'i yanında bırakmalarını onlardan ister. Üstesinden gelemeyeceği bir şey olduğunda Ahmet'le tarlaya kendilerine haber yollayacaktır. Irazca, oğlu Bayram ile gelinine Ahmet ile haber yollama ihtiyacı duymaz ama temel kazmaya devam eden Haceli ve kardeşlerine Ahmet'le haber yollamayı ihmal etmez. Hem de bunu birkaç kez yapar. Her defasında mesajın tonu artar.

Irazca, evinin önündeki temel kazısını engellemek için Haceli'nin ve kardeşlerinin yanına gittiğinde temele ilk kazmayı vurmaya çalışan Haceli, bir sözlü kültür anlayışı olan *"ev yapanla düğün yapana yardım şarttır"* sözünü söyler. 1960'lı yıllar, Kurtuluş Savaşı neslinin devam ettiği yıllardır. Bu savaş yıllarındaki kimi yaşanmışlıklar sözlü kültürü de

etkilemiştir. Bu yaşanmışlıklar aktarılmaktadır. Kurtuluş Savaşı yıllarında İngilizler vekâlet savaşları (Proxy War) yöntemine başvurmuştur. Çanakkale'de yenilgiye uğrayan İngilizler Anadolu'da aracılar vasıtasıyla (Yunanlılar, Ermeniler vb. unsurlar) savaşı yönetir. Bu durum Yılanların Öcü'nde mit olarak kullanılır. Sözlü kültürde evin erkeklerinin zarar görmemesi için kadınlar kendilerine öne sürerdi. Sanılanın aksine kadına karşı rakipler daha dikkatli davranır, kadına el kaldırdı şeklinde bir ithamdan kaçınmaya çalışırlardı. Haceli, Iraz Kadın'ın kendisini durdurmaya çalışmasıyla tarladan dönen onun oğlu Bayram'a "*ananı ileri sürme; çıkacaksan sen kendin çık karşıma, bana İngiliz siyaseti yapma"* der. Burada İngiliz siyasetinden kasıt aracı kullanmaktır. Bu deyiş halka Kurtuluş Savaşı yıllarından kalmıştır. Bayram, anasını aracı olarak kullanmakla itham edilmektedir.

Sözlü kültürün oluşumunda onlarca senenin birikimi vardır. Bu birikimin içinde Yunus Emre, Karacaoğlan, Dadaloğlu gibi halk ozanlarının birikimi de söz konusudur. Onların öğretileri kulaktan kulağa aktarılmıştır. Yunus Emre: "*Adımız miskindir bizim, düşmanımız kindir bizim, biz kimseye kin tutmayız, kamu alem birdir bize"* demektedir (Elçin, 1986, s. 25-70) . Mücadele etmek esastır. Ancak Anadolu kültüründe kin tutmak yoktur. Irazca Haceli'ye kızgındır. Çünkü ona haksızlık yapmaktadır. Ancak Haceli'nden nefret etmemektedir ve ona kin duymamaktadır. Iraz kadının sofrada kendi aile fertlerine söylediği *" Bu dünyanın hali böyledir. Evimizin önüne ev yaptıkları için biz onları sevmiyoruz. Şimdi bu işten vazgeçseler biz onları yine severiz. Dünyada insanlar birbirini sevmeli. Sevmezsen günler tükenmez. Sevmezsen yaşadığının farkına varmazsın. Sen somurt, komşun somurtsun olacak iş mi? İnsan dediğin dünyada birbirini sevmeli"* sözü aslında Irazca'nın ağzından söyletilmiş Anadolu'nu sözlü kültürünün bir birikimidir. Aslında bu sözler Yunus Emre'nin *"Ben gelmedim kavga için. Benim işim sevgi için, dostun evi gönüldür. Gönüller yapmaya geldim*." Sözleriyle ortaya konmuş ve sözlü kültürle nesilden nesile aktarılmış bir yaşam felsefesi veya gayesinin bir ifadesidir.

Teknoloji'deki ve iletişim araçlarındaki gelişmeler sözlü kültürün gerilemesinin en önemli nedenlerdendir. 1960'lar Türkiye'de radyolu yıllardır. Yılanların Öcü'nde iki sahnede radyoya gönderme vardır. O zamanlar radyo herkes ulaşamamaktadır. Köylerde sadece köy kahvelerinde radyo bulunmaktadır. Erkekler toplu halde kahvede radyo dinlemektedir. Bu sözlü kültürden ilk kopuştur. Kahvehanedeki muhtarın yaptığı köy toplantısında muhtarın konuşma yapmak için radyoyu kapattırması bu bakımdan ilginçtir. Yine muhtar, filmin sonuna doğru köye gelen kaymakamı karşılamak için köylüyle beraber harekete geçer. Köylüye kaymakamın nasıl karşılanması gerektiği konusunda bilgi verir. Buradan yola çıkarak onlara karşı kendisini övmek ister. *Sizin muhtarınız iyi, sizin muhtarınız çalışkan,*

benim gibi muhtar radyoya ilan verseniz bulamazsınız der. Sözlü kültürün günümüzde zayıfladığı söylenebilir. Bunun önemli delilerinden bir tanesi o günlerde kullanılan ve Yılanların Öcü'nde de ifade edilen ama bugün unutulmuş olan "*tersine dünya öküz bağıracakken kağnı bağırıyor" , "herkesin sakalına göre tarak vurmak" , "padişah köpeğine taş atılmaz" , "kara gün kararıp kalmaz; bunalan darda kalmaz." "doğruyu ahirette söylemek"* gibi atasözü veya deyişlerdir.

Bu filmde kullanılan diğer atasözü ve deyişler: "Dünyanın insanın gözüne zindan gibi görünmesi", "elçiye zeval olmaz", "ateş maşayla tutulur", "alttan güreşenden kork!" "misafirin yanında baş ağrıtılmaz", "barutun üzerine ateşle gidilmez." "yüzü yerde koymak".

Yılanların Öcü'nde kullanılan beddular ve dualar: "Gözünüz kör olsun, " adınız batsın", "yer yutsun sizi!", "Allah seni çoluğuna çocuğuna, anana bağışlasın."

Kuyu

Metin Erksan, Sosyal Gerçekçi Türk Sineması'nın en önemli yönetmenlerinden birisidir. Sözlü kültür, geleneklerin-göreneklerin, edebiyatın, tarım gibi kimi hayati faaliyetlerin aktarma yöntemi olduğu gibi kimi zaman batıl inançların, yanlış anlayışların da gelecek kuşaklara iletilmesini de kapsamaktadır. Kuyu'da genç bir kızı kaçırarak onun sevgisine zor kullanarak sahip olmaya çalışan takıntılı bir adamın ile onun mağduru genç bir kızın hikâyesi anlatılmaktadır. Kızı kaçırdığında bu adam eli-kolu bağlı kıza şunları anlatmaktadır*: "Kadın kısmı erkeğin aşı kemiğinden yaratılmıştır. Cenabi-ı Mevla'm neden önce erkeği yaratmış da kadını sonradan? Neden erkeğin küçücük kemiğinden yaratmıştır. Hak Teâla hazretleri bunu düşünmeden mi yapmıştır? Tövbe, tövbe… Düşünmez olur mu? Yaradana kurban olayım. Onun her şeyinde bir hikmet vardır. Kadın kısmı erkeğinin arkasından gitsin diye yapmış bu işi. Onun için kadın kısmı erkeğin sözünden hiç çıkmayacak "* (Erksan, Kuyu, 1968). Kaçırılan kızı jandarma kurtarır fakat kız kendi namusunu koruduğu halde diğer erkekler ve toplum kızın üstünde baskı uyguluyor. Kıza bakarak *"armudun iyisini ayılar yer"* derler. Annesi ise kızının kaçırılmasını tasvip etmediği halde *erkek kısmı her kadına bulaşır* diyerek mevcut anlayışı onaylar. Başında bir erkek olmalı şeklinde kızına telkinde bulunur. Böylece çevredeki dedikodulardan korunabileceğini düşünür. Kızın adı lekelendiği için zengin ama yaşlı bir adama varmasını annesi istiyor. 1960'larda erken yaşta evlilikler yaygındır. Bu durum daha çok kızlar için geçerlidir. Aileler kızları korumayacağını düşünerek erken yaşta, kendisinden yaşça büyük erkeklerle evlendirmeyi tercih etmektedir.[3] Bu duruma pek itiraz da gelmemektedir. Çünkü toplumsal düzenin korunması gerektiğini

[3] Erbeyli İlkokulu Öğrenci Kütükleri (1933-1953), I. Cilt.

bizatihi mentörler gençlere filmde dahi "*Suyun akarına gitmek gerekir"* diyerek telkinde bulunmaktadır. Kentleşme, sözlü kültürü olumsuz etkilemiştir. Türkiye'de 1950 sonrası köyden kente göç artmıştır. Bu sözlü kültür ile kent kültürünün (modernizmin) belli süre çatışmaya düşmesine neden olmuştur. Sözlü kültür temsilcileri şehirleri insan yutan yer gibi görmeye başlamıştır. Özellikle şehirlerdeki pavyonlar, gazinolar onların genç kızlarına tehdit ettiği düşüncesindedir. Bu nedenle sözlü kültür temsilcileri korkuya kapılır. Kızlarını bir an evvel ev-bark yapmak için uğraşır. Dul kadınlara toplumun bakışı nedeniyle özellikle bu tür genç kadınlar risk altındadır. Annesi kızına şu şekilde nasihat eder: "*Fatma kızım, bana kalırsa bu işin oluruna gitmeliyiz. Bir an evvel evlenmen lazım. Sana kaç kez söyledim köy yerinde iki kez dağa kaçırılmış bir kızın durumu kötüdür. Ne yapalım kader! Alnımıza böyle yazılmış. Yazılmış ama bu hal böyle sürüp gitmez. Sen kimseyi beğenmiyorsun ama seni beğenen beğeniyor. O halde sen, seni beğenenle evlen. Allah saklasın, bu kaderin kötü yolu da var. Aklıma geldikçe deli oluyorum. Kahpe olup oturak âlemlerinde it-köpek takımına rakı-şarap dağıtmak da var. Yazık değil mi sana? O zaman ben mahşere kadar yanarım. Bak baban da ben de ihtiyarladık. Bir ayağımız çukurda sayılır. Biz ölürsek ne olursun sen? Kimsesiz kadın ne yapabilir."*

Sözlü kültür döneminde davul-zurna ile gelin alınırdı. Gelin ata bindirilirdi. Bu gelenek Anadolu'nun pek çok yerinde görülmekteydi. Ancak filmde kaçırılan bir kızın daha sonra yaşlı adamla evlendirilmesi üzerine düğününde duvak örtülmemesi oldukça ilginçtir. Kadının onurunu rencide edicidir. Bu nedenle kadının düğün yerinden kaçıp intihara teşebbüs etmesi filmde yerinde bir mizansen olmuştur. Film, sözlü kültür dönemindeki gerçekliği bir nebze yakalamıştır. Damat gelinin annesine laf söylemektedir. Gelinin babası ise bu duruma sessiz kalmaktadır. *Anadolu'da şapka eğdirmek* (Özden, 2019) şeklinde bir deyiş vardır. Özellikle kız çocuklarının ailesini utandıracak bir eylemde bulunması sonucu bu deyiş ailenin utanmasını ifade eder. Baba bu durumdan ses edememektedir. Yine damadın bir erkek yakınını tarafından damada bu esnada "*ben sana demedim mi itin yaladığı et yenmez"* demesi oldukça ilginçtir ve rencide edicidir. Toplumsal normların sorgulanması yerine gelinin ailesine *"zamanında kızını dövmeyen dizini döver"* denilerek baskı yapılır. Damat, düğün yerinden kaçan gelini anasının babasının ve jandarma çavuşunun dahi yanında onun bulunması durumunda *onu eşek sudan gelinceye kadar döveceğini* söylemesi kadına yönelik ev içi şiddetin ne denli normal olduğunu ifade etmektedir. Damat *yaptığım masraflara yazık* der. Kadını (Fatma) *kaşık düşmanı* olarak nitelendirir. Damat, düğün masraflarını kızın ailesinden ister. *"Altını ben taktım gerdeğe başkası girdi"* der. Aile ise baskı ile kızı evlatlıktan reddettiğini söyler. Bunun üzerine damat *"ben diyorum oklava, sen diyorsun*

baklava" şeklinde bir deyişi söyler. Taktığı altınları aileden geri ister. Aile kederlidir, oralı olmayınca damat "*kabahat bende köpeğin kokladığı eti ben yemek istedim"* der.

Filmin devamında dağda kaçak yaşayan idamlık mahkûm, kaçak gelini ipten alarak onun intiharına engel olur. Şöyle der: "*Eceli gelinceye kadar insan bu dünyada kalmalı… Kalmalı ki kötülülerle savaşmalıdır."* Jandarma kızı ve idamlık mahkûmu yakalar. Kızı ailesine teslim eder. Aile kızı kovar. Kız pavyonlarda çalışmaya başlar. Bu arda kıza takıntılı olan adam hapisten çıkar. Onu tekrar kaçırır. Kız onu bir kuyuya su içmek üzereyken başına taş atmak suretiyle öldürür. Kendisi de intihar eder. Filmdeki bu olay bir gerçekliğin ifadesidir. Köy mezarlıklarına bakıldığında o dönemde pek çok kadının genç yaşta intihar ettiği veya evlenmeyi kabul etmedikleri için cinayete kurban gittikleri görülür. (Akdağ, Türkiye'nin Acılar Tarihi, 2018).

Kuyu adlı filmde beddualar: "Ocağınız batsın", "ölü suyunuz yıkansın", "evin batsın" , "cehennem ateşlerinde yanın", " cellat bıçaklarına gelin", "boyu-postu devrilsin" ,"yağlı kurşunlara gelsin", "dara ağaçlarında can versin"

Atasözleri: "Zorla güzellik olmaz" "Armudun iyisini ayılar yer."

Deyişler: "Başını yemek."

Susuz Yaz

Susuz Yaz, Türk Sineması'nın kült filmlerinden birisi olarak kabul edilebilir. Bu film Türk sinema tarihinde yurt dışından ilk ödül alan film olarak da kayıtlara geçer. Filmde bir öykü üzerinden ciddi bir siyasi eleştiri de göze çarpar. Filmde su mülkiyeti konusu tartışılmaktadır. Filmde iki erkek kardeş ve köylüler arasındaki gerilimli hikâye aktarılır. Kardeşlerden birisi kötü diğeri ise iyi karakterlidir. Başlangıçta iyi karakterli küçük kardeş ağabeyi ile birlikte hareket ederken daha sonra haklı nedenlerle ona düşman olur. Metin Erksan, ömrü boyunca hiçbir siyasal yetkiliyle asla görüşmediğini söyler. O, sistem eleştirisi yapmaktadır. Su mülkiyeti Susuz Yaz'da tartışılsa da Habil-Kabil hikâyesine benzer bir öyküleme görülür. Bu, köklü bir sözlü kültür öğesidir. Berlin Film Festivali'nde büyük ödül de filmde işlenen su sorunundan ziyade modern bir Habil-Kabil hikâyesi diyerek bu filme ödül verilir. [4]

Susuz Yaz filminde sözlü kültür dinamiklerinin(atasözü, beddua, mentör karakter, hikâye, deyiş vb.) kullanılması bu filmlerin köylü nezdinde temsil gücünü artırmıştır. Köylüler ve kentlerin çeperlerinde yaşayanlar bu filmde kendilerini görmüşlerdir. Bu nedenle bu filmden ciddi bir biçimde etkilendiği söylenebilir (Akdağ, Tüm Yönleriyle Siyasi Algı ve

[4] Metin Erksan, TRT Arşivi, Sinemayı Sinema Yapanlar, 3. Bölüm.

Propaganda, 2018, s. 68-88). Tıpkı Kuyu, Yılanların Öcü filmlerinde olduğu gibi bu filmde de halk edebiyatının, sözlü kültürün önemli birer temsilcisi olan ozan ve abdalların kullandıkları bağlamayla üretilmiş, halk ezgileri şeklindeki müzikler, film müziği olarak kullanılmıştır (Erksan, Susuz Yaz, 1964). Yine adı geçen diğer filmlerde olduğu gibi Susuz Yaz'da da köylülerin şivesiyle diyaloglar kurulmuştur. O dönemin giysileri ve sahici mekânları kullanılmıştır. Bütün bunlar söz konusu filmin etkisini artırmaktadır (Akdağ, Realist Rus Edebiyatından Erken Dönem Sovyet Sinemasına Gerçekçi Mekan Kullanımı, 2019).

Sözlü kültür çalışması yapanlar, kimi zaman sözlü kültürün sadece olumlu yanlarını görme eğilimindedir. Bu bilginin bir kısmını gizlemektir. Manipülasyondur ve gerçeğin algılanmasını engeller. Sözlü Kültür'de bazen olumsuz örneklerde bulunmaktadır. Bu olumsuz örnekler kimi zaman kadın algısı konusunda da görülmektedir. *"Dişi köpek kuyruk sallamadıkça erkek köpek kuyruk sallamazmış*" şeklinde kadını aşağılayan bu sözlü kültür ifadesi bunun en uç örneğidir. Bu bakımdan Susuz Yaz'da iki erkek kardeşin aslında bir köydeki hikâyesi anlatıldığı göz önünde bulundurulursa, ailenin başka büyüğü olmadığı gerçeği göz önüne alınacak olursa büyük kardeş, mentördür denebilir. Sözlü kültürde tüm masal anlatıcıları olumlu görmek doğru değildir. Bu filmdeki büyük erkek kardeş kötü modeldir. Sözlü kültürün olumsuz yanlarını aktaran kişidir. Küçük kardeşin yârinin(sevdiği kızın) kendisiyle buluşmak için uzaktan ayna tutarak mesaj göndermesi üzerine bunu gören büyük kardeş, kardeşine *"senin yavuklu yine kuyruk sallamaya başladı*" der. Bu söz yukarıdaki olumsuz atasözünde geçen anlayışın başka bir uzantısıdır. Büyük kardeşin kadına bakış açısını göstermektedir. Onun algıladığı salt sevgiden çok başka bir şeydir. Kadını cinsel meta olarak görmenin bir ifadesidir. Zaten büyük kardeş sözünün devamında kardeşine *"haydi yollan(git) gari, kız avrat fazla bekletmeye gelmez. Dolu kadın kısmı kaymaklı lokum gibi olurmuş. Davran da başkaları yemesin onu*" der. Zaten filmin ilerleyen sahnelerinde büyük kardeşin yaptıklarına bakılırsa bu anlayışının yaşamına nasıl yansıdığı görülür.

Sözlü kültür, aynı zamanda bir yaşam biçimi öğütler. Yaşam biçimin de ta kendisidir. Mentörler (ana-baba ve diğer unsurlar) baskındır. Onların izni olmadan genç kız ve erkeklerin hayatlarını birleştirmesi pek mümkün değildir. Özellikle kızların erkeklerle buluşması, konuşması veya evleneceği erkek konusunda kendisinin tercih etmesi ve karar vermesi pek mümkün değildir. Bu bakımdan ortak mekânlar ve ortamlar (köy çeşmesi, düğünler vb.)özellikle kız ve erkeklerin uzaktan da olsa birbirlerini görmeleri için fırsat sunmaktadır. 1980'lerde meşhur olmuş bir "Çeşme" [5] şarkısı bu durumu anlatmaktadır (Tayfur, Ökten, &

[5] Şarkı Sözleri:
Susadım çeşmeye, varmaz olaydım

Büyükçınar, 1982). Bunun için birbirini seven gençler gizlice birbiriyle buluşurlar. Filmde küçük kardeş Hasan da sevdiği kızla gizli gizli buluşmaktadır.

Sözlü kültür, taşra ürünü ve daha çok sanayi öncesine ait olduğu için bu kültür coğrafya şartlardan ciddi bir biçimde etkilenmiştir. Örneğin evlilik ve düğün merasimleri sözlü kültürde önemli yer tutar. Buradaki ritüeller nesilden nesile aktarılır. Bir zorunlukmuş gibi gerektiğine inanılarak uygulanır. Bunlardan bir tanesi düğünün yapılacağı zamanla ilgilidir. Düğünler dışarıda yapıldığı ve birkaç gün sürdüğü için genelde ilkbahar ile sonbaharda yapılır. Bunun ekonomik nedenleri de bulunmaktadır. Mahsulün hasadıyla bunun bir ilgisi vardır. Yazın sonrasında tahıllar, üzüm vb. hasat edilirken kışın sonlarında ise zeytin hasadı yapılmaktadır. Sözlü kültür, köylüye gönüllü bir mali bir yük yüklemektedir. Düğünler mali açısından köylü için yıkımdır. Bu nedenle hasat sonunu beklemek onları biraz rahatlatmaktadır. Susuz Yaz'da küçük kardeş, sevgilisi Bahar'la gizlice buluştuğunda bir an evlenmek istediğinde Bahar onu harmana(hasat) kadar beklemesi gerektiğini söyler. Evlenme maliyetleri yüksek olunca Osman kardeşi Hasan'a sözlü kültürde hiç tasvip görmeyecek şekilde Bahar'ı kaçırmayı salık verir. Hasan kızı kaçmaya ikna etmek için *senin kılına helal getirmem* der. Burada sözlü kültürden bir deyişle ikna vardır. Bahar buna itiraz edince o gün sözlü kültürün ürettiği ataerkil yapının etkisiyle Bahar'a *"benim dediğim"* olacak der. Evlilik meselesinde "*oldubitti*" yapacağız şeklinde söz söyler. Bu da sözlü kültürün ürettiği bir deyiştir. Hasan, Bahar'ı kaçırır. Anne, Hasanların evini taşlar. Bu sözlü kültürde sıklıkla başvurulan bir tepki biçimidir. Hasan, Bahar'a düğün yapar. Duvak sözlü kültürde önemlidir. Hasan düğün yapacağım deyince ana duruma razı olur. Düğünden sonra Osman Bahar'ın evde yaptığı ekmek üzerine Hasan'ı kastederek Bahar'a "*Bu adam kadir gecesinde doğmuş, durdu durdu turnayı vurdu*" der. Sözlü kültürün deyişleriyle Bahar'ı kendisine över.

Su konusunda büyük kardeş diğer köylüleri ikna etmeye çalışırken suyu onların tarlalarını salmayacağını, tarlasının ihtiyacından fazlası su olması durumunda bunun mümkün olduğunu söyler. İlginçtir söze "*duyduk duymadık demeyin"* şeklinde başlar. Köylüler buna itiraz edince yine büyük kardeş yine sözlü kültürün deyişleriyle köylülere cevap verir: *"Hiç kusura bakmayın önce can sonra canan." "Önce can sonra canan"* deyişi bugünlere kadar gelmiş sözlü kültürün güçlü izlerinden bir tanesidir. Köylü de büyük kardeş Osman'a aynı

Elinden bir tas su, içmez olaydım
Yolum düştü köyünüzden geçmez olaydım
Gelmez olaydım, güzel yüzüne bakmaz olaydım
Yolum düştü köyünüzden geçmez olaydım
Gelmez olaydım, güzel yüzüne bakmaz olaydım
…

sözlü kültürün deyişleriyle cevap verir: "*Ne diyorsun sen ağzından çıkanı tartarak konuş, ağzından çıkanı kulağın duyuyor mu?*" Aslında köylülerle Osman arasındaki diyaloğun neredeyse tamamı sözlü kültürün deyişleriyle doludur. Örneğin Osman aşağıdaki tarlalara su salmayacağını söyleyince köylü *"yeni yeni icat çıkarma"* der. İcat çıkarmak önemli bir deyiştir. Hasan da ağabeyi Osman'ın suyu kesme kararından pek hoşlanmaz ancak sözlü kültürün etkisiyle büyüğünün sözünü dinlemek ona uymak zorundadır. Zaten filmde Hasan, Osman bu doğrultuda uyum sağlar.

Susuz Yaz'da kullanılan atasözleri: "Şeriatın kestiği parmak acımaz", "büyükler ne derse o olur."

Susuz Yaz'da kullanılan deyişler: "Damarına basmak", "gözdağı vermek", "göz açıp kapayıncaya kadar geçmek", "elin ağzının torba olmaması", "kanı bozuk olmak", "boynunun borcu olmak", "lügat kesmek", "elini sıcak sudan soğuk suya sokmamak", "kuş sütüyle beslemek."

Başlık

Başlık adlı filmde Fikret Hakan, Erol Taş, Sema Güneri başrolde oynamaktadır. Filmde sözlü kültüre uygun olarak halk edebiyatının âşıkların kullandıkları bağlama tınıları filmin alt yapı müziği olarak kullanılmıştır. Film 1960'ların Türkiye'sini anlatmaktadır. Film 1965 yılı yapımıdır. Film anonim halk edebiyatının bir türü olan ağıtla(uzun hava) başlamaktadır (İnci, 1965). Film çekildiği dönemlerde köylüde para yoktur. Bu durum, köyden kente göçün artma nedenlerinden birisidir. Filmde köylünün zerzevatçıdan istediğini almak için yumurtayla değiş tokuş yapıldığı görülmektedir. Bu ise o günkü şartların küçük bir yansımasıdır (Akdağ, Oku-ma Kitabı, 2013, s. 95-110).

O günkü sözlü kültürde erkeğin kadına bakış açısını göstermesi açısından ağa çok eşlidir. Kadın ağanın suyunu döker. Ağa eşleri için şunu söyler: *"Parasını verdikten(başlık), karnını doyurduktan, üstüne örttükten sonra hiç kimse kadınlarla ilgili bir şey diyemez."* Sözlü kültürde "*yanaşma, ağa, delibozuk*" gibi bazı kavramları bu arada ağa kullanır. Filmde sözlü kültürde başlığı meşrulaştıracak söylemler bulunur. Bu söylemlerin Başlık'ta dikkatli bir biçimde kullanıldığı görülür. *"Ana-baba büyütmüş bakmış, bu nedenle başlık ananın-babanın hakkı, kim başlığı çok verirse kız onun hakkı olur."*

Filmde köyün genç kızlarını başlıkları vererek kendisine eş yapan çok eşli bir ağa vardır. Ağanın en son Ömer adlı bir gencin sevdiği kızı kendine eş yapamaya kalkmasıyla Ömer bunalıma girer. İntihar etmeyi düşünür. Ömer'in annesi ağanın yanında yanaşma olarak çalışan Ömer'in arkadaşı olan Durmuş Ali'den yardım ister. Ona şöyle der: *"kadınanam, yiğidim, bu bizim Ömer kösteklemiş oğul, fikrine şeytan düşmüş, ben ne'dem kadınanam,*

elimin tutarı oydu, gözümün görürü oydu, aklımın ereri oydu. Vay benim garip başım vay!" Ömer kendini asarak intihar eder. Onun cansız bedenini gören annesi ağıt yakar. Ağıt sözlü kültürde önemli bir dinamiktir. Ömer'in annesinin yaktığı ağıtın acıyla bedduayla örülü olduğu görülür: *"Aman Ömer'im, Aslan Ömer'im çiçek açtırmayanların kapıları kapansın, ev kuracaktı kurdurmayanın evleri yıkılsın, döl tutacaktı tutturmayanların dölü kurusun, Ömer'im, Yiğidim benim, elimin tutarı, gözümün nuru, sebep olan onmasın, sebep olana Mevla'm sebep olsun, rahat döşeğinde ölmesin, bir yudum su içmesin (Burada* önemli bir mitten söz edilmektedir. Şeytan, ölüm döşeğinde insana gelir. Bir bardak suyla onun imanını almaya çalışır. Bunun için canını vermek üzere olan bir insana su verilir. Değilse aldanabilir ve öbür tarafa imansız gidebilir.) *eli elmesin, gözü görmesin… Kapısı kapansın, evi yıkılsın, ocağı sönsün, kızıl narelerde(*ateşlerde) *yansın "* Ağa, muhtardan da güçlüdür ve Ömer'in intiharı üzerine oralı bile olmaz. Ömer'in cansız bedeni ortadayken muhtara emreder: *"Panayır yeri gibi ne seyrediyorsunuz, Müslümanın ölüsü yerde kalır mı ki? Ule muhtar jandarmaya haber et, bu ölüyü de kaldır."* Filmde Ömer'in sevdiği kızı kendine eş yapan ağa daha sonra yanaşması Durmuş Ali'nin sevdiği kızı da kendisine kızın annesine başlığı ödeyerek eş yapmaya kalkınca Durmuş Ali buna isyan eder. Kız, Durmuş Ali'yle birlikte kaçar. Filmin sonunda bu iki genç ağanın adamları tarafından vurulur. Film devrimci niteliktedir. Adalet ve Demokrat Parti'ye giden oyların tekrar Ecevit'le birlikte sola dönmesine kısmi etkiler. Kadınlar son sahnede ağanın evini basarken çapalarla, yalın ayak görüntülenir. Film, kadınlar ağalık düzenine karşı ayaklanın şeklinde bir mesajla biter. Bu mesaj o gün Bülent Ecevit tarafından slogan haline getirilen *"bu düzen değişecek" , "Ne ezen ne ezilen insanca hakça düzen"* söylemleriyle örtüşmektedir. Sözlü kültür unsurlarının kullanılması bu filmdeki temsilini ve dolayısıyla filmin etkisini artırmıştır.

Başlık filminde kullanılan deyişler: "Burunlarını pisliğe sokmak", "Nuh deyip peygamber dememek" , "uzun lafın kısası", "gözünün yağını yemek", "gözden düşmek", "kemik düşkünü bir zağar gibi kuyruğu apış arasında gelmek", "rezilliğin diz boyu olması", "Allah'ın bildiğini kuldan saklamamak", "kulağını açıp büyük sözü dinlemek", "adına kara çalmak", "gönlü olmak", "kanına dokunmak", "iki cihanın bir araya gelmesi", "kemik kıran cinsinden kavi adam olmak", "bostan korkuluğu olmak", "deli dana gibi ortalıkta dolanmak", "ekmek teknesine ihanet etmek", "yer yarılıp içine girmek", "lafa mim koymak", "akıldan yana sabi kalmak", "yedi düvelin bir araya gelmesi", "ahı yerde koymamak."

Başlık filminde kullanılan atasözleri: "Adamayla mal tükenmez", "Yoktan yok çıkar; yoktan bir de b*k çıkar" , "iti köpeği olmadan ağa ağa olmaz".

Sevmek Zamanı

Sevmek Zamanı adlı film Türk Sinema tarihinin kült filmlerinden birisi olarak bilinmektedir. Film İstanbul'da iki İstanbullu genç arasında geçen aşk hikâyesini anlatmaktadır. Dolayısıyla bu filmde sözlü kültür etkisi oldukça zayıftır. Bu filmde Sosyal Gerçekçi Türk Sineması örneği kabul edilebilir. Vesikalı Yârim" adlı filme göre gerçeklik kurgusu filmin daha zayıf görünmektedir. Ancak 1950 sonrasında kent soylu kimi insanların aşırı zenginleşmesi sonucu yeni bir Türk burjuvazi var olmuştur. Badana-boyacılık yapan bir erkekle üst sınıfa ait bir kadın her ikisi de birbirlerini sevmelerine rağmen sırf söz konusu gerçekten dolayı yan yana gelememektedir. Filmlerdeki iki sevgili arasında geçen kimi diyaloglara bakıldığında bu durum ortaya çıkar:

"*-Aylardan beri gelip niçin benim resmime bakıyorsun?*

-Bu seni ilgilendirmez.

-Bana ait olan bir şeyi sanırım öğrenmek hakkımdır?

-Hayır, sana ait bir mesele değil bu? Resminle benim aramdaki durum seni ilgilendirmez. Ben senin resmine aşığım.

-İyi ama âşık olduğun resim benim resmim. İşte ben de buradayım. Söyleyeceklerini dinlemeye geldim.

-Resmin sen değilsin ki resmin benim dünyama ait bir şey. Ben seni değil resmini tanıyorum. Belki sen benim bütün güzel düşüncelerimi yıkarsın.

-Bu davranışların bir korkudan ileri geliyor.

-Evet, bir korkudan ileri geliyor. Bu korku sevdiğim şeye ebediyen sahip olabilmek için çekilen bir korku. Ben senin resmine değil de sana âşık olsaydım o zaman ne olacaktı? Belki bir kere bile bakmayacaktın yüzüme. Belki de alay edecektin sevgimle. Hâlbuki resmin bana dostça bakıyor. İyilikle bakıyor ve ebediyen bakacak.

-Ben de sana bakmak istiyorum.

-Hayır, benimle resminin arasına girme. İstemiyorum seni. Ben yalnız senin resmine aşığım."

"-İki insanın ilişkisi çok güzel bir şey.

-Dostluğu aşan ilişkilerden niçin kaçıyorsun?

-Bu sözünle âşık olmayı kastediyorsan, dostluğu bu dünyada hiçbir şey aşamaz.

-O halde sen bana âşık olmaktan öte duygular içindesin.

-Hayır, ben sana âşık değilim.

-Olmaz böyle bir şey. Resmime âşık olman demek beni sevmen demektir. Dünden beri hep sözlerini düşündüm. Sen bana âşık olduğunu söylemekten korkuyorsun.

-Olmayan bir şeyi nasıl söylerim. Niçin beni anlamamakta inat ediyorsun. Ben senin resmine aşığım. İşte hepsi bu kadar!

-Sen ben yokken resmimi sevdin. İşte ben varım artık. Resmin aslı benim. Bundan sonra ikimiz bu sevgiyi paylaşacağız. Bu aşkın yarısı bana ait.

-Sen dostlukların, aşkların kolay mı kurulduğunu, kolay mı sürdürüldüğünü sanıyorsun? Resminle aramda ne kadar uzun zamanlar geçti. İlk karşılaşmamızı dün gibi hatırlarım. Birden bana iyilikle sevgiyle bakan bir yüz gördüm. Elbiselerim eskiydi. Kirliydim. Sakallarım uzamıştı, inanamadım. O insanca bakışı bir daha göremem diye bir daha resme bakmaktan korkuyordum. İkinci kere zorlukla baktım resmine. Gene iyilik gene sevgi vardı gözlerinde. Nihayet değişmezi bulmuştum. Resmin benim içime bakıyordu. Benim kendimi görüyordu. Boş evde soğuk kış gecelerinde beraber yaşadık onunla. Bana hep dostlukla iyilikle sevgiyle baktı. Çok zamanlar gidip yüzünü tutardım. Gözlerini öperdim. Saçlarına değdirirdim ellerimi.

-Benim bakışlarımda da sevgi var. Ben de senin kendini görüyorum. Resmimim yerine ben seveceğim seni. Artık ben varım.

-Hayır, hayır istemiyorum seni. Benim dünyama girmeye kalkma. Sonra merhametsizce yıkarsın onu. Resmin benim kendimden bir parça. Bırak ben onu seveyim. Sen sevmek isteme beni. Senin ellerini tutmak istemiyorum. Sonra çekersin o ellerini benden. Ben resmine aşığım. Ölünceye kadar onu seveceğim." (Erksan, Sevmek Zamanı, 1965).

Gurbet Kuşları

Halit Refiğ tarafından yönetilen bu film, Kahramanmaraş'tan İstanbul'a göç eden bir ailenin dramını anlatmaktadır. Bu aile taşradan İstanbul'a geldikleri için sözlü kültürün izlerini de beraberinde getirmişlerdir. Filmde bu gerçeğe uygun olarak sözlü kültürün izleri seyirciye gösterilmiştir. Babanın oğullarına İstanbul'daki ilk gün nasihati *"sokağa sağ ayakla ve besmele ile çıkın*" şeklinde sözlü kültürün ürünü olan bir inanışla başlar. Sözlü kültürde şehre ve modernleşmeye karşı korku devam eder. Bu nedenle evin erkekleri genç kız kardeşleri için oldukça endişeli davranmaktadır. Onun üzerinde baskı uygularlar. Büyük şehrin onu yutmasından korkarlar. Şöyle derler: *"Kız kısmı bakkala-çakkala dahi gönderilmemeli…"* Bu korkularında da haklı gibidirler. Evin büyük oğlu bir hayat kadınına tutulur. Daha sonra öğrenir ki bu hayat kadını kendi memleketlisiymiş. Onlar birbirlerini lakaplarla tanırlar: *"Örengillerin Naciye" Bakırcıoğullarından Murat"* Filmde babanın çocuklarına "*İstanbul esnafından bir yumurta aldın dön bak sarısı içinde mi diye*" şeklindeki sözü de kente karşı olan korkuyu ifade etmektedir. Filmin başında baba mentör rolündedir.

Zaman geçtikçe kent kültürü baskın gelmeye başlar baba rolünü kaybeder. Babanın sözü dinlenmez olur. Aslında bu sözlü kültürün etkisini kaybetmesidir.

Gurbet Kuşları filminde kullanılan deyişler: "şah olmak", "sırt sırta vermek", "dağları bedesten etmek", "iş bilenin kılıç kuşananın", "ağzından girip burnundan çıkmak", "dünya kalsa sultan Süleyman kalırdı", "dört elle sarılmak", "adam olup lafa karışmak", "araya soğukluk girmek", "bir şeyi kursağında bırakmak", "kalbini okumak", "dünkü çocuk olmak", "tongaya bastırmak", "dünyanın başına yıkılması", "gözünü budaktan sakınmamak", "ekmeği aslanın ağzından almak", "çulu düzmek", "düşmez kalkmaz bir Allah", "dostluk kantarla alışveriş miskalle", "Allah'ın arka cebinden peygamberi çalmak", dikiş tutturamamak." (Refiğ, 1964). Bir

Gurbet Kuşları filminde kullanılan atasözleri: "Dervişi tekkede görürsen vur ensesine şaplağı", "bir acı kahvenin kırk yıl hatırı vardır".

Vesikalı Yârim

Vesikalı Yârim adlı filmin konusu İstanbul'da geçmektedir (Akad, 1968). Film bağlamadan ziyade, kentli olmanın getirdiği hava ile Türk sanat müziği ağırlıklıdır. Gazino yaşamı üzerine temellendirilmiş aşk filmidir. Film gerçekçi bir yapım olarak kabul edilebilir.

Filmde birbirine aşık olan iki kişi vardır. Ancak Sabiha'nın hayat kadını oluşu bu aşkı imkânsız kılmıştır. Hâlbuki çevreden bu aşka karşı ciddi bir direniş yoktur. Sadece bu gerçek bu aşkın önündeki engeldir. Erkeğin babası mentördür. Fakat olaylara sessiz kalmaktadır. Filmde sözlü kültür öğeleri gerçeğe uygun olarak az kullanılmıştır.

Vesikalı Yârim filminde kullanılan deyişler: "Ziyanı olmamak, eteğine elini silmek."

Ah Güzel İstanbul

Ah Güzel İstanbul, 1966'da Atıf Yılmaz'ın yönettiği bir filmdir. Göçle gelen yozlaşmayı anlatmaktadır. Ancak filmin kahramanı Haşmet eski bir İstanbullu olduğu için sözlü kültür izleri filmde zayıftır. Zaten film şehirleşmeyle birlikte ortaya çıkan popüler kültürü eleştirmektedir. Dolayısıyla sözlü kültürün burada işinin olması mümkün değildir (Yılmaz, Ah Güzel İstanbul, 1966).

Ah Güzel İstanbul filminde kullanılan deyişler: "Ağzı sıkı olmak, har vurup harman savurmak"

Ah Güzel İstanbul filminde kullanılan atasözleri: "Her kuşun eti yenmez", "ava giden avlanır."

Keşanlı Ali Destanı

Keşanlı Ali Destanı, 1964 yılında çekilmiştir. Yönetmeni Atıf Yılmaz'dır. (Yılmaz, Keşanlı Ali Destanı, 1964). Keşanlı Ali Destanı, gecekondu filmi olduğu için sözlü kültür biraz daha belirgindir.

Keşanlı Ali Destanı filminde kullanılan deyişler "astığı astık, kestiği kestik, elini kana bulamak, hır çıkarmak, maraza çıkarmak,

Keşanlı Ali Destanı filminde kullanılan atasöleri ve beddualar: "Dinsizin hakkından imansız gelir", "Allah yerden yere vursun", "Gençliğine doyamasın."

SONUÇ

Sosyal Gerçekçi Türk Sineması 1961-1971 yılları arasında etkili olmuş ülkemizde görülen bir sinema ekolüdür. Bu ekol 1961 Anayasasının getirdiği özgürlük ortamında güç bulup serpilir. 12 Mart 1971 Askeri muhtırası ile birlikte etkisini kaybetmeye başlar. Sosyal Gerçekçi Türk Sineması ile sol düşünce arasında güçlü bir bağ vardır. Bu ekol, topluma ayna tutarak ve gerçeği göstererek toplumun içinde bulunduğu durumla beyaz perdede yüzleşmesini istemiştir. Bu nedenle bu ekol temsilcileri çektikleri filmlerin konularını bulundukları dönemin sahici yaşamlarından seçmişlerdir. Toplumsal sorunlara eğilmişlerdir. Gerçekçi mekânlar kullanmışlardır. Hem kostüm, mekân, konu, filmin kahramanları konusunda gerçeğin temsilini filmlerde kurmayı amaçlamışlardır. İzleyiciler kendi temsillerini bu filmlerde görünce onlardan etkilenmişlerdir. Filmlerde temsili sağlamanın yollarından bir tanesi de o günkü sözlü kültürü kullanmaktır. Kent temelli gerçekçi filmlerde sözlü kültürü kullanma oranı azalırken köy temelli filmlerde bu durum artış göstermektedir. Bütün bunların bu filmlerin propaganda yönünü güçlendirdiği ve 1960'larda görülen solun yükselişine katkı sağladığı çalışmamızın sonuçları arasında sayılabilir.

KAYNAKÇA

Akad, Ö. L. (Yöneten). (1968). *Vesikalı Yarim* [Sinema Filmi].

Akdağ, M. (2013). *Oku-ma Kitabı.* Aydın: Çağdaş Ofset.

Akdağ, M. (2018). Toplumsal Gerçekçi Türk Sinemasında İdolojik Söylem. M. Aslan , *İletişim Üzerine incelemeler* (s. 163-188). Konya: LiteraTürk.

Akdağ, M. (2018). *Tüm Yönleriyle Siyasi Algı ve Propaganda.* Aydın: Başkar Ofset.

Akdağ, M. (Yöneten). (2018). *Türkiye'nin Acılar Tarihi* [Sinema Filmi].

Akdağ, M. (2019 Cilt: 8 Sayı: 3). Realist Rus Edebiyatından Erken Dönem Rus Sinemasına Gerçekçi Mekan Kullanımı. *MANAS Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 2852-2874.

Akdağ, M., & Akdağ, H. (2012). *Oku-ma Kitabı.* Aydın: Çağdaş Ofset.

Cerit, E. (2019, 10 29). Sözlü Kültürde Lakaplar. (M. Akdağ, Röportaj Yapan)

Demir, T. (2005). *Türkiye'de Posta Telgraf ve Telefon Teşkilatının Tarihsel Gelişimi (1840-1920).* Ankara: PTT.

Elçin, Ş. (1986). *Halk Edebiyatına Giriş.* Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı.

Erksan, M. (Yöneten). (1962). *Yılanların Öcü* [Sinema Filmi].

Erksan, M. (Yöneten). (1964). *Susuz Yaz* [Sinema Filmi].

Erksan, M. (Yöneten). (1965). *Sevmek Zamanı* [Sinema Filmi].

Erksan, M. (Yöneten). (1968). *Kuyu* [Sinema Filmi].

Fowles, J. (2011). Kitle İletişim Araçları ve Yıldız Sistemi. D. C.-P. Heyer içinde, *İletişim Tarihi* (s. 282-292). Ankara: Siyasal Kitabevi.

Gökalp, Z. (2003). *Türkçülüğün Esasları.* İstanbul: Bordo-Siyah.

İnci, K. (Yöneten). (1965). *Başlık* [Sinema Filmi].

Kishlansky, M., Geary, M., & O'brien, P. (2006). *Civilization in The West.* Newyork: Pearson Longman.

Özden, K. (2019, 10 29). Eskiden Evlilikler. (M. Akdağ, Röportaj Yapan)

Refiğ, H. (Yöneten). (1964). *Gurbet Kuşları* [Sinema Filmi].

Tayfur, F., Ökten, K. M., & Büyükçınar, S. (Besteciler). (1982). Çeşme. [F. Tayfur, Hazırlayan] İstanbul, Türkiye.

Tütengil, C. O. (1977). 1927 Yılında Türkiye. *Atatürk'ün Büyük Söylev'inin 50. Yılı Semineri ve Bildiriler- Tartışmalar* (s. 55-70). Ankara : TTK.

Yılmaz, A. (Yöneten). (1964). *Keşanlı Ali Destanı* [Sinema Filmi].

Yılmaz, A. (Yöneten). (1966). *Ah Güzel İstanbul* [Sinema Filmi].

Arşiv:

Akçeşme Köyü, Muhtarlık Karar Defteri (1965-1972).

Erbeyli İlkokulu Öğrenci Kütükleri (1933-1953), I. Cilt.

TRT Arşivi, Sinemayı Sinema Yapanlar, 3. Bölüm.

DEDE KORKUT DESTANINDA SU KÜLTÜ VE KÜLTÜRÜ

Merve AYDIN [1]

Özet

Su kültünün insanoğlu üzerindeki etkisi büyüktür. Canlıların evrende varoluşunun, büyüyüp olgunlaşmasının ve de hayatlarının son buluşunun temelidir. Su kültü tarih boyunca insanoğlu tarafından yaşamın kaynağı oluşu sebebiyle kutsal olarak görülmüş ve inanç unsuru olarak da hayatlarında önemli bir yer edinmiştir. İnanç hayatının önemli bir unsuru olan su kültü destanlarının da önemli bir unsuru olmuştur. Biz bunu Dede Korkut Destanı'nında ve daha pek çok türde görmekteyiz. Dede Korkut Hikayeleri'nde su çeşitli özellikleri ve kutsiyeti ile kendini göstermiştir. Yaratılışın su ile başlayıp yine aynı şekilde yaşamın son bulmasının da tufan ile yani su ile gerçekleşeceğine inanılmaktadır. Kutsiyeti sebebiyle su kültüne saygı duyulmuş ve ona pek çok özellik yüklenmiştir. Dede Korkut Kitabında; su en başta şifa kaynağıdır. Arınmayı sağlayan en önemli araçtır. Saflığın, temizliğin, güzelliğin, iyiliğin, bolluğun, bereketin, oluşumun, düzenin timsalidir. Evrenin 4 temel unsurlarından biri olan ve şüphesiz ki en önemlisi olarak kabul gören su aynı zamanda Türk toplulukları içinde ortak bir kült haline gelmiştir. Su kültü bütün bu evrensel özellikleriyle insanların ortak bilinci olan masallara, destanlara, halk hikayelerine, efsanelere ve daha pek çok türe konu olmuştur. Türk dünyasının en önemli mirası olan Dede Korkut Hikayeleri Türklerin kültürünü simgeleyen Türk dünyasının yaşayışını, giyim kuşamını, gelenek ve göreneklerini en doğru şekilde gelecek nesillere aşılayan baş yapıt olarak kabul edilebilir. Bildirimizde su kültünün ve kültürünün Dede Korkut Destanı'ndaki yansımaları üzerinde durulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Dede Korkut, Kült, İnanç, Su kültü ve Kültürü

WATER CULTURE AND CULTURE IN DEDE KORKUT EPIC

Abstract

The effect of the cult of water on the position of human beings is great. It is the foundation of the existence, growth and maturation of living things in the universe, and the final discovery of their lives. The cult of water has been seen as the history of life by mankind throughout history, and faith has gained an important place in life without disrespect. Faith became an important element of the water cult epics, an important element of life. We see this in Dede Korkut Epic and many more. Portrait of Dede Korkut Stories with its features and holiness in various waters. The end of life in the same way that creation can begin with water. His holiness was respected in the cult of water in the room and attributed to it many many features. In the Book of Dede Korkut; water is the most obvious source of healing. Purification is the most important on the computer. It is the epitome of purity, cleanliness, beauty, goodness, abundance, fertility, formation, order. Being one of the four basic elements of the universe and undoubtedly the most important and accepted, it has now become a common cult among the Turkish communities. It was the subject of fairy tales, epics, folk tales, legends and many more. Dede Korkut Stories, which is the most important legacy of the Turkish world, can be regarded as the masterpiece that imbues the Turkish world's life, clothing, environment and customs to the next generations. Reflections in Dede Korkut Epic will be emphasized.

Keywords: Dede Korkut, Cult, Belief, Aquatic, Culture and Culture

GİRİŞ VE KURAMSAL ÇERÇEVE

Su, ilk baktığımızda sadece bir nesne, daha derinlere, tarihe baktığımızda inançtır, ritüeldir, mistik bir güçtür, külttür. Kült: Dilimize Fransızca'dan giren bu sözcük; tapınma anlamını taşır. Kelime anlamı olarak sözlüklerde din, ibadet, yerel özellikler taşıyan dini törenler olarak geçmektedir. Tanrıya, ilahi ya da öyle kabul edilen varlıklara ya da Tanrı'nın özel sevgisine mazhar olmuş varlıklara gösterilen saygıdır. İnanç ve bağlılığı göstermek için yapılan hareketler, puta tapınma gibi eylemler de kült ürünüdür. Su kültü, eski Türk inanç

[1] Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, ÇTL Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Öğrencisi (merveaydin0961@gmail.com)

sisteminde önemli bir yere sahiptir buna bağlı olarak tüm pınarların, dere, ırmak, göl ve denizlerin kendi iyi ruhlarının olduğuna inanılmaktadır. Tabiat kültlerinden olan su doğadaki birçok şeyi parçalayıp yok edebilecek güçtedir. Şüphesiz ki suyun kutsal olarak benimsenmesinin arkasında yatan sebep bu kudretli gücüdür. Fakat bu güç karşımıza her zaman iyi ve kurtarıcı olarak çıkmayabilir. Su bazen de kötülükleri korkutan bir güçtür. Yapılan hatalar, günahlar, kötülükler ve söylenen yalanlar sonucunda ilahi gücün cezalandırmak için kullandığı bir araçtır. İnanışa göre yağmurun şiddetli yağmasının, kasırga ve fırtına olmasının arkasında yatan sebep insanoğlunun Tanrıyı kızdırması ve bunun sonucunda ise Tanrının onları cezalandırmak ve de uyarmak için kullandığı bir vasıta olmuştur. Suyun kutsiyetine atfetilenler; ölümsüzlük vermesi, bereketi, bolluğu, sağlık ve şifa kaynağı, ruhların kötülüklerden arındırılması gibi fonksiyonlarıdır. Suyun bu fonksiyonlarından biri olan şifa veren arındırıcı özelliği mitlere ve efsanelere konu olmuştur.

Günümüzde kaplıcaların diğer bir adla çermiklerin hastalıklara, dertlere şifa olduğuna inanılmasının ardında suyun kutsallığı yatar. Bu kutsal suların (kaplıcaların) koruyucu ruhlar tarafından korunduğuna inanılır. İnsanlar şifa bulmak maksadıyla kaplıcalara başvurur. İşte bu şifa kaynağının yanında arındırıcı özelliğini de görürüz. Su, ritüel bir arınma aracıdır. Geçmişte de günümüzde de arınmayı sağlayan ritüellerde su, en ön sırada yer alır. Şöyle ki, Japonya'dan Müslüman ülkelere, Taoist Fuşuei törenlerinden Hristiyanların vaftiz törenlerinde ve ülkemizdeki Alevilerin Cem törenlerinde, su serpme, abdest alma, yıkanma gibi temel ritüellerde karşımıza çıkar. Bu arındırma özelliğinden çıkan yıkanma ritüeli hamam kültürünü doğurmuştur. Hamamların oluşumunda da yine su imgesi vardır. Mehmet Ali Yolcu'nun da dediği gibi *"Mitolojik anlatılarda kaosun simgesi olarak nitelendirilen su, çeşitli din ve inanç sistemlerinde kutsallık kazanarak mistik arınmanın temel aracı haline gelmiştir. Antik Yunan'da ve Roma'da tapınakları temizlemede kullanılan kutsal sular, Hıristiyanlıkta vaftiz uygulaması ve bazı hac merkezlerinde şifalı olduğuna inanılan sular, İslam dininde zemzem suyuna yüklenen kutsallık ve bu suyun etrafında gelişen efsaneler, suyun çeşitli pagan inançlarda ve monoteist dinlerde mistik arınma simgesi olarak kullanıldığını göstermektedir".*

Suyun arındırma özelliğini iki şekilde yorumlayabiliriz. Bunlardan biri fiziki, diğeri ise ruhsal arınmadır. Fiziksel arınma Dede Korkut'un "Kam Pürenün Oğlu Bamsı Beyrek" hikayesinde de karşımıza çıkar. Hikayede Delü Karçar kız kardeşini vermenin karşılığında bin aygır, bin erkek deve, bin kuyruksuz kulaksız köpek, bin tane de pire ister. Dede Korkut her şeyi getirir. Pireleri de ahıra koyar. Delü Karçar pireleri görmeye ahıra gider ve pirelerin saldırısına uğrar. Burada şöyle der; *"Allah ışkına beni kurtar didi. Dede Korkut*

var oğul kendüni suya ur didi. Delü Karçar segirderek vardı suya düşdi. Püredür suya akdı gitdi"(Ergin, 1997: 129). Hikayede de gördüğümüz gibi Deli Karçar burada suya girerek kendini pirelerden kurtarmıştır.

İslam'ın esas şartlarından olan abdest almak, günahlardan arınmayı ve temizlenmeyi sağlayan bir vasıtadır. Bu da ruhsal arınmanın en belirgin örneklerinden biridir. Ve bu abdest alma işlem su ile yapılmaktadır. Bu durum bizim karşımıza Dede Korkut Hikayelerinde de çıkmaktadır. Hikayelerde Oğuz Beyleri ava ve savaşa giderken arı sudan abdest alır ve 2 rekat namaz kılıp öyle çıkarlar. Aslında buradaki "arı su" sözü bize bir ipucu vermektedir. Suyun arı olması temizliğinden kaynaklanmaktadır. Bunun altında yatan sebep de su kutsal olarak kabul edilmiş ve bu şekilde onun kirletilmesinin önüne geçilmiştir. Bu durum pek çok kült ürünün korunması için izlenilen bir yöntem olmuştur. Kutsal olarak kabul edip bu şekilde yok edip, zarar verilmesini engelleyip, bu şekilde kült ürünleri korunmuştur. İnanç sisteminde insanoğlu önüne geçemediği bazı durumlarda kural koymak yerine daha fazla yaptırım gücü olan kutsallık faktörünü ön plana almış ve bu şekilde pek çok yasağın ve kuralın çiğnenmemesi durumunun önüne geçmiştir.

Suyun arınma özelliğinin yanında yukarıda bahsettiğimiz gibi şifa kaynağı olma özelliği destanlara da şu şekilde yansımıştır. Destanlarda karşımıza çıkan çocuksuzluk motifi destan kahramanları için önemli bir sorunu teşkil eder. Çocuksuzluğun ardında yatan sebeplerden biri de kadının şifalı sularda yıkanmamış olması gösterilir. Su kültü etrafında sergilenen inanışların biri de çocuk sahibi olmak için yapılan ritüellerdir. Geleneksel Türk inançlarında çocuk sahibi olmak için kadınlar pek çok yöntem denemiştir. Bunlardan biri de kadınlar çocuk sahibi olmak adına şarap dökmek suretiyle ırmakların iyesini memnun ederek, onların yardımıyla çocuk sahibi olmayı ümit ederdi. Manas Destanı'nda da birçok Türk destanlarında olduğu gibi anne baba çocukları olmadığı için üzgündür. Manas'ın babası Cakıp Han karısı Çıyrıçı'ya sularda yıkanmadığı su ile temas etmediği için hamile kalmadığının, bu sebeple sularda yıkanması yönünde yakarışta bulunur. Yine Dede Korkut'un Boğaç Han hikayesinde Dirse Han'ın *"Hatunı kuru çaylara sucu saldım… Dilek ile Tanrıdan bir oğul gücile buldum"(Gökyay, 2006:293)* ifadesinde de suyun kutsiyetiyle çocuk sahibi olduğunu belirtir.

Su kültü Türklerin varoluşlarıyla da paralellik gösterir. Türklerle aynı dönemlerde yaşamış diğer uluslarda da "su" önemli bir ritüeldir. Su; bereket ve kuvvet kaynağı sayılmasının yanında koruyucu veya cezalandırıcı bir Tanrı, yaratılışın kaynağı, hayatın başlangıcı olarak kabul görmüştür. Yaratılış destanlarında hiçbir şey yokken sadece suyun olduğu ifade edilir. Altay yaratılış destanında şöyle geçer;

Dünya bir deniz idi, ne gök vardı ne bir yer!

Uçsuz bucaksız sonsuz sular içreydi her yer,
Tanrı Ülgen uçuyor, yoktu bir konacak,
Uçuyor arıyordu katı bir yer, bir bucak,
Kutsal bir ilham ile nasılsa gönlü dolu,
Kayıptan gelen bu ün, ona bir çare buldu.
Göklerden gelen bir ses, Ülgen'e buyruk verdi;
-Tut önündeki şeyi, hemen yakala! Dedi.
(...)Denizden bir taş fırladı çıktı yüze,
Hemence taşı tuttu bindi taşın üstüne!
(...)Bir Ak Ana var idi, yaşardı su içinde,
Ülgen'e şöyle dedi, göründü su yüzünde:
(...)Ülgen yere bakarak "Yaratılsın yer!" demiş.
Bu istek üzerine denizden yer türemiş
Ülgen göğe bakarak "Yaratılsın gök!" demiş.
Bu buyruk üzerine üstünü gök bezemiş. (Çoruhlu, 2011:122-123).

Bu parçadan da anlaşıldığı gibi destanda her yer uçsuz bucaksız sudan ibarettir. Su üzerine yaratılan yeryüzünün düşmemesi veya batmaması için Tanrı Ülgen çok büyük üç balık yaratmış ve dünya bu balıklar üzerine konmuş. Yakutlardan derlenen, Lebed Tatarları ve Altayların bir başka destanında da aynı durum söz konusudur. Kırgız Türlerinin ortaya çıkışını anlatan mitte de su vardır. Han'ın kızları suyun içine girer. Sonra gökyüzünden bir ışık gelir. O kırk kadın hamile kalır ve doğan çocuklar Kırgızların soyunu ifade eder. Soyun devam etmesi de düzeni ifade eder.

Su mitolojide düzeni temsil eden kozmos anlamını taşır. Düzensizlikten düzene geçiş su ile gerçekleşir. Bu durum Dede Korkut kitabının Duha Koca Oğlı Delü Dumrul boyunda karşımıza çıkar. *"Bir kuru çayun üzerine bir köpri yapdurmışidi" (Ergin , 1997:177).* Hikayede Delü Dumrul bir kuru çayın üzerine köprü yapar. Köprüden geçenden 33 akçe geçmeyenden döve döve 40 akçe alırmış. Orada suyun olmaması köprünün kuru çay üzerine yapılması düzenin olmadığının ve kaosun ortaya çıktığının göstergesidir. Nitekim hikayenin olay örgüsünde de bir kaos durumu mevcuttur.

Dede Korkut'ta "Salur Kazanın Evinin Yağmalandığı Boy" da yurdu kafirler tarafından talan edilen Kazan Bey gördüğü rüya üzerine avı yarım bırakıp yurduna döner. Ailesini aramaya çıktığında ilk haber sorduğu varlık da su olur. Burada suya şöyle der;

"Çağnam çağnam kayalardan akan su,

Ağaç gemileri oynadan su
Hasan ile Hüseyin'in hasreti su
Bağ ile bostanun ziyneti su
Ayişe ile Fatımanun nigahı su
Şahbaz atlar gelüp kiçdügi içtiği su
Ag koyunlar gelüp çevresinde yatduğı su
Ordumun haberin bilür misin digil mana
Kara başum kurban olsun suyum sana"(Ergin,1997:101).

Burada Oğuzlarda suya verilen değeri Kazan Bey'in bu sözlerinde görmekteyiz. Su burada Kazan Bey'e yol gösterici ve onu aydınlatan faktör olmuştur. Suyun kaynağından edebi anlamına kadar bir anlam genişlemesi verilmiştir. Burada suyun nerden çıktığından, kuvvetinden, oluşumun ve büyümenin temeli olmasından, gelip geçilen, yanında yatılan bir coğrafi kavram olmasından bahsedilmiştir. Ekrem Ayan *"Türk Mitolojisinde Su Kültü ve Yada Taşı"* isimli makalesinde Kazan beyin bu sözlerini şamanların yer-su ruhlarına hitaben söyledikleri ilahilere benzemektedir.

Su kültü evrenseldir, yaratılışta da hiçbir şey yokken suyun olduğunu görmekteyiz. İnsanoğlunun gördüğü ilk şeylerden biri olan su onların dualarında ve beddualarında yer almıştır. Kutsiyetiden kaynaklanan özelliğinden yola çıkarak su, Dede Korkut destanında da Oğuzların dilinden söylenen dua ve bedualarda geçmektedir. Dirse Han Oğlu Buğaç Han Boyu'nda beddua şu şekildedir. *"Akar senün sularun Kazılık Tağı, Akar iken akmaz olsun" "Akarlıda sularına kargamagıl, Kazılık Tağınun günahı yokdur" (Ergin ,1997: 89).* Dua şekline de Kampürenin Oğlı Bamsı Beyrek hikayesinde görmekteyiz. Bu dualar;

(...) Kanlu kanlu sulardan kiçer olsa kiçüt virsün (Ergin, 1997: 125)
(...) Sovuk sovuk suları sana içit olsun (Ergin, 1997: 150)

Türk Halk Edebiyatında ve folklorunda su kültü; evrenin özü yaratılışın başlangıcı olarak pek çok anonim eserlere ve tabii ki Dede Korkut Hikayelerinde kendine yer bulur. Yine masallarda su, hayat kaynağı, başka dünyalara açılan kapı, ruhların hayatını sürdürdüğü yer, gençleşip dirilten varlıktır. Bütün bu özelliklerinin yanında su aynı zamanda günümüzde de biyolojik açıdan insanoğlunun hayatını sürdürebilmesi adına başlıca yaşam kaynağı olarak da görülür. Yeryüzündeki bütün canlılar sudan hayat bulmuştur. Yine aynı şekilde kozmik bilgilere göre dünyanın sonunu yine su getirecektir. Ölümsüzlüğü arayan kralın serüvenlerinin anlatıldığı Gılgamış destanında da buru durum Tufan olayı ile anlatılır.

Anlatıya göre Tanrılar yeryüzünde yarattıkları hiçbir varlığı sağ bırakmak istemez ve bunun için hepsini yok etmek adına Tufan olayını gerçekleştirir. Bu şekilde dünyadaki hayatın son bulması da işte bu Tufan olayı ile gerçekleşeceği düşünülmüş bu sebeple su yaratılışın başlangıcı olduğu gibi yok oluşun da başlangıcı olduğu düşünülmektedir.

AMAÇ

Bildirideki amaç; üzerinde durduğumuz su kültü ve kültürünün bahsettiğimiz bütün bu özellikleri ile Dede Korkut Destanı'nda vücut bulmuş halinin ve bu özelliklerin hikayede ne şekilde ve hangi durumlarda karşımıza çıktığı üzerinde durmak ve incelemektir. Çeşitli türlere konu olan su kültü ve kültürü Dede Korkut'ta da kendini göstermiştir. 12 boydan oluşan hikayelerde su kültü hangi hikayede hangi özelliği ile kullanılmış olduğunun tespit edilmesi ve bu özelliklerin başka türlere olan yansıma ve örneklerinin yorumlanmasıdır.

KAPSAM

Makale Dede Korkut Hikayeleri kapsamında konu edindiğimiz su kültünü ve suya bağlı konuları ele almış, aynı zamanda dış kaynaklarda olan su ile ilgili bilgilerin de sentezini vermiştir.

YÖNTEM

Baş kaynak olan Dede Korkut Hikayeleri esas alınarak konu ile ilgili diğer kaynakların derlenmesiyle verilerin analizi yapılmıştır.

BULGULAR

Edinilen bulgulara göre su kültü tarih boyunca hayatın her alanında insanoğlunun vazgeçilmez bir inanç faktörü ve yaşamlarını daim etmelerini sağlayan dört temel unsurun en önemlisi olmuştur.

SONUÇ

Yaratılış gereği insanoğlu sahip olduğu çevreden düzenli bir dünya kurma yeteneğine sahip tek canlıdır. Bu sebeple çevresini ve çevrede gelişen olayları dikkatle gözlemlemiş ve suyun insan yaşamının olmazsa olmazı olduğu bilinciyle suya olağanüstü özellikler vermişlerdir.

Sonuç itibari ile toplumun inanç sistemi, gelenek görenekleri, değerleri içinde bulunduğu çevrenin her bir unsuruna ayrı bir özellik katmıştır. Kültler de toplumun inanışlarına göre şekil almaktadır. Bugün kutsal olarak kabul edilen her bir kültün altında bir sebep yatmaktadır. İşte bu çalışmada su kültünün ve kültürünün altında yatan bu sebep irdelenerek hayatın ve yaşamın önemli bir parçası oluşu üzerinde durulmuş ve bunun Dede Korkut'taki örnekleri anlatılmıştır.

KAYNAKÇA

AYAN, Ekrem, (2002). "Türk Mitolojisinde Su Kültü ve Yada Taşı", *Türkler C*, C.10, s.622-629.

ÇOBANOĞLU, Özkul, (1993). "Türk Kültür Tarihinde Su Kültü", *Türk Kültürü,* S.361, s.32-42.

ÇORUHLU, Yaşar, (2011). "Türk Mitolojisinin Ana Hatları" İstanbul, Kabalcı Yayınları, [37-59 S.].

GÖKYAY, O.Ş, (2013). "Dede Korkut Hikayeleri", İstanbul, Kabalcı Yayınları.

ERGİN, Muharrem, (1997). "Dede Korkut Kitabı" (Giriş-Metin-Faksimine), Ankara, Türk Dil Kurumu Yayınları, [89-237 S.].

KIYAK, Abdülkadir, (2013). "Geleneksel Türk İnanışlarındaki Su Kültü ve Elazığ'daki İzleri", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi,* C.2, S.4, s.22-39.

KORKMAZ, Ramazan, (1998). "Dede Korkut Hikayelerindeki Su Kültünün Mitik Yorumu" ,*Türk Kültürü,* C.36, S.418, s.91-98.

TÜRKAN, Kadriye, (2012). "Türk Dünyası Masallarında Su Kültü", *Milli Folklor*, C.24, S.93, s.135-148.

TÜRKYILMAZ, Atilla, (2013). "İslamiyet Öncesi Türklerde Su Kültü ve Günümüze Yansımaları", *Bilim ve Kültür-Uluslararası Kültür Araştırmaları Dergisi*, S.4, s.83-100.

İNAN, Abdülkadir, (1998). "Türklerde Su Kültürü ile İlgili Gelenekler" (Makaleler İncelemeler),I. C, Ankara, Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1[491-495 S.].

YOLCU, M.A, (2014). "Kutsalın Yeniden Üretimi: Kutsal Su İnançları ve Hacıbektaş Zemzem Çeşmesi", *21. Yüzyılda Eğitim ve Toplum,* C.3, S.8, s.93.

UNESCO SOMUT OLMAYAN KÜLTÜREL MİRASIN KORUNMASI SÖZLEŞMESİ'NDE EFELİK-ZEYBEKLİK GELENEĞİNİN YERİ

Metin EKİCİ[1]

Özet

UNESCO Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması Sözleşmesi 2003 yılında kabul edilmiş ve Türkiye bu sözleşmeye 2006 yılında taraf olmuştur. Sözleşmeye göre somut olmayan kültürel miras şu şekilde tanımlanıştır; *"Somut olmayan kültürel miras; toplulukların, grupların ve kimi durumlarda bireylerin, kültürel miraslarının bir parçası olarak tanımladıkları uygulamalar, temsiller, anlatımlar, bilgiler, beceriler ve bunlara ilişkin araçlar, gereçler ve kültürel mekânlar anlamına gelir."* Aynı sözleşmeye göre Somut Olmayan Kültürel Mirasların ortaya çıktığı alanlar; *"1. Dil ve Dille Oluşturulan Sözlü Gelenekler ve Anlatımlar, 2. Gösteri Sanatları, 3. Toplumsal Uygulamalar, Ritüeller ve Şölenler, 4. Doğa ve Evrenle İlgili Bilgi ve Uygulamalar, 5. El Sanatları Geleneği"* olarak belirlenmiştir (UNESCO 2003 SOKÜM Sözleşmesi 2 ve 3. maddeler).

Aydın ili başta olmak üzere, Batı Anadolu bölgesinde yer alan bütün illerin tarihleri bakımından önemli olduğu kadar, bu illerde güncel olarak yaşatılan ve yaşayan bir gelenek de "Efelik-Zeybeklik Geleneği"dir. Bu gelenek yukarıdaki tanım ve SOKÜM'ün ortaya çıktığı alanlardan da anlaşılacağı üzere bölgesel bir Somut Olmayan Kültürel Miras unsurudur.

Bu bildiride ilk olarak SOKÜM sözleşmesi hakkında bilgi vereceğim. İkinci olarak, Yörük Ali Efe'nin de içinde yer aldığı Efelik-Zeybeklik Geleneği'nin teşkilatlanma, kendi içinde sahip olduğu sözlü değerler, efe ve zeybeklerimizin hayatları hakkındaki anlatmalar, gerek şahsi sorunlar gerekse milli mücadele yıllarında bu gelenek mensuplarının mücadeleleri, efe ve zeybek müzikleri, efe ve zeybek giysilerinin neden ve hangi özellikleriyle Somut Olmayan Kültürel Miras Unsuru oldukları, SOKÜM'ün hangi alanlarında yer alabilecekleri, bütüncül bir bakış açısıyla tek bir gelenek halinde değerlendirilip değerlendirilemeyeceklerini tartışacağım. Bildirimin sonuç kısmında "Efelik-Zeybeklik Geleneği"nin SOKÜM il envanterlerine kayıt edilmesi ve ulusal envantere alınmasıyla ilgili çalışmaları değerlendirecek ve bu geleneğin korunması ve gelecek kuşaklara aktarılmasında yapılması gereken çalışmalar ve izlenmesi gereken yöntemler hakkında tekliflerime yer vereceğim.

Anahtar Sözcükler: UNESCO, SOKÜM, Efelik, Zeybeklik, Gelenek, Kültürel Miras

THE PLACE OF EFE-ZEYBEK TRADITION IN SAFEGUARDING THE INTANGIBLE CULTURAL HERITAGE CONVENTION OF UNESCO

Abstract

Safeguarding the Intangible Cultural Heritage Convention was adopted by UNESCO in 2003 and Turkey ratified it in 2006. According to the convention the definition of intangible cultural heritage is as follows; *"The intangible cultural heritage means the practices, representations, expressions, knowledge, skills – as well as the instruments, objects, artefacts and cultural spaces associated therewith – that communities, groups and, in some cases, individuals recognize as part of their cultural heritage. This intangible cultural heritage, transmitted from generation to generation, is constantly recreated by communities and groups in response to their environment, their interaction with nature and their history, and provides them with a sense of identity and continuity, thus promoting respect for cultural diversity and human creativity."* The convention also provides information on the five domains of ICH; *"1. Oral traditions and expressions, including language as a vehicle of the intangible cultural heritage; 2. Performing arts; 3. Social practices, rituals and festive events; 4. Knowledge and practices concerning nature and the universe; 5. Traditional craftsmanship"* (2003 ICH Convention of UNESCO articles 2 and 3).

One of the important historical and current living traditions in the city of Aydın and almost all the western Anatolian regions of Turkey is "the Efe-Zeybek Tradition". As seen in the definition and the domains of intangible cultural heritage the Efe-Zeybek Tradition fits into definition and also falls in almost all the domains of ICH.

In this presentation, first I would like provide information on the UNESCO's Convention of the Safeguarding the Intangible Cultural Heritage Convention. The second, I would like to evaluate and discuss why and how the Efe-Zeybek Tradition might be accepted as ICH elements. In my discussion, I would like talk about the Efe-Zeybek organization, their values, the narratives about them, their personal struggles, their contributions to National Freedom War, their music and their cotums. In the conclusion part of my presentation, I would like

[1]Prof. Dr., Ege Üniversitesi Türk Dünyası Araştırmaları Enstitüsü/ UNESCO Türkiye Milli Komisyonu SOKÜM İhtisas Komitesi Başkan Vekili, İzmir/TÜRKİYE

to evaluate the works on registration of Efe-Zeybek Tradition into the regional and national inventors. I will talk about how this tradition might be safeguarded in local and national levels, and also propose the methods of safeguarding and keeping alive this tradition as ICH element.

Keywords: UNESCO, ICH, Efe, Zeybek, Tradition, Cultural Heritage.

GİRİŞ

Türk milletinin tarihi boyunca karşılaştığı zorlukları aşmada oluşturduğu çeşitli yerel ve genel kurumlar vardır. Gerek yerel olaylar ve gerekse Türk milletinin varlık mücadelesi içine girdiği milli mücadele yıllarında yaşanan zorlukları aşmada oluşmuş, ancak kökleri Türklüğün oldukça eski dönemlerine kadar ulaşan önemli kurumlarından biri de "Efelik", "Zeybeklik" kurumudur. Efelik ve Zeybeklik Kurumu; Ege Bölgesi, Marmara Bölgesinin güney kısımları ve İç Anadolu Bölgesinin batı kısımlarında varlığını sürdürmüş ve özellikle 20. yılın ilk yarısında hem yerel zorbalara hem de emperyalist güçlere karşı Türk milletinin direnişinin önderi olmuştur. Başka bir ifadeyle söylemek gerekirse, Efelik, Zeybeklik kurumu, sosyal ve kültürel organizasyon olarak Türk milletinin özgürlük sembolü olmuştur. Gerek sözlü kültürümüzde, gerekse müzik, oyun ve giysi kültürümüzde bu kurumun yarattığı pek çok unsur günümüz Türkiye'sinde yaşamakta ve yaşatılmaktadır. Bu kurumun ülkemiz içinde daha etkin bir şekilde yaşatılması ve uluslararası düzeyde tanıtılması gerekmektedir. İşte bu noktada uluslararası bir kuruluş olan UNESCO'dan ve onun içinde oluşturulan sözleşmelerden bahsetmek gereklidir.

UNESCO tarafından 2003 yılında kabul edilen ve ülkemizin 2006 yılında taraf olduğu önemli bir kültürel sözleşme "Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması Sözleşmesi"dir. Sözleşmenin 2. maddesinin 1. fıkrasında somut olmayan kültürel miras şu şekilde tanımlamıştır; *"Somut Olmayan Kültürel Miras; toplulukların, grupların ve kimi durumlarda bireylerin kültürel miraslarının bir parçası olarak tanımladıkları uygulamalar, temsiller, anlatımlar, bilgiler, beceriler ve bunlara ilişkin araçlar, gereçler ve kültürel mekânlar anlamına gelir. Kuşaktan kuşağa aktarılan bu somut olmayan kültürel miras toplulukların ve grupların çevreleriyle, doğayla ve tarihleriyle etkileşimlerine bağlı olarak, sürekli biçimde yeniden yaratılır ve bu onlara kimlik ve devamlılık duygusu verir; böylece kültürel çeşitliliğe ve insan yaratıcılığına duyulan saygıya katkıda bulunur"* (Oğuz, 2018, 202). Söz konusu sözleşmede somut olmayan kültürel mirasın ortaya çıktığı alanlar ise yine 2. maddenin 2. fıkrasında şu şekilde belirlenmiştir;

"a) Somut olmayan kültürel mirasın aktarılmasında taşıyıcı işlevi gören dille birlikte sözlü gelenekler ve anlatımlar;

b) Gösteri sanatları;

c) Toplumsal uygulamalar, ritüeller ve şölenler;

d) Doğa ve evrenle ilgili bilgi ve uygulamalar;

e) El sanatları geleneği" (Oğuz, 2018, 203).

Bu sözleşmeye 2006 yılında taraf olan ülkemiz, sözleşmenin hayata geçirilmesi konusunda UNESCO Türkiye Milli Komisyonu bünyesinde "Somut Olmayan Kültürel Miras İhtisas Komitesi" kurarak Milli Komisyonu bu konuda yapılacak çalışmaları uluslararası ve ulusal düzeyde izlemek ve ilgili kurum ve kuruluşlara gerekli tavsiyelerde bulunmak üzere görevlendirirken; Kültür ve Turizm Bakanlığı, Araştırma ve Eğitim genel Müdürlüğü bünyesinde önce SOKÜM Şube Müdürlüğü, sonra Daire Başkanlığı kurarak bu birimi de SOKÜM'le ilgili çalışmalarda icracı kurum olarak görevlendirmiştir. Kültür ve Turizm Bakanlığı, AREGEM merkez ve taşra teşkilatlarıyla SOKÜM çalışmalarını sürdürmektedir.

Bu noktada sözleşmenin uygulanmasıyla ilgili bazı hususları açıklamak yararlı olacaktır. Sözleşmenin önemli kavramlarından biri "koruma" kavramıdır. Sözleşmenin teklif ettiği ve Somut Kültürel Miras Sözleşmesinden farklı olan yönü, koruma anlayışında yer almakta olup, bu yeni yaklaşım "yaşatarak koruma" anlayışı şeklindedir. Ancak nasıl bir koruma anlayışından önce değerlendirilmesi gerekli olan önemli bir husus nelerin korunacağının belirlenmesidir. SOKÜM sözleşmesinin 12. maddesi korumada esas alınacak SOKÜM unsurlarının tespitinde kullanılacak envanterlerle ilgilidir. Sözleşmenin 12. maddesine göre; her taraf devletin kendi sınırları içinde yerel ve ulusal olmak üzere bir veya daha çok sayıda envanter oluşturması ve düzenli olarak bunları güncellemesi gerekmektedir (Oğuz, 2018, 205).

Kültür ve Turizm Bakanlığı tarafından; bir "Ulusal Envanter" hazırlanmış ve bu envanterin temelini il envanterlerinin oluşturması benimsenmiştir. Buna göre her ilin kendi bünyesinde bir "İl SOKÜM Tespit Komisyonu" oluşturması ve bu komisyonlarca Bakanlığın hazırladığı formlara uygun olarak tespit edilen unsurların önce "İl Envanteri"ne kayıt edilmesi ve sonra da Ulusal Envanter'e kaydedilmesi için Bakanlığa gönderilmesi istenmiştir. Buna uygun olarak yapılan envanter çalışmaları ve efelik-zeybeklik geleneği hakkındaki tespit ve teklifler hakkında AREGEM-SOKÜM Daire Başkanlığından elde ettiğimiz verileri değerlendirecek olursak "Zeybek Bölgesi" olarak bilinen Ege Bölgesi'ndeki illerde SOKÜM İl Tespit Komisyonlarının yapmış oldukları tespitler ve teklifler şu şekildedir:

1. Afyon: İl tespit Komisyonu 2018 yılına kadar **15 SOKÜM unsuru** tespit etmiştir. Bunlardan **14 unsur** Ulusal Envanter ve İl Envanterine kayıtlıdır. Tespit edilen **1 unsur** ise, çeşitli eksiklikleri nedeniyle İl Envanterinde kalmıştır. Ancak bu 15 unsur arasında efelik ve zeybeklik geleneğiyle ilgili bir unsur yer almamaktadır.

2. Aydın: İl Tespit Komisyonu 2018 yılına kadar **7 SOKÜM unsuru** tespit etmiştir. Bunlardan; **"Çömlekçilik, Kına Gecesi Ağıtları ve Yorgancılık"** adlı **3 unsur** İl Envanteri ve Ulusal Envantere kayıtlıdır. **"Kıl Dokumacılığı, Semercilik, Körüklü Çizmecilik, Yuvarlama"** adıyla tespit edilen **4 unsur**, çeşitli eksiklikleri nedeniyle il envanterinde kalmış, ulusal envantere kayıt edilmemiştir. Bunlar arasında Zeybeklik geleneğiyle ilgili bir unsur yer almamaktadır.

3. Denizli: İl Tespit Komisyonu 2018 yılına kadar **7 SOKÜM unsuru** tespit etmiştir. Bunlardan **5 unsur** Ulusal Envanter ve İl Envanterine kayıtlıdır. Tespit edilen **2 unsur** ise, çeşitli eksiklikleri nedeniyle İl Envanterinde kalmıştır. Denizli'de tespit edilen ve Ulusal Envantere alınmış unsurlardan biri **"Tavas Zeybeği"** adını taşımakta olup, bu unsur Ulusal Envanterde **"01.0060 Zeybeklik Geleneği"** altında kayıtlıdır.

4. İzmir: İl Tespit Komisyonu 2018 yılına kadar **22 SOKÜM unsuru** tespit etmiştir. Bunlardan **16 unsur** Ulusal Envanter ve İl Envanterine kayıtlıdır. Tespit edilen **6 unsur** ise, çeşitli eksiklikleri nedeniyle İl Envanterinde kalmıştır. İzmir'de tespit edilen ve Ulusal Envantere alınmış unsurlardan biri **"Zeybeklik Geleneği"** adını taşımakta olup, bu unsur Ulusal Envanterde de **"01.0060 Zeybeklik Geleneği"** altında kayıtlıdır.

5. Kütahya: İl Tespit Komisyonu 2018 yılına kadar **9 SOKÜM unsuru** tespit etmiştir. Bunlardan **7 unsur** Ulusal Envanter ve İl Envanterine kayıtlıdır. Tespit edilen **2 unsur** ise, çeşitli eksiklikleri nedeniyle İl Envanterinde kalmıştır. Bunlar arasında Zeybeklik geleneğiyle ilgili bir unsur yer almamaktadır.

6. Manisa: İl Tespit Komisyonu 2018 yılına kadar **18 SOKÜM unsuru** tespit etmiştir. Bunlardan **11 unsur** Ulusal Envanter ve İl Envanterine kayıtlıdır. Tespit edilen **7 unsur** ise, çeşitli eksiklikleri nedeniyle İl Envanterinde kalmıştır. Bunlar arasında Zeybeklik geleneğiyle ilgili bir unsur yer almamaktadır.

7. Muğla: İl Tespit Komisyonu 2018 yılına kadar **17 SOKÜM unsuru** tespit etmiştir. Bunlardan **7 unsur** Ulusal Envanter ve İl Envanterine kayıtlıdır. Tespit edilen **10 unsur** ise, çeşitli eksiklikleri nedeniyle İl Envanterinde kalmıştır. Bunlar arasında Zeybeklik geleneğiyle ilgili bir unsur yer almamaktadır.

8. Uşak: İl Tespit Komisyonu 2018 yılına kadar **11 SOKÜM unsuru** tespit etmiştir. Bunların tamamı İl Envanteri ve Ulusal Envanterine kayıtlıdır. Ancak bunlar arasında Zeybeklik geleneğiyle ilgili bir unsur yer almamaktadır.

Genel olarak bakıldığında Ege Bölgesindeki illerden sadece İzmir ve Denizli İl Tespit Komisyonlarının Zeybeklik Geleneği ile ilgili teklifte bulundukları ve bunların da Bakanlık bünyesindeki üst komisyon tarafından hazırlanmış olan 112 unsurluk Ulusal Envantere kayıt

edildiği görülmektedir. Bu durum da zeybeklik geleneği hakkındaki il çalışmalarının yetersiz yapıldığı şeklinde yorumlanabilir.

Bu noktada Zeybeklik Geleneği'nin nasıl bir kültürel miras olduğu konusunda değerlendirme yapmak yerinde olacaktır. Bilindiği üzere günümüzde Zeybeklik geleneği daha çok halk oyunları ve halk müziği alanlarının kapsamında kalmış görünmektedir. Halbuki Zeybek Geleneği birden çok geleneğin unsurlarını içeren ve bu haliyle de birden çok bilimsel alanın inceleme konusu olan bütüncül bir yapıdır. Bunları kısaca değerlendirecek olursak şunları söylemek mümkündür:

Zeybeklik Geleneği öncelikle sözeldir. Başka bir ifadeyle, sözlü kültür miras alanına girmektedir. Zeybek yemin veya antları, zeybek türkülerinin sözleri ve zeybek anlatıları ve gerek oyun gerekse giysi alanındaki adlandırma ve terimler itibariyle Türk kültürünün pek çok sözlü mirası bu gelenek içinde yer alır. Efe ve Zeybek sözleri ve bunlarla ilgili deyimler, yine efe ve zeybeklerin oluşturdukları grupların adları bir mirastır.

İkinci olarak Zeybek Geleneği işitseldir. Başka bir ifadeyle, Türk halk müziği alanına girmektedir. Başta "Yörük Ali Efe" türküsü olmak üzere, "Çakırcalı Mehmet Efe (İzmir'in Kavakları), Devrent Deresi, Sobalarında Kuru da Meşe" vb. gibi pek çok efe ve zeybek türküsü Türk halk müziği geleneği miras alanı içinde yer alır.

Üçüncü olarak Zeybek Geleneği görsel ve işitseldir. Başka bir ifadeyle, halk oyunları içinde, görsel ve işitsel miras alanında yer almaktadır. Harmandalı Zeybeği başta olmak üzere, Aydın Zeybeği, Muğla Zeybeği, Tavas Zeybeği, Bergama Zeybeği vb. gibi zeybek oyunlarının tamamı bu miras alanında yer alır (Akdoğu, 2004).

Dördüncü ve son olarak Zeybek geleneği materyaldir, zeybek giysilerinin tamamı el sanatları geleneği alanında yer almaktadır. Zeybek giysisine bakıldığında, başa, sırta, bele, bacağa ve ayağa giyilen her bir giysi parçası ve de Zeybeklerin aksesuar olarak kullandıkları eşyalar ile Zeybek silahları el sanatları geleneği içinde yer alan miraslardır. Başlık, al fes, kabalak, değirme, çember; ten gömleği, işlik, cepken, çakşırmenevrek, çuhadon; yorgan kuşak, Acem şalı, Trablus örneği, Bursa ipeklisi, kütüklük, silahlık; tozluk, kepmen; yemeni, çarık, uskar, çizme, körüklü çizme; pazubent, maşa, muskalık; kılıç, pala, yatağan, kama, kubur tabanca, kocabeşli, altıpatlar, karamartin, mavzer, filinta, delikundak vb gibi. (Karpuz, Gaddar 2013; 29-44)

Bütün bunlara, belli yerlerde yaşamış olan efe ve zeybeklerin evleri ki, bunların bazıları müze evlere dönüştürülmüş veya yaşadıkları bazı mekânlar da kültürel mekân olarak kabul edilmelidir.

Yukarıda saydığımız özellikler incelendiğinde, Zeybeklik Geleneğinin tek boyutlu bir kültürel miras olmadığı, farklı gelenekleri içeren bir kültürel miras olduğu açıkça görülmektedir. Bu haliyle değerlendirildiğinde de SOKÜM sözleşmesinde belirlenmiş olan beş temel alanının dördünde değerlendirilebilir bütüncül bir gelenek olduğu anlaşılmaktadır.

SONUÇ

Zeybeklik geleneği Türk milletinin en eski geleneksel kurumlarından biridir. Tıpkı Kürşat'ın kırk yiğitle Çin'e karşı mücadele ettiği gibi, Zeybekler de etrafında birleştikleri Yörük Ali Efe gibi efelerin etrafında oluşturdukları gruplarla hem kendi haklarını ve özgürlüklerini hem de Türk milletinin özgürlüğünü savunmuşlardır. Bu kurumun kendine özgü katılım ve grup içi uyulması gereken ritüelleri vardır. Bu kurumun her bir kızanı ve efeleri hakkında çeşitli hikâye ve türküler vardır. Bu kurumun içinde oluşan veya onlar tarafından oluşturulan oyunlar vardır. Bu kurum üyelerinin kendilerine has giysileri vardır. İşte bütün bunlar bu sosyal kurumu bir kültürel miras, başka bir ifadeyle somut olmayan kültürel miras haline getirir. Bu miras SOKÜM'ün ortaya çıktığı belirtilen; sözlü anlatmalar ve dil; gösteri sanatları, toplumsal uygulamalar, ritüeller ve şölenler ve el sanatları geleneği başlıklarının kapsamı içinde olan bütüncül bir kültürel mirastır.

Somut Olmayan Kültürel Miras olan Zeybeklik Geleneği'nin genç kuşaklara aktarılarak korunması gereklidir. Zeybeklik Geleneği'nin sadece halk oyunları ve halk müziği kapsamında bırakılarak yapılacak koruma çalışmaları yetersiz kalacaktır. Bu nedenle, önemli ve birden çok SOKÜM alanında yer alan bu mirasın çok yönlü olarak korunmasına dönük çalışmalar yapılmalıdır.

Zeybek Bölgesi olarak bilinen Ege Bölgesi'ndeki SOKÜM İl Tespit Komisyonları çeşitli nedenlerle bu SOKÜM unsurunu il envanterlerine kaydetmemiş olup bu durum ciddi bir eksiliktir. Belli bir zeybek oyununu değil, Zeybeklik Geleneği'nin bütünü kendi il envanterine bu illerin tamamı almalı ve bu başlık altında kendi il sınırları içinde bulunan belli bir zeybek, efe ve bunlara bağlı tavrı, müziği veya giysiyi de bu kapsam içinde göstererek bütüncül bir kayıt yapmalıdır.

Zeybeklik geleneğinin çeşitli unsurlarının gerek ilk ve orta öğretim kurumlarında gerekse yüksek öğretim kurumlarında çok yönlü olarak tanıtılması, uygulanması ve öğretilmesi önemlidir. Bu mirasın korunmasında yörede var olan sivil toplum kuruluşları da bu konuda çalışma yapmalıdır. Ayrıca, yerel yönetimler ve özel sektör kuruluşları da bu konuda beklenen katkıyı sunmalıdır. Bütün bu çalışmalar tıpkı geleneğin kendinde olduğu gibi bütüncül bir yaklaşımla yapılırsa bir zamanlar bu milletin varlığı için kendi varlığını feda

etmekten kaçınmayan zeybeklerimizden bize kalan miras canlı kalacak ve gelecek kuşaklara aktarılabilecektir.

KAYNAKLAR

Akdoğu, Onur (2004). Bir Başkaldırı Öyküsü: Zeybekler, Tarihi, Ezgileri, Dansları. İzmir: Sade Matbaacılık.

Karpuz, H. Ömer, Gaddar, Zeliha (2013). "Efelik ve Zeybeklikle İlgili Terminoloji Üzerine Bir İnceleme." Zeybek Ateşi 2. Ulusal Efe Kurultayı: Türk Tarihinde Efe ve Zeybek Kültürü Sempozyumu Bildirileri (6-7 Eylül 2012); İzmir: Ödemiş Belediyesi Yayınları, 2013.

Oğuz, M. Öcal (2018). Somut Olmayan Kültürel Miras Nedir? Ankara: Geleneksel Yayınları.

MİLLİ MÜCADELE

Musa İlhan[1]

19. yüzyılda Sanayi Devrimini tamamlayan batı kapitalizmin getirdiği sınıfsal bilinçlenmenin ve tüketim eksikliğinin iç pazarda yarattığı tıkanıklığı gidermek için dış pazarlar hammadde kaynakları ve ucuz işgücü arama zorunluluğu duymuş ve bundan da Emperyalizim doğmuştur.

Patlayan 1.nci dünya savaşının tozu dumanı altında yıkılmış, parçalanmış bir koca Osmanlı imparatorluğu çıkmıştır. Artık imparatorluk yıkılmış topaklarının büyük kısmı dağılmış elde kalan son parça Anadolu ise emperyalizmin iştahını açık yıllarca süren savaşlardan sonra kaderiyle baş başa bırakılmıştır.

1 Asır önce bu şartlar altında bir milli mücadele başlamıştır. Bugün toplum olarak vardığımız yerin temelinde MİLLİ MÜCADELE YILLARI yatar. ANADOLUYA İstanbul dan kurtarmak mümkün değildi. Bizans İSTANBULDA can vermişti. Osmanlı İmparatorlu ğuda İSTANBULDA yıkılmıştır.

Anadolu sömürgeci EMPERYALİST BATI, Rumlar ve Ermeniler tarafından yutulmaya hazırdı. Mustafa Kemal Paşa İstanbul da rahatsız ve huzursuzdu. Gözünü Anadolu ya dikmiş ve bekliyordu. Mütareke Türkiye'sinin en huzursuz bölgelerinden biride SAMSUN Bölgesiydi. Bölgenin etnik yapısı, yaşadığı maceralar Pontusçu hazırlıklar bu huzursuzluğun başlıca kaynağı idi. Ayrıca stratejik açıdan da büyük bir önem taşıyordu. Karadeniz'den orta Anadolu'ya güney kıyılarına bir yerdi.

İngilizler 9 Mart 1919 da samsuna küçük bir birlik çıkardılar bir müfrezeyi'de MERZİFON'A gönderdiler. Burada Türkler İngilizlere karşı koydu ve olaylar başladı. Emperyalist devletler Türk'ün adına yeryüzünden silmek üzere düşüncelerini programlaştırdılar. Sevr anlaşmasıyla da gayelerini tahakkuk ettirdiler. Müslüman oğuzların kurduğu imparatorluğu paylaşmaya başladılar. Cihan tarihinin en üstün medeniyetini kurmuş bir cihangir millet ortadan kaldırmak ve yok etmek istediler.

Emperyalistler Osmanlıyı yıkmış fakat Türk halkını mağlup edememiştir. Türk Milleti Anadolu kuvvayi milliye teşkilatlarını kurarak yer yer ayaklanarak Milli Mücadeleye giriştikleri biranda Mustafa Kemal'in Samsuna ayak bastığı yurdun her yerinde işitildi.

17 Mayısta İstanbul'dan yola çıkan Mustafa Kemal 19 Mayıs 1919 da SAMSUN 'a vardı. Artık kendine bekleyen zaferlere doğru koşacak ve hiçbir kuvvet buna engel

[1] Yerel Tarihçi, Emekli Öğretmen, Aydın Tarih Eğitim Kültür Derneği Başkanı

olamayacaktı. Tarih bugünü Türk milletinin Kaderinde bir dönüm noktası olarak kaydecektir.

Mustafa Kemal Anadolu gerçeğini görüyordu. O hiçbir zaman ümidini yitirmemişti. O Anadolu topraklarında yaşayan Türk halkına çok güveniyordu.

Milli bir hareket yaratılırsa karanlığın yırtılacağına inanıyordu. Mustafa kemal paşa Amasya panayırında kendisine alkışlayan halka bir gazete muhabirine göstererek " Bak Birader böyle bir milletten nasıl ayrılırsın bu perişan gördüğün insanlar yok mu? Onlarda öyle bir yürek öyle bir cevher vardır ki Çanakkale'yi kurtaranlar bunlardır. Kafkasya'da, Galiçya'da, şurada burada aslanlar gibi çarpışan, mahrumiyete aldırmayan bunlardır. Mustafa Kemal Türk milletine çok güveniyordu. Çünki biliyordu ki "CANINA KIYILAN BİL MİLLET " Her şeyi gözü alır.

15 Mayıs 1919 da İzmir'in işgali ile başlayan süreçte Kuvvayi milliye teşkilatları kurulmaya başlandı ilk kuvveyi milliye 25-29 Mayıs 1919 da Ödemişte kuruldu. Daha sonra, Alaşehir'de, Aydın da, Balıkesir'de, Nazilli Cephesi Denizli Akhisar ve Salihli cepheleri ile devam edildi. Milli mücadele başlarken Türk ordusunun elinden, silahı, topu ve donanması cephanesi alınmış padişahı esir edilmişti.

Milli Mücadele nasıl başladı ve Türkiye cumhuriyeti nasıl kuruldu? Bu dönemde ATATÜRK ve silah arkadaşları Milli ve Manevi değerleri en üst noktada olan kahraman askerlerimiz Türklük ruhunu en üst düzeyde tuttular. Atatürk yıkılan imparatorluğun yerine yeni bir devlet kurdu. Türk milletini hürriyet ve istiklaline kavuşturdu.

O günlerde yaşananlar ile bugünlerde yaşananlar,1915 li yıllar ile bugün Türkiye cumhuriyetine saydıran yok etmek isteyen güçler aynı güçler değilmi? Aynı emperyalistler değilmi. Özgürlüğümüzü milli ve manevi değerlerimizi kaybetmeden niçin bu tehlikelerin tam olarak farkında değiliz.

Bugünde iyi analiz edildiğinde Türkiye tam bir kuşatma altındadır. SEVR'DEN beri batı emperyalizminin oyunlarını biliyoruz, bugün yaşananlar devam eden senaryoların günümüze uyarlanmış versiyonunu şark meselesi hala devam etmektedir.

Anadolu topraklarından Türk'ü kovmak Türk milletini parçalamak daha sonrada bu topraklarda imha etmek oyunu. Siz hiç gerek ABD'den gerekse AB'den Türkiye deki terör saldırılarına gerçek anlamda kınayan bir cümle duydunuz mu? Hayır

Bugün Türkiye'ye terörü musallat eden güçlerle Milli mücadele öncesinde Osmanlıyı yıkan güçler aynı güçlerdir. Bunun adı EMPERYALİZİMDİR.

Bu kahraman Türk Milleti gerekirse yeniden bir mücadeleye her zaman hazırdır.

1919 yılının Milli Mücadele döneminde belli başlı olayları

İzmir'in işgali 15 mayısl919, ilk kurşun Haşan Tahsin

Hintli ve Pakistanlı Müslümanların kadınlarının altınlarını Atatürk'e göndermeleri ve milli mücadeleyi verdikleri destek

Halide EDİP'İN Sultan Ahmet mitingi

Yunan ordusunun Manisa ya girişi

Ayvalık işgal edilmesi

Amasya Tamimi

Erzurum ve Sivas kongreleri

Aydın'ın işgali

Balıkesir kongresi

Alaşehir kongresi

Bu memleket tarihte Türk dü bugünde Türk tür yarında Türk kalacaktır.

Saygılarımla

KÜLTÜREL KİMLİK BAĞLAMINDA ÇORUM YÖRESİ CEM RİTÜELLERİ VE MÜZİK PRATİKLERİ: ABDAL MUSA BİRLİK CEMİ ÖRNEĞİ

Mustafa Oner UZUN[1], Emrah ŞAHİN[*2]

Özet

Kültürel kimlik, kültürel farklılık taşıyan bireylerin oluşturduğu kolektif bir aidiyet bilincidir. Müzik ise, kimliğimizi oluşturan kültürün, simgeler ve davranış biçimleriyle dışavurumudur. Alevi-Bektaşi topluluklarının belli başlı ibadet ritüellerinden "Cem"ler ve bu törensel uygulamaların vazgeçilmezi "müzik pratikleri" tarih boyunca Anadolu kültürünün önemli yapı taşları olarak işlevlerini sürdürmektedirler. Toplumun ortak katkılarıyla, gönül birliği içinde lokmaların paylaşıldığı cemlere, *Abdal Musa Cemi* denir. Bu sebeple, birlik cemleri Abdal Musa Cemi kapsamında değerlendirilir.Bu bakış açısı doğrultusunda *Kültürel Kimlik Bağlamında Çorum Yöresi Cem Ritüelleri ve Müzik Pratiklerinin Abdal Musa Birlik Cemi Örneğinde* ortaya konması araştırmanın konusunu oluşturmaktadır. **Amaç:** Çorum yöresi merkezde yaşatılan *Abdal Musa Birlik* Cemine ait geleneksel uygulamaların ve uygulamalar içinde yer alan müzik unsurlarının sistematik bir araştırma ile ortaya konup sonuçlarının yöreye ve konuya ilişkin ilk kez kalıcı bir envanter oluşturulması amaçlanmıştır. **Kapsam:** Yapılan bu araştırmanın evrenini, Çorum Yöresi Alevi- Bektaşi Cem Ritüelleri ve Müzik Pratikleri, örneklemini ise Çorum merkezde gerçekleştirilen *Abdal Musa Birlik Cem Ritüelleri ve Müzik Pratikleri* oluşturmaktadır. **Sınırlıklar:** Araştırma , bütçe ve zaman koşulları göz önünde bulundurularak Çorum merkezi ve Abdal Musa Birlik Cemi ile sınırlandırılmıştır. **Yöntem:** Araştırmada alan araştırması yöntemi ve bu yönteme ait katılımlı gözlem ve nitel görüşme teknikleri kullanılmış, görsel ve işitsel kayıtlar yapılarak elde edilen tespitler, betimleme yöntemi ile sonuçlandırılmıştır. **Bulgular:** Günümüzde cemler, Kırklar Ceminin bir tekrarı olarak sürdürülür. On iki hizmetin içerisinde sembolize edilen kişiler sırasıyla şunlardır: *Dede, Rehber, Gözcü, Çerağcı-Delilci*, *Zakir-Âşıklar, Ferraş, Sakka-Ibriktar, Sofracı-Kurbancı-Lokmacı, Pervane-Semahçı, Peyik-Haberci, İznikçi, Bekçi.* ***Sonuç:*** Abdal Musa Cemleri senede bir defa yapılır. Çorum yöresinde yapılan Abdal Musa cemi geçmişte, hasat zamanında yapılmaktaydı. Cem sırasında, Deyiş, Duvaz-ı İmam, Miraçlama, Semah, Tevhit formaları icra edilir. Çorum yöresindeki Cem ritüellerinde zakirlerin icra ettikleri müzikal uygulamalar arasında yer alan Dedemoğlu'na ait bir *tevhit'i,* zakirlerin büyük ölçüde formel bir ezgisel çerçevede icra ettikleri gözlemlenmiş ve bu eser, doğal seslendiriliş ortamında ilk kez nota metnine aktarılmıştır.

Anahtar Kelimeler: *Kültürel Kimlik, Çorum Yöresi, Abdal Musa, Birlik Cemi, Müzik*

CEM RITUALS AND MUSICAL PRACTICES IN CORUM REGION WITHIN THE CONTEXT OF CULTURAL IDENTITY: ABDAL MUSA COMMUNITY CEM EXAMPLE

Abstract

Cultural identity is a collective sense of belonging formed by individuals with cultural differences. Music, on the other hand, is the expression of the culture that forms our identity with symbols and behaviors. "Cem" rituals, one of the main worship rituals of Alevi-Bektashi communities, and "musical practices" which are indispensable of these ceremonial practices, have continued to function as the important building blocks of Anatolian culture throughout history. *Abdal Musa Cem* is called the cems where the bites are shared with the common contributions of the society. For this reason, community cems are regarded within the scope of Abdal Musa Cem. In this regard, the subject of the study is to present *Cem Rituals and Musical Practices in Çorum Region within the Context of Cultural Identity in the Abdal Musa Community Cem Example*. **Purpose**: The study aims to present traditional practices and the musical elements within the practices of *Abdal Musa Community Cem* that is kept alive in central Çorum region with a systematic research and to create a permanent inventory for the first time about the region and the subject through the results. **Scope**: The research population is composed of Alevi-Bektashi Cem Rituals and Musical Practices in Çorum Region and the sample is composed of *Abdal Musa Community Cem Rituals and Musical Practices* held in the center of Çorum. **Limitations**: The research is limited to the center of Çorum and Abdal Musa Community Cem considering the budget and time conditions. **Method**: Field research method and participatory observation and qualitative interview techniques were used in the study and the findings obtained by making visual and audio recordings were finalized with descriptive method. **Findings**: Today, Cems are sustained as the repetition of Kırklar Cems. The individuals symbolized

[1] Doç. Dr. , Adnan Menderes Üniversitesi Devlet Konservatuvarı Öğretim Üyesi, mustafauzun65@hotmail.com
[2] Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Öğrencisi, emsahin_32@hotmail.com

within the twelve services are as follows respectively: *Dede (directs the cem), Rehber (Guide), Gözcü (maintains order), Çerağcı- Delilci (charged with lighting cerağ-candle/light)*, *Zakir-Âşıklar (plays and sings sacred music), Ferraş (uses broom to sweep), Sakka-Ibriktar (distributes water), Sofracı-Kurbancı-Lokmacı (sees to sacrifices and food), Pervane-Semahçı (dances semahs-dance pieces), Peyik-Haberci (charged with notifying people in the region that a cem will be held), İznikçi (sees to the cleanliness of the cemevi), Bekçi (assures the security of the cem).* **Conclusion***:* Abdal Musa Cem rituals are held once a year. Abdal Musa Cem rituals held in Çorum region was organized at harvest time in the past. During Cem rituals, forms of *Deyiş, Duvaz-ı İmam, Miraçlama, Semah, Tevhit* are performed. It was observed that a *tevhit* belonging to Dedemoğlu being among the musical practices zakirs perform in Cem rituals in Çorum region was performed by zakirs within a great formal melodic framework and this work was first transcribed to the note text in a natural vocal environment.

Keywords: *Cultural Identity, Çorum Region, Abdal Musa, Community Cem, Music*

GİRİŞ

Geleneksel toplumlarda sözlü gelenekler, bir toplumun kültürel kimliğinin oluşmasında rol oynayan başlıca unsurlar olarak sosyal bilimlerin pek çok alanına günümüzde kaynaklık etmektedirler. Araştırma konusunun bağlamını oluşturan kültürel kimliği Ayhan Erol, ölçeği ve niteliği ne olursa olsun toplulukları birbirinden ayıran öğelerin bileşimi olarak kabul eder (2002, s. 219). Bu bakış açısına göre kültürel kimlik, kültürel farklılık taşıyan bireylerin oluşturduğu kolektif bir aidiyet bilincidir.

Müzik ise, kimliğimizi oluşturan kültürün, simgeler ve davranış biçimleriyle dışavurumudur. Örneğin, Alevilerde müzik, Alevilik ve Alevi kültürel kimliğinin aidiyetini onaylama, pekiştirme ve sürdürülmesinde önemli bir rol oynamaktadır (Kaplan, 2013, s. 46). Alevi-Bektaşi topluluklarının kültürel kimliklerini ifade etmelerini sağlayan belli başlı ibadet ritüellerinden olan "Cem"ler ve bu törensel uygulamaların vazgeçilmezi "müzik pratikleri" tarih boyunca Anadolu kültürünün önemli yapı taşları olarak işlevlerini sürdürmektedirler. Sözlük anlamı olarak ayin, tören, adet, töre manalarına gelen Farsça bir kelime olan cem, toplanmak, bir araya gelmek manasında ise Arapça bir kelimedir (Cengil, 2003, s. 128). Alev - Bektaş İnancı'nda se "*Cem*"; en önemli ibadetin adıdır. Ayrıca, gelenek içerisinde ''cem ayini, cem töreni, ayin-i cem'' gibi çeşitli şekillerde adlandırılmıştır. Toplumun ortak katkılarıyla, gönül birliği içinde lokmaların paylaşıldığı cemlere, *Abdal Musa Cemi* denir. Bu sebeple, birlik cemleri Abdal Musa Cemi kapsamında değerlendirilir. Alevi müzik kültürünün temel yapısı, genel anlamda saz ve söz (çalgı/melodi-şiir) birlikteliğiyle şekillenir. Şiirsel bağlamda edebi forma sahip deyiş, nefes, duvazdeh imam gibi pek çok kavram Alevi inancı söz konusu olduğunda müzikten ayrı düşünülemez (Onatça, 2007, s. 47). Bu bakış açısı doğrultusunda bildirinin konusu; *Kültürel Kimlik Bağlamında Çorum Yöresi Abdal Musa Birlik Cem Ritüelleri ve Müzik Pratikleri*nin alanda görsel işitsel derlenip kayıt edilmesi, elde edilen verilerin betimlenmesi, bir sonuca ulaştırılması ve sonuçların ilişki arayıcı bir yaklaşımla ortaya konmasını içermektedir.

2017-2018 yılları arasında Çorum yöresi merkezde, yeniden canlandırılarak yaşatılan *Abdal Musa Birlik* Cemine ait geleneksel uygulamaların ve uygulamalar içinde yer alan müzik pratiklerinin katılımlı gözlem ve nitel bir araştırma ile ortaya konulması yoluyla sonuçlarının yöreye ve konuyla ilgili araştırmacılara kaynaklık etmesi amaçlanmıştır.

Araştırmada, alan araştırması yöntemi , bu yönteme ait katılımlı gözlem ve görüşme teknikleri kullanılmış, görsel ve işitsel kayıtlar yapılarak elde edilen tespitler, betimleme yöntemi ile sonuçlandırılmıştır.

Geçmişte olduğu gibi günümüzde de cemler, Kırklar Ceminin bir tekrarı olarak sürdürülür. Bu cemlerde *on iki hizmetin* içerisinde sembolize edilen kişiler sırasıyla aşağıda belirtilmiştir:

Dede, Rehber, Gözcü, Çerağcı-Delilci, Zakir-Âşıklar, *Ferraş, Sakka-Ibriktar, Sofracı-Kurbancı-Lokmacı*, *Pervane-Semahçı, Peyik-Haberci, İznikçi.*

Abdal Musa Cemleri senede bir defa yapılır. Bu ritüel ile; toplumda birlik, beraberlik ve dayanışmayı sağlamak hedeflenir.

Cem ritüellerine eşlik eden müzik pratikleri kapsamında ‘’Zakir’’, bağlama çalıp kendi deyiş/ nefeslerinin yanında, diğer tanınmış ozanların eserlerini de seslendirir ve semahlar dönülür. Cem sırasında, Deyiş, Duvaz-ı İmam, Miraçlama, Semah, Tevhid formaları icra edilir. Çorum yöresinde cem ritüelleri içerisinde, Alevi inancında ulu ozanlar olarak kabul edilen (Seyyid Nesimi, Şah Hatayi, Fuzuli, Yemini, Virani, Pir Sultan Abdal, Kul Himmet) ozanların deyişleri icra edilir. Bunun yanı sıra, Çorum yöresinde yaşamış olan Sefil Ali, Teslim Abdal, Dedemoğlu, Deliboran gibi ozanların da deyişlerinin icra edildiği tespit edilmiştir. Bu bağlamda, Çorum yöresindeki Cem ritüellerinde zakirlerin icra ettikleri müzikal unsurlar arasında yer alan Dedemoğlu’na ait bir *tevhid’i,* Çorum yöresinde yaşayan zakirlerin hemen hepsinin aynı müzikal çerçevede icra ettikleri gözlemlenmiş ve bu eser, doğal seslendiriliş ortamında kaydedilerek ilk kez nota metnine aktarılmıştır.

KAVRAMSAL VE KURAMSAL ÇERÇEVE

Kültürel Kimlik Kavramı

Küreselleşmenin yerel kimlikler üzerinde yarattığı etkiler, toplumların kendilerini sorguladığı ve

yeniden inşa ettikleri bir alanın ortaya çıkmasına neden olmuştur. Ortadan kalkan sınırlar ve bu

sınırların birleştirdiği yeni toplumsal alanlar bireyleri, kendilerini ifade edebildikleri yeni bir arayışın

içerisine sokmuştur.Küreselleşmenin getirdiği kitlesellikte birleşen bireyler, aynı zamanda kendi

ürettikleri kişisel alanlarla da özgürleşmeye veya yerelleşmeye çalışmaktadırlar (Sağır ve Öztürk, 2015, s. 121).

Kimlik, bireyin kendi hakkındaki belirli görüşleri, duyguları, arzuları, yetenek ve sınırlılıklarını, ilgi ve ilgisizlikleri ile hakim davranış biçimlerini algılaması ve yorumlamasıdır (Yıldız, 2006, 87-127). Bu bağlamda, araştırmanın temel eksenini oluşturan kültürel kimlik kavramının açıklanmasının konunun anlaşılabilirliği açısından önemli olduğu öngörülmektedir. Kültürel kimliğin temel bileşenleri tanımlama, tanınma ve aidiyettir. Birey, kimlik bildiriminde bulunduğu her seferinde, hem tanınma hem de tanımlama faaliyetini gerçekleştirmekte ve bu yolla kendi aidiyetiyle bağlantıya geçmektedir (Subaşı, 2010, s. 48). Mora (2008) bir ulusun kültürel kimliğini ortak bir coğrafyada, ortak idealler etrafında toplanmış, ortak tarihe ve ortak geleceğe yönelik birliktelikle oluşan ortak kültür olarak tanımlamıştır (s. 5). Dönmez (2015), kolektif/kültürel kimlik aynı zamanda ortak bir tarihe ve kültüre gönderme yapan davranışlarla da ifade edilir. Bu davranışlar, kültüre özgü mesajları taşıyan ve aidiyet duygusunu pekiştiren kimlik kodlarını barındırır (s. 49). Kültürel kimliği Erol, ölçeği ve niteliği ne olursa olsun toplulukları birbirinden ayıran öğelerin bileşimi olarak kabul eder (2002, s. 219). Kültürel farklılığı ise Parmar (1998) din, dil, ulus, etnik köken, ideoloji, yaşam tarzı gibi unsurların birinin veya birkaçının birlikte içerilmesiyle kurulduğunu ifade eder (s. 121). Bu yaklaşımlara göre kültürel kimlik, kültürel farklılık taşıyan bireylerin oluşturduğu kolektif bir aidiyet bilincini ortaya koymaktadır. Farklılıkları nedeniyle *Ötekiler* olarak görülen bu topluluk, aynı zamanda ortak unsurları benimseyenlerden oluşan, birlikteliği ve bütünlüğü temsil eden dinamik bir kültürel kimlik olarak karşımıza çıkmaktadır.

Alevi-Bektaşi topluluklarının *kültürel kimliklerini* ifade etmelerini sağlayan belli başlı ibadet ritüellerinden olan *Cem*ler ve bu törensel uygulamaların vazgeçilmezi *müzik pratikleri* tarih boyunca Anadolu kültürünün önemli yapı taşları olarak işlevlerini sürdürmektedirler.

Cem Kavramı

Sözlük anlamı olarak ay n, tören, adet, töre manalarına gelen Farsça b r kel me olan cem, toplanmak, b r araya gelmek manasında se Arapça b r kel med r (Ceng l, 2003, s. 128). Hem araştırmacılar hem de Alevi ve Bektaşiler tarafından cem ayini, cem töreni, ayin-i cem, ayn'ül cem, ayin-cem, ayin-i cem gibi çeşitli şekillerde adlandırılmıştır.

Alevi inanç ve kültürünün en önemli ibadet şekli olan cem; Ocak sistemine göre peygamber soyundan

geldiğine inanılan dedeler tarafından yürütülen, ibadetle beraber toplumsal sorunların da çözüme

kavuştuğu, kadın ve erkeklerden oluşan topluluk üyelerinin katılımıyla, genellikle Cuma akşamları

(perşembeyi cumaya bağlayan akşam) yapılan, Hz. Muhammed'in Miraçtan dönüşte Kırklar Meclisine

uğrayarak orada yaşadığı olayların canlandırıldığı, On iki hizmet görevinin yerine getirildiği, bağlama

çalınarak, deyiş, düvaz imam, mersiye ve tevhitlerin okunduğu, semahların dönüldüğü ve Türkçe

dualarının (gülbank) okunduğu Alevi ritüelidir (Akdeniz, 2011, s. 12).

Alev -Bektaş geleneğ n n yazılı kültürden z yade sözlü kültüre dayanması ve mevcut rivayetlerin de efsaneleşmesi dolayısıyla cem törenlerinin başlangıcı, tarihi ve kaynağı hakkında yeterli malumata sahip değiliz. Bu durum da cem törenlerinin kaynağıyla ilgili değişik yorumlar yapılmasına neden olmaktadır (Cengil, 2003, s.128).

Alevi inancını ortaya koyan pratiklerin gerçekleştirildiği cemle ilgili tarihsel kaynakların başında Alevi ve Bektaşi pirlerinin yaşamlarının efsanevi bir şekilde anlatıldığı *menakıbname,* Alevi topluluklarının cem ibadetini dayandırdığı, İmam Cafer ve Şeyh Safi'ye atfedilen buyruk, Bektaşi erkanlarının dayandığı temel kaynak olan *erkanname* metinleri gelir.

Alevi ve Bektaşi inancının diğer başlıca kaynakları arasında, yüzyıllar boyunca sözlü olarak aktarılan ve bir kısmı yazıya geçirilen edebi kaynakları sayabiliriz. Bu edebi kaynaklar arasında en çok önem atfedilen şiirler, hem tarihsel hem de inançsal olarak Alevi ve Bektaşiliğin şekillenmesi ve aktarılmasında başlıca kaynak olarak kabul edilmiştir. Bu sözlü gelenek, aynı zamanda cemin baştan sona işleyişinde en önemli yapısal dayanak noktasıdır (Özdemir, 2016, s. 58-59).

Cem'in tarihinin Hz. Muhammed'in Miraç hadisesinden sonra dünyaya dönüşünde gerçekleşen, kadın ve erkeklerin bir arada olduğu Kırklar Cemi'ne dayandığına inanılır. Bu durumu Irene Melikoff ''Öte dünyada, zaman dışı bir evrende geçmekte olan bir olayın yansılanışıdır, şeklinde yorumlamıştır (2007, s. 17). Alevi ve Bektaşi inançlarının İslam öncesi temelleri konusunda ayrıntılı araştırma yapan Ocak (2000, s. 178) , 'ayin-i cem''in en temel özelliği olan kadın ve erkeklerin bir arada yaptıkları ayinlerin kökeninin

Şamanist Türklerin ritüelllerine dayandığını, diğer yandan aynı ritüellere Maniheizmde de rastlandığını ve bu geleneğin Türkler arasında Maniheizme geçtikten sonra da devam ettiğini belirtir.

Cem Ritüelleri ve Müzik Pratikleri

Alevilikte ‘’yol bir, sürek bin bir’’dir. Alevi inancına bağlı her topluluğun, cem ritüelini sürdürme biçimi ve bunun devamlılığına ‘’cem süreği’’ adı verilir. Cem süreği, her topluluğun sosyal, kültürel, coğrafi özelliklerine göre bazı farklılıklar gösterse de, inançsal bağlamda bunların hepsi zenginlik olarak kabul edilir. Yılın değişik dönemlerinde ve faklı amaçlarla yapılan “*Cem*” badetler , yapılış gerekler ve amaçları açısından uygulamada bazı farklılıklar da barındırmaktadır.

Birbirine gönülden bağlı ve Alevi inancına ikrar (söz) vermiş en az üç kişinin bir araya geldiği herhangi bir ortamda gerçekleşebilen cem ritüeli, günümüzde mekânsal olarak cemevlerinde gerçekleştirilir. Cemevinde veya herhangi bir başka ortamda cemin yapıldığı alana Kırklar Meydanı adı verilir. Cemde kadın-erkek, büyük-küçük gibi ayrımlar yapılmaksızın tüm katılımcılar bir arada oturur. Cem, katılımcıların genelde art arda halka şeklinde oturduğu, önlerinde geniş bir alanın (meydan) boş bırakıldığı ve karşılarına dede, zakir, rehber gibi görevlilerin oturduğu (post makamı), tüm katılımcıların birbirlerine yüz yüze baktıkları bir ortamdır. Bundan dolayı cem ritüeline ‘’cemal cemale ibadet’’ denir.

Yüz yüze yapılan cemlerin başlıca özelliği, katılımcıların tamamının cemin başlangıcında birbirlerinden rızalık alması, yani katılımcılar arasında herhangi bir sorunun bulunmamasıdır. Eğer bir sorun bulunuyorsa bu sorun giderilene kadar cem başlatılmaz. Bundan dolayı cemin ibadet özelliğinin yanı sıra toplumsal olarak işlevi bulunduğunu da söyleyebiliriz. (Özdemir, 2016: 77-78)

“*Cem*”ler üç ana baslık altında toplanab l r:
1. Birlik Cemleri olarak adlandırılan; Abdal Musa, Nevruz, Hızır, Kurban, Dar’dan İndirme ve Muhabbet Cemlerİ
2. 48 Perşembe Cemleri
3. İkrar, Görgü ve Musah p Tutma Cemler ”

Alevi müzik kültürünün temel yapısı, genel anlamda saz ve söz (çalgı/melodi-şiir) birlikteliğiyle şekillenir. Şiirsel bağlamda edebi forma sahip deyiş, nefes, duvazdeh imam gibi pek çok kavram Alevi inancı söz konusu olduğunda müzikten ayrı düşünülemez (Onatça, 2007, s. 47).

Akdoğu (1996) Türk Müziğini aşağıdaki başlıklar altında sınıflandırmıştır:

A. Geleneksel Türk Müziği

1. Dünyasal
    1.1. Geleneksel Türk Halk Müziği
    1.2. Geleneksel Türk Sanat Müziği
    1.3. Geleneksel Askeri Müzik (Mehter Müziği)
    1.4. Eğlence Müziği
2. İnançsal
    2.1. Cami Müziği
    2.2. Tasavvuf Müziği
    2.2.1. Tasavvufî Halk Müziği
    2.2.2. Tasavvufî Sanat Müziği

B. Çağdaş Türk Müziği (s. 145).

Cem ritüelleri içinde Tasavvufî Halk Müziğine ait ürünler büyük önem taşımaktadırlar. Bu bağlamda konuya açıklık getirmesi açısından, tasavvufi halk müziği türü ve bu türe ait ürünler ile ilgili tespitlere aşağıda kısaca değinilmiştir:

TASAVVUFÎ HALK MÜZİĞİ

Tasavvuf ve Tasavvufî Müziğe ilişkin yaptığı açıklamada araştırmacı Yaltırık (2002), tasavvufun Türk inanç sistemini, düşüncesini, sanatını ve edebiyatını etkilediği gibi Türk Müziği'ne de yepyeni bir yorum getirdiğini, bu yorumun sonucunda Türk Müziği'nde kutsal konuları, dinî-tasavvufî unsurları konu eden, " Tasavvufî Halk Müziği" ve "Tasavvufî Sanat Müziği" adlarını verdiğimiz iki yeni müzik anlayışının ortaya çıktığını ifade etmektedir (s. 16). Akdoğu (1996) tasavvufî halk müziğini ferdi yaratmalar olan tasavvufî halk şiirlerinin, onyedili perde dizgesi kullanılarak, Türk Halk Müziği karakterinde ve genellikle bağlama eşliğinde, usullü ya da usulsüz olarak yörelerin tavır ve üslubuna uygun icra edilen anonim bir müzik türüdür şeklinde tanımlamaktadır (s. 256-268).

Alevi müziği repertuvarında yer alan tüm şiirlerin son dörtlüğünde, o şiiri üreten ozanın (aşığın) ismi ya da

mahlası yer alır. Cem ya da muhabbet ortamında bu son dörtlükte ozanın ismi geçtiği anda tüm katılımcılar,

işaret parmaklarını baş parmaklarıyla birleştirip öptükten sonra ellerini göğüslerine götürürler. Bu , kutsal

kabul edilen ozanlara yapılan niyazın bir göstergesidir.Bu açıdan Alevi müziğinin icra edildiği ortamlarda her

zaman sözlerin sahibi olan ozanlar anılır ve kutsal olarak en yüksek mertebede görülür (Özdemir, 2016, s. 104).

Deyiş-Nefes:

Deyişleme, deyişat, deyişmek, deyiş düzmek şeklinde günlük dilde kullanılan deyiş sözcüğü, ister Alevi olsun, ister olmasın Anadolu'daki pek çok topluluk için genel bir şiir biçimidir. Alevi-Bektaşi toplumu için deyiş, dini içerikli olduğu kadar din dışı içeriğe de sahip genel söz ve müzik formunu ifade eder. Ancak din dışı içeriğe sahip deyişler cemde icra edilmez. (Özdemir, 2016: 105)

Nefeslerin tasavvuf boyutunda dinin içi, özü, bâtınî tarafı işlenmiş olup, insan-ı kâmil olma hedeflenmiştir. Türk mistisizmi diyebileceğimiz Bektaşîlikte dört kapıdan ve kırk makamdan geçilmeye dayalı bir ruhanî yolculuk esas alınmıştır (Yaltırık, 2002, s. 16).

Semah:

Semahlar Alevi cemlerinde uygulanan, kadın ve erkeklerin birlikte dans ettikleri bir formdur. Semah sözleri genellikle dinsel içerikli deyiş yada nefeslerden alınır, ancak şiirsel olarak semah adıyla özgün bir şiir türü yoktur. Semahlar, müzikal olarak ağırlama (nenni, nennileme), yürütme (yürüyüş) ve yeldirme (çark, pervaz, hızlanma) olmak üzere giderek hızlanan üç bölümden oluşur. Bu bölümler bazı yörelerde aynı sırayla üçlü olarak, bazı yörelerdeyse tekli ya da ikili olarak dönülür. (Özdemir, 2016, 107). Semahların geçmişiyle ilgili tartışmalar, genellikle semahların kökeninin Şamanizm ya da İslam dininden gelip gelmediği üzerine yoğunlaşır. Bazı araştırmacılar semahların ortaya çıkışını İslam tarihinin ötesinde, ilkel toplumlar ve özellikle Şaman topluluklarından bu yana bilinen ''oyun'' kavramıyla birlikte değerlendirir (Salcı, Bozkurt, Ervesen'den aktaran Özdemir, 2016, s.107).

Duvaz-ı İmam:

İçinde On İki İmam'ın sırasıyla adlarının geçtiği şiir ve müzik formudur. Farsça ''on iki'' manasına gelen ''duvazdeh'' kelimesi, Anadolu'da zamanla ''duvaz'' olarak kullanılmaya başlanmış ve bu tür eserler bazı yörelerde duvaz imam, duvaz-ı imam ya da düvaz olarak adlandırılmıştır. Cemlerin en temel müzik ve şiir türü olan duvaz-ı imamlar, diğer türlerin sonlarına bağlanarak icra edilirler. Buradaki amaç, *On İki İmam*'a saygıyı her seferinde vurgulamak ve yeni bir hizmete geçildiğini belirtmektir.

Mersiye

Hz. Hüseyin'in, 680 yılının Muharrem ayının onuncu gününde Kerbela'da öldürülmesi olayının anlatıldığı, kısmen epik karakterli müzik ve şiir türüdür. Mersiye genel olarak ölen kişilerin ardından yazılan ağıt şeklindeki şiirlerdir. Alevi ve Bektaşiler için Hz. Hüseyin'in ölümünü anlatan şiir ve müzik formu olarak kabul edilmiş ve cemlere dahil olmuştur.

Miraçlama

Her Alevi ceminde tekrarlanan bir anlatı olarak Hz. Muhammed'in Miraç'a çıktıktan sonra Hz. Ali'nin de bulunduğu Kırklar Meclisi'ne gelişini ve daha sonra Kırklar Cemi'nde yaşananları anlatan epik karakterli şiir ve müzik formudur. Miraçname olarak da adlandırılır. (Onatça, 2007, s. 52).

Tevhid

Birlik, birleme anlamındaki tevhit, Tanrı'yla bir olmayı anlatan şiirlerin ve müzik formunun genel adıdır. Alevi ve Bektaşi inancındaki tevhit anlayışı, vahdet-i vücud (varlık birliği) felsefesi etrafında şekillenmiş bir düşünceyi içerir (Noyan, 2006, s. 351).

Dualar (Gülbank)

Alevi cemlerinde, hizmetler boyunca hizmetlilerin, her hizmetin bitimindeyse dedelerin verdiği ve katılımcıların hep birlikte ''Allah Allah, Hü'' gibi nidalarla eşlik ettiği dualara gülbank adı verilir.

ALAN BETİMLEMELERİ

Çorum Yöresinde 2017-2018 yılları arasında gerçekleştirilen ve uyanış önderleri tarafından yeniden canlandırılarak ***yaşatılan*** Abdal Musa Birlik Cemi ritüeli ve müzik pratikleri ile ilgili alan çalışmasında katılımlı gözlem ve nitel görüşmelerle görsel işitsel olarak elde edilen tespitlerin betimlenmesi sonucunda, aşağıdaki bulgulara ulaşılmıştır:

- ✓ Alevi- Bektaşi topluluklarının gönül birliği içinde lokmaların paylaşıldığı cemlere, *Abdal Musa Cemi* denir. Bu sebeple, birlik cemleri Abdal Musa Cemi kapsamında değerlendirilir.
- ✓ Abdal Musa Cemleri senede bir defa yapılır. Çorum yöresinde yapılan Abdal Musa cemi eskiden hasat zamanında yapılırdı.
- ✓ Abdal Musa Birlik Ceminde, toplumun bireyleri bir sene boyunca kazandıkları rızıklarından herkes kendi kararınca, kendi özünden koptuğu kadar bir lokma veya bir kurban getirir, lokmalarını birleştirmeleriyle aynı kazanda pişirerek paylaşırlar. Bu ritüel, toplumdaki birlik, beraberlik ve dayanışmayı meydana getirmek için yapılır. Küsler, dargınlar orada barıştırılır.

  Abdal Musa Birlik Cemi yapısal açıdan üç temel bölümden oluşur.

  1-Muhabbet

  2-Mahkeme

  3- Hak ile hak olma şeklinde devam eder.

- ✓ Cemde tekrarlanan hizmetler, Kırklar Cemi' nde uygulandığı düşünülen, on iki hizmet adı verilen görevlerdir. Günümüz cemevlerinde uygulanan on iki hizmeti şöyle sıralayabiliriz:
    - Dede: Sercem de denilir, cemi yönetir. "Kırklar Meclisi/Cemi" içerisinde Mürşit makamının/ Peygamber'in hizmetini temsil eder. İnanç önderi ve Alevi kültürünü taşıyan sözlü geleneğin de temsilcisidir. Kırklar Cemi'nde dedelik, Hz. Muhammed'in post makamıdır. Çoğunlukla belli bir ocaktan (soydan) gelir Ancak Hacı Bektaş'taki Çelebi süreğine bağlı yörelerde olduğu gibi belli bir soydan gelmeyenlerde toplumun rızalığını alarak dede kabul edilir. Dedelik kurumu yüzyıllar boyunca Aleviliğin sosyal, kültürel, hukuki, dini (hatta siyasi) önderliğini yapmıştır (Yaman, 2006, s. 64-79). Cem, dedenin muhabbetiyle başlar sonra cemin içeriği ile ilgili açıklamalarda bulunur. Bu açıklamalardan sonra dede rızalık ister. O topluma karşı bir hatasının bulunup bulunmadığını, birini incitip, kırıp kırmadığını sorar. Eğer toplum dededen razı ise, dede cemi yürütür. Razı değilse cemi yürütemez. Razı olunmadığı durumunda şikayet, kırgınlık var ise dede özünü dara çekmek zorundadır. Yani kusurların ortaya konulup halk tarafından bir mahkeme edilmesi gerekir. Dede rızalık aldıktan sonra gönülleri birlememiz lazım birbiriyle küskün, dargın olan yada istekli olan varsa meydana gelsin der ve birbirinizden hoşnut ve razı mısınız? diyerek üç kere sorar. İnsanlar birbirinden razı ise Allah Eyvallah derler. Eğer bir kişi diğer kişiden razı değilse durumu bildirir ve mutlaka ikisinin de meydana gelmesi gerekir. Sorunlar tek taraflı dinlenmez. Buna aynı toplum içindeki insanlar tanıklık ederler. Sonunda haklı-haksız ortaya çıkarılır. Bu kişiler orada barıştırılır. Rızalıklar alındıktan sonra cemde hizmetlere başlanır Dede karar mercii , hüküm verici bir yargıç değildir. Dede yolu bilen uygulayıcı durumundadır.



Fotoğraf 1: ***Dede*** (ortada postta oturan*) ve* ***Zakir*** (saz çalan)

- Rehber: Ceme katılanlara, görgüsü yapılanlara ve dedeye yardımcı olur. "Kırklar Meclisi/Cemi" içerisinde Ali'nin hizmetini temsil eder.
- Gözcü: Cemde düzeni ve sessizliği sağlar. Kırklar Meclisi/Cemi" içerisinde Er Mustafa'nın hizmetini temsil eder.
- Çerağcı-Delilci: Çerağın (mumun,ışığın) yakılması, meydanın aydınlatılması ile görevlidir. "Kırklar Meclisi/Cemi" içerisinde Cabir Ensari'nin hizmetini temsil eder.



Fotoğraf 2: **Çerağcı-Delilci** (mumu yakan ortada diz çöken)

- Zakir: Cemde yer alan tüm eserleri çalıp söyler. Deyiş-düvaz-miraçlama söylerler, genellikle üç kişidirler. Saz çalarlar. "Kırklar Meclisi/Cemi" içerisinde Bilal Habeşi'nin hizmetini temsil ederler. Zakirleri, soydan gelen değil, yola hizmet eden yola gönül veren cem içerisinde sözlü kültür aktarıcıları olarak belirtmek gerekir.
- Farraş: Car (süpürge) çalar(yapar), gerekirse rehbere yardım eder. "Kırklar Meclisi/Cemi" içerisinde Seyyid-i Farraş'ın hizmetini temsil eder.



Fotoğraf 3: ***Farraş*** (süpürge yapan)

- Sakka- İbriktar: Sakka suyu dağıtır. "Kırklar Meclisi/Cemi"içerisinde Salman-ı Farisi'nin hizmetini temsil eder.



Fotoğraf 4: ***Sakka- İbriktar*** (İbrikle su dağıtan)

- Sofracı-Kurbancı-Lokmacı: Kurban ve yemek işlerine bakar. "Kırklar Meclisi/Cemi" içerisinde Mahmud-el Ensari ve Gûlam Kisani'nin hizmetini temsil eder.
- Pervane-Semahçı: Semah döner. "Kırklar Meclisi/Cemi" içerisinde Ebû-zer Gaffari, Fâtıma Bacı ve Ammar-ı Yaser'in hizmetini temsil ederler.
- Peyk-Haberci: Cem öncesi, köyde ya da yörede bulunanlara haber vermekle görevlidir. "Kırklar Meclisi/Cemi" içerisinde Cebrail-el Musaffa'nın hizmetini temsil eder
- İznikçi: Cemevinin temizliğine ve düzenine bakar. "Kırklar Meclisi/Cemi" içersinde Huzeyme'nin hizmetini temsil eder.
- Bekçi: Cemin ve ceme gelenlerin evlerinin güvenliğini sağlar.
- Cem ritüellerine eşlik eden müzik pratikleri kapsamında Ozan, bağlama çalıp kendi deyiş/ nefeslerinin yanında, diğer tanınmış ozanların eserlerini de seslendirir ve semahlar dönülür. Bu eserlerin son dörtlüğünde ozanın ismi ya da mahlası geçer ve bu sırada katılımcılar, işaret parmaklarını başparmaklarıyla birleştirip öptükten sonra ellerini göğüslerine götürürler. Bu kutsallık atfedilen ozanlara niyazı ifade eder.
- Cem ritüellerine eşlik eden müzik pratikleri kapsamında Ozan, bağlama çalıp kendi deyiş/ nefeslerinin yanında, diğer tanınmış ozanların eserlerini de seslendirir ve semahlar dönülür. Bu eserlerin son dörtlüğünde ozanın ismi ya da mahlası geçer ve bu sırada katılımcılar, işaret parmaklarını başparmaklarıyla birleştirip öptükten sonra ellerini göğüslerine götürürler. Bu kutsallık atfedilen ozanlara niyazı ifade eder.
- şıklar , Zak rl k yapab l r. Bazı âşıklar, hem dedel k kurumundan gel p hem de Zak rl k yapab l rler. şıklar ın öneml b r kısmı, şık Mahzun Şer f g b cem ç nde zak rl k yaparak yet şm şt r. . şık le Zak r arasındak fark; âşığın kendi şiirlerini yaratması, okuması ve son dörtlüğünde mahlasını geçirmesi, Zakir'in ise yaratıcılığının olmaması ve cem içinde sadece performans göstermesidir.

  Cem sırasında, Deyiş, Duvaz-ı İmam, Miraçlama, Semah, Tevhit formaları icra edilir. Çorum yöresinde cem ritüelleri içerisinde, Alevi inancında kutsal kabul

edilen ulu ozanların (Seyyid Nesimi, Şah Hatayi, Fuzuli, Yemini, Virani, Pir Sultan Abdal, Kul Himmet) deyişleri icra edilir. Bunun yanı sıra, Çorum yöresinde yaşamış olan Sefil Ali, Teslim Abdal, Dedemoğlu, Deliboran gibi ozanların da deyişlerinin icra edildiği tespit edilmiştir.

SONUÇ

Konuyla ilgili yapılan literatür taramaları ve alan betimlemeleri ışığında, aşağıdaki temel sonuçlara ulaşılmıştır:

Cem ibadetlerinin Anadolu'da uygulanış biçimlerini Dertli Divani ; ''Yol bir sürek bin bir'' düşüncesiyle, yörelere göre hizmetlerin sıra ya da icrasında, müziklerde, semahlarda okunan deyiş ve duvaz-ı imamlarda farklılıkların olacağını ancak, öz itibarıyla bunların hepsinin aynı ve doğru olduğunu belirtir. Çorum yöresinde uyanış önderleri tarafından yeniden canlandırılarak ***yaşatılan*** cem ibadetleriyle ilgili yapılan alan betimlemelerinin sonucunda; Cem'de zakirlerin icra ettikleri müzik pratiklerinin genellikle, Alevi ve Bektaşilerin ulu ozanlar olarak kabul ettikleri ''Şah Hatayi, Virani, Yemini, Pir sultan Abdal, Kul Himmet''vb. ozanların eserlerinin olduğu görülmektedir. Bu durum, cem ibadetlerinde sıklıkla karşılaşılan formel uygulamaların varlığını ortaya koymaktadır. Ancak, Çorum yöresinde yaşamış, efsaneleri kuşaktan kuşağa aktarılmış, sözlü geleneğin müzikle buluşmasıyla dilden dile aktarılmış olan ''Sefil Ali, Dedemoğlu, Deliboran'' gibi ozanların deyişlerini de Çorumda uygulanan cem ibadetlerinde görmekteyiz. Bu durum, Cem âşıkları ve yöre insanları tarafından çok özel bir yere sahiptir. Bu ozanların deyişlerinin, Cem'de yer alan âşıklar tarafından benzer kalıp ezgiler eşliğinde, *Çorum yöresine özgü ''Hüseyin ova ağzı''* ile uzun hava formunda icra edilmesi, önemli bir tespit olarak görülmektedir. Bu bağlamda, Çorum yöresindeki Cem ritüellerinde, zakirlerin icraları arasında yer alan sözleri Dedemoğlu'na ait bir *tevhid* doğal seslendiriliş ortamında kaydedilerek il kez nota metnine aktarılmıştır. Adı geçen *tevhid, yörede* yaşayan zakirlerin büyük bir çoğunluğu tarafından benimsenmiş ve aynı müzikal çerçevede icra edilmiştir. Gelenekten gelen Cem âşıklarıyla yapılan görüşmelerde; Çorum yöresinde yaşamış olan bu ulu ozanların, efsaneleşmiş dervişane yaşantılarının olduğu, hak âşıkları oldukları ve birbirleri arasında geçen muhabbetleri özümseyerek insanlara bir nasihat niteliğinde aktardıkları tespit edilmiştir.

KAYNAKÇA

Akdeniz, S. (2011). *Alevi Müzik Uyanışı Bağlamında İzmir Yamanlar Alevi Göçmenlerinin Müzik Pratikleri,* Yayımlanmamış Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi Güzel Sanatlar Enstitüsü, İzmir.

Akdoğu, O. (1996). *Türk Müziği'nde Türler ve Biçimler,* İzmir: Ege Üniversitesi Basımevi.

Cengil, M. (2003). *Cem Ayini'nin Fert ve Toplum Üzerindeki Etkileri*, Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi, 3. Cilt, sayı:3, Samsun

Dönmez, B. M. (2015). *Alevi Müzik Uyanışı,* (Gece Kitaplığı).

Erol , A. (2009). *Müzik Üzerine Düşünmek*, İstanbul: Bağlam yayıcılık

Güngör, İ. (2011). *Şanlıurfa İli Kısas Yöresi Cem Formu'nun Analizi*, İstanbul Teknik Üniversitesi. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Müziği Ana Bilim Dalı. Yayımlanmış Yüksek Lisans Tezi. İstanbul

Melikoff, I. (2007). Kırkların Cemi'nde, Demos Yayınları, 1. Baskı, İstanbul

Mora, N. (2008). Medya ve kültürel kimlik, Uluslararası İnsan Bilimleri Dergisi http://insanbilimleri.com Erişim: 22.05.2019

Noyan, B.(2006). *Bütün Yönleriyle Bektaşilik ve Alevilik,* Ankara: Ardıç Yayınları, c:7

Parmar, P. (1998). *"Temsil Stratejileri*", Jonathan Rutherford vd. (Der.), Kimlik: Topluluk/Kültür/Farklılık (Çev. İrem Sağlamer) (İstanbul: Sarmal Yayınevi): 119-129.

Ocak, A. Y. (2000). *Alevi ve Bektaşi inançlarının İslam Öncesi Temelleri* İletişim Yayınları, 1. Baskı, İstanbul.

Onatça, N. A. (2007). ''Alevi-Bektaşi Kültüründe Kırklar Semahı Müzikal Analiz Çalışması'' İstanbul: Bağlam Yayıncılık

Özdemir, U. (2016). Kimlik, Ritüel, Müzik İcrası'', İstanbul : Kollektif Kitap, 1. Baskı.

Sağır, A. , Öztürk, B., (2015). *Sosyolojik Bağlamda Müzik ve Kimlik: Karabük Üniversitesi Örneği* **,** Uşak Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi.

Subaşı, N. (2010). Alevi Modernleşmesi: Sırrı Faş Eylemek (İstanbul: Timaş Yayınları).

Yaltırık, H. (2002). *Trakya Bölgesinin Tasavvufî Halk Müziği (Notlarıyla) Nefesler- Semahlar*, Ankara: TC. Kültür Bakanlığı Yayınları/2947.

Yaman, A. (2006). *Kızılbaş Alevi Ocakları*, Ankara: Elips Kitap

Yıldız, M. (2006). "Benlik-Kavramı ve Benliğin Gelişiminde Dinin Rolü " http://www. angelfire.com/psy/muratyıldız/benlik.htm *Yayınlandığı Yer:* Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Sayı, 23, İzmir. Erişim: 22-05-2019.

EKLER

Ek 1: Görüşme Kişileri

ERBAŞ Adıgüzel (Güzel Dede), 2017

AKSOY Nurettin (Nurettin Dede), 2017

POLAT Şahin (Şahin Dede), 2017

KAYA Murat (Çorumlu şık Mura t), 2017

ODABAŞ Halil (Çorumlu şık Ha lil ODABAŞ), 2014

POLAT Mehmet Ali (Çorumlu şık Mehme t Ali Polat),2019

Ek 2: Tevhid Nota Metni

Kaynak kişi: Aşık Halil
Söz: DEDEMOĞLU
Yöre: Çorum

Kayıt Eden: Emrah ŞAHİN
Kayıt Tarihi: 10.05.2012
Notaya Alan: Emrah ŞAHİN

TEVHİD




33
AŞ KI NA . SAZ . YAR DIM . . EY . LE . DÜŞ KÜ NE SAZ . İ MAM ZEY NEL
37
AŞ KI NA EY GEL DER . Dİ ME DER MAN EY . . LE . . . İL LAL LAH
41
HAK LA İ LA HE İL LAL LAH SAZ . İL LAL LAH . ŞAH . İL LAL LAH SAZ .
45
HAK LA İ LA HE . . İL LAL . . LAH SAZ . İL LAL LAH . ŞAH . İL LAL LAH SAZ .
49
A Lİ MÜR ŞİT GÜ ZEL ŞA HIM . ŞA HIM EY . VAL . LAH . EY VAL LAH SAZ .
53
. . . . . MU HAM MED BA KI RIN KA TI . . . NA SAZ .
57
CA . . FE RİN İL . Mİ . ZA TI NA SAZ . MU HAM MED . BA KI RIN KA TI . . . NA SAZ .
61
CA FE RİN İL . Mİ . ZA TI NA SAZ . KA ZIM MU SA HÜR ME Tİ NE EY


65
GEL DER . Dİ ME DER MAN EY . . LE . . . İL LAL LAH HAK LA İL LA HE
69
İL LAL LAH SAZ . İL LAL LAH . ŞAH . İL LAL LAH SAZ . HAK LA İ LA HE . .
73
İL LAL . . LAH SAZ . İL LAL LAH . ŞAH . İL LAL LAH SAZ . A Lİ MÜR ŞİT GÜ
77
ZEL ŞA HIM . ŞA HIM EY . VAL . LAH . EY VAL LAH SAZ . . . . . .
81
. . . . . ŞAH TA Kİ YEM BEN . . NA Kİ SAZ . AS KE Rİ YEM . .
85
BİL LA Hİ SAZ . ŞAH TA Kİ YEM . . . . BEN NA Kİ . SAZ . AS KE Rİ YEM . .
89
BİL LA Hİ SAZ . YAR GI LA MAK SE NİN ŞA NIN . GEL DER . Dİ ME DER
93
MAN EY . . LE . . . İL LAL LAH HAK LA İ LA HE İL LAL LAH SAZ .

TEVHİD


97
İL LAL LAH . ŞAH . İL LAL LAH SAZ . HAK LA İ LA HE . . İL LAL . . LAH SAZ .
101
İL LAL LAH . ŞAH . İL LAL LAH SAZ . A Lİ MÛR ŞİT GÛ ZEL ŞA HIM .
105
ŞA HIM EY . VAL . LAH . EY VAL LAH SAZ . . . .
109
MU HAM MED MEH Dİ GE LE SAZ . DÛŞ KÛN LE Rİ EL . DEN A LA SAZ .
113
MU HAM . . MED MEH Dİ GE LE SAZ . DÛŞ KÛN LE Rİ EL . DEN A LA SAZ .
117
DE DE MOĞ LU SEC DE KI LA EY GEL DER . Dİ ME DER MAN EY . . LE . . .
121
İL LAL LAH HAK LA İ LA HE İL LAL LAH SAZ . İL LAL LAH . ŞAH .
125
İL LAL LAH SAZ . HAK LA İ LA HE . . İL LAL . . LAH SAZ . İL LAL LAH . ŞAH .


TEVHİD
5
129
İL LAL LAH SAZ . A Lİ MÜR ŞİT GÜ ZEL ŞA HIM . ŞA HIM EY . VAL . LAH .
133
EY VAL LAH

CUMHURİYETİN İLK YILLARINDA HALK KÜLTÜRÜNÜN TANITILMASI, KORUNMASI VE YAŞATILMASINDA HALKEVLERİNİN ROLÜ: HALKEVLERİNDE FOLKLOR FAALİYETLERİ (1932-1951)

Müslime GÜNEŞ-Günver GÜNEŞ[1]

Özet

1932 –1951 yılları arasında yakın dönem Türkiye tarihine damgasını vurmuş önemli bir sosyo-kültürel kurum olan Halkevleri; faaliyet gösterdiği yıllarda halk biliminin ve kültürünün gün yüzüne çıkarılmasında, tanıtılmasında ve koruma bilincinin oluşturulmasındaki rolleri ile de kültür tarihimizde ayrı bir yere sahiplerdir. Her Halkevi bulunduğu yörenin tarihine, coğrafyasına, folkloruna sosyal ve ekonomik yapısına ışık tutacak çok değerli çalışmalar ortaya koydu. Türk Devrimini gerçekleştiren kurucu kadrolar halka doğru yönelerek halkevlerinde gerçekleştirilen folklor çalışmaları ile Ulusal kimlik inşasında önemli mesafeler kazanılmasını sağladılar. Bu araştırma Türk Kültür Tarihinde özgün yapılarıyla yer alan ve kültürümüzün yaygınlaştırılmasında yadsınamaz rolleri bulunan halkevlerinin bu alandaki rollerini ortaya koymayı amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler; Halkevleri, Halk kültürü, folklor, halk bilimi.

THE ROLE OF PUBLIC HOUSES IN THE PRESENTATION, PROTECTION AND LIVING OF PUBLIC CULTURE IN THE FIRST YEARS OF THE REPUBLIC: FOLKLOR ACTIVITIES IN PUBLIC HOUSES (1932-1951)

Abstract

Halkevleri an important socio-cultural institutions that have markedthe history of Turkey between 1932 -1951 year videlicet in the recenttime period of Turkey. They have a special place in our cultural historywith their roles in bringing publicity and culture to the surface, introducing them and creating awareness of protection during theyears. Each one has put forward valuable works which that will shedlight on the history, geography, folklore and social and economicstructure of the region. The main team of the Turkish Revolution haveachieved significant distances in the construction of national identitiesconsequently this research aims to reveal the role of institutions in thefield of Turkish Cultural History with their original structures and undeniable roles in the dissemination of our culture.

Keywords: Folkhouses, Folk culture, folklore, folklore.

Kemalizm'in yaratmış olduğu en geniş kapsamlı ve yaygın eğitim alanında da faaliyet gösteren en önemli kültür kuruluşlarından biri olan Halkevleri 1932–1951 yılları arasında, yakın dönem Türkiye tarihine damgasını vurmuş önemli bir sosyo-kültürel kurumdur. İlk olarak on dört Halkevi (Afyon, Ankara, Aydın, Bolu, Bursa, Çanakkale, Denizli, Diyarbakır, Eminönü, Eskişehir, İzmir, Konya, Malatya, Samsun) ile Halkevleri 19 Şubat 1932'de açılmıştır Türkiye'de 1932 yılında Halkevlerinin açılması, ülkede son derece büyük bir kültür etkinliğinin doğmasına ve gelişmesine neden oldu. Her Halkevi bulunduğu yörenin tarihine, coğrafyasına, folkloruna sosyal ve ekonomik yapısına ışık tutacak çok değerli çalışmalar ortaya koydu. 20. yüzyılın başlarına gelindiğinde halkın eğitilmesine ve yetiştirilmesine yönelik olan örgütlenmeler her ülkede kendi gereksinimlerine göre oluşturulmaya başlamıştır. Yeni kurulan Türkiye devleti de halkın eğitilmesine ve yetiştirilmesine yönelik örgütlenme çalışmalarına başlamıştır. Ulusal bir bilinç olarak Türk toplumu bu bilinci yakalamış ve kendi devletini çağdaş bir yapıda kurmuştur. Bu yakalanmış olan bilinç birikimini ve yeni devlet düzeninin ilkelerini halka anlatmak ve bilinç düzeninin yükseltmek gerekiyordu. Ülkenin

kalkınma dereceleri ile eğitim-kültür seviyeleri arasında doğru bir bağlantı bulunmaktadır.[2] Halkevleri, Atatürk Devrimlerinin benimsetilmesi[3], Cumhuriyetin kültür etkinliklerini, Milli Eğitimin yanında yürütmek için, 1931'de kapatılan Türk Ocaklarının[4] yerine kuruldu.[5] 19 Şubat 1932'de açılan Halkevleri. Genç Cumhuriyet'in kültür atılımları, laikleşme ve çağdaşlaşma politikaları içinde özgün yapılarıyla önemli bir yer tutar.[6]

Halkevleri, Cumhuriyetin gerçekleştirdiği devrimlerin bir uygulama alanı olduğu kadar; yetişkin eğitiminde,[7] yediden yetmişe herkesin kendisini gerçekleştirebileceği önemli eğitim merkezleri olmuştur.[8] İsmet İnönü, 1933 yılı açılış konuşmasında ; *"Her vesileden istifade ederek halkevleri hiçbir siyasi kayıt aranmaksızın her vatandaşı geniş miktarda faydalandırmaya çalışıyorlar. Bunda muvaffak olduğumuz nispette fırkamızın milli hayatı, kültür istikametinde o derece muvaffak olmuş olacaktır"*[9] sözleriyle halkevinin özellikle bütün halka açık olmasına değinerek buralardan faydalanan vatandaşlar arasında hiçbir fark gözetilmediğini de vurgulamıştır.

Birinci aşamada Halkevleri 14 il merkezinde; ikinci aşamada (Haziran 1932) 20 il merkezinde faaliyet göstermeye başladı. 1950'ye[10] gelindiğinde 478 halkevi ve 4332 halkodası vardı.[11] Halkevleri, halkla sıcak iletişim kuracak, halk değerlerinden de kaynaklanacak kültür merkezleri olarak düşünülmüştü. Her yurttaşın ilgi alanına göre katılımını sağlamak, başlıca hedefti. Bir halkevinin açılabilmesi için en az üç şubesinin kurulması ve bunlar içinde bir kütüphanesinin de bulunması zorunluluğu vardı.[12] Bu zorunluluk bile Halkevlerinin nasıl bir eğitim ve aydınlanma anlayışı içinde olduklarını göstermesi açısından önemlidir. Halkevleri her türlü kültürel ve sanat etkinlikleri ile sosyal dayanışmayı da içeren gerçek anlamda birer kitle eğitim kurumları olarak düşünülmüştür.[13]

[2] Anıl ÇEÇEN, Atatürk'ün Kültür Kurumu Halkevleri, Gün Doğan Yay, Ankara,1990 s.79–81.
[3] Halkevleri ve Halk Odaları, CHP, 1944 Ankara.
[4] Kenan AKYÜZ, "Türk Ocakları", Belleten, Sayı 196, Ankara, 1986, s.201–228; Zeki Arıkan, "Halkevlerinin Kuruluşu ve Tarihsel İşlevi ", Atatürk Yolu Dergisi, Yıl 12, C.6, sayı 23, Mayıs 1999, s.265.
[5] Necdet Sakaoğlu, Osmanlı'dan Günümüze Eğitim Tarihi, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 1. Baskı, İstanbul 2003,195.
[6] Özdemir İnce, Halkevleri, Hürriyet, 19 Şubat 2006, Tarhan Erdem, " Kuruluşunun 25inci Yılı Halk Evleri, Dünyaya Örnek Bir Kültür Kurtuluşunun Hayatı", Vazife, Yıl 2, Sayı 15, Mart 1957, s.242.
[7] Necdet Sakaoğlu, Osmanlı'dan Günümüze Eğitim Tarihi, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları,1. Baskı, İstanbul 2003,195.
[8] Müslime Güneş, Manisa Halkevinin Manisa'nın Eğitim Hayatına Olan Etkileri, Geçmişten Günümüze Manisa, C.II,Manisa 2018,s.943.
[9] Ankara Halkevi 1933, Ankara 1934 s.46
[10] Müslime Güneş, "Adnan Menderes ve Halkevleri," Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi Journal Of Modern Turkish History Studies XII/25 (2012-Güz/Autumn), ss. 141-155.
[11] Orhan Özacun,"Halkevlerini Dramı", Kebikeç, II/3(1996),S.91.
[12] Şerafettin Turan, *Türk Tarihi ve Kültürü*,Bilgi Yayınevi, İstanbul 2014.s.35.
[13] Şerafettin TURAN, "Etkin Bir Eğitim, Kültür ve Sosyal Dayanışma Kurumu Olarak Halkevleri", Bilanço 1923-1998, Cilt 1, TÜBA, s.205

Halkevleri, Atatürk İnkılâpları açısından yeni bir aşama ve ülke çapında yeni bir dönemi başlatmıştır. Halkçılıkla desteklenmiş milliyetçiliğin bir ideoloji olarak kitlelere yayılması, halkevlerinin kuruluşu ile gerçekleşmiştir. Türk kültürünün aydınlar tarafından araştırılıp öğrenilmesi işlevini görmekle beraber, Atatürkçü kadronun halkçı ve ulusçu ideolojisinin Anadolu'ya yayılmasının da kitle örgütü olmuştur. Böylece çağdaş, milli devlete doğru büyük bir adım daha atılmıştır.[14] Halkevleri, kuruluşları gereği dokuz alanda çalışma yapmaktaydı. Dil-Edebiyat-Tarih, Güzel Sanatlar, Temsil, Spor, Toplumsal Yardım, Halk Dershaneleri ve Kurslar, Kütüphane ve Yayın, Köycülük, Müzecilik ve Sergi şubeleridir. [15]

Türk halk kültürü ve edebiyatı üzerine bilimsel bir yaklaşımla yapılan çalışmalarının başlangıç tarihi ancak yirminci yüzyılın başına kadar götürülebilmektedir. Türkiye Cumhuriyeti Devleti'ni kuran kurucu kadro, ulusal birlik ve bütünlüğü oluşturan ana unsurların halkın kendi bünyesinde yattığının bilinciyle bu değerlerin gün yüzüne çıkarılması noktasında Türk Ocakları ve Halkevlerinden yararlandı. [16]Araştırmacıları folklor alanına yönelten etkenlerden biri de hiç kuşkusuz şehirlerine memleketlerine hizmet etme düşüncesiydi. *XIX. yüzyılda bilimsel bir disiplin olarak kurumlaşan folklorun günümüze kadar en gözde araştırma konularını halk edebiyatının masal, mit, efsane ve halk türküleri gibi türleri oluşturdu. Dünya XIX. ve XX. yüzyıllarda "ulusal" kimliğini folklor çalışmalarıyla biçimlendirdi. Bu akıma biraz gecikmeyle olsa da Türkiye de katıldı. Türkiye, Osmanlı döneminde kaybolduğunu düşündüğü ulusal kimliğini, tıpkı Avrupa'daki örneklerde olduğu gibi, "halka doğru" giderek aradı. Önce Türk Ocakları sonra Halkevleri, yürüttükleri hummalı çalışmalarla, halk edebiyatını "milli edebiyat"ın temeli kabul ederek, büyük bir heyecan yarattılar.* [17] Bu dönemde, folklora "bilimsel metotlarla" yürüyen bir disiplin ve bu bağlamda da, milli devleti kurmada meşru bir temel oluşturacak zengin bir kaynak olarak yaklaşılmıştı. Halkevi dergilerinde folklora dair çıkan makalelerin bir kısmı, bu bakımdan, folklorun bilimselliğini ve vaat ettiği potansiyel bilgilerin sınırlarını anlatır.[18] Halkevleri bir anlamda Türkiye'nin folklor potansiyelinin yeşerdiği kaynak oldu.[19]

---

[14] Hüseyin Yıldırım, Atatürkçülüğün Toplumsal Kaleleri, Zonguldak Halkevi, İstanbul 1993,s.18 .

[15] Müslime Güneş, Adnan Menderes ve Halkevleri, Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi, C.XII, Sayı 25, s.141-155.

[16] Zeki Arıkan, "Halkevleri'nin Kuruluşu Ve Tarihsel İşlevi", Atatürk Yolu, Yıl:12, C:6, Sayı:23, İstanbul Mayıs 1999, s.261-281.

[17] M. Öcal Oğuz, Türk Halk Edebiyatı El Kitabı, Ankara 2004,s. 11. Öcal Oğuz, Halkevleri'ni İngiltere'de 1878 yılında açılan Folklore Society (Folklor Derneği)'ye benzetmek tedir. M. Öcal Oğuz , Türk Halk Edebiyatı El Kitabı, Grafiker yay., 2010, s. 12.

[18] Bu yazıların bir kısmı, Arnold Van Gennep ve Ruth Benedict gibi uluslararası alanda iyi tanınan folklorcu ve antropologların yazılarının çevirileridir. Bunların yanında, *Journal of the İnternational Association for Folklore and Ethnology* gibi önemli bir folklor dergisinde yer alan makaleler ile Almanya, İsveç, Danimarka

Halkevlerini devrimin yönetici kadrosu adına açan kişinin belirttiği üzere, başlıca amaç kültüreldir. Türk ulusunun kültürel değerini ortaya çıkarmak, bunların arasındaki bağlantıları bularak bu kültürü bir sisteme dönüştürmek, halkta var olan değerleri toplamak, tüm kültür değerlerini derleyip toparladıktan sonra bunları kitlelere götürmek ve halkın bunları öğrenebilmesi için gönüllü çalışmalar ve eğitim yapmak, devletin yetersiz kaldığı alanlarda toplumda var olan gönüllü gücü seferber etmek ve bunları ülke düzeyinde örgütlemek Halkevlerine düşen kültürel görevler arasında yer almaktadır. Bu görevler ışığında Halkevlerinin kültürel işlevini değerlendirebilir ve saptayabiliriz.[20]

Halkevlerinin en önemli görevlerinden biri halk bilimi alanında yapmış oldukları çalışmalardır. Cumhuriyetin erken döneminde kurulan halkevlerinin bir amacı da halkçılık ilkesi doğrultusunda halk kültürüne sahip çıkmaktır. Bir anlamda mikro düzeyde halkbilim çalışmaları yaparak folklorik malzemeyi görünür, güncel ve işlevsel kılarak, geniş halk kitleleri ve halkın kültürel belleği ile bütünlemeyi sağlamaktır.[21] Her bir şube kendi çalışma amaçlarının yanında özellikle bu alanda önemli bir derlemeler yaparak, bunları yayın organları olan halkevi dergilerinde yayınlamak suretiyle tanıtma ve bu kültürel değerlerin korunması bilincinin oluşturulmasında özverili çabalar sergilediler. Halkevlerinin çıkarmış olduğu dergilerin folklor araştırmacıları ve diğer sahalarda akademik faaliyetlerini sürdüren araştırmacılar için son derece önem taşımaktadır. Türk Halkbiliminin ve Halk Edebiyatının tarihi gelişiminin kökleri Türklerin sözlü edebiyat dönemine kadar gitmektedir. [22]

Halkevleri dergileri[23] incelendiğinde bu alanda yapılan araştırmaların hemen hemen üç kategoride toplandığını söyleyebiliriz. Örneğin "halk edebiyatı" alanında; Atasözleri ve Deyimler, Bilmeceler, Koşma, Destan, Mâni, Efsane, Ağız Özellikleri, Masal, Fıkra, Nefes, Hikâye, Halk Şiiri, Tekerlemeler şeklinde temalar yer almaktadır. "Sosyal hayat ve uygulamalara ilişkin ise; Âdetler, Halk Müziği[24], Halk Bilgisi, Türk El Sanatları, Halk Zanaatları, Halk Ziraatı alanında araştırmaların dergilerde yayınlandıklarını söylemek mümkündür. Son olarak Folklor ile ilgili araştırmaların da Yöre Tarihi, Yöre Coğrafyası, Halk Ozanlarının ve mahalli sanatçıların[25] biyografileri, Dilbilim şeklinde ayrıldıkları söylenebilir.

ve Norveç'teki folklor arşivlerini tanıtan bir makale bulmak da mümkündür. Türkiye'de Folklor ve Milliyetçilik, 1. Baskı, İstanbul1998,,s.134.

[19] Anıl Çeçen, Kültür ve Politika, Hil Yayınları, İstanbul 1984, s.223

[20] Age, s.218.

[21] Yeliz Okay**,** Bolu Halkevi Dergisi Abant'ın Halkbilim Açısından İncelenmesi, ODÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi, Cilt: 2 Sayı: 4 Aralık 2011,s.97.

[22] Serdar ALIÇ, Türk Halkbiliminin Gelişimi Bağlamında Dergicilik Faaliyetleri, Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi , Cilt: 9 Sayı: 42,s.12.

[23] Orhan Özacun, CHP Halkevleri Yayınları Bibliyografyası, İstanbul 2010.

[24] Tunceli-Dersim Halk Türküleri ve Petatonik, Toplayan: M. Feruh Arsuner, İstanbul 1937.

[25] Tokat'lı Aşık Nuri, Derleyen: Zeki Oral, Ankara 1936.

Mahalli tarih ve folklor araştırma ve yayınları yapan bazı halk evlerinin bu konuda daha da ileri giderek "mahallî hususiyetlere ait maddî kültür malzemelerini" toplayarak bir Milli Halk Müzesinin temellerini attıkları da bilinmektedir.[26]

Bugün özellikle halk bilimi sahasına yönelik yayımlanmış pek çok kitap, yazarların bu dergideki yazılarının bir araya getirilmesiyle oluşmuştur. Eminönü Halkevi örneğinde olduğu üzere, halkevi bünyesinde "Halk Bilgisi Haberleri" dergisi çıkararak ;" *Sağlıktan şifahi bilgiye, edebiyattan filolojiye kadar pek çok konuda bilgi veren... bilhassa halk bilimi (budunbilim/folklor) araştırmacıları için önemli"* olabilecek yayın faaliyeti yürüten halkevleri de vardır. Kültürel unsurların ön plana çıkarılması için halkevlerinin içerisinde yer alan yazıların sistematikal/tematik dizinlerinin çıkarılması Türkoloji çalışmaları için son derece önemlidir. Bu sayede araştırmacılar bu kültürel yazılardan faydalanıp kendi çalışmalarında da kullanabilecekleri literatüre sahip olacaktır. Bilhassa folklor yazılarının olduğu bu dergiler, halkbilimi alanında çalışma yapacak olanlara kolaylık sağlayacaktır. [27]

Köycülük ve yerel kültürün milli kültürü oluşturmadaki merkezi konumuna rağmen, Halkevlerinde folklorla ilgili faaliyetler tek bir şube altında örgütlenmemiş, "Dil, Edebiyat ve Tarih," "Müze ve Sergi," "Güzel Sanatlar," [28]"Temsil," "Spor," "Köycülük" ve "Kütüphane ve Neşriyat" şubelerinin çatısı altında yapılmaktaydı.[29] Ayrıca Halkevlerinde şubelerin folklor alanında yapılacak olan faaliyetlerinde nasıl bir yol izleyeceklerine dair yöntem[30] ve yol haritası da çiziliyordu.[31]

Dil, Edebiyat, Tarih Şubesinin çalışma amaçları arasında, halk sanatlarını, gelenek ve göreneklerini araştırmak ve ortaya çıkarmak, Türk dilinin unutulmuş söz varlıklarını derlemek,[32] o yöredeki insanların kültürünü yükseltmek yolunda sohbet ve konferanslar düzenlemek, sanat ve edebiyat alanında genç yetenekleri bulup yetişmelerini sağlamak, bu yolda dergi[33] ve kitaplar yayımlamak gibi görevler yer alıyordu.[34] Spor şubeleri cirit ve güreş

[26] Müslime Şen, Manisa Halkevinin Çalışmaları Ve Dergileri, Dokuz Eylül Üniversitesi, Atatürk İlkeleri Ve İnkılap Tarihi Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İzmir 1992, s.9-10.

[27] Mehmet Altınova,Eminönü Halkevinin Çıkardığı Halk Bilgisi Haberleri Dergisi ve Sistematikal Endeksi,Bayterek Uluslararası Araştırmalar Dergisi,2018,1/2,

[28] Güzel Sanatlar şubesi folklor geceleri düzenleyerek mahalli, milli dansları, unutulmak üzere olan türküleri, milli musikiyi diriltmekte ....eski sanatlara ve kostümlere dair ilgiyi ve bilgiyi arttırmaya çalışmıştı.Betül Batır, Beyoğlu Halkevi (1935-1951), I. Baskı, İstanbul 2017, s.62.

[29] Arzu Öztürkmen, Türkiye'de Folklor ve Milliyetçilik, 1. Baskı, İstanbul1998,,s.134.

[30] Halkiyat Derleme Kılavuzu, Aydın 1938.

[31] Remzi Oğuz Arık, Kalkevlerinde Müze, Tarih ve Folklor Çalışmaları Kılavuzu, Ankara 1947.

[32] Günver Güneş, Müslime Güneş,"Cumhuriyet Döneminde Manisa'nın Sosyo-Kültürel Yaşamında Halkevinin Yeri ve Önemi",Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi, C.VI/15 (2007), s.55.

[33] Mahmut Şakiroğlu, "Halkevi Dergileri ve Neşriyatı", *Kebikeç,* yıl 2. nr. 3, 1996,s. 131-142. Mustafa Özsarı, *ge Bölgesi Halkevi Dergilerindeki Edebi ve Kültürel Muhteva Üzerine Bir İnceleme* (basılmamış doktora tezi), Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. İzmir, 2002, s. 45-75.

[34] Halkevleri ve Halkodalarının 1940 Yılı Çalışmaları, Ankara, 1941, s. 31.

gibi geleneksel sporların[35] icrasına alan açtılar.[36] Halk kültürünün tanıtılmasında önemli rol oynayan şubelerden bir diğeri de temsil şubesidir. Bu yıllarda, Karagöz ve Ortaoyunu gibi geleneksel oyunlar Temsil şubelerinde oynandı. [37]Kasaba, köylerde ve şehirlerde sahneye konulan karagöz ve kukla gibi halk temaşa sanatlarını araştırıp ortaya çıkararak bunları canlandırmak ve diğer köy oyunlarını derleyip[38] halk oyunlarını[39],türkülerini[40] gün yüzüne çıkarıp temsiller aracılığıyla sahnelemek halkevlerinin bir kültür koruyuculuğu ve kültür aktarıcılığı rolünü de üstlendiklerinin göstergesidir. Halkevi dergilerinde yer alan "köy monografileri," küçük yerleşim birimleri hakkında oldukça detaylı bilgiler derleyerek neredeyse bir "memleket haritası" çiziyor ve bunu tasvir ediyorlardı. Ülkü dergisi 1933 yılında basılmış olan 6. Sayısında yer alan "Köy Anketi" bu tür köy monografileri için önemli bir yol gösterici olmuştur. Bu ankete, "memleket münevverleri" memleketlerini ve gördüklerinin düşündürdüğü" noktaları yazmaları isteniyordu[41] ki bu "köy anketi başlıklı bu yazı bu tür araştırmaların nasıl yapılacağı konusunda yöntemi de ortaya koyar nitelikteydi.[42]

Halk müziğine dair derlemeler "Güzel Sanatlar" şubesi çatısı altında yapılırken, günümüzde Türk folklorunun, halk ezgilerinin yeniden diriltilmiş olması, canlandırılması halkevlerinin geçmişteki çabalarının bir ürününü oluşturmuştur. Yüzyıllar boyunca göz ardı edilen, gelişme imkânlarından yoksun bırakılan Türk folklorunun ve halk ezgilerinin[43] çağdaş boyutlarda gelişmesine halkevleri öncülük etmekle yetinmemiş, milletin müziği ve ezgileriyle kendisini anlatabilmesini de sağlamıştır.[44] Her Halkevi bulunduğu yörenin önemli oyunları, adetleri, kıyafetleri ve inanışları üzerine yapılan incelemeler yaparak bunları Halkevinin yayın organı olan dergilerde yayınlanmıştır.

Halkevleri, bu şubeler vasıtasıyla Türk Halk Edebiyatı ve Türk folkloruna dair bütün Anadolu sathına yayılan geniş bir tarama ve derleme faaliyetini de gerçekleştirmişti. Araştırmalar ve tarama-derleme çalışmaları sonucunda halk oyunları (cirit, Karagöz), halk destan, masal, hikâye ve türküleri, halk inanmaları, gelenek ve görenekleri konusunda birçok malzeme derlenmiş, eski halk şairlerinin hayat ve eserlerine dair birçok eser ve makale

[35] "Türklerde Spor," Uludağ, Nisan 1935, cilt 1, sayı 2.
[36] Giresun Sporunun Geçmiş Zamanlarına Bir Bakış," Aksu, Haziran 1940, cilt 2, sayı 21, s.22-24, . "Türklerde Spor," Uludağ, Nisan 1935, cilt 1, sayı 2, s.41-44
[37] Karadağ, N. (1998). *Halkevleri Tiyatro Çalışmaları.* Ankara: Kültür Bakanlığı. 1998,s.66
[38] Ömer Türkoğlu, "Halkevlerinin Kuruluş Amaçlan, Örgütsel Yapısı ve Bazı Uygulamaları", *Kebikeç, Yıl,* 2/ 3, 1996, s. 104.
[39] "Çoruh'un Milli Oyunlarından Sarı Çiçek," ve "Deli Horon," Çoruh, Nisan 1938, cilt 1, sayı 2, s.8-9;
[40] "Mahalli halk türkülerini toplama komitemiz çalışırken," Taşpınar, Şubat 1937, cilt 5, sayı 52.
[41] A. Öztürkmen,age, s.110.
[42] "Köy Anketi," 1933, Ülkü, Haziran 1933, cilt 1, sayı 6, s.362-364.
[43] Niğde Halk Türküleri, Derleyen:Halit Organ, Niğde 1937
[44] Ali Nejat Ölçen, Halkevlerinin Açılış ve Yok edilişi, Ankara 1988,Halkevleri, Ankara 2001,s.14.

yayımlanmış, yeni halk şairleri tanıtılmış ve aktüel bir hale getirilmiştir. Hayat ve eserleri hakkında kitap yazılan halk şairleri arasında Karacaoğlan, Emrah, Aşık Sümmani,[45] Darendeli Remzi,Deliktaşlı Ruhsati, Deliktaşlı Münhaci, Toklumenli Aşık Sait gibi isimleri örnek olarak verebiliriz. Bundan başka halkevleri bir şehrin yetiştirdiği şairleri ele alan kitaplar, söz gelişi *İzmir Şairleri Antolojisi, Sille Halk Şairleri* gibi eserler de yayımlayarak birçok halk şairi hakkında orijinal mahiyette bilgiler ortaya koymuşlardır. Bütün bu çalışmalar sonucunda adeta "Anadolu'nun etnografiik, sosyolojik ve folklorik bir haritası"[46] çıkarılmıştı.[47].

Bölgesel tarih ve folklor[48] araştırmalarında[49] Halkevlerinin çabaları ülke bilimine katkılar getirdiği gibi ulusal bilincin gelişmesine de katkıda bulunmuştur.[50] Halk oyunlarının derlenmesinde ve yöresel oyunların ulusal ve uluslararası festivallerde Avrupa'ya tanıtılmasında da halkevlerinin rolü oldukça önemlidir. Örneğin Erzurum Halkevi bünyesinde Erzurum'un ilk kadın bar ekibi kadın öğretmenler tarafından kurulmuştur. Bar ekibi 1949 yılında Venedik'te yapılan Uluslararası Halk Dansları Yarışmasında 22 ülke ve 43 gurup arasından birinci olmayı başarmış ve bu başarı Türk folklorunun Avrupa'ya tanıtılmasında ilk adım olmuştur.[51]

Köycülük şubesi[52] aracılığıyla hazırlanan köy monografilerinde[53] ise daha çok halk mimarisi[54], giysi çeşitleri, yemek adetleri, kadın ve çocuk folkloru, geçiş törenleri, ve eğlence türlerine dair detaylı bilgilerin yer aldığı görülür. Köy monografisi hazırlama girişimleri oldukça naif ve pozitivist bir yaklaşımla da yazılsalar kendi dönemlerinin retoriğini bugüne aktarmada hala önemli bir kaynak teşkil ediyorlar.[55] Ayrıca Halkevi dergilerinde yerel tarihe önem atfedilerek, bazı Halkevlerinde "Kütüphane ve Neşriyat" şubeleriyle ortaklaşa bir folklor arşivi kurma girişimleri oldu. Sonuçta şiirleri, manileri, anıları, tarihsel olayları ve bilimsel araştırmaları yazıya dökerek unutulması önlenmiştir.[56]Bu konularla uğraşanlar ve uğraşacaklar için Halkevi yayınlarında âdete bir hazine yatmaktadır.[57]

[45] Aşık Sümani, Derleyen: Haşim Nezihi, İstanbul 1934.
[46] "İzmir Folkloruna Ait Materyaller," Fikirler 1943, sayı 250-251, s.12-13.
[47] Ömer Faruk Huyugüzel, "Cumhuriyet Devri Türk Edebiyatında Halkevlerinin Rolü", Ankara Üniversitesi Türk Inkılap Tarihi Enstitüsü Atatürk Yolu Dergisi,C.6/23(1999), s.396.
[48] , Vehbi Cem Aşkun, Sivas Folkloru 1-2, Sivas 1941
[49] Hasan Taner, Halkevleri Bibliyografyası, Ankara 1944.
[50] Anıl Çeçen, Halkevleri, Ankara 1990,s.223.
[51] Murat Küçükuğurlu, Mehmet Okur, Tek Parti Döneminde Erzurum Halkevleri, Trabzon 2007, s.150-151.
[52] Selahattin Demirkan, Köy Nasıl Tetkik Edilmelidir? İstanbul 1942.
[53] Isparta İli Yer Adları, Isparta 1936.
[54] Abdullah Ziya, "Köy Mimarisi," Aksu, 1933, cilt 1, sayı 5, s.370-374.
[55] A. Öztürkmen, age, s.110.
[56] Yayın hayatı boyunca yayımlanan çalışmaların önemli bir bölümünü yerel bilgilerin açıklanması ve derlenmesi olan ve içerdiği bilgilerden ötürü Konya yöresi ve tarihiyle ilgili olarak araştırma yapmak isteyenler için vazgeçilmez bir kaynak niteliği taşıyan Konya Dergisi de bu alanda örnek olarak gösterilebilir. Serap

Tarih ve müzecilik kolları derleme işlerine ağırlık veriyorlardı. Merkez büroda bu konuda kurulan arşiv için halkevlerinden sürekli olarak yörelerinden topladıkları malzemeleri göndermeleri isteniyordu.[58] Böylece zengin Türk halk kültürünün korunması ve sonraki kuşaklara sağlıklı bir şekilde aktarılması ile ulusal kültürün yapı taşları inşa ediliyordu.1943 yılındaki başka bir gelişme de Ankara Radyosu'nda başlayan Halkevleri, Sanat ve Folklor adlı bir programdı. İki haftada bir, bir saat yayınlanan bu programda Halkevleri çatısı altında derlenmiş halk şarkılarının daha geniş bir dinleyici kitlesine ulaştırma gibi bir işlevi de oluyordu. Yine 1943 yılında, Halkevlerinden Ankara'daki merkez büroya yollanan yerel giysilerin sunulduğu bir sergi açıldı.[59] Ancak, radyo yayınları ya da merkezi sergiler gibi faaliyetlerden daha çok folklor alanında gerçek katkı yerel Halkevi dergilerindeki yayınlardan geliyordu. Bu dergilerin ülke içindeki dolaşımı ve yerel kütüphanelerde toplanması, aynı zamanda benzer folklor çalışmalarına ilgi duyan araştırmacıların birbirlerinin faaliyetlerinden haberdar olma imkânını da sağlıyordu.[1] *Halkevlerinin bu çabaları olmasaydı belki de bugün Türk folkloru tarihin karanlıklarında kalabilirdi.*[2]

Halkevlerinde yürütülen folklor çalışmaları, derlemeleri ve halk sanatına dair türlü icraların ortak özelliği, bunların tamamen o yörede çalışan devlet hizmetlileri veya yerel araştırmacıların amatör bir ruhla ve el yordamıyla yaptıkları faaliyetler olmasıydı. 1939 yılında Ülkü'de yayınlanan Pertev Naili Boratav'ın bir makalesi ise Halkevlerinde folklor araştırmalarının nasıl yapılması gerektiği konusunu işler. Burada, Boratav'ın dikkatle altını çizdiği husus derlemelerde[3] izlenecek yöntemin ne olacağıdır. Halkevlerinin ülke bütününü yayılmış olmasının avantajlarını da vurgulayan Boratav, bu ağın daha etkin ve doğru yöntemlerle ve öğretmenlerin de katılımıyla kullanılması halinde, folklor derlemelerinde yeterli olacağı görüşünü savunur. Akademik folklor standartlarından uzak da olsalar, bu ilk folklor çalışmalarının uzun vadede önemli katkıları da oldu.[4]

Halkevleri, gerçekten halk dilinin[5] masal, atasözü çeşitli ürünlerini derleyip, yayınlamada büyük bir çaba gösterdiler halk dilinde yaşayan ve yazı diline girmemiş nice sözler listeler halinde halkevleri dergilerinde yayınlanmaya başladı. Bu listelerde yer alan

---

Taşdemir,"Konya Halkevi Tarih Kolu Çalışmaları ve Konya Dergisi," Atatürk Araştırma merkez Dergisi, XVIII/52(Mart 2002),s.265-268.

[57] Şerafettin Zeyrek, Türkiye'de Halkevleri ve Halkodaları, Ankara 2006,s.86.

[58] Altuğ Ortakçı, Halkevleri Müze ve Sergi Şubesinin Faaliyetlerinde Halk Kültürünü Koruma Düşüncesi, Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi, Cilt: 7 Sayı: 30,s.184.

[59] Çeçen, a.g.e, s.190-203.

[1] A. Öztürkmen,, s.110.

[2] Nurcan Toksoy, Bir Kültürel Kalkınma Modeli Olarak Halkevleri, Orion yayınları,Ankara 2007,s.35.

[3] Kocaeli Köylerinde Derlemeler, İzmit 1938.

[4] A. Öztürkmen, age, s.135.

[5] Ömer Asım Aksoy, Gaziantep Dilinin Tetkiki, Gaziantep 1933.

sözcüklerin önemli bir bölümünün bu gün yazı ve konuşma dili içinde yer aldığını görmek bu alanda gösterilen çabaların ne kadar yararlı olduğunu açıkça ortaya koymaktadır. Türk Dil Kurumu'nun 1932 yılında başlatıp yürüttüğü söz derleme çalışmalarının ana malzemesi de halkevlerinin desteği ile toplanmış oluyordu. Üç yılda derlenip kuruma gönderilen söz sayısı 40.000 fişi bulmuştu. [6] Halkevlerinin "Somut Olmayan Mirasın Korunması" bağlamında düşünülebilecek çalışmaları ise genellikle "atasözleri, maniler, türküler, halk şiirlerini toplamak" gibi sözel kültür ürünlerinin derlenmesidir. Bu refleks ise halkbiliminin bilimsel anlamda bir disiplin haline geldiği günden bugüne devam eden "yok olan sözel kültürün korunması gerektiği" düşüncesiyle derleme faaliyetlerinin temel çalışma alanlarından biridir.[7]

1932-1951 yılları Türk halkbilimi alanındaki çalışmaların ağırlıklı olarak Halkevleri çevresinde yürütüldüğü bir dönem olup; bu dönem başlangıçta saydığımız çalışma alanlarının tamamını kapsayan bir "genişleme" dönemi olarak değerlendirilebilir. 1951 yılında Demokrat Parti tarafından Halkevlerinin kapılarına kilit vurulmasıyla[8], halkbilimi alanında yapılan derleme ve araştırma çalışmaları devlet desteğini kaybetti. Bundan sonra büyük ölçüde bireysel çalışmalarla ve dernekçilik faaliyetleriyle devam etti.

SONUÇ

Halkevlerinin halk eğitimi alanındaki faaliyetleri, her meslekten ve her kesimden yüzlerce vatandaşın bu kurum içinde kendini ve başkalarını yetiştirme imkânına erişmişlerine olanak sağladı. Cumhuriyet rejimi halkçılık temelinde halkevleri aracılığıyla ulusal bütünleşmeyi, eğitim ve kültür çalışmalarıyla inşa etmeye çalıştı. Aydınla halk arasındaki uçurumu kapatmak, aydınlara halkın öz değerlerini yani ulusal kültürü tanıtırken, halka da uygarlığı ve Cumhuriyet rejiminin ilkelerini aşılamak yönündeki ikili hedef Halkevlerinin çalışmalarında belirleyici olmuştur.

Her halkevi bir kültür araştırma kurumu haline getirilmiştir. Herkes çevrelerinin bölgelerinin özelliklerini tarihlerini, coğrafyalarını, halk folklorunu, etnografyasını, halk geleneklerini, bütün maddi ve manevi varlıklarını, sorunlarını araştırmış, incelemiş, yazmış ve yayınlamıştır. Yapılan bu icraatlarla birlikte halk kütleleri uyanmış, bilinçlenmiş, kendi kültür ve öz değerlerini öğrenmiş, insanlık ve yurttaşlık hak ve ödevlerini kavramıştır. Bu yönleriyle Halkevleri Türk halkbiliminin tüm zenginliklerinin ortaya çıkarılmasında,

[6] Gediz, 23 (1 Mart 1939), s.21.[6] Anadolu, 24 Ocak 1937**,** Anadolu 20 Temmuz 1937**,** Anadolu 26 Temmuz 1937.[6] Gediz, IX/104 (Nisan 1950),s.3-5.

[7] Altuğ Ortakçı, Halkevleri Müze ve Sergi Şubesinin Faaliyetlerinde Halk Kültürünü Koruma Düşüncesi, Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi, Cilt: 7 Sayı: 30,s.187.

[8]Müslime Güneş, Adnan Menderes ve Halkevleri, Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi,C.XII, Sayı 25

korunmasında ve kuşaktan kuşağa aktarılmasının sağlanması ile bir kültür koruyuculuğu ve taşıyıcılığı rolünü de üstlenmiştir. Kültürel unsurların ön plana çıkarılması için halkevlerinin içerisinde yer alan yazıların sistematik/tematik dizinlerinin çıkarılması Türkoloji çalışmaları için son derece önemlidir. Bilhassa folklor yazılarının olduğu bu dergiler, halkbilimi alanında çalışma yapacak olanlara kolaylık sağlayacaktır.

KAYNAKÇA

Aksoy,Ömer Asım Gaziantep Dilinin Tetkiki, Gaziantep 1933.

AKYÜZ, Kenan "Türk Ocakları", Belleten, Sayı 196, Ankara, 1986.

ALIÇ,Serdar Türk Halkbiliminin Gelişimi Bağlamında Dergicilik Faaliyetleri, Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi , Cilt: 9 Sayı: 42.

Altınova,Mehmet Eminönü Halkevinin Çıkardığı Halk Bilgisi Haberleri Dergisi ve Sistematikal Endeksi,Bayterek Uluslararası Araştırmalar Dergisi,2018,1/2.

Anadolu, 24 Ocak 1937, Anadolu 20 Temmuz 1937, Anadolu 26 Temmuz 1937.

Ankara Halkevi 1933, Ankara 1934 .

Arık Remzi Oğuz, Halkevlerinde Müze, Tarih ve Folklor Çalışmaları Kılavuzu, Ankara 1947.

Arıkan, Zeki " Halkevlerinin Kuruluşu ve Tarihsel İşlevi " , Atatürk Yolu Dergisi, Yıl 12, C.6, sayı 23, Mayıs 1999.

Aşık Sümani, Derleyen: Haşim Nezihi, İstanbul 1934.

Aşkun,Vehbi Cem , Sivas Folkloru 1-2, Sivas 1941.

Batır,Betül Beyoğlu Halkevi (1935-1951), I. Baskı, İstanbul 2017

ÇEÇEN,Anıl Atatürk'ün Kültür Kurumu Halkevleri, Gün Doğan Yay, Ankara,1990.

Çeçen, Anıl Kültür ve Politika, Hil Yayınları, İstanbul 1984.

Çoruh, "Çoruh'un Milli Oyunlarından Sarı Çiçek," ve "Deli Horon," Nisan 1938, cilt 1, sayı 2.

Demirkan,Selahattin Köy Nasıl Tetkik Edilmelidir? İstanbul 1942.

Erdem,Tarhan " Kuruluşunun 25inci Yılı Halk Evleri, Dünyaya Örnek Bir Kültür Kurtuluşunun Hayatı", Vazife, Yıl 2, Sayı 15, Mart 1957.

Gediz , 23 (1 Mart 1939),Gediz, IX/104 (Nisan 1950).

Giresun Sporunun Geçmiş Zamanlarına Bir Bakış," Aksu, Haziran 1940, cilt 2, sayı 21.

Güneş, Müslime Manisa Halkevinin Manisa'nın Eğitim Hayatına Olan Etkileri,Geçmişten Günümüze Manisa , C.II,Manisa 2018.

Güneş, Müslime "Adnan Menderes ve Halkevleri,"Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi Journal Of Modern Turkish History Studies XII/25 (2012-Güz/Autumn).

Güneş, Günver, Güneş,Müslime, "Cumhuriyet Döneminde Manisa'nın Sosyo-Kültürel Yaşamında Halkevinin Yeri ve Önemi",Çağdaş Türkiye Tarihi Araştırmaları Dergisi, C.VI/15 (2007).

Halkevleri ve Halkodalarının 1940 Yılı Çalışmaları, Ankara, 1941.

Halkevleri ve Halk Odaları, CHP, 1944 Ankara.

Halkiyat Derleme Kılavuzu, Aydın 1938.

Isparta İli Yer Adları, Isparta 1936.

İnce,Özdemir Halkevleri, Hürriyet, 19 Şubat 2006.

Karadağ, Nurhan, Halkevleri Tiyatro Çalışmaları. Ankara1998, Kültür Bakanlığı. 1998.

Kocaeli Köylerinde Derlemeler, İzmit 1938.

Küçükuğurlu Murat, Okur,Mehmet Tek Parti Döneminde Erzurum Halkevleri, Trabzon 2007.

Niğde Halk Türküleri, Derleyen:Halit Organ, Niğde 1937.

Oğuz ,M. Öcal, Türk Halk Edebiyatı El Kitabı, Ankara 2004.

Oğuz , M. Öcal, Türk Halk Edebiyatı El Kitabı, Grafiker yay. 2010.

Okay**,**Yeliz Bolu Halkevi Dergisi Abant'ın Halkbilim Açısından İncelenmesi, ODÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyal Bilimler Araştırmaları Dergisi, Cilt: 2 Sayı: 4 Aralık 2011.

Ortakçı ,Altuğ, Halkevleri Müze ve Sergi Şubesinin Faaliyetlerinde Halk Kültürünü Koruma Düşüncesi, Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi, Cilt: 7 Sayı: 30.

Ölçen Ali Nejat, Halkevlerinin Açılış ve Yok edilişi, Ankara 1988,Halkevleri, Ankara 2001.

Özacun,Orhan",Halkevlerini Dramı", Kebikeç, II/3(1996).

Özacun,Orhan CHP Halkevleri Yayınları Bibliyografyası, İstanbul 2010.

Özsarı Mustafa,Ege Bölgesi Halkevi Dergilerindeki Edebi ve Kültürel Muhteva Üzerine Bir İnceleme (basılmamış doktora tezi), Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. İzmir, 2002.

Öztürkmen,Arzu Türkiye'de Folklor ve Milliyetçilik, 1. Baskı, İstanbul1998.

Sakaoğlu, Necdet Osmanlı'dan Günümüze Eğitim Tarihi, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları,1. Baskı, İstanbul 2003.

Şakiroğlu,Mahmut "Halkevi Dergileri ve Neşriyatı", Kebikeç, yıl 2. nr. 3, 1996.

Şen,Müslime Manisa Halkevinin Çalışmaları Ve Dergileri, Dokuz Eylül Üniversitesi, Atatürk İlkeleri Ve İnkılap Tarihi Enstitüsü, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İzmir 1992.

Taner,Hasan, Halkevleri Bibliyografyası, Ankara 1944.

Taşdemir,Serap,"Konya Halkevi Tarih Kolu Çalışmaları ve Konya Dergisi," Atatürk Araştırma merkez Dergisi, XVIII/52(Mart 2002).

Taşpınar, "Mahalli halk türkülerini toplama komitemiz çalışırken," Şubat 1937, cilt 5, sayı 52.

Tokat'lı Aşık Nuri, Derleyen: Zeki Oral, Ankara 1936.

Toksoy Nurcan,Bir Kültürel Kalkınma Modeli Olarak Halkevleri,Orion yayınları,Ankara 2007.

Turan, Şerafettin Türk Tarihi ve Kültürü,Bilgi Yayınevi, İstanbul 2014.

TURAN,Şerafettin "Etkin Bir Eğitim, Kültür ve Sosyal Dayanışma Kurumu Olarak Halkevleri", Bilanço 1923-1998, Cilt 1, TÜBA.

Türkoğlu,Ömer "Halkevlerinin Kuruluş Amaçlan, Örgütsel Yapısı ve Bazı Uygulamaları", Kebikeç, Yıl, 2/ 3, 1996.

Tunceli-Dersim Halk Türküleri ve Petatonik, Toplayan: M. Feruh Arsuner, İstanbul 1937.

"Türklerde Spor," Uludağ, Nisan 1935, cilt 1, sayı 2.

Ülkü, "Köy Anketi," 1933Haziran 1933, cilt 1, sayı 6.

Çeçen,Anıl Halkevleri, Ankara 1990.

Ziya,Abdullah "Köy Mimarisi," Aksu, 1933, cilt 1, sayı 5.

Yıldırım,Hüseyin ,Atatürkçülüğün Toplumsal Kaleleri, Zonguldak Halkevi,İstanbul 1993

Zeyrek Şerafettin, Türkiye'de Halkevleri ve Halkodaları, Ankara 2006.

TÜRK KÜLTÜRÜNÜN BİR UNSURU OLARAK SELÇUKLULARDAN SAFEVÎLERE KADAR ERDEBİL'DE YAĞMUR TAŞI

Namiq MUSALI[1]

Özet

Yada Taşı diye ifade edilen yağmur taşları, Türk mitolojisinde ve kültür tarihimizde özel bir yer tutmaktadırlar. Türklerde yağmur taşları ile ilgili inançların var oluşuna yönelik bilgiler çeşitli Çin, Arap ve İran kaynaklarında karşımıza çıkmaktadır. Bildirimizde Orta ve Yeni Çağ İslâm kaynaklarına dayanılarak, Selçuklulardan Safevîlere kadarki süre zarfında Türk kültürünün bir unsuru olarak Erdebil'de var olan yağmur taşı inancına değineceğiz. Bu amaçla Muhammed b. Ahmed el-Mukaddesî'nin (946-1000) "Ahsenü't-Tekāsim", Ebû Hâmid el-Gırnâtî'nin (1080-1169) "Tuhfetü'l-Elbâb ve Nuhbetü'l-A'câb", anonim coğrafyacının 1220'lerde telif ettiği "Acâibü'd-Dünyâ", Zekeriya el-Kazvînî'nin (1203-1283) "Âsâru'l-Bilâd ve Ahbâru'l-'İbâd", Hamdullah Müstevfî Kazvînî'nin 1340'ta tamamladığı "Nüzhetü'l-Kulûb" isimli eserinden, ayrıca Akkoyunlu dönemi bilginlerinden Muhammed b. Mansur'un Uzun Hasan için kaleme aldığı "Gevhernâme"sinden, Gıyaseddin Handemir'in 1524'te bitirdiği "Habîbü's-Siyer"inden, XVII. yüzyılda yaşamış olan meşhur seyyah Evliya Çelebi'nin "Seyahatnâme"sinden, onun muasırı olan Muhammed Müfîd Müstevfî Bâfikî'nin "Muhtasar-ı Müfîd"inden yararlanacağız. Ana kaynak nitelikli bu eserlerin yanı sıra modern bilim adamlarının (H. Tanyu, B. Ögel, D. Behâzîn vd.) Yada Taşı ile ilgili çalışmalarına da başvuru yapacağız.

Yöre halkı tarafından gökten düştüğüne inanılan bu taşın daha Zerdüşt tarafından Erdebil'de inşa edildiği iddia olunan bir Mecusî tapınağına koyulduğu konusunda bilgiler vardır. İslâmiyet'in bu bölgede yaygınlaşmasının ardından söz konusu taş, yine gökten düştüğüne inanılan Kâbe'deki siyah taş ile mana itibariyle özdeşleştirilerek Erdebil'in Ulu Camii'nde kalmaya ve ahali tarafından kutsal bir simge olarak kabul görmeye devam etmiştir. Orta Asya'dan Selçukluların ve Oğuz Türklerinin buraya gelişinin ardından ise Erdebil taşı, Türk kültürünün etkisiyle yağmur taşı özelliğini kazanmış ve bu doğrultuda kullanılmaya başlamıştır. Bu taşın, yağmur taşı olarak istifadesine yönelik bilgileri XII. yüzyıldan XVII. yüzyıla kadar izleyebiliyoruz. Böylece Erdebil şehrinde yöre halkı tarafından kutsallaştırılan taşın simgesel değerinin ve işlevlerinin tarihî süreç içinde değiştiği ve her yeni gelen medeniyetin bu süreci etkilediği sonucuna ulaşmış bulunuyoruz. Söz konusu taşın Safevî sonrasındaki akıbeti ile ilgili bazı ipuçları vardır ki bunlara da bildirimizde açıklık getirmeye çalışacağız.

Anahtar kelimeler: Yada Taşı, Erdebil, mitoloji, kültür, halk inançları

RAIN STONE IN ARDABIL FROM THE SELJUQIDS TO THE SAFAVIDS AS AN ELEMENT OF TURKIC CULTURE

Abstract

Rain stones are expressed as Yada Stone. They occupy a special place in Turkic mythology and cultural history. Information about the existence of beliefs in the rain stones among Turks is available in various Chinese, Arabic and Iranian sources. In the report we will touch on the belief in rain stone in Ardabil as an element of Turkic culture from the Seljuqids to the Safavids. For this, we will use various Muslim sources of the middle and new ages, such as: "Ahsan at-Taqasim" by Muhammad b. Ahmad al-Muqaddasi (946-1000), "Tuhfat al-Albab va Nukhbatul-A'jab" by Abû Hamid al-Garnati (1080-1169), "Ajaib ad-Dunya" by anonymous geographer (wrote in 1220's), "Asar al-Bilad va Akhbar al-Ibad" by Zakariyya al-Qazvinî (1203-1283), "Nuhzat al-Qulub" by Hamdullah Mustawfî Qazvinî (which was completed in 1340), "Gawharnama" by Muhammad b. Mansur (which was written for Aqqoyunlu ruler Uzun Hassan), "Habib as-Siyar" by Ghiyath ad-Din Khwandamir (which was completed in 1524), "Seyahatnama" by Evliya Chelebi and "Mukhtasar-i Mufid" by Muhammad Mufid Mustawfi Bafiqi. In addition to these main sources, we also apply the works of modern scholars, such as H. Tanyu, B. Ögel, D. Behâzîn and etc.

Locals believed that this stone fell from the sky. It was placed in the temple of fire worshipers, which is said to have been built by Zoroaster in Ardabil. After the spread of Islam in this region, this stone was likened to the black stone in the Kaaba, which is believed to have fallen from the sky too. It remained in the great mosque of Ardabil and was accepted by people as a sacred symbol. After the arrival of the Seljuq Turks and Oghuzes from Central Asia, the Ardebil stone became a rain stone under the influence of Turkic culture and began to be used in this direction. We can track information about the use of this stone as a rain stone from the 12th century to the 17th century. Thus, we came to the conclusion that the symbolic value and functions of the stone, consecrated by the locals in the city of Ardabil, changed in the historical process and that each new civilization influenced this process. There are some clues about the fate of this stone after the Safavids, which we will try to clarify in our report.

Keywords: Yada Stone, Ardabil, mythology, culture, folk beliefs

[1] Prof. Dr., Kastamonu Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü; namiq.musali@gmail.com

GİRİŞ VE KURAMSAL ÇERÇEVE

Türk kavimleri tarih boyunca Çin ve Moğolistan'dan Balkanlara, Doğu Avrupa bozkırlarından Hindistan'a ve İran Körfezi'ne, Altay dağlarından Kuzey Afrika sahralarına kadar geniş bir coğrafyaya hükmetmek suretiyle hem kendileri zengin bir uygarlık meydana getirmiş, hem de çeşitli medeniyetler arasında köprü rolünü oynamışlardır. İnsanlık tarihinde gerek kültürel uyumla ilgili gelişmelere, gerekse de kültürel çeşitlilik ve farklı medeniyetlere yönelik hoşgörü anlayışının şekillenmesi sürecine katkı sağlamış olan Türkler, bir taraftan diğer medeniyetlerden etkilenirken, öte yandan da farklı medeniyetleri etkilemeyi başarmışlardır. Bu bağlamda, Eski Çağ'dan itibaren Erdebil şehrinde bulunan ve mukaddes bir değer olarak kabul gören gizemli taşın fonksiyonunun Selçuklu Türklerinin gelişiyle birlikte nasıl değiştiğini bildirimizde izlemeye çalışacağız.

Günümüzde İran İslâm Cumhuriyeti sınırları içinde bulunan Erdebil şehri, Azerbaycan tarihinde önemli rol oynamıştır. Erken Orta Çağ'da (Sâsânîler, Hilafet, Sacoğulları ve Sâlâroğulları zamanında) Azerbaycan'ın başkenti olan Erdebil, daha sonra Revvâdîlerin, Selçukluların, Azerbaycan Atabeylerinin, Harezmşahların, İlhanlıların, Celayirlilerin, Karakoyunlu ve Akkoyunluların hükmü altında bulunmuştur. Sufi şeyhleri olan Safevî soyunun ata yurdu olması sebebiyle XIV-XV. yüzyıllarda yeni bir şöhret bulan Erdebil, XVI. yüzyılın başlangıcında Safevîlerin iktidara geçip devlet kurması üzerine bu yeni imparatorluğun dinî ve kültürel merkezlerinden birine dönüşmüştür.

Safevîlerin son döneminde kısa süreliğine Osmanlı hâkimiyeti altına alınan bu şehir, Safevî Devleti'nin 1736 yılında çöküşü üzerine kurulmuş olan Nadir Şah Afşar saltanatının kontrolüne girmiştir. 1747 yılında Nadir Şah'ın ölümünü takiben çıkan karışıklıklar sonucunda Erdebil Hanlığı kurulmuş, fakat aynı yüzyılın sonlarında bu hanlık, merkezi Tahran olmak üzere tesis edilen Türk asıllı Kaçarların saltanatına bağlanmıştır. Günümüz itibariyle bir eyalet merkezi olan Erdebil'in ahalisinin büyük çoğunluğu Azerbaycan Türklerinden oluşmaktadır (Erdebil'in kısa tarihi için bkz.: Aliyev, 1995: 276-277).

Asırlarca Türk uygarlığının önemli merkezlerinden biri olan Erdebil şehri kendi bünyesinde Türk halk kültürü ile ilgili çeşitli unsurları da barındırmıştır. Bunlardan biri de yağmur taşı inancıdır. Pınarların, derelerin kuruduğu ve kuraklığın çok arttığı zamanlarda eski Türklerin, göğe bağlı olan suyu yağmur şeklinde yere indirmek amacıyla kullandıkları bazı "teknikleri" vardı. Bu "tekniklerin" başında Yada Taşı geleneği gelmektedir (Uslu, 2017: 58). Türkler arasında çok eski devirlerden beri yaygın olan bu inanca göre Ulu Tanrı, Türklerin atasına Yada denilen bir sihirli taş armağan etmiştir ki bununla istediği zaman yağmur, kar, dolu yağdırır, rüzgâr estirir, fırtına çıkarırdı (İnan, 1986: 160). Dünya halkları arasında

yağmur yağdırma ve kutsal taşlarla ilgili çok sayıda inançların var olmasına rağmen, Batılı bir Türkolog'un işaret ettiği gibi; "Anılan yöntem kesin olarak Türk kökenlidir" (Roux, 1994: 78).

Eski zamanlardan itibaren değişik Türk kavimlerinin gerek sivil, gerekse de askerî amaçlarla Yada taşlarını kullandıkları pek çok kaynaklara yansımış, muhtelif doğulu ve batılı yazarlar ve bilginler bu olayı bizzat gözlemlemiş, bu mevzuda fikir beyan etmişlerdir. Klasik Fars edebiyatında Yada Taşı; "Şekilli bir taştır ki her ne zaman ona dua edilse göğü yarar ve çokça bulut ve yağmur getirir; bu iş Türkler arasında yaygındır" diye tabir edilmektedir (Tanyu, 1968: 42). Bu taşın şeklinin ve renginin çeşitli olduğu, kaynaklarda zikredilir. Yada Taşı'nın yağmur yağdırma ve hava şartlarını etkileme amacıyla kullanış tarzının da farklı türlerinin bulunduğu bilinmektedir. Bazı yerlerde taş su içine koyulurken veya su üzerine asılırken, diğer yerlerde taşlar birbirlerine sürtülerek, kimi zaman da öteye beriye hareket ettirilerek, dualar okunarak kullanılırdı. Bazıları bu iş için kerametin sadece taşta değil, aynı zamanda onu kullanan yadacıda olduğu görüşünü savunurken, diğerleri de tamamen taşta bir sihir ve kudret bulunduğunu öne sürmüşlerdir (Tanyu, 1968: 41-71).

J. P. Roux (1994: 70), yağmur taşının çoğu kez bir meteorit olarak kabul edildiğini belirttikten sonra; "gökten düşen taşın... sonradan Yada Taşı ile bir tutulduğuna inanmak eğilimindeyim" diyerek kendisinin de bu görüşe katıldığını belirtir. Yada Taşı'nı Türkler, bir nevi canlı bir varlık gibi kabul ediyorlardı. Onlara göre bu taşın kendine göre bir ısısı ve sesi vardı. Kendine göre şekilleniyor, canlanıyor ve ölüyordu (Ögel, 1995: 275). Türklerin İslâmiyet'i kabulü ile beraber bu adet terk edilmemiş, İslâmî unsurlarla uzlaştırılmaya çalışılarak, Tanrı kudretinin tecelli vasıtası olarak görülmek istenmiştir (Tanyu, 1968: 71-72). Aşağıda İslâmiyet dönemi Yada Taşı örneklerinden biri olarak Erdebil'deki yağmur taşı konusunda incelemelerde bulunacağız. Şunu da belirtelim ki Erdebil'de var olan bu garip taşın Türk kültüründeki Yada Taşı'nın bir örneği olduğu daha önce C. Beydili tarafından ifade edilmiştir (Beydili, 2004: 599).

AMAÇ

Bu araştırma, Türk kültürünün karşılaştığı diğer medeniyetleri nasıl etkilediği konusunu tarihî kaynaklar ışığında Erdebil'deki sıra dışı taş örneğinde ortaya koymayı hedeflemektedir. Ayrıca söz konusu taşla ilgili inançların incelenmesinin, Türkler arasında var olan Yada Taşı kültünün araştırılmasına katkı sunacağı düşünülmektedir.

KAPSAM

Bildiri, bin yıllık bir süre zarfında Erdebil'deki olağanüstü taşın şehrin sosyal hayatında sahip olduğu rol ve Türk kültürü unsurlarının bu sürece etkisi çerçevesinde

hazırlanmıştır. Bu açıdan çalışmanın kronolojik kapsamı X. yüzyılın ikinci yarısından XX. yüzyılın ikinci yarısına kadar uzanmakta, coğrafi olarak da Erdebil şehri ile sınırlandırılmaktadır.

YÖNTEM

Araştırmamız sırasında tarihî-genetik metot uygulanmıştır. Söz konusu yöntemin mahiyeti, incelenen realitenin tarihî gelişim süreci içinde hangi özelliklere ve fonksiyonlara sahip olduğunun ve nasıl bir değişime uğradığının düzenli ve ardışık bir şekilde ortaya çıkarılmasından ibarettir. Araştırma objesinin olabildiğince gerçek tarihinin canlandırılmasına olanak sağlayan bu yöntem tatbik edilirken, tekilden özele, oradan da genele ve bütüne doğru bir yol izlenir. Tarihî-genetik metot, mantıksal doğası itibariyle analitik-endüktif bir yapıya sahip olup, araştırılan gerçekliğe ilişkin malumatın ifade edilmesi şekli bakımından da tanımlayıcı bir nitelik taşımaktadır (Bkz. Kovalçenko, 2003: 184-186). Bu bağlamda öncelikle konu ile ilgili belli başlı kaynaklar tespit edilmiş, farklı yüzyıllarda ve farklı kaynaklarda mevzunun ele alınması şekli belirlenmiş, ardından bu bilgiler tenkit süzgecinden geçirilerek karşılaştırmalı bir analize tabi tutulmuş, sentez işlemi yürütülerek sonuçlara varılmış ve değerlendirmeler yapılmıştır. Böylece incelenen objenin tarihî süre zarfında geçirdiği değişim süreci hususiden umumiye doğru ele alınmıştır.

BULGULAR

Erdebil'de garip bir taşın bulunduğuna ve halk tarafından kutsandığına dair bilgilere X. yüzyıldan itibaren rastlıyoruz. Bu konuda ilk malumat, Arap coğrafyacısı Muhammed b. Ahmed el-Mukaddesî'nin (946-1000) **"Ahsenü't-Tekāsim"** adlı eserinde bulunmaktadır:

"Erdebil'in Ulu Camii'nde büyük bir taş vardır. Ona çekiçle vurulduğunda üzerine iz bırakmıyor. Bu [taş] şehirden bir kadar kenarda gökten düşmüştür. Sonra onu Ulu Cami'ye getirip gelmişler. Ben, Zarif el-Hâdim'in [bu konuda şöyle] dediğini duymuşum: 'Biz, Erdebil'in yakınından geçtiğimizde kalkana benzeyen büyük bir şey gökten düştü. Yere düştükten sonra taş olduğu belli oldu. Muhtemelen bu, bahse konu olan aynı taştır'. Boyacıların cilalama amacıyla kullandıkları alet gibi bu [taşın] da her iki tarafı inceydi" (Vəlixanlı, 2016: 312; Ciner, 2018: 270).

Yukarıdaki alıntıdan görüldüğü üzere Mukaddesî (veya Makdisî), bu taşın gökyüzünden düştüğü için halk tarafından saygıyla camiye yerleştirildiğine işaret etmiş, ancak onun yağmur yağdırma amacıyla kullanıldığını belirtmemiştir.

1134-1135 yıllarında İran'a ve Azerbaycan'a bir gezi yapmış olan Endülüslü meşhur seyyah Ebû Hâmid el-Gırnâtî (1080-1169) 1161-1162 tarihlerinde tertip ettiği **"Tuhfetü'l-**

Elbâb ve Nuhbetü'l-A'câb" adlı Arapça seyahatnamesinde Erdebil taşının yağmur yağdırdığına yönelik inanış üzerine ilk kez bilgi vermiştir:

"Erdebil'in [şehir] meydanında siyah bir taş gördüm. Onun sesi çelik sesine benziyordu. Kendisi kurşun kalayı gibi ve ineğin böbreği şeklinde idi. Ağırlığı 200 mann'dan çoktur. Bu taşın şöyle bir özelliği vardır: yağmur yağmadığında onu arabaya koyarak Erdebil şehrine getirirler. [Bu zaman] yağmur yağmaya başlıyor. Taşı meydana getirinceye kadar yağmur devam ediyor. Geri götürüldüğünde ise yağmur diniyor. Bu ise dünyanın mucizelerindendir. Doğrusunu Allah biliyor" (Vəlixanlı, 2016: 325; Gırnâtî, 2011: 128-129).

Mukaddesî ve Gırnâtî'nin açıklamalarını karşılaştırdığımızda, bahse konu taşın ilk kez Selçuklu Türklerinin Erdebil'e gelişiyle beraber yağmur yağdırma amacıyla kullanılmaya başladığı kanaatine varıyoruz.

Azerbaycanlı olduğu tahmin edilen ismi meçhul bir coğrafyacının 1220'lerde Farsça telif ettiği **"Acâibü'd-Dünyâ"** başlıklı eserde de bu konuya temas edilmiştir:

"Diyorlar ki güya Erdebil'de büyük bir taş vardır. Ona elle vurulduğunda güzel bir ses çıkıyor. Yağmur yağmadığında bu taşı şehirden [dışarıya] çıkarıyorlar ve hemen yağmur yağıyor. Taşı tekraren şehre geri getirdiklerinde ise yağmur diniyor" (Anonim, 1993: 179).

Fakat anonim coğrafyacı, kendisinden daha önce bu taş üzerine bilgi vermiş olan Gırnâtî'den ve kendisinden sonra bu mevzuda yazacak olan müelliflerden farklı olarak, taşın sürekli bir şekilde şehirde bulundurulduğunu, onun şehir dışına çıkarılmasıyla beraber yağmur yağdırıldığını, taşın şehre geri getirilmesiyle birlikte de yağmurun durdurulduğunu anlatmaktadır. Ancak o, bu taşı bizzat görmemiş, başkalarının sözlü olarak kendisine anlattıklarına dayanmıştır.

XIII. asır coğrafyacısı ve seyyahı Zekeriya el-Kazvînî'nin (1203-1283) Arapça yazmış olduğu **"Âsâru'l-Bilâd ve Ahbâru'l-'İbâd"** isimli çalışmada Gırnâtî'ye atfen Erdebil taşı üzerine açıklama yapılmıştır:

"Bu şehrin mucizelerinden birisini Ebû Hâmid el-Endülüsî [şöyle] anmıştır: Ben, şehir dışındaki meydanda sanki demirden yapılmış olan 200 ratl ağırlığında büyük bir taş gördüm. Eğer şehir halkına yağmur lazımsa, onlar bu taşı arabaya yükleyerek şehre getiriyorlar ve taşın şehirde bulunduğu müddetçe yağmur yağıyor. Taşı şehirden [dışarıya] çıkardıklarında ise yağmur diniyor" (Bünyadov, 1976: 47-48; Kazvînî, 1373: 349).

Kendi hemşerisi olan Zekeriya'dan farklı olarak İlhanlı Devleti'nin finans memuru, tarihçi ve coğrafyacı Hamdullah Müstevfî Kazvînî, Erdebil taşını şahsen gözlemleme imkânı bulmuştur. Bu konuda o, 1340'ta tamamladığı **"Nüzhetü'l-Kulûb"** adlı Farsça eserinde söz etmiştir:

"Mağrip Tarihi'nin yazarı der ki; 522 senesinde Erdebil'e vardığımda, yaklaşık 200 mann ağırlığında bir taş gördüm. [O kadar sağlamdı ki] sanki demirden yapılmıştı. Kadı Bahaddin Said Erdebîlî dedi: 'Erdebil halkı, yağmura muhtaç olduklarında, bu taşı şehre getirirler ve yağmur yağar; onu [şehirden] çıkardıklarında ise [yağmur] diner'. Bu kitabın müellifi der ki: Ben bu taşı defalarca Erdebil'de gördüm. O, caminin kapısına koyulmuştu ve hiç yağmur yağmıyordu. Erdebil halkının inancına göre bu taş, insan eli değmeden caminin bir kapısından diğer kapısına geçebiliyor. Ama ben onun hep aynı yerde durduğunu gördüm. Gerçi şeklen taşa benzese de, sanki ateş saçan bir demirdir ve ateş korunu sıcak tutmak ve sönmesini engellemek amacıyla ateşhaneye koyulmuştu. Bu taşın üzerine dövme (delme) usulüyle bazı şeyler yazılmıştır. Eğer bu gerçekten taş olsaydı, bu kadar delinmeyi kaldıramazdı" (Kazvînî, 1362: 285-286; Hamza, 2008: 274).

Anlatının başında bahsi geçen Mağrip Tarihi yazarının Ebû Hâmid el-Gırnâtî olduğu kuvvetle muhtemeldir. Hamdullah Müstevfî, onun eserinden bu mevzuda bazı bilgiler aktardıktan sonra kendi müşahedelerinin sonuçlarını okurlarla paylaşmakta ve rasyonel bir yaklaşım sergileyerek, taş ile ilgili inançlara eleştirel bakmaktadır.

Akkoyunlu dönemi bilginlerinden Muhammed b. Mansur'un Uzun Hasan (Akkoyunlu Hasan Padişah; 1453-1478) için Farsça kaleme aldığı **"Gevhernâme"**de Erdebil'deki yağmur taşı ile alakalı ilginç bilgiler yer almaktadır:

"Güvenilir kişiler tarafından anlatılmaktadır ki Erdebil'in Ulu Camii'nde (Cuma Mescidi'nde) hacmi küçük, fakat ağırlığı büyük bir cisim bulunuyor. Onun ağırlığı 500 mann'dır. Bu cismin bir yarısına çokça el sürüldüğü için orası gümüş ve demir renklerinin arasında bir renk almıştır. Fakat el sürülmemiş olan diğer yarısı siyahımsı renktedir. Bu cisim o kadar çok dayanıklıdır ki onu kırmak ve ateş vasıtasıyla yenmek mümkün değildir. Şöyle ki bir demirci ondan bir parça koparmak amacıyla o cismi ısıttığında o cisim o kadar ısınmış ki 10 zirâ' (10 arşın) mesafeden kimse onun yakınına gidememiş. Gazan Han emretmişti ki onun ismini o [taşın] üzerine yazsınlar. Büyük bir zahmet ve tekellüf ile yazdılar. Erdebil'in ekâbir ve eşrafının kanısınca; bu cisim önceleri Zerdüşt'ün Erdebil'de inşa ettiği ateşkedede bulunmaktaydı ve bu [taşın] nereden hâsıl edildiği belli değildir" (Behâzîn, 1356: 126).

Böylece Muhammed b. Mansur, Erdebil taşını diğer yazarların eserlerinde rastlayamadığımız yönleriyle tanıtıyor. Öncelikle bu eserde taşın ağırlığının diğer kaynaklara yansıdığından daha fazla olduğu belirtiliyor. O, kendisi bu taşı görmese de güvenilir kimselere dayanarak, taşın tarih boyunca geçirdiği fiziksel değişim sürecini ele alıyor ve kendi zamanında bir demircinin bu taşın sırrını çözmek maksadıyla onun üzerinde

araştırmalar yaptığını ifade ediyor. Bu bağlamda onun anlattıkları orijinal oluşuyla dikkat çekiyor.

Timurluların son dönem ve Safevîlerin ilk devir tarihçilerinden olan Gıyaseddin Handemir'in 1524'te bitirdiği **"Habîbü's-Siyer"** adlı Farsça eserinin sonuna eklediği coğrafya bölümünde Erdebil şehri anlatılırken oradaki olağanüstü taş da zikrediliyor. Aslen Horasanlı olan Handemir bu taşı görmemiş, "Acâibü'l-Büldân" adlı esere dayanmıştır:

"Acâibü'l-Büldân'da kayıtlıdır ki Erdebil'in dışında yaklaşık 200 mann ağırlığında bir taş bulunmaktadır. [Bu taş] o kadar sağlamdır ki demir ona tesir edemiyor. Ne zaman Erdebil ehli yağmura muhtaç olursa, o taşı bir öküze yükleyerek şehre getiriyorlar ve taşın şehirde bulunduğu müddetçe yağmur yağar. Onu [şehir] dışına çıkardıklarında ise yağmur diner" (Handemir, 1380: 634).

Orta Çağ İslâm Dünyası'nda coğrafya ve seyahatle ilgili kitaplara genellikle "Acâibü'l-Büldân", "Acâibü'l-Hind", "Acâibü'l-Mahlûkāt" gibi isimler verilirdi. Buradaki acâib kelimesi "hârikalar, görülmemiş ve duyulmamış garip şeyler" anlamına gelmektedir (Kut, 1988: 315-317). Maalesef Handemir hangi yazarın bu türden olan eserinden yararlandığını açıklamamıştır.

1646-1647 ve 1655 yıllarında iki kez Erdebil'i ziyaret etmiş olan meşhur seyyah Evliya Çelebi, Erdebil taşının yağmur yağdırma amacıyla kullanıldığının son tanıklarındandır. O, kendi **"Seyahatnâme"**sinde bu taşı aşağıdaki şekilde tasvir etmiştir:

"Zikr-i seng-i sebeb-i bârân-ı rahmet: Erdebîl cây-ı sebîlin bîrûnunda demirden katı bir seng-i siyâh-ı müdevver vardır. Tahmînen üç kantar gelir bir seng-i musaykal u mücellâdır. Selef köhneleri ve hukemâ kudemâları bu seng-i siyâh üzre bir gûne hatt-ı İbrî hurûfları yazmışlar. Hakkâ ki sikkeyi mermerde kazmışlar ve bir âdem sûreti tahrîr etmişler kim iki ellerin ebr-i semâya kaldırup küşâde etmişdir. Kaçan kim belde-i Erdebîl'de bârân-ı rahmet nâzil olmasa a'yân-ı kibâr u sığâr bu taşı gelüp galtân ederek şehre götürürken azamet-i Hudâ şehr-i Erdebîl üzre üç gün üç gice bârân-ı rahmet nâzil olup âb-ı rahmet ile cemî'î mezâri'leri ve kurâ ve kasabâtları reyy olup bârândan müstağnî olurlar. Ba'dehû ol taşı çinçhıyr (?) ederek ol sengi yine cây-ı ma'hûduna vaz' edince bârân yine teskîn olur.

Hikmet-i garâ'ib [u] acîbe-i diğer: Kaçan bu sengi ahâlî-i vilâyet yerinden yuvarlayup şehre ne kadar yakın götürürlerse ol mertebe yağmûr yağar. Şehir kenarında ol taş kalsa bârân-ı rahmet aslâ munkatı' olmayup ünâs-ı Erdebîl asla bârândan göz açmazlar.

Sırr-ı acîb-i diğer: Bu seng-i siyâh hâric-i şehrde durdukça buhayre-i Erdebîl tuğyâna gelüp ili vilâyeti gark etmeğe başlar".

Böylece ünlü gezgin, Erdebil taşının fiziksel özellikleri hakkında değerli malumat vererek, onun demirden daha sağlam, görünümünün yuvarlak, renginin siyah, yüzeyinin cilalı ve parlak olduğunu belirtir, onun üzerindeki çizimler ve yazılardan söz eder, taşın şehre götürüldükten sonra hava şartlarının nasıl değiştiği konusunda görüşleri aktarır. Sonrasında şehir kenarında bulunan bu taşın orada dörtgen bir kaya üzerinde bulunduğuna işaret eden seyyah, taş oradan kaldırılınca bu kayanın on iki yerinden suların aktığını ve taşın oraya tekrar bırakılıncaya kadar bu suların hiç kesmediğini ifade eder:

"Ve esrâr-ı hafî-i diğer: Bu taş dâ'imâ sâbite olduğu merkezden cüdâ olunca yerinde bir azîm çâr-kûşe sahre vardır kim seng-i hârâdan nişân verir ve ol seng üzre niçe gûne Süryânî ve İmrânî ve İbrânî hatlar tahrîr olunmuşdur. Ve ol çâr-kûşe taşın on iki deliği vardır. Her delikden birer gûne âb-ı câriye hurûc etmeğe başlar. Tâ ki mezkûr müdevver taş bu çâr-kûşe taş üzre gelmeyince suları kaynamadan hâlî olmaz. Garîb ve sırr-ı acîb mutalsamatlardır".

Bu anlatısının ardından Evliya Çelebi, Erdebil'in bazı ulemasının nazarınca mevzubahis dörtgen taşın Hz. Musa'nın Sahrâ-yı Tîh'de on iki kerre asâ ile vurarak oradan on iki çeşmenin çıkmasına sebebiyet verdiği taş olduğu hakkında bir açıklama yapar; belirtilen olayla ilgili olarak Kur'an-ı Kerim'in Araf suresinin 160. ayetini aktarır: "[(Tih'de susayan) kavmi (Mûsâ'dan) su istediği zaman] 'asanı taşa vur' diye (vahyettik de) ondan on iki pınar kaynayıp aktı" (Zıllî, 1998: 138).

Evliya Çelebi'nin muasırı olan Muhammed Müfîd Müstevfî Bâfıkî'nin **"Muhtasar-ı Müfîd"** başlıklı Farsça coğrafya eserinde de Erdebil taşı konusuna temas edilmiştir:

"Erdebil havalisinde bir taş vardır ki ağırlığı yaklaşık 200 mann'dır. O kadar sağlamdır ki demir ona tesir edemiyor. Şehir halkının yağmura ihtiyacı olunca o taşı şehre götürürler, o taşın şehir içinde bulunduğu sürece yağmur yağar, onu kendi yerine naklettiklerinde ise yağmur diner" (Bâfıkî, 1390: 150).

Yazar kendisinin taşı bizzat görüp görmediği konusunda hiçbir bilgi vermemişse de, anlattıklarında orijinal bir bilginin olmaması onun taşı görmediği ve diğer kaynaklardan alıntı yaptığı izlenimini uyandırmaktadır.

XVII. yüzyıldan sonra yazılmış olan seyahatnamelerde, coğrafi, tarihî eserlerde ve diğer kaynaklarda Erdebil'deki yağmur taşı ile ilgili tanıklıklara rastlamıyoruz. Peki, bu meşhur taş anlatısının birdenbire seyahatnamelerden ve diğer kaynak çeşitlerinden kayboluşunu ne ile izah edebiliriz? Bizce Safevî devri sonlarında, özellikle Şah Sultan Hüseyin döneminde (1694-1722) Şii ulemanın devlet yönetimindeki etkisinin bir hayli artması ve bunların her türlü bidate karşı savaş açmaları (bkz. Savory, 1980: 237-239)

Erdebil'deki yağmur taşının da kullanılmasına son vermiştir. XIX. yüzyıla gelindiğinde artık Erdebil'de bahse konu taş ile yağmur yağdırma geleneğinin kaybolduğunu ve unutulduğunu görüyoruz. Şöyle ki şehzade Cihangir Mirza Kaçar, 1851 yılında Zekeriya Kazvînî'nin "Âsârü'l-Bilâd ve Ahbârü'l-'İbâd" adlı eserini Farsçaya tercüme ederken Erdebil taşı ile ilgili bu eserde yer alan bilgileri aktardıktan sonra şöyle bir not düşmüştür: "Mütercim arz eder ki dört sene boyunca o vilayette yaşadım, fakat bu tarihlerde orada böylesine bir taş bulunmamakta ve böylesine sözler dolaşmamaktaydı" (Kazvînî, 1373: 349). Şunu belirtmekte yarar vardır ki adı geçen şehzade 1820'li yılların sonu ve 1830'lu yılların başlarında Erdebil valisi olan ağabeyi Muhammed Mirza'nın yardımcısı olarak bu şehirde bulunmuştur (Storey, 1972: 960).

Acaba, Mecusî Sâsânî döneminden İslâmiyet dönemine, İran egemenliğinden Arapların ve akabinde Türklerin iktidarı devrine intikal etmeyi başarmış, XIII. yüzyılın ilk yarısında Gürcülerin ve Moğolların yıkıcı saldırılarını atlatmış, bütün bu süre zarfında halk nezdinde saygınlığını ve kutsallığını muhafaza etmiş olan bu taşın Safevî devrinden sonraki akıbeti ne olmuştur? Erdebil'deki yağmur taşının sonraki durumuna ilişkin iki farklı görüş vardır. Erdebil tarihinin araştırmacısı olan B. Seferî, ilk kez 1970'lerin ortalarında yayınladığı eserinde bu konudaki fikrini; "Zikri geçen taş, şimdi bu şehirde mevcut değildir" diye beyan etmektedir (Seferî, 1370: 387).

Eğer B. Seferî'nin bu değerlendirmesi doğru ise, o vakit Erdebil halkı açısından asırlarca büyük önem arz eden bu simgenin tamamen ortadan kaybolması ve kendinden hiçbir iz bırakmaması çok şaşırtıcıdır. Fakat yine Erdebil tarihi ile ilgili çeşitli araştırmaların müellifi olan D. Behâzîn, 1977'de yayınladığı bir makalesinde B. Seferî'nin görüşüne karşı gelerek, Şeyh Safi Türbesi avlusunda bulunan, "Anu Taşı" veya "Enu Taşı" diye bilinen, ağırlığı yaklaşık 1 ton olan, küre şekilli, çevresi 2,27 metre olan taşın Erdebil'deki tarihî yağmur taşı olabileceğine ihtimal veriyor. O, söz konusu taşın Tahran Üniversitesi jeologları tarafından incelendiğini ve bunun bir zamanlar yanardağ olan Savalan Dağı'ndan fırlamış bir volkan taşı olduğu sonucuna varıldığını belirtiyor (Behâzîn, 1356: 139-140). D. Behâzîn kendisi de bu araştırmalara katılarak taşın ısıtılmasını denemiş ve tıpkı beş yüz yıl önce "Gevhernâme"de aksettirilen demircinin hikâyesinde olduğu gibi bir sonuç alınmıştı. Kendisi bu konuda şöyle yazar: "Bu taşı ateşe doğru tuttum, ateşe taraf doğrultulan yüzü kıpkırmızı oldu ve kendi etrafını ısıttı" (Behâzîn, 1356: 139). Adı geçen yazarın anlatımına göre, 1950'lerde bu taş Vakıflar Müdürlüğü tarafından koruma altına alınıncaya kadar insanlar tarafından ziyaret edilir, çocuk sahibi olmak isteyen kadınlar karınlarını ona sürer, ayrıca hasta insanlar kendilerini ona sürerek şifa bulacaklarına inanırlardı (Behâzîn, 1356: 140-141). Erdebil ile

ilgili son araştırmaların birisinde Anu/Enu Taşı üzerine bilgi verilirken, bu taşın halk arasında aynı zamanda Türkçe "yağış taşı" ve "sancı taşı" olarak da bilindiği ve geçmiş dönemlerde Erdebil ahalisi tarafından ihtiram odağı olduğu kaydedilmektedir (Keyânî, 1392: 47).

SONUÇ VE DEĞERLENDİRME

Yukarıda gerek ana kaynaklardan, gerekse de modern araştırmalardan edindiğimiz bilgileri analiz etmemiz ve karşılaştırmamız vasıtasıyla Erdebil taşının tarihî seyri ve özellikleri hakkında aşağıdaki sonuçlara varıyoruz:

1. Erdebil'deki mevzubahis taş, volkanik menşelidir. Hamdullah Müstevfî'nin ve Muhammed b. Mansur'un eserlerinden belli olduğu üzere o, ısıyı kendinde bulundurma özelliğine sahip olduğu için VII. yüzyıla kadar Erdebil'de Ateşkede veya Ateşhane diye isimlendirilen Mecusî tapınağında ocağın sönmemesini ve ateşin sürekli yanmasını sağlamak amacıyla kullanılmıştır. Bir zamanlar yanardağın içinden fırlamış olan bu olağanüstü taş, ateş mabedinde pratik amaçlı kullanışının yanı sıra ısı ve ateş ile arasında var olan bağlardan dolayı ateşperest Mecusîler tarafından asırlarca kutsanmıştır. Ayrıca bir ihtimale göre Erdebil Ulu Camii (Cuma Mescidi)'nin yerinde İslamiyet'ten önce ateş tapınağı bulunmaktaydı (Behâzîn, 1356: 132).

2. İslâmiyet'in bu bölgede yaygınlaşmasının ardından söz konusu taş, gökten düştüğüne inanılan Kâbe'deki siyah taş (Hacerü'l-esved) ile mana itibariyle özdeşleştirilerek Erdebil'in Ulu Camii'nde kalmaya ve ahali tarafından kutsal bir simge olarak kabul görmeye devam etmiştir. Bu yüzden Erdebil taşının da gökten indirildiğine dair rivayetler ortaya çıkmıştır. Bunun izlerini Mukaddesî'nin eserinde görüyoruz.

3. İranlı bazı araştırmacılar (örneğin, D. Behâzîn) Erdebil'deki yağmur taşı kültünün eski İran inançlarına, Mecusîliğe dayandığını iddia etmişlerse de, ana kaynaklarda Selçuklu öncesinde bu taşın yağmur yağdırma amacıyla kullanıldığını kanıtlayan hiçbir bilgi bulunmamaktadır. X. yüzyılda buraya seyahat etmiş ve taşı görmüş olan Mukaddesî, onun özellikleri üzerine bilgiler verse de, yağmur yağdırmak için kullanıldığı konusuna hiç değinmemiştir. Ayrıca Mecusîler tarafından bu taşın yağmur yağdırmak için değil de ateşi daima canlı tutmak için kullanıldığı hususunda kaynaklarda net bilgiler vardır.

4. Orta Asya'dan Selçukluların, Oğuz Türklerinin buraya gelişinin ardından Erdebil Taşı, Türk kültürünün etkisiyle yağmur taşı özelliğini kazanmış ve bu doğrultuda kullanılmaya başlamıştır. Bu taşın, yağmur taşı olarak kullanılmasına yönelik bilgileri XII. yüzyıldan XVII. yüzyıla kadar izleyebiliyoruz. Türk kültüründe var olan Yada Taşı inancının bu dönemde Erdebil'de İslâmî gelenekle izah edilmeye çalışıldığını, hatta ulemadan bazılarının Hz. Musa'nın asasını taşa vurarak su çıkarmasına dair Kur'an-ı Kerim'de yer alan

anlatı ile yağmur taşı kültünü bir araya getirme çabaları sergilediklerini görüyoruz. Daha Orta Çağ'da sathına çekiçle vurularak veya ateşle ısıtılarak bu taşın üzerinde bazı ilkel araştırmalar yürütüldüğüne de şahit oluyoruz.

5. X-XVII. yüzyıllar arasında bu taş hakkında bilgi veren toplam dokuz kaynak vardır. Bunların yedisi seyahatname veya coğrafya eseri, biri vakayiname, bir diğeri ise jeoloji risalesidir. Taştan söz eden yazarların sadece biri (Mukaddesî) kendi eserini Selçuklu öncesi dönemde kaleme almış ve taşın yağmur yağdırma özelliğine temas etmemiştir. Geriye kalan yazarların hepsi kendi eserlerini Selçuklu fetihlerinden sonra telif etmiş ve bu taşın yağmur yağdırma maksadıyla istifade edildiğine değinmişlerdir. Taştan bahseden yazarlardan dördü (Mukaddesî, Gırnatî, Hamdullah Müstevî ve Evliya Çelebi) onu bizzat görmüş, diğer beş yazar (meçhul coğrafyacı, Zekeriya Kazvînî, Muhammed b. Mansur, Handemir ve Bafikî) ise başka şahısların sözlerine dayanmışlardır.

6. Kaynaklardan belli olduğu üzere söz konusu taş bazen Erdebil Ulu Camii'de, bazen şehir meydanında, bazen de şehir dışında görülmüştür. Selçuklu döneminden itibaren Erdebil halkı tıpkı Yada Taşı'nın bazı örneklerinde olduğu gibi bu taşın da hareket ettirilmek suretiyle yağmur yağdırılacağına inanıyordu. Yazarların çoğu bu inanış doğrultusunda taşın şehre getirilince yağmur yağdığı, taşın şehirden çıkarıldığında ise yağmurun dindiği tarzında olduğu konusunda hemfikirdirler. Yalnız taşı şahsen görmemiş olan anonim coğrafyacı bunun tersini iddia ederek, taş şehirden çıkarılınca yağmur yağar, şehre getirilince ise diner şeklinde bir açıklama yapmıştır. Bunun yanı sıra yine diğer bazı Yada taşlarının timsalinde gördüğümüz üzere Erdebil Taşı'nın da canlı bir varlık olduğuna, kendiliğinden hareket edip yer değiştirdiğine dair bir inancın mevcut olduğu bilinmektedir.

7. Taşın fiziksel özelliklerine gelince, seyyahlar bu taşın yuvarlak veya inek böbreği şeklinde olduğuna tanıklık yapmışlardır. Mevzubahis taş çok sağlam ve demir gibiydi. Üzerine çekiçle vs. vurulduğunda iz bırakmıyor, çelik sesine benzer güzel bir ses çıkıyordu. Üzeri cilalı ve parlaktı. Rengi orijinalde siyahımsı olmuş, fakat bir tarafına çokça el sürülmesi neticesinde orası gümüş ve demir renklerinin arasında bir renk almıştı. Üzerinde dövme-delme usulüyle yapılmış bazı yazılar (örneğin, eski bir alfabe ile yazılı örnekler ve Gazan Han'ın ismi) ve çizimler (iki elini gökyüzüne kaldırmış olan bir insan resmi) vardı. Taşın üzerindeki yazılar Evliya Çelebi tarafından İbrî/İbrânî alfabesi şeklinde tanımlanmışsa da, bunların aslında Pehlevîce olduğu ihtimali büyükdür (Behâzîn, 1356: 132).

8. Yazarların çoğu (Gırnatî, Hamdullah Müstevfî, Handemir, Bafikî) taşın ağırlığının 200 mann olduğunu belirtirken, Zekeriya el-Kazvînî bu ağırlığın 200 ratl, Muhammed b. Mansur – 500 mann, Evliya Çelebi ise 3 kantar olduğunu öne sürmüşlerdir. Şunu belirtelim ki

Erdebil'de 1 mann (batman) 1040 dirhem, yani 3328 gram idi (Marcinkowsky, 2003: 25). Ayrıca İran'da ratl ve mann aynı anlamlarda kullanılıyordu. Şöyle ki Şiraz'da ratl, 1040 dirheme denk geliyordu (Marcinkowsky, 2003: 46). Böylece Erdebil taşının 200 mann veya 200 ratl olduğunu ifade eden klasik kaynaklara göre onun ağırlığı 670 kilogram civarındaydı. Kantara gelince biz, Evliya Çelebi'nin burada 180 okkaya, yani 230,922 kilograma denk gelen Anadolu kantarını (Bkz. Kallek, 2001: 319) kastettiğini düşünüyoruz. Eğer böyle ise o zaman Evliya Çelebi'nin kaydettiği ağırlık da 690 kilogramdan biraz daha fazla ediyor ki bu da aşağı yukarı diğer yazarların belirttiği ağırlıkla örtüşüyor. Sadece Muhammed b. Mansur'un ifade ettiği 500 mann ağırlık diğer kaynaklarda yer alan bilgilerle çelişiyor. Fakat mann'ın farklı bölgelerde ve farklı yerlerde farklı ağırlıkları ifade ettiğini de gözden kaçırmamak gerekir.

9. Safevî dönemi sonlarında Şii ulemanın politikadaki etkisinin bir hayli artması sonucunda her türlü bidatlere karşı uygulanan baskı, Erdebil Taşı'nın da kaderini etkilemiştir. Artık bu taşın tatbikiyle törensel bir şekilde halk tarafından yağmur yağdırma merasimleri düzenlenememiş, ancak taşın kutsal bir simge olarak yöre insanı tarafından bireysel düzeyde ziyaret edilmesi engellenememiştir. D. Behâzîn'in anlattıklarına inanacak olursak, bu tarz bireysel ziyaretler geçen asrın ortalarına kadar sürmüş, özellikle de çocuğu olmayan anneler ve şifa bulmak isteyen hastalar bu taşı ziyarete gitmişlerdir. Bu taş ile tarihî kaynaklarda zikredilen yağmur taşının ağırlığı arasında farklılık olsa da, bu farklılığı belki de klasik Şark ağırlık ölçütlerinin mekân ve zaman bağlamında farklılık gösterdiği ile izah etmek mümkündür.

Böylece Erdebil şehrinde yöre halkı tarafından kutsallaştırılan taşın simgesel değerinin ve işlevlerinin tarihî süreç içinde değiştiği, her yeni gelen medeniyetin ve zamanla oluşan yeni şartların bu süreci etkilediği sonucuna ulaşmış bulunuyoruz.

KAYNAKÇA

Aliyev, S. M. (1995). Erdebil, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi,* XI. c. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Anonim (1993). *Adjaib ad-Dunya (Çudesa mira),* Perevel s persidskogo: L. P. Smirnova, Moskva: İzdatelstvo Nauka.

Bâfikî, Muhammed Müfîd Müstevfî (1390). *Muhtasar-ı Müfîd (Coğrafya-yı İran-zemîn der 'Asr-ı Safevî),* be kûşiş-i İ. Afşar ve M. R. Ebûyî Mehrîzî, Tahran: Bünyâd-ı Mevkūfât-ı Dr. Mahmud Afşar.

Behâzîn, D. (1356). *İ'tikādât-ı Merdüm-i Erdebil der Mevrid-i Seng-i Bârân-zâ,* Berresîhâ-yı Târîhî, No. 72.

Beydili, C. (2004). *Türk Mitolojisi: Ansiklopedik Sözlük,* Çev. E. Ercan, Ankara: Yurt Kitab-Yayın.

Bünyadov, C. (1976). *Materialı iz soçineniy Zakariya al-Kazvînî ob Azerbaydjane,* İzvestiya Akademii Nauk Azerbaydjana (seriya istorii, filosofii i prava), Baku, No. 2.

Ciner, O. (2018). *El-Makdisî'nin Ahsenü't-Tekāsim fî Ma'rifeti'l-Ekālim İsimli Eserinin Değerlendirilmesi ve Türkçe Tercemesi,* Yüksel Lisans Tezi, İstanbul: Fatih Sultan Mehmet Vakıf Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Gırnâtî, Ebû Hâmîd Muhammed (2011). *Gırnâtî Seyahatnamesi (Tuhfetu'l-Elbâb ve Nuhbetu'l-A'câb),* Haz. F. Sabuncu, İstanbul: Yeditepe Yayınevi.

Hamza, M. (2008). *Hamdullah Müstevfî ve Eseri "Nüzhetü'l-Kulûb",* Yüksek Lisans Tezi, Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Handemir, Gıyâseddin (1380). *Târîh-i Habîbü's-Siyer*, bâ mukaddime-i Celâleddin Hümâyî, IV. c., Tahran: İntişârât-ı Hayyâm.

İnan, A. (1986). *Tarihte ve Bugün Şamanizm (Materyaller ve Araştırmalar),* III. Baskı, Ankara: TTK.

Kallek, C. (2001). Kantar, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi,* 24. c. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Kazvînî, Hamdullah Müstevfî (1362). *Nüzhetü'l-Kulûb,* be sa'y ü ihtimâm ü tashîh-i G. Le Strange, Tahran: Dünyâ-yı Kitâb.

Kazvînî, Zekeriya Muhammed b. Mahmud (1373). *Âsârü'l-Bilâd ve Ahbârü'l-'İbâd,* tercüme bâ izâfât ez Cihangir Mirza Kacar; be tashîh ü tekmîl-i M. H. Muhaddis, Tahran: Müessese-i İntişârât-ı Emir-i Kebir.

Keyânî, D. (1392). *Ferheng-i Coğrafya-yı Ostân-ı Erdebil,* Erdebil: İntişârât-ı Muhakkık Erdebîlî.

Kovalçenko, İ. D. (2003). *Metodı istoriçeskogo issledovaniya,* Moskva: İzdatelstvo Nauka.

Kut, G. (1988). Acâibü'l-Mahlûkāt, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi,* 1. c., İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Marcinkowsky, M. I. (2003). *Measures and Weights in The Islamic World (An English Translation of Walther Hinz's Handbook Islamische Masse und Gewichte),* Kuala Limpur: International Institute of Islamic Thought and Civilization.

Ögel, B. (1995). *Türk Mitolojisi (Kaynakları ve açıklamaları ile destanlar),* II. c., Ankara: TTK.

Roux, J. P. (1994). *Türklerin ve Moğolların Eski Dini,* Çev. A. Kazancıgil, İstanbul: İşaret Yayınları.

Savory, R. (1980). *Iran under the Safavids.* Cambridge University Press.

Seferî, B. (1370). *Erdebîl der Güzergâh-i Târîh,* II. c., Erdebil: İntişârât-ı Dânişgâh-ı Âzâd-ı İslâmî.

Storey, C. A. (1972). *Persidskaya literatura: bio-bibliografiçeskiy obzor v tryox çastyax.* Perevel s angliyskogo, pererabotal i dopolnil Y. E. Bregel, çast II, Moskva: Glavnaya Redaksiya Vostoçnoy Literaturı.

Tanyu, H. (1968). *Türklerde Taşla İlgili İnançlar,* Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.

Uslu, B. (2017). *Türk Mitolojisi,* İstanbul: Kamer Yayınları.

Vəlixanlı, N. (2016). *Azərbaycan VII-XII əsrlərdə (tarix, mənbələr, şərhlər),* Bakı: "Elm və təhsil" nəşriyyatı.

Zıllî, Evliyâ Çelebi b. Derviş Mehemmed (1998). *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi,* II. Kitap, Haz. Z. Kurşun, S. A. Kahraman ve Y. Dağlı, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

DEDE KORKUT DESTANINDA DOĞUM VE ÖLÜM

Nargiz GARAYEVA

Özet

Doğum ve ölüm hayatın en yalın gerçekleridir. Olağanüstü şekillerde olması ile Türk dünyası destanlarına da ayrı bir renk katmışdır. Doğum ve ölüm Türklerin eski zamanlardakı inanç, düşünce ve hayal gücünü ortaya koymaktadır. Ele aldığımız Dede Korkut Destanı'nda da kahramanların alışılmadık doğum şekli onun gelecek gücüne ve hikayenin temelinde yer alacağına işaret eder. Türklerin fikir dünyasındaki doğuma verilen önem destanlarına da yansımıştır. Aynı zamanda bu konuyla eski zamanlarda insanların hayatında olan çoğu kavramın, ya olduğu gibi, ya da yeni anlam yüklenmiş şekilde yaşantımızda devamlılığını sürdüğünü de görüyoruz. Doğumun önemi Dede Korkut'un ister kadın tiplerine ettiği duada, isterse hikayelerdeki çocuksuzluk durumuna olan tepkilerde, yapılan işlerle bize anlatılmaktadır. Destandakı bazı örnek fikirler, doğan çocuğun taşıdığı değerler günümüzde eskiden gelen düşüncenin devamlılığını, temel kaynak olmasını kanıtlamaktadır. Aynı zamanda doğum konusunda birleşen değerler vardır ki onların en başlıcası Oğuz Destanı'nda görülür. Diğer bir değer ise çocuksuzluk suçunun kadına yüklenmemesidir. İlginçtir ki bu sorun sonrakı asırlarda bilmin ileriilemesine rağmen kadına yüklenmiş bir suç olarak kalmıştır. Ölüm konusunda ise Dede Korkut'un dilinden beşeri gerçekler şeklinde söylenen fikirlerde her şeyin bir gün biteceği, doğanların er geç toprak olacağına değinilir. Ölüm konusunu incelerken İslamın Oğuzların hayatına yansıma şeklini, dinin henüz onların düşüncesinde tam olarak kendini bulamadığını görüyoruz. Bununla beraber, ölüm konusunu incelediğimizde Oğuzların düşüncesindeki dini, aynı zamanda yas tutma ritüellerini de görmüş oluyoruz. Dede Korkut Destanı'ndaki doğum ve ölüm konusu bir bütün teşkil edip, beşeri gerçekleri kendinde barındırmıştır. Baktığımızda o zamandan bu güne bu konulardakı fikirlerin değişmediğini ve gerçekten de hayatın bu iki şey üzerine kurlduğunun bir daha farkına varmış oluyoruz.

Anahtar Kelimeler: doğum, ölüm, Dede Korkut Hikayeleri

BIRTH AND DEATH IN DEDE KORKUT

Abstract

Birth and death are the simplest facts of life. With its extraordinary forms, it has added a distinctive color to the epics of the Turkish world. Birth and death reveals the belief, thought and imagination of the Turks. In the Dede Korkut Epic we discussed, the unusual birth of the heroes points to his future power and the basis of the story. The importance of the birth of the Turks in the world of ideas is reflected in the epics. At the same time, we see that most of the concepts that that existed in people's lives in the old times continued in our lives either as they are or with new meanings. The importance of birth Dede Korkut prayer to the types of women, or in the response to the state of childlessness in the story, is told to us with the work. Some sample ideas in the epic, the values of the born child prove the continuity of the old thought and being the main source. At the same time, there are values that unite in terms of birth, the most important of them is seen in the epic of Oguz. Another value is that the crime of childlessness is not attributed to women. Interestingly, this problem remained a crime committed to women despite the advancement of science in the following centuries. On the other hand, in the ideas of Dede Korkut, which is said as human facts in the language of death, it is mentioned that everything will end one day and that those born will eventually become earth. When examining the issue of death, we see that the way Islam reflects on the life of the Oghuzes, that religion has not yet fully found itself in their thinking. However, when we examine the issue of death, we have seen the religion of the Oghuz people and the rituals of mourning. The subject of birth and death in the Dede Korkut Epic constitutes a whole and has the human realities in itself. When we look at it, we realize that the ideas on these issues have not changed since then and that life is built on these two things.

Keywords: Birth, Death, Dede Korkut Stories

GİRİŞ VE KURAMSAL ÇERÇEVE

Hayatın değerler üzerinde kurulduğu gerçeğinden yola çıkarak söyleyebiliriz ki, onun kendisini oluşturan başlıca kavramlar doğum ve ölümdür. Bu değerleri çok dolu dolu bizlere sunan Dede Korkut Hikayeleri bu sebepten üstünde olan dikkati hiçbir zaman

kaybetmemiştir. İster kitabın giriş kısmında Dede Korkut'un dilinden söylenen cümlelerde, ister ettiği dua ve kargışlarda bu değerlere rastlamaktayız. Bu başlıca iki konuda ifade edilen gerçekler, doğruluğunu asırlar boyu kaybetmemiş ve onlara yeniden müracaat edilmesine neden olmuştur. Konu içerisinde olan fikirlerin tahilili günümüzle farklı şekillerde bağlar kurmamıza, yeni kanaatlara gelmemize yardımcı oluyor.

AMAÇ

Hikayelerdeki doğum ve ölüm kavramlarını açıklamak.Konu edindiğimiz kavramların günümüzde yaşam şeklini ortaya koymak. İslam kavramına Oğuzların ölüm anı süresinde zıt davranışlarını göstermek. Doğumun ve ölmün Oğuzda yaratdığı birlik durumlarını incelemek.

KAPSAM

Makale Dede Korkut Hikayeleri kapsamında konu edindiğimiz doğum ve ölüm kavramlarıyla ilgili kısımların aydınlığa kavuşturulması çerçevesindedir. Aynı zamanda günümüzde devam etme şekilleriyle de alakalı şekilde araştırılmıştır.

YÖNTEM

Esas kaynak olan Dede Korkut Kitabından yola çıkılarak yardımcı kaynaklarla alakalı şekilde çalışma yapılmıştır.

DOĞUM

Türk dünyası destanlarında bazı kahramanların doğumlarının olağanüstü şekillerini görmekteyiz. Bu alışılmadık doğum türleri kahramanın gelecek gücünü, önemli biri olacağını ifade eden haber edici durumlardır. Eski zamanlarda Türklerin fikir dünyasında doğuma önem verilmesi durumu onların yaratdıkları destanlarına da yansımıştır. Çoğu Türk destanlarında olağanüstü doğum şekline veya doğumun önemi ile ilgili kısımlara tesadüf etmekteyiz. Dede Korkut destanında da doğuma verilen önemi giriş kısmında görmekteyiz: "Oğul atanun yetiridür, iki gözinün biridür" (Ergin,1994,74). Şöyle ki, doğan çocuk aile veya kabile için çok değerlidir. Ancak neden kız değil de "oğul atanın gözüdür" denilmiştir. Oğul babanın iki gözünden biridir fikri olsa bile, metnin devamında hayırsız oğul kabul edilmemekte, hatta kargışlanmaktadır. "Ata adını yorıtmayan hoyrad oğul ata bilinden ininçe inmese yig, ana rahmine düşinçe toğmasa yig" (Ergin 1994, 74). Bu cümleden anlaşılacağı üzere, doğum tek şart değil, çocuk babasının (atasını) adını yükseltmeli, ailesine, milletine hayırlı biri olmalıdır. Olmalıdır diye bahsettiğimiz husus aslında oğlanın gelecekte babasının soyunu devam etdirebilmesi, yurduna rehberlik edebilmesi için gerekli görülür. Yine giriş

kısmında komik olarak algıladığım, aslında derin bir yerlere giden bir cümle şöyledir. "Oğul kimden olduğın ana bilür"(Ergin, 1994, 75). Buradan böyle bir kanaate geliyoruz ki aldatma gibi durumlar o zaman için bile geçerliymiş. Gördüğümüz üzere destanlarda yanlız olağanüstü durumlar değil, gerçek yaşam kavramları da yansımıştır. Olağanüstü olay ve kahraman halkın düşüncesinin neticesi olduğu halde yukarıda bahs etdiğimiz gibi durumlar doğal yaşamdan alınan katkılardır. Hocam Ali Abbas Çınar'ın aydınlatdığı üzere eski zamanlarda insanların hayatında olan çoğu kavram, yeni duruma göre, yeni anlam yüklenmiş veya olduğu gibi yaşantımızda devamlılığını sürdürmektedir. Şöyle ki, bu durum ölen kişinin namazı kılındıktan sonra; "Filan(kadın) oğlu(kızı) filana hakkınızı helal ediyor musunuz?" diye sorulması yukarıdaki fikrin bu günümüzde devam etme şeklini göstermektedir. "Niye filan erkeğin oğlu / kızı diye sorulmuyor" dediğimizde kimsenin bu günaha ortak olmak istemediğini, vebalin yanlız kadına mahsus olduğu durumunu anlamış oluyoruz. Dede Korkutun dilinden ozan destanın giriş kısmında dört kadın tipinden bahsetmiş ve yine doğum konusuna değinmiştir . Şöyle ki üç tip kadın vardır ki onları hiç beğenmez, onlara kargamağa bile çekinmez. Çünkü onun daha önceki cümlelerinin birinde "Kız anadan görmeyinçe ögüt almaz" diye bir fikrine rastlamaktayız (Ergin 1994, 74.) Böylece onun bu üç kadın tipine "Anun kibinün hanum bebekleri yetmesün"demesinin nedenini anlamış oluyoruz. Haklı olarak , göstermeye çalışıyor ki, solduran sop, dolduran top ve bayağı kadın tiplerinin doğurup büyüteceği kızlar da onlardan geri kalmazlar. Ama bir de beğenilen kadın tipi vardır ki onları evin dayanağı olarak görür ve onlara doğum için dua edilir: "Ol Ayişe Fatıma soyıdur hanum, anun bebekleri yetsün" (Ergin, 1994, 76) .Oğuz halkının doğuma, çoğalmağa verdiği değeri birinci boy olan "Dirse Han Oğlı Buğaç Han Boyu' nda daha geniş şekilde görmekteyiz. Şöyle ki Bayındır Hanın yılda bir kere yaptığı toyda ak, kırmızı ve kara çadırlar kurdurmuş ve "kızı olanı kızıl otağa, oğlu olanı ak otağa, çocuğu olmayanı kara otağa oturtun" diye bir emir vermiştir (Ergin, 1994, 78). Onun dilinden deyilen sözlerde çocuksuz adamları Allah Taala tarafından karganmış hesap ettikleri ve bu nedenle kendilerinin de onlara kargadıklarını bildirmiştir. Böyle söylenilmesine rağmen Oğuzda olan birlik durumunu yurdu korumada, düşmana karşı savaşta ve bir beyin derdi olursa beraber el açıp ettikleri duada görmekteyiz. Çocuğu olmayan üç oğuz beyi, Dirse Han, Kam Püre Bey ve Pay Piçen Bey'in de derdi aynıdır. Biz birinci ve üçüncü boyda yukarıda ismini andığımız beylerin çocuk sahibi olması için Oğuz beylerinin birlikte el açıp dua ettiyini görüyoruz. Netice olarak bu dualar cevapsız kalmamış, Tanrı onlara evlat vermiştir. Yine birinci boyda Dirse Han'ın hanımın düşüncesine göre çocuğu olmayan bey aşağıdakı hayır işlerini yaparsa, Allahu Taala ona çocuk nasip edermiş. "Dirse hanun hatunı aydur : Hay Dirse Han, bana

kazab itme, incinüp acı sözler söyleme, yiründen örü turgıl, ala çadırun yir yüzine dikdürgil, atdan aygır, deveden buğra, koyundan koç öldürgil, İç Oğuzun Taş Oğuzun biglerin üstüne yığnak itgil, aç görsen toyurgıl, yalınçak görsen tonatgıl, borçluyu borçından kurtargıl, depe gibi et yığ, göl gibi kımız sağdur, ulu toy eyle, hacet dile, ola kim bir ağzı dualınun alkışı-y-ile Tanrı bize bir batman ayal vire didi" (Ergin, 1994, 81.) Gerçekten de Dirse Hanımının dediklerini yerine yetirdikten sonra çocuk sahibi olmuştur. Bu kısımda bir konu daha dikkat çekiyor. Çocuğu olmayan Dirse Han bu durum için yanlız karısını suçlamaz ve " bu karayıb ya bendendür ya hatundandur" demesi ile takdire şayan bir davranış sergiler (Ergin, 1994, 79). Dikkat edersek neredeyse günümüze kadar bir çok yerlerde çocuğun olmamasında tek kusurlu kadın sayılıyordu. Erkek için bu durumun lafı bile edilemezdi. Oğuzun zamanını ve Dirse Han'ın düşüncesini bu durumla mukayese etdiğimizde bazı konularda bir gerileme yaşandığını görüyoruz.

ÖLÜM

Dede Korkut'un da dediği gibi, "El-akibet uzun yaşun uçı ölüm, ahırı ayrulık"tır (Ergin, 1994, 251.) Yani her canlının bir gün mutlaka tadacak olduğu ölüm Dede Korkut Destanına da oldukça iyi yansımış ve Dede Korkut'un dilinden beşeri gerçekler şeklinde söylenmiştir. Metninin giriş kısmında Dede Korkut'un dilinden ölümle bağlı verilen fikirler, sonraki boylarda farklı ölüm şekilleri ile devam ettirilmiştir. Şöyle ki ölüm zamanı gelmeden kimse ölmez, talihine kaza yazılmayan insan başına kaza gelmez. "Ecel vade irmeyinçe kimse ölmez" denmektedir (Ergin 1994, 73). Bekir Şişman ise bu fikri şöyle açıklar. "Oğuzlarda İslam inancına uygun bir kaderanlayışının bulunduğu ve ölüm karşısında dolaylı olarak mütevekkil olmanın öğütlendiği anlaşılmaktadır. Ayrıca burada kullanılan ezel, kul, kaza, ecel, va'de, ölmek ve dirilmek gibi kavramlardan anlaşıldığına göre burada, insanın yaratılmadan önce kaderinin belirlendiğine işaret edilmekte; hayat, ölüm ve ölüm sonrası ahret inanışıyla ilgili kronolojik bilgiler öğretici bir üslupla dile getirilmektedir". (Şişman,2015, 4) Boyların son kısmında Dede Korkut'un dilinden söylenen cümlelerde dünyanın gelip geçici olmasına, doğanların er geç toprak olacağı konusuna değinilir. Bu inkar edilemez bir gerçektir ki doğulan her şey(her kes) bir gün ölecektir. Geriye sadece fani olan dünya kalacaktır.

"Anlar dahı bu dünyaya geldi kiçdi

Karvan kibi kondı köçdi

Anları dahı ecel aldı yir gizledi

Fani dünya yine kaldı

Gelimlü gidimlü dünya

Son uçı ölümlü dünya" (Ergin, 1994, 94).

Bu kısımda yine Dede Korkut'un yaptığı duada ölüm sözü geçmektedir. "Kara ölüm geldüginde kiçit virsün" (Ergin, 1994, 94). Burada cennet konusuna değinmiştirDede Korkut Hikayelerinde yer alan hikayenin sonunda kahramanın anne-babasının öldüklerinde yerlerinin behişt, uçmağ(cennet) olması için dua ediliyor. Destandaki bazı zıt durumlarda İslam kavramlarının henüz insanların düşüncesinde tam olarak kendini bulamadığını görüyoruz. Bu zıtlık "Duha Koca Oğlu Deli Dumrul Boyı"nda oldukça netdir. Şöyle ki Deli Dumrul bir yiğitin Azrail tarafından canının alındığını öğrenince ona meydan okumaya kalkar ve " Azrail didügünüz ne kişidür kim adamun canın alur" diye söylenir (Ergin, 1994, 177). Birinci zıtlık Azrailin dindeki gücünü ve vazifesini bilmediği için "ne kişüdür" ifadesini kullanmış, hatta onunla savaşarak yiğidi kurtarmayı düşünmüş olmasıdır. Oysa giriş kısmında Dede Korkutun dilinden "Ölen adam dirilmez, çıhan can girü gelmez" (Ergin, 1994, 73). Diğer taraftan Allah'a birliğinin, varlığının hakkı için Azraili gözüne göstermesini ister. Allah'ın birliğini ve varlığını kabul edişi, ölümün de onun buyruğu ile oluşunu ifade etse bile, Allahın birliğini Azraili gözüne göstermesi için anması ikinci zıtlığı yaratmış oluyor. Hatta yukarı kısımda ağlayan kadınların "Vallah big yigit, Allah Taaladan buyruk oldı, al kanatlu Azrail ol yigidün canın aldı" (Egin, 1994, 177) demesi, ölümün Allah Taala tarafından buyrulmasını duymasına rağmen Azraille savaşmak istemesi dini kavramların düşüncesinde oturmadığını gösteriyor. Şişmanın bu konudaki açıklamasını da dikkatinize sunuyoruz. "Deli Dumrul Azrail'i tanımayacak kadar dini/İslami bilgiden yoksundur. Ancak inançsız değildir. Allah Ta'âla'yı tanımakta, onun gücünü kabul etmektedir. Kendi gençliğine, gücüne ve kudretine güvenmektedir. Bu durum onu biraz pervasız, cesur, gaddar ve bencil kılmıştır; ancak ölüm denilen gerçekle genç yaşta yüzleşmesi onun Allah'ı hakkıyla tanımasına, haddini bilmesine ve daha mütevazı olmasına; belki de bu sayede eşinin vefasını ve fedakârlığını yeniden keşfetmesine neden olmuştur". (Şişman, 2015,8) Dikkat edilirse, boylarda genel olarak ölüm teması düşmanlara saldırınca veya onların saldırısında kullanıldığı görülür. Kafirlere karşı savaşta bile Oğuzdan ölen kişiler düşmanın ölü sayısı ile mukayesede çok azdır. Böyle durumlardan biri "Salur Kazanun ivi yağmalanduğı boyu" nda vardır. Kazan Bey'in her şeyini yağmalayan düşmanlar Derbend'te olan bin koyununu için de giderler ve altı yüz kafire karşı Karaçuk çoban ve iki kardeşi çıkar. Sonunda Karaçuk çobanın üç yüz kafiri sapan taşıyla öldürdüğü ve kafirlerin leşlerinden bir tepe yapıp yaktığı söyleniyor. Yani burada

düşmandan üç yüz kişi, Karaçuk çobanın ise iki kardeşi ölmüştür (Ergin, 1994, 99). Bundan başka savaş dışında iki yerde normal ölüm şekli verilmiş, insanlar kendi ecelleriyle ölmüşlerdir. İkisi de "Deli Dumrul Boyu" nda ilki hasta düşmüş yiğidin ölümü, ikincisi canını oğluna bağışlamayan anne-babanın ölümü olarak verilmiştir. Oğuz hep düşmana karşı savaşsa da ilk kez "İç Oğuza Taş Oğuz Asi Olup Beyrek Öldügi Boy" da kendi içinden birine karşı durmuş ve Aruz Koca Kazan Beyin emri ile kardeşi Kara Göne tarafından öldürülmüştür. Günahsız yere Aruz koca tarafından öldürülen Beyrek'in intikamı alınmıştır (Ergin, 1994, 248). Burada birisi öldüğünde yas tutma şekillerini de görüyoruz. Kız-gelinler akları çıkarıp siyah giyer, kırk- elli yiğit de siyah giyer, ağlarlarmış. Beyrek'in ölüm anında "Ağ boz atumun kuyruğını kesün", demesi üzerine ölümünden sonra atının kuyruğu kesilir (Ergin,1994, 248). Kazan Han da ona yedi gün yas tutar. Azerbaycan'da yas ritüellerinde de yedi gün yas tutma şekli mevcuttur. Ölen kişi için üç(gün) merasimi, yedi (gün) merasimi ve 40 merasimi düzenlenerek yas tutulur. Yani ölümünün üçüncü, yedinci ve kırkıncı günleri kadınlardan ibaret toplu ağlama töreni yapılır. Rüyada görülen ölümler iki şekilde yorumlanmaktadır. Biri gerçekten de kötü birşeylerin olacağına işaret etdiği halde diğeri ölen kişinin ömrünün uzatıldığı habercisi olarak kabul ediliyor. Kazan Han'ın da rüyasında şahin kuşunu ölü görmesi de haberci rüyalardan biri olmuş, gerçekten de evi düşmanlar tarafından yağmalanmış, karısı ve oğlu da dahil olmakla yurdu esir düşmüştür (Ergin, 1994, 99).

SONUÇ

Bu makalede Dede Korkut hikayelerini esas alarak, Oğuzların, Türklerin o asırlardakı doğum ve ölüm kavramlarına münasebetini öğrendik. Baktığımızda o zamandan bu güne bu konulardakı fikirlerin değişmediğini ve gerçekten de hayatın bu iki şey üzerine kurlduğunun bir daha farkına varmış oluyoruz. Bu konuların, aynı zamanda bununla ilgili değerlerin günümüzde yaşam şeklini ve ya yeni anlam yüklenmiş hallerini de göz önüne getirdik. Dede Korkut Destanındaki doğum ve ölüm konusu bir bütün teşkil edip, beşeri gerçekleri kendinde barındırmıştır.

KAYNAKÇA

ŞİŞMMAN, B. (2015). "Dede Korkut Hikayelerinde Ölüm Karşısında Oğuzun Tavrı", Dede Korkut Dergisi, S.9, Samsun ss.111-120.

ERGİN, M. (1989). Dede Korkut Kitabı I, Ankara:TDK Yayınları.

GÖKYAY, O, Ş. (2000). Dedem Korkutun Kitabı, İstanbul: MEB Yayınları.

SAKAOĞLU,S. (1998). Dede Korkut Kitabı I İncelemeler ve Derlemeler, Selçuk Üniversitesi Yaşatma ve Geliştirme Vakfı, Konya.

Günay, U. (1998). "Dede Korkut Hikayelerindeki Karakterlerin Tahlili" , Milli Folklor, Bahar, S.37: 3-11, Ankara.

YILDIRIM, D. (1998). Dede Korkut ve Yunus Emrede Hayat, Tabiat, Tanrı ve Ölüm. Milli Folklor, 37, 17-22.

SARAÇ, Ö. (2013). Dirse Han Oğlu Boğaç Han Hikayesinde Sosyal Göstergeler Açısından Kültür Kodları ve Anlam Kalıpları. Dede Korkut Türk Dili ve Araştırmaları Dergisi, 2, 4, 128-137.

HALK KÜLTÜRÜNDEN MODERN KÜLTÜRE EKOLOJİK YANSIMALAR: EKOLOJİK YAKLAŞIM VE HAREKETLER ÜZERİNE BİR İNCELEME

Nilgün SOFUOĞLU KILIÇ*

Özet

Modernite ile birlikte ortaya çıkan egemen doğa paradigması, geleneksel kültürlerdeki doğa paradigmalarından farklı olarak, insanı doğanın bir parçası sayan ve doğayı büyük ölçüde kutsal kabul eden anlayıştan, insan merkezci bir anlayışa doğru evrilmiştir. İnsanı doğanın hâkimi olarak tanımlayan ve insanlığın gelişimi için doğaya yapılacak her türlü müdahaleyi meşru kabul eden bu yeni paradigmaya, doğal çevrenin insan müdahaleleri nedeniyle bozulmaya başlamasıyla toplumsal tepkiler ortaya çıkmaya başlamıştır. Bu tepkiler çevre hareketlerinde örgütlenerek, egemen modern doğa paradigmasının sorgulanmasına ve eleştirilmesine neden olmuşlardır. Günümüzde bu sorunların sosyal çevre bilimlerine taşınmasıyla, ekolojik antropoloji, ekolojik arkeoloji, çevre etiği, çevre sosyolojisi, eko-teoloji gibi disiplinler ortaya çıkmıştır. Bu çerçevede bu disiplinlerin halk kültürü araştırmaları ile de yolları kesişmektedir. Halk kültürü, binlerce yıllık insani tecrübenin harmanlanıp yeniden yoğrulduğu anonim bir bilgi deposudur. Daha çok yerele ilişkin bilgi ve pratikleri içerse de bölgesel ve küresel ile kesişme noktaları da oldukça fazladır. Bu bakımdan bugün sosyal çevre bilimlerinde yapılan güncel tartışmalardan biri de Geleneksel Ekolojik Bilgi olarak adlandırılan, halk kültürlerindeki doğal çevre ile ilişkileri düzenleyen bilgi ve pratiklerin dünyanın ekolojik açıdan korunmasına yaptığı önemli katkılar üzerinedir. Bu çalışmada, günümüz ekoloji/çevre teori ve hareketlerinin düşünsel temellerinin arkasındaki halk kültürlerinin ve dinlerin izleri araştırılmaya çalışılacaktır. Bu amaçla, geleneksel ekolojik kültür, derin ekoloji, sosyal ekoloji, ekolojik sistem teorisi, eko-teoloji gibi ekolojik yaklaşımlar ile ekoloji ya da çevre hareketleri üzerine yapılan araştırmalar kaynak olarak kullanılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Ekoloji, Geleneksel Ekolojik Bilgi, Çevre Sosyolojisi, Halk kültürü, Eko-Teoloji, Çevre Hareketleri

ECOLOGİCAL REFLECTIONS FROM FOLK CULTURE TO MODERN CULTURE: A STUDY ON ECOLOGICAL APPROACHES AND MOVEMENTS

Abstract

The dominant paradigm of nature, which emerged with modernity, unlike the paradigms of nature in traditional folk cultures, has evolved from a conception that regards human as a part of nature and which largely considers nature as a sacred, to an understanding anthropocentricism. As the natural environment started to deteriorate due to human interventions, this paradigm, which places man at the center of nature, has started to emerge from social reactions. These reactions were organized in environmental movements and caused questioning and criticism of the dominant modern nature paradigm. Nowadays, with the transfer of these problems to social environmental sciences, disciplines such as ecological anthropology, ecological archeology, environmental ethics and environmental sociology have emerged. In this context, these disciplines cross paths with folk culture research. Folk culture is an anonymous repository of knowledge where thousands of years of human experience are blended and re-kneaded. Although it includes more local knowledge and practices, the intersection with regional and global is also very high. In this respect, one of the current debates in social environmental sciences today is about the important contributions of knowledge and practices which are called Traditional Ecological Knowledge, which regulate the relations with the natural environment in folk culture, to the ecological protection of the world. In this study, traces of folk cultures and religions behind the intellectual foundations of contemporary ecology/environmental theories and movements will be investigated. For this purpose, ecological approaches such as traditional ecological culture, deep ecology, social ecology, ecological system theory, eco-theology and researches on ecological or environmental movements will be used as sources.

Key Words: Ecology, Traditional Ecological Knowledge, Sociology of Environment, Folklor, Eco-Theology, Environmental Movements

GİRİŞ

* Aydın Adnan Menderes Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi, Aydın/Türkiye

Arkeoloji, antropoloji, tarih gibi dünyanın ve insanlığın kadim dönemlerini araştırma konusu edinen disiplinlerin verilerine göre insanoğlu, binlerce yıldır dünya üzerinde yaşam sürmektedir. Bu serüvenin başlangıcında insan, doğadaki diğer canlılar gibi doğanın bir parçasıydı ve doğa ile karşılıklı bir etkileşim içerisindeydi. Avcı-toplayıcı toplum döneminde, insan doğada bulduğu hayvan ve bitkilerle beslenmekteydi ve bunu sağlıklı sürdürebilmek için de doğaya ilişkin bir tür uzmanlık bilgisi üretmekteydi. Bu durum insanlar arasında daha çok eşitliğin ortaya çıktığı fakat doğanın büyük ölçüde kutsal kabul edildiği bir kozmolojik bilgi yaratmıştı.

Bitki yetiştirmeyi ve hayvanları evcilleştirmeyi öğrendiklerinde ise, tarım toplumu adı verilen farklı bir yaşam biçimine geçildi. Bu dönemde sorun çözmede kullanılabilmesi için daha fazla alet icat edildi; işbölümü öğrenildi, artı değer üretildi ve bütün bu gelişmelerin sonucu olarak doğa ile insan arasındaki ilişki, insanın doğayı kendi üretimi ve yaşam refahı için kullanma sürecini başlattı. Dolayısıyla her ne kadar doğanın kutsal olduğuna ve insana yaşam sunduğuna dair inanç varlığını sürdürse de, insan artık doğa ile boy ölçüşmeye başladı.

Batı toplumları söz konusu olduğunda Aydınlanma düşüncesinin ortaya çıkışı, doğa bilimlerinde kaydedilen önemli ivmeler ve beraberinde doğan pozitivist yaklaşım ve sekülerleşme, insanlık tarihinde doğa ile kurulan ilişkinin niteliği bakımından bir dönüm noktası oldu. Sanayi devrimi ve sonrasında insan, doğadan elde ettiği ham maddeleri işleyerek yeni ürünler üretti. Böylece insan, doğa ile kurduğu ilişkide oldukça farklı bir noktaya gelerek, artık doğayı kutsal kabul eden ve kendisini doğanın bir parçası kabul eden bakış açısından, kendisini doğanın hakimi ve sahibi kabul eden bir düşünme tarzına geçti. Bu düşünce tarzı, insanın doğadan uzaklaşmasına, doğaya yabancılaşmasına ve dolayısıyla insanlığın refahı için doğaya yapılacak her türlü müdahaleyi gerekli ve meşru kabul eden bir paradigmanın savunucusu olmasına kadar ilerledi. Çünkü artık doğa, kutsal dairesinden çıkarılmış ve nesneleştirilmişti. Doğanın nesneleştirilmesi ve her türlü kutsallıktan arındırılması, dünyanın büyüsünü bozdu ve akıl ve rasyonelleşme, doğayı yasalılık ile karakterize ederek formülleştirilebilen matematize bir nesneye dönüştürdü.

Sanayi devriminden sonra ise, doğanın, üretim için bir ham madde ve insan hazzı için sınırsız tüketim kaynağı olarak görülmesinin olumsuz sonuçları yavaş yavaş ortaya çıkmaya başlayınca, doğaya verilen zararlar karşısında toplumsal tepkiler belirmeye başladı. Bu tepkiler düşünsel düzlemde, aydınlanmacı ve pozitivist yaklaşımın insan ve doğa anlayışını eleştiren ve ona alternatif düşünceler üreten yeni paradigma ve teoriler üreten düşünürlerden geldi. Yeni ekolojik paradigma, derin ekoloji, doğa merkezci ekoloji, toplumsal ekoloji gibi adlarla anılabilecek bu fikirler, doğayla ilişkisinin kopmasından ve doğanın tahrip

edilmesinden hoşnutsuz olan insanlarda karşılık buldu ve çevre hareketleri doğdu. Bu gelişmeler dolayısıyla, ekolojiyi sadece biyoloji sınırlarında bir bilim olmaktan çıkarıp, çevre ve doğa bilimleriyle ilişkili sosyal bilimler disiplinlerin doğmasına yol açtı. Ekolojik antropoloji, ekolojik arkeoloji, etno-ekoloji, çevre sosyolojisi, çevre etiği, eko-politika gibi yeni disiplinler; ve sinema, tiyatro, resim, heykel, müzik, dans gibi sanat dalları insan-çevre ilişkisine farklı yönlerden yaklaşarak bu yeni durum ve sorunları konu edinmişlerdir. Bu bağlamda modern kültür, hem çevre sorunlarına neden olan düşünsel zemin olmuş; hem de bu düşünsel çizgiye eleştirileri de yine kendi içinden doğal olarak üretmiştir.

Şimdi pek çok çevre sorunu ile karşı karşıya olan ve sorunların kaynağını büyük ölçüde tespit etmiş olan insan, bu tespitlerden hareketle de çeşitli çözüm arayışlarına yönelmektedir. Bu çalışmanın konusu da, halk kültürü ve dinlerdeki doğaya ilişkin inanç ve uygulamaların, doğanın her türlü tahribine karşı çıkan hareketlere kaynaklık etme niteliğidir. Bu bakımdan araştırmada önce kavramsal bir çerçeve oluşturulacak ve daha sonra halk kültürünün ve dinlerin, doğanın korunması amacıyla ortaya çıkan akım ve hareketlere etkisi incelenmeye çalışılacaktır.

1. Geleneksel Ekolojik Bilgi

Geleneksel Ekolojik Bilgi (*Traditional Ecological Knowledge/TEK*) ve bazı kaynaklarda *Geleneksel Ekolojik Kültür* olarak geçen kavramı ilk kullananlar antropologlardır. Berkes, halk kültürü/bilgisi olarak ekolojik bilginin öncelikle etnolojinin bir alt dalı olan etno-ekoloji alanında çalışan antropologlar tarafından incelendiği bilgisini vermektedir. (Berkes 1993:7) Kavramın kullanımı daha eski tarihlere dayansa da, 1980'li yıllarda yaygınlaşmıştır. Buna göre geleneksel ekolojik bilgi, binlerce yıldır insanın doğal çevre ile kurduğu temas ile biriktirdiği tecrübeleri temsil etmektedir. Yine Berkes, kavrama ilişkin farklı tanımların yapıldığını; fakat Laserre ve Ruddle (1982) ve Freeman ve Carbyn'in (1988) yaptıkları tanımlara dayanarak; geleneksel ekolojik bilginin, "insanların birbirleriyle ve çevreleriyle olan ilişkileri hakkında nesilden nesile aktarılan kümülatif bir bilgi ve inançlar bütünü" olarak tanımlanabileceğini belirtmektedir. (Berkes 1993:9)

Geleneksel ekolojik bilgi elbette bilimsel bir disiplin değildir; fakat bilimsel araştırmalar için önemli bir bilgi kaynağı olarak kullanılmaktadır. Dolayısıyla bilimden farklı olarak geleneksel ekolojik bilgi, sadece bir bilgi ve uygulama sistemi değildir; bilgi, uygulama ve inanç sisteminin birbiriyle bütünleşerek oluşturduğu bütüncül bir sistemdir. (Berkes:11) Doğaya ilişkin bu bütüncül bilgiler (avlanma, tuzak kurma, balıkçılık, çobanlık, hayvan evcilleştirme, bitkilere, ağaçlara, ormanlara dair bilgiler, mevsimsel ve iklimsel döngüler vb daha pek çok bilgi) uzun gözlem ve deneme yanılma süreçleri sonunda yıllar

içerisinde süzülerek elde edilen bilgilerdir. (Pierotti ve Wildcat, 2000: 1336) Fenomenolojik sosyolojiye göre de, birey/aktör hayat becerisini kazanabilmek ve hayatını idame ettirebilmek için deneme yanılma yöntemini kullanarak bir bilgi stoku oluşturur ve zamanla buradan bir *ortak duyu* (*common sense*) oluşur. Schutz, sosyal bilimcilerin yaptığı inşaların gündelik hayatın aktörünün yaptığı birincil inşanın üstüne yeniden inşada bulunulduğu için "*inşaların inşaları*" demekte ve bu inşalar için "*ikinci dereceden*" inşa tabirini kullanmaktadır. (Schutz 1971:6) Bilim insanının bilimsel çalışmalar yaparkenki tavrına "*ikincil doğal tavır*" ("*second naïve attitude*") tanımlaması yapanlar da vardır. (Strasser 1963: 194) Bu bakımdan yerli halkın yaşama ilişkin ürettiği bilgi stokları ve oluşan ortak duyu, antropologların geleneksel ekolojik bilgi adını verdikleri bütüncül halk bilgisinin oluşmasını sağlayan birincil inşalar olarak; ve bu bilgiyi de kullanarak bilimsel yöntemlerle yapılan araştırmalar ikincil inşalar olarak değerlendirilebilir. Mesela Garfinkel sosyolojide etnometodolojik yöntemi buradan hareketle oluşturmuştur.

Freeman, geleneksel ekolojik bilgi ve bilimsel bilginin birbirinden tamamen farklı iki kategori olmadığını söylemektedir. Ona göre, geleneksel ve bilimsel bilgi arasındaki fark o kadar büyük değildir; her iki tür bilgi de ampirik gözlemlerin sistematik bir şekilde toplanmasına dayanmaktadır. Temel fark, verilerin toplanması ve analizi için kullanılan yöntemlerde yatmaktadır. Bilimsel bilgi, bir durumun modelini oluşturmak için, örneğin belirli bir gelişmeyi tahmin etmek için çok çeşitli yöntemsel gözlemlere ihtiyaç duyar. Mesela bir biyolog üzerinde araştırma yapacağı canlının gelişimi hakkında bir sonuca varmadan önce, bir süre içinde büyük miktarlarda nicel veri toplamalıdır. Benzer şekilde, bölgeye aşina olan yerel bir balıkçı da, kendi bilgi stokundaki alışılmış düzenden sapan gözlemlere kendiliğinden tepki verecektir. Olağandışı bir şey olduğunu gösteren işaretlere ve niteliksel değişikliklere dikkat edecektir. Bu belirtileri, tecrübesi ve geleneksel bilgisi bağlamında yorumlayacak ve yorumlarını diğer balıkçılar ve komşularla tartışacaktır. (Freeman'dan akt. Eythorsson 1993:151) Bu bakımdan Freeman'ın Schutz'un birincil ve ikincil inşa kavramlaştırmasına benzer bir yaklaşımda olduğu söylenebilir. Farklı halkların geleneksel ekolojik bilgilerinin, bilimsel bilgi ile nasıl entegre edilebileceği sorunu ile ilgili tartışmalar elbette söz konusudur ve bu konudaki literatürden bu tartışmalara erişilebilir.

Wavey'e göre, geleneksel ekolojik bilgi, sadece kırsal hayatta değil, kentte yaşayan insanlarca da yaşamın her günü kullanılmaktadır. Ona göre okul bahçelerinde, fabrikalarda, ofislerde, plazalarda, rezidanslarda vd. modern kentli insan farkında olmadan bu bilgi tipini kullanmaktadır. Kentte hayatta kalma bilgisi üretilerek nesilden nesile aktarılmaktadır.

Kentsel çevre hakkındaki ayrıntılı bilgi de geleneksel bir bilgi biçimidir ve hayatta kalmak için esastır. (Wavey, 1993:18)

Geleneksel ekolojik bilginin dayandığı ana ilkelerden biri, ekolojik olarak doğadaki her şeyin birbiriyle bağlantılı olmasıdır. Bu ilke, romantik bir klişe olmanın ötesinde, her bir canlının varlığını sürdürmesinin diğerleriyle bağlantılı olması zorunluluğunu ifade etmektedir. İnsan olmayan dünya ile bu bağlantıların bir sonucu olarak, yerli halklar doğayı "vahşi" bir ortam değil, ev/yuva kabul ederler. Zaten ekoloji kavramındaki "eko" kelimesi Yunanca ev, çevre, ev içi ilişkiler anlamındaki "eco", "oeco", "oiko" kelimesinden türetilmiştir. (Sevgi 2015: 30) Doğa, yerli halklar tarafından biyolojik insanın bir uzantısı olarak algılanır. Ormanda yürüyüş veya kayığa binmek onun için bir doğa etkinliği değildir. Bu nedenle, doğadaki insan dışındaki öğeler, doğa merkezli bir inanç sistemi kurularak, topluluğun ritüel temsiline dahil edilir (Pierotti ve Wildcat 2000:1337) Ayrıca Pierotti ve Wildcat, etiğin sadece insanlarla sınırlı tutulması ve insan dışındaki varlıkların bu kavrama dahil edilmemesinin düşünsel temellerinin Aristoteles'e kadar dayandığını ve bunun da ekolojik etik açısından dar ve yanlış bir sınırlandırma olduğunu yazmaktadır. Bu bağlamda yerli halklar, insan olmayan diğer doğal unsurları totem olarak aile ya da topluluklarına katarak, topluluğun bir parçası olarak özümsemekte, hatta onları akrabaları kabul etmektedirler. (Pierotti ve Wildcat 2000: 1337) Bu inancın da temelinde, bazı yerli inançlarına göre hayvanların, insanlardan önce var olduğu ve insanların hayvanlardan geldiği fikrinin olduğu belirtilmektedir. Mesela Kanada'da yaşamış olan Rock Cree adlı yerli kabilenin kozmolojisine göre, hayvanlar, dünyada insanlardan önce vardılar. Brightman, Rock Cree yerlilerinin hayvanların kökenine dair net bir anlatının ise olmadığını kitabında anlatmaktadır. (Brightman 1993: 38-39) McGregor ise yerli halklar üzerine yaptığı araştırmaların sonucunda, geleneksel ekolojik bilginin, sadece bir bilgi sistemi olmanın ötesinde bir yaşam biçimi olduğunu; yani doğa ile kurulan manevi ilişki ve buradan çıkarılan tecrübeler ile nasıl yaşanması gerektiğine dair bilgi dizisi değil, yaşamın ta kendisi olduğunu ileri sürmektedir. (McGregor, 2004: 79) Bu bağlamda Ogawa, "her kültürün kendi bilimi, kendi düşünce tarzı ve/veya kendi dünya görüşünün" olduğu ve Batı Biliminin dünya bilimleri arasında yalnızca bir bilim şekli olduğunu savunmaktadır.(Ogawa'dan akt. Snively ve Corsiglia, 2003)

Geleneksel ekolojik bilginin bilimsel tutum karşısındaki yeri ve bilim kategorisindeki konumuna dair tartışmalar oldukça fazladır. Bu tartışmalar bu incelenin konusu dışında olduğundan burada sunulan bilgilerle sınırlı tutulacaktır.

2. Çevre Sorunları Karşısında Geleneksel Ekolojik Bilgi

En genel sınıflandırma ile çevre bilimlerinde, hava, su, toprak, gürültü ve görüntü kirliliği olarak beş kategoriye ayrılabilecek çevre sorunları; daha spesifik olarak iklim değişikliği, ozon tabakasının seyrelmesi, asit yağmurları, nükleer riskler, biyo-çeşitliliğin azalması, kuraklık ve çölleşme, atıklar, deniz, okyanus, ırmak ve göllerin kirletilmesi, zararlı kimyasal ilaçlar, elektromanyetik ve radyoaktivite kirliliği, ormansızlaşma gibi daha pek çok sorundan oluşmaktadır. Bu sorunların ortaya çıkışı ve bütün dünyayı tehdit eder boyuta ulaşması, sanayi devrimi ve dünya savaşları sonrasındaki hızlı toparlanma hareketleri ile paraleldir. (Baykal ve Baykal 2008: 3)

Tüm dünyada bu sorunlar karşısında kaygı ve endişelerle birlikte, dünyanın doğal yapısının zararlı etkilerden korunabilmesi için "neler yapılabilir?" sorusuna cevap arayan kişi ve gruplar ortaya çıkmaya başlamıştır. Önerilen çözümlerden biri de, geleneksel ekolojik bilgilere başvurma önerileridir. Bu bilgi tipine başvurma önerilerinin dayandığı temel gerekçe, doğa ile iç içe, doğanın bir parçası olarak yaşamış toplulukların uzun zaman içerisinde oluşturdukları halk kültürünün doğaya ilişkin ciddi bir tecrübe birikimine dayanıyor olmasıdır.

Berkes, tarih boyunca, ekosistem dinamikleri ile sıkı bağlar kuran toplulukların geçim kaynaklarını güvenceye almak için tekrarlayan rahatsızlıkları gidermek için bilgi, uygulama ve kurumlar geliştirdiklerini; geleneksel ekolojik bilginin, insan topluluklarının ekolojik sorunlarla, belirsizlik ve değişim ile başa çıkma kapasitesini güçlendirebileceğini savunmaktadır. (Berkes'ten akt. Baggethun, Corbera ve Garcia 2013: 71).

Bu tecrübe birikimi içerdiği bilgi türleri bakımından kategorilere ayrılmaktadır. Mesela Usher, geleneksel ekolojik bilgiyi (1) çevre hakkında bilgi; (2) çevrenin kullanımı hakkında bilgi; (3) çevre ile ilgili değerler; ve (4) hepsinin birleşiminden oluşan bilgi sistemi olarak dört kategoriye ayırmaktadır. Bunlardan özellikle üçüncü maddedeki çevre ile ilgili değerler kategorisi; hayvanlara ve doğal çevreye saygı ile nasıl davranılması gerektiğine ve bütünsel anlamda insan sağlığı ve refahı hakkında ahlaki veya etik ifadeleri kapsayan kültürel temelli değer ve inançları içermektedir. (Usher 2000: 186) Değer ve inanç kavramları çerçevesinde birçok insan için maneviyat, bilinçli yaşam demektir. Yani, toprak, bitki, hayvanlar ve insanların hepsinin kendi ruhu, bütünlüğü ve özü olduğuna ve saygı duyulması gerektiğine inanırlar. Doğal kaynakların korunması, kaynaklardan somut bir fayda elde etmeyi değil; bir yaşam biçimi, bir sosyalleşme süreci, ahlaki eğitim ve her türlü yaşam şekline saygı ve sorumlulukları temsil eder. (Snively ve Corsiglia, 2003) Bu bakımdan Snively ve Corsiglia, artan çevre sorunları karşısında üretilecek çok gelişmiş teknolojik ve bilimsel

çözümlerden ziyade, yeryüzü ile ahlaki, duygusal ve belki de kutsal bir ilişkinin yeniden kurulmasının mücadelesini verdiklerini söylemektedirler. (Snively ve Corsiglia, 2003)

ABD'de 2012 yılında kurulmuş olan, kapsamlı içeriklerle ekoloji ve çevre sorunları hakkında yayın yapan Ekoloji İletişim Grubu'nun (Ecology Comunications Group Inc.) *Ecology* adlı web sitesinde (www.ecology.com), çevre sorunlarının çözülmesinde geleneksel ekolojik bilgiye dönmenin zorunluluğuna işaret eden makaleler yayınlanmaktadır. Mesela Schmonsky, *Halk Kültürünün Ekolojik Önemi* başlıklı makalesinde, inanç sistemlerinin çevresel tutumlar üzerinde önemli bir etkiye sahip olduğunu ve bu nedenle ekolojik koruma uygulamalarında önemli bir rol oynayabilecekleri kanaatini yazmaktadır.[1] Bu bağlamda verdiği örneklerden biri, Hindistan'ın Meghalaya bölgesindeki insanların, ormanlarının tanrılarla dolu olduğu; herhangi bir ağaç, meyve veya çiçek kesilirse tanrıların kırılacağı ve köylerine zarar vereceği inancının olması ve bu folklorik içeriğin ve geleneksel ekolojik uygulamaların bir sonucu olarak ormanların korunması ve biyolojik çeşitliliğin sürdürülmesinin mümkün olmasıdır. Schmonsky, kent kültüründe ise insanların doğal çevreden uzak oldukları için ekosistemin yıkımını ve doğanın sağlığındaki bozulmaları sezemediklerini ileri sürmektedir.[2] Bu bakımdan bugün doğaya zarar vermekte bir beis görmeyen insanın bu eylem biçiminin değişmesi, doğayı görme biçiminin ve doğayla ilgili değer ve inançlarının değişmesine, kendisini doğanın bir parçası kabul etmesine ve ona saygı duymasına bağlı olduğunu savunmaktadır.[3]

Kideghesho, Tanzanya üzerine yaptığı araştırmada, geleneksel Afrika ekolojik bilgisinin vahşi yaşam türlerinin aşırı sömürülmesini ve yaşam alanı kaybını azaltmadaki rolünü göstermektedir. (Kideghesho 2009) Verdiği diğer bilgiler yanında, yerli halkın inançlarının kutsal kabul edilen bölgelerdeki kaynakların kullanımının kontrol altında tutulmasını sağladığına işaret etmektedir. Benzer şekilde Ghuman da, bölgedeki kutsal kabul edilen incir ağaçlarını kesenlerin pirinç tarlalarının sel altında kaldığını ve halkın bunu bu kutsalın çiğnenmesinin bir cezası olarak yorumladıklarını aktarmaktadır. (Ghuman 2018)[4] Singh ve arkadaşlarının yaptıkları araştırma, Himalaya'da yaşayan toplulukların inançlarının bölgedeki biyo-çeşitliliğin korunmasına yardımcı olduğunu göstermektedir. (Singh vd. 2017) Anadolu kültüründeki doğaya saygı ve korumaya ilişkin inanç ve uygulamaların da sayısı oldukça fazla olup, bu inançların doğanın korunmasına faydası üzerine araştırmaların sayısı çok azdır. Bu çerçevede Büyükşahin'in, Sarıkeçili Yörüklerinin geleneksel ekolojik

[1] http://www.ecology.com/2012/10/24/ecological-importance-folklore/ Erişim Tarihi: 14.11.2019
[2] http://www.ecology.com/2012/10/24/ecological-importance-folklore/ Erişim Tarihi: 14.11.2019
[3] http://www.ecology.com/2012/10/24/ecological-importance-folklore/ Erişim Tarihi: 14.11.2019
[4] https://theecologist.org/2018/nov/22/indian-folklore-and-environmental-ethics

bilgilerinin ekolojik korumaya etkisine ilişkin çalışması kayda değerdir. (Bkz. Büyükşahin, 2017)

Freeman'a göre geleneksel ekolojik bilgi karşılıklı refah ve paylaşıma dayanır. Ciddi bir şekilde bozulmakta olan küresel ekolojide, geleneksel ekolojik bilgi artık hayatta kalmamız için şarttır.(Freeman'dan akt. Eythorsson 1993: 152)

Baggethun, Corbera ve Garcia makalelerinde hem akademik çevrelerde hem de çevre politikalarında, geleneksel ekolojik bilgilere başvurulması fikrinin daha fazla destek gördüğünü ayrıntılı olarak anlatmaktadırlar. Buna göre "Birleşmiş Milletlerin Yerli Halkların Haklarına İlişkin Beyanı ve Biyolojik Çeşitlilik Sözleşmesi gibi uluslararası politika süreçleri, ulusal hükümetleri biyolojik çeşitliliğin korunması ve sürdürülebilir kullanımı için geleneksel ekolojik bilgiyi tanıma ve korumaya teşvik etmiştir. Bu bilgi sistemlerinin ulusal envanterlerini geliştirmeye başlayan ve kültürel miraslarının önemli bir parçası kabul eden bazı ülkelerin yasal mevzuatlarına geçirilmiştir. Milenyum Ekosistem Değerlendirmesi ve Biyo-çeşitliliğin Ekosistemleri Ekonomisi gibi ekosistem hizmetlerinin ve biyolojik çeşitliliğin korunması için diğer büyük uluslararası girişimler de geleneksel toplumların ve ilgili biyo-çeşitliliğin korunması için bilgi ve değer sistemlerinin önemini vurgulamıştır."(2013) "Üçüncü olarak da; bu eğilimlere paralel olarak, bazı akademik ve sivil toplum çevrelerinde, endüstriyel Batı medeniyetinin teknolojik ve bilimsel rasyonellik ve ekonomik büyüme ideolojileri konusunda bir sorgulamanın olduğunu belirtmektedirler. Geleneksel ekolojik bilgi ve biyo-kültürel çeşitliliğin diğer bileşenleri ile ilgilenen araştırmacılar, modernitenin toplum tasarımı tarafından küçümsenmiş küçük ölçekli toplumların özelliklerini ortaya çıkardılar. Buna özellikle; küçük ölçekli toplumların geçim kaynaklarını biyo-çeşitliliğin korunmasıyla uyumlu hale getirme kapasiteleri ekonomilerini yönlendirmek için karşılıklılık amaçlarının benimsenmesi; ihtiyaçlarla sınırlı çalışma süresi ve ortak kaynak havuzlarını yönetmek için toplu eylem kapasitesidir."(2013) Kısacası geleneksel ekolojik bilgiye yönelimin, son yıllarda akademi, siyaset ve sivil toplumsal oluşumlarda artış gösterdiği sonucu çıkarılabilir.

3. Ekolojik Yaklaşımlar ve Halk Kültürü

Bu başlık altında, değerler taşıyıcısı olarak geleneksel ekolojik bilginin ve halk kültürünün modern dönemde ortaya çıkan bazı ekolojik yaklaşımlara yansımaları üzerinde durulacaktır.

Batı'da ekolojik düşüncenin gelişimine Thomas Malthus'un sanayi toplumunun doğal kaynakların sınırsız olduğu düşüncesini eleştirmesi ve doğal kaynaklar ile hızlı nüfus artışı arasında bir paralellik olmadığından hareketle büyümenin ve sürekli gelişmenin mümkün

olmadığından bahsederek, her ne kadar, insanlığın açlık tehlikesiyle karşılaşmaması için nüfusun sınırlandırılması gerektiği fikrine varması nedeniyle temel ekolojik bakış açısı ile uyuşmasa da, ekolojik bir soruna dikkat çekmesi bakımından bir etki uyandırmış olması; Rousseau'nun toplum sözleşmesi teorisini geliştirirken kullandığı doğa durumu tasarımının, doğa ile tamamen uyumlu ve eşitlikçi bir insan-insan ve insan-doğa ilişkisi tasavvur etmesi ve doğadan kopuşu yozlaşma olarak tanımlaması; Darwin'in doğanın kendine özgü bir seçilim sistemiyle evrimleşerek geliştiği fikri; Marx'ın doğadan kopuşu, yabancılaşma ve insan-insan eşitliğinin aleyhine işleyen bir diyalektik olarak ele alan teorisi; modern fizikte ortaya atılan görelilik fikri ve kuantum fiziği teorisinin geliştirilmesi gibi çok önemli düşünsel gelişmeler, çağın paradigmasında da değişime yol açtı. (Bkz. Yaylı 2006). Bu paradigma, doğayı parçalı yapılar olarak tasavvur eden ve parçadan bütüne doğru giden bir araştırma sürecini gerekli gören Kartezyen dünya görüşü ve Newton mekaniğinin indirgemeci bir yaklaşım olarak değerlendirilmesine neden oldu. (Yaylı 2006: 79). Eleştirilere hedef olan bu paradigma karşısındaki yeni dünya görüşü, Capra, Naess ve Bookchin gibi teorisyenler tarafından ekolojik açıdan irdelenmiştir.

a)Thomas Capra'nın Ekolojik Sistem Teorisi: Capra'ya göre, içinde bulunduğumuz sistem, birbirleri ile ve yaşamımızın bağımlı olduğu bizi çevreleyen eko-sistemler ile sürekli karşılıklı etkileşim içindeki insanoğlunun ve sosyal kurumların oluşturduğu yaşayan bir sistemdir. (Elkins, 1994) Elkins, işte bu bütüncül sistem anlayışının, ekolojik bilincin tam da özünü oluşturduğunu belirtmektedir. Capra, dünyayı bir makine olarak gören anlayıştan, onu bir ilişkiler ağı olarak gören anlayışa, doğal ekolojinin bütün sisteme nüfuzuna dikkat çeker. (Capra, 2015) Ona göre, hakim bilim anlayışında şeyler, ölçülmeye ve tartılmaya çalışıldı; ancak ilişkiler ölçülemez ve tartılamaz. İlişkilerin eşleştirilmesi gerekir. Dolayısıyla aslında Capra, doğadaki ekosistem ağının üzerinde düşünerek bu ağın aslında toplumsal yaşamın açıklanması için de geçerli olduğunu ileri sürmektedir. Ona göre nasıl doğadaki ağ ilişkisi doğrusal değilse, toplumsal ağdaki ilişkiler de doğrusal değil, döngüseldir. (Capra, 1994: 7) Buna göre topluluklar, kendi kendini düzenleyip düzeltebilecek bir iç sisteme sahiptir. Topluluklar hatalarından dersler alıp, kendini yeniden düzenleyebilir. Bu bağlamda tıpkı doğa gibi toplumun da dışarıdan kontrol edici, determine edici ve düzenleyici bir otoriteye ihtiyacı yoktur. (Capra, 1994:11)

Capra, kültürel dengesizlik ve değer sistemi arasındaki ilişkiyi, "gerçekliği sürekli bir akış ve değişme süreci" olarak gören Çin felsefesinden doğan Taoizm aracılığıyla açıklamaya çalışır. "Taoizm, eski Çin toplumundaki ruhlara tapmayı temel edinen, ölümsüz ruhların varlığına inanmakla beraber insanları manevi eğitimle ölümsüzleşmeye, ölümsüzlüğün

zevkini tatmaya çağıran, Tanrılara ve eski atalara adaklar sunarak mutluluk dilemek ve belalardan sakınmayı hedefleyen bir dindir. (Abudukelimu 2011: 37) Taoizme göre, bütün olgular devirsel bir modeli ve iki karşıt kutup olan Yin ve Yang'ın dinamik etkileşiminin ivme kazandırdığı daimi bir hareket halindedir. Eril, dışa dönük, talepkâr, saldırgan, rekabetçi, akılcı, analizci ve iddiacı olan Yang; ve dişi, içedönük, sorumlu, işbirliğine yatkın, sezgileri güçlü, sentezci, bütünleyici Yin'in tam karşısındadır. Ying ve Yang'ın bu özellikleri, aslında iki farklı paradigmanın temsilleri olarak Capra tarafından kullanılmaktadır. Kültürel dengesizlik Yang'ın sistem üzerinde Yin'in karşısında baskın oluşunun bir sonucudur. Capra'ya göre, Doğunun mistik geleneklerinin asırlar öncesinden beri, modern bilimin ancak bugün varabildiği noktayı işaret etmekte oluşu çok çarpıcı ve şaşırtıcıdır. (Yaylı 2006: 80).

b) Arne Naess'ın Derin Ekoloji Teorisi: Arne Naess, "Sığ ve Derin, Uzun Menzilli Ekoloji Hareketi: Bir Özet"(The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement: A Summary, 1972) başlıklı konuşmasında mevcut ekolojik yaklaşımları sığ ya da yüzeysel olarak niteleyerek, mevcut insan merkezli Batı çevreciliğini sığ bir çevreci bakış olarak değerlendirmekte ve kendisinin derin ekoloji olarak adlandırdığı düşüncesini anlatmaktadır. Derin ekoloji, fenomenolojik metodoloji üzerine kurulu eşitlikçi ve bütünsel bir çevre felsefesini ifade eder. Bu felsefede, insan ve insan dışındaki diğer bütün varlıklardan oluşan bütüncül ve tamamen birbiriyle bağlantılı bir yaşam dünyası (life-world) tasarımlanır.(Keller 2008: 206) Ona göre Avrupa ve Kuzey Amerika ekoloji düşüncesi, tamamen insan refahına yöneliktir. Bu yanlış hedefin olumsuz sonuçlarına karşı derin ekoloji, aslında tüm Batı temelli uygarlığın yeniden inşa edilmesini amaçlar.

Naess'e göre, yeryüzündeki varlıklar arasında ontolojik bir hiyerarşinin olmadığı anlaşıldığında, doğadaki tüm canlıların çıkarlarının bir olduğu fark edilecektir. İnsan doğadaki diğer varlıklara zarar verdiğinde, aslında kendisine zarar verdiğini anlayacaktır. Burada Naess metafizik bütüncüllüğü ortaya çıkarmayı hedeflediğini, böylece doğanın korunması için insanlardan ahlak ya da etik bekleme ihtiyacının kalmayacağını ileri sürmektedir.(Keller 2008: 207) Neass'in metafizik bütüncüllük kavramı, "ekolojik benlik" olarak adlandırılan, benliği diğerlerinden ayrı ve üstün değil, tüm kozmosun küçük bir kısmı olarak gören mistik bir yaklaşıma ulaşmaktadır. (Tylor ve Zimmerman 2005: 456) Geleneksel ekolojik bilginin dayandığı ana ilkelerden biri olan ekolojik olarak doğadaki her şeyin birbiriyle bağlantılı olması fikri, her bir canlının varlığını sürdürmesinin diğerleriyle bağlantılı olması zorunluluğunu ifade etmektedir. İnsan olmayan dünya ile bu bağlantıların bir sonucu olarak, yerli halklar doğayı "vahşi" bir ortam değil, ev/yuva kabul ederler. Doğanın bir parçası olarak

yaşayan yerli halkların her şeyi bir bütün kabul eden kozmolojileri Naess'in metafizik bütüncüllük düşüncesi ile paraleldir.

Naess, Norveç dağlarında geçirdiği uzun zamanlardan sonra kendi kişisel çevre felsefesini kısaca "ekosofi T" olarak da adlandırmaktadır.(Tylor 2001: 180) Naess derin ekoloji felsefesini, bir bilim olarak ekolojiden ayırmak amacıyla 'ekosofi' diye adlandırdığını, Sophia kelimesinin Yunancada bilgeliği ifade ettiğini; yani ekosofi kavramının, eko-bilgelik anlamına geldiğini ve bilgeliğin de daima pratik yaşamla ilintili olduğunu belirtmektedir.(Naess'den akt. Yaylı ve Yaslıkaya 2015: 461) Ekosofi, evrene ve hayata ilişkin inanç ve varsayımları irdelemekte, çevre sorunlarına da bu açıdan yaklaşmaktadır. Bireylerin hayat tecrübelerine, sezgilerine ve ekolojik bilinçliliğe dayanan derin ekoloji, sadece doğayı korumaya yönelik bir hareket olmanın dışında insanın yeryüzündeki varoluşuna ve 'hayatın anlamı üzerine tutulmuş bir ışık' olarak nitelendirilmektedir. Naess, burada Spinoza, Taoizm ve Budizm'den etkilenmiştir. (Yaylı ve Yaslıkaya 2015: 461)

Naess'in derin ekoloji felsefesi, savunduğu bu fikirler nedeniyle, ekolojik sufizm, manevi ekoloji, radikal ekoloji, teolojik ekoloji, yeşil İslam gibi çevre hareketlerine kaynaklık etmektedir.

c)Murray Bookchin'in Toplumsal Ekoloji Teorisi: Toplumsal ekolojinin, temelde halk kültürü ve geleneksel ekolojik bilginin yansıması olarak geliştirilmiş bir teori olduğunu söylenemez. Burada ele alınmasının nedeni, değer ve inanç kaynaklı çevre hareketlerini etkilemiş olmasıdır. Bookchin'e göre, doğayı her şeyin kaynağı olarak, doğa ana olarak, manevi bir bütüncüllük vd. olarak ele almak yetersiz kalmaktadır. Ona göre sadece doğal kaynakların korunmasına odaklanan çevrecilik hareketleri, sorunu ortaya çıkartan diğer etkenleri ihmal etmektedirler. Sorunun kökeni insanın doğayı her türlü sömürmesi, kullanması ve hâkimi olması gerektiği şeklindeki düşünce biçimi, insanın insanı nesneleştirmesini ve sömürmesini de meşru gören bir bakışın sonucudur. (Ünal, 2010: 115) Bu nedenle Bookchin "çevrecilik" kavramına da eleştiri getirmektedir. Ekolojik sorunların çözüme kavuşması, sınıfsal ve politik toplumsal sorunların çözümünden ayrı düşünülemez. Bu bağlamda Bookchin'in hedefi, şu anki sınıflı ve hiyerarşik toplumsal modele karşıt olarak özgürlükçü ekolojik bir toplumun kurulmasıdır. (Ünal, 2010: 115) Bookchin geliştirdiği bu teori ile, derin ekoloji teorisine de aşırı mistik olma, doğayı yüceltip insanı küçümseme ve yine dualistik bir ilişki yaratmasından dolayı eleştirmektedir. (Yardımcı, 2006: 80)

d)Eko-Teoloji: Ekolojik sorunları din bilimleri açısından ele alan yaklaşımlara eko-teoloji adı verilmektedir. Eko-teoloji çerçevesindeki düşünceler, doğrudan halk kültürü ürünleri olarak ele alınamasa da, teolojik düzlemdeki tartışmaların kültürün her türlü

biçimiyle sıkı etkileşim içerisinde olduğu kesindir. Din-kültür ilişkisi karşılıklı bir ilişki olup, kimi zamanlarda hangisinin daha belirleyici olduğuna dair kesinliklerden söz etmek zorlaşmaktadır. Bu bakımdan geleneksel ekolojik bilgiler gibi aslında, geleneksel dinlerin teolojileri de toplumsal inanç ve değerlerin ince damarlarını oluşturur. Aşağıda örnek olarak Budizm, Hinduizm Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam eko-teolojilerinin dayanak ve görüşleri ele alınacaktır.

Budist Eko-Teolojisi (Eko-Dharma): Budizm öğretisine göre, her şey birbiri ile bağımlıdır ve ayrı, yalıtılmış olan hiçbir varlık yoktur. Şeyler sadece diğer şeyler ile ilişki içinde varlığını sürdürür. Özellikle de Çin Budizmi'ndeki Huayen ekolünün bu ilkeleri ile ekolojik sistemde her şeyin birbiri ile ilişkili olduğu görüşü örtüşmektedir. Budizm eko-teolojisine göre, insan kibirli bir tavırla, geliştirdiği teknolojiler nedeniyle ekolojik sisteme zarar verdi. Birçok Budist ekolündeki inanç, bir insanın başka canlılara karşı hiyerarşik hakimiyetini reddetmekte ve biyolojik çeşitlilik ve sosyal adalete saygı duyan bir şefkat etiğini kabul etmektedir. Budist eko-teolojisinin bu temelde geliştirildiği görülmektedir. (Bkz. Gross, 1997)

Hindu Eko-Teolojisi: Hinduizm'e göre de tüm canlılar Tanrı'nın parçaları oldukları için kutsaldır ve bu nedenle canlılara saygı ve şefkatle davranılması gerekir. Bunun bir diğer sebebi de, ruhun ölümden sonra herhangi bir yaşam biçimine reenkarne olabilmesidir. Hinduların çoğu, diğer canlıların yaşamının kutsallığına inancından dolayı vejeteryandır. Ağaçların, nehirlerin ve dağların bile ruhları olduğuna ve hepsinin bu nedenle onurlandırılmaları ve saygıyla davranılması gerektiğine inanılmaktadır. Hindu eko-teolojisi bütün bu inanç ilkelerinden kurulmaktadır. (Bkz. Klostermaier, 1993)

Yahudi Eko-Teolojisi: Eko-teolojik yaklaşımlar daha çok geleneksel dinler üzerine çalışan akademik çevrelerde ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla Yahudi teologları, ekolojik sorunlar karşısında kendi eko-teolojilerini geliştirmişler ve bu sorunlar üzerinde çalışmak amacıyla Yahudi Yaşamı ve Çevre İşbirliği gibi (COEJL) çevre örgütleri kurmuşlardır. Eko-teolojilerine göre, Tanrı'nın ruhundan aldığı nefesle can bulan insan kendisine verilenlere şükürle karşılık vermelidir. Bu çerçevede insan, kendisinin ve içinde yaşadığı çevrenin Tanrı'nın kendisine emaneti olduğunun bilincinde olmalıdır. O, doğanın değerini bilir; tasarruflu tüketir, ağacı korur, suyu boşa harcamaz, toprağı dinlendirir; kısacası çevreyi yaşanabilir bir halde tutmaya çalışır.(Sümer, 2016:305)

Hıristiyan Eko-Teolojisi: Hıristiyan eko-teolojisinin önde gelen isimleri Paul Tillich, Jurgen Moltmann, Radford Luether, Salli McFague, Leanordo Boff, Gustaff Wingren Lars Larsen gibi ilahiyatçılardır. Bu düşünürler elbette homojen bir yaklaşım içerisinde değillerdir.

Nasıl ki ekolojik yaklaşımlar kendi içerisinde perspektifleri bakımından farklılaşıyorsa, teolojik tartışmalar da kutsal metnin yorumlanış tarzı açısından farklılaşabilmektedir. Fakat ortak noktalar şunlardır: (1) Dünya ve tüm bileşenleri içsel bir değere sahiptir; (2) dünyadaki her şey birbiriyle bağlantılıdır; (3) dünya adaletsizliğe karşı ses çıkartır; (4) dünyadaki her şeyin kozmik bir plana için bir var olma nedeni vardır; (5) dünya herkesin ortaklaşa sorumlu olduğu bir alandır; (6) dünya insanoğlunun adaletsizliğine direnir.(David vd. 2008: 8) Hıristiyan teolojisi bu ilkeler ışığında bir ekolojik düşünce yaklaşımı geliştirmektedir.

İslam Eko-Teolojisi: Çevre sorunlarının artmasına paralel olarak 1960-70'li yıllarda İslam düşünürleri çevre ve ekoloji konusuyla daha fazla ilgilenmeye başlamışlardır. Bu düşünürlerden Seyyid Hüseyin Nasr İslam ekolojisi denilince akla ilk gelen isimlerdendir. Nasr, Batının sanayileşme ve gelişme hedefinin ve bu bağlamda daha önemli görülen sorunlarının olduğunu, bu durumun ekolojik sorunların önemsenmesini engellediğini, dünyanın diğer bölgelerinde yaşayan Müslümanların ya da diğer din mensuplarının da, Batıdaki çevre sorunlarının kendilerini ilgilendirmeyip sadece Batının sorunu olarak düşündüklerini belirtmektedir. Fakat sorunların küreselleştiğinin fark edilmesiyle Batı dışındaki toplumlardan da tepkiler yükselmeye başlamıştır. Ona göre çevresel krizlerin temeli, doğanın materyalist bir tarzla nesneleştirilmesi ve hammadde kaynağı olarak görülmesidir. Doğanın kutsallığına ilişkin kozmolojik bakış, diyor Nasr, modernist paradigmaların hâkimiyetiyle etkisizleşmiş olsa da, bugün dünyanın pek çok yerinde hala varlığını sürdürmektedir. (Nasr 2013: 83) Batının bilim paradigmasının doğayı ve canlıları nesneleştiren tavrı, dar bir bakış açısı sunduğundan çevresel sorunları nihai anlamda çözemez. Bu noktada Nasr, doğal dünyanın da içerisinde olduğu varlık katmanları olduğu düşüncesinin pek çok dinin kozmolojisinde mevcut olduğunu; ancak bu farkındalık ile ekolojik krizlerin aşılabileceğini savunmaktadır. Bu bağlamda, dini öğretilerin ve din adamlarının doğayı koruma yönündeki uyarılarının, diğer kişi ya da kuruluşların uyarılarından çok daha etkili olacağını düşünmektedir. Ona göre dini etik kurallarına bağlı bir çevresel etik de aynı şekilde diğer etiklerden daha çok etki edecektir. Aynı zamanda Nasr, dini içerikte olmayan seküler doğa etiği ya da savunucularının da aslında, doğanın ve yaşamın kutsal olduğu şeklindeki din ve değer içerikli söylemler kullanmalarının ironik bulmakta, fakat dini içerikli olsun olmasın her türlü ekolojik korumacı tavrı desteklediğini belirtmektedir. (Nasr 2013: 5-86)

Nasr'a göre, ABD ve Avrupa'da, çevre sorunlarına çözümü, sekülerleşme sürecinde gerileyen Hıristiyanlık ve Yahudilik gibi geleneksel dinler yerine, Amerika yerlilerinin inançlarında, Taoizm, Budizm, Hinduizm gibi Doğu dinlerinde ve yeni çağ dinlerinde aramalarına neden olmuştur. (Nasr 2013: 89) Ona göre Taoizm, Budizm, Yahudilik,

Hristiyanlık ve İslam gibi geleneksel dinlerin kutsal metinlerinde, insanın insanlara ve insan dışındaki bütün varlıklara saygıyla davranması gerektiğine ve yük hayvanlarından ağaçlara kadar her canlının hakları olduğuna dair pek çok uyarı ve tavsiye vardır. Fakat bugün gelinen noktada dinlerin kurumsallaşmasıyla birlikte, dinlerin mistik ve yasal öğretileri ayrışmaya uğradı ve doğanın kutsallığı gibi konular daha çok dinin mistik tarafında varlığını devam ettirdi. Musevilik'te Kabalalar, Hıristiyanlıktaki mistikler ve İslam'daki sûfilerin doğanın kutsallığı inancına vurguya yapan kesimler olarak daha fazla ön plana çıktığını belirtmektedir. (Nasr 2013: 90) Nasr'a göre, diğer geleneksel dinler gibi İslam da, doğanın korunması, doğaya saygı duyulması ve tahrip edilmemesi konusunda gerekli bütün inanç muhtevasını taşımaktadır.

Heriyanto'ya göre de, İslam eko-teolojisi, çevre problemlerine felsefe, kozmoloji, tasavvuf, etik, dini hukuk gibi alanlarıyla çok boyutlu ve çok disiplinli bir yaklaşım sağlayabilir. Ona göre, İslam eko-teolojisi, sosyal adalet, eşitlik, ayrımcılıkla mücadele, kapitalizmin egemenliğe karşı direniş, eşitsiz gelir dağılımı konularında toplumsal ekoloji teorisi ile; doğanın kutsallığı ve doğal unsurların birbiriyle sıkı bağlantısı gibi konularda ise derin ekoloji teorisi ile benzer ilkelere sahiptir.(Heriyato'dan akt. Jusnaidi ve Marsuki 2015: 115)

İslam eko-teolojisinin bir diğer önemli ismi ve aynı zamanda Ekoloji ve Çevre Bilimleri İslam Vakfı kurucusu Fazlun Khalid, İslam İklim Değişikliği Deklarasyonu'nu hazırlayan isimlerden biridir. Khalid, İslam'ın eko-etik prensiplerini şöyle sıralamaktadır: Birlik prensibi (tevhid), sorumluluk prensibi (halifelik), denge prensibi (mizan), yaratılış prensibi (fıtrat). Bu prensipler çerçevesinde Khalid, insanın İslam'a göre dünyanın efendisi olmadığını, sadece bir parçası olduğunu ifade etmektedir. Çevre sorunlarının görünenin ötesinde ekonomik ve istihdama yönelik sorunların da temelinde yattığını, kendi ülkelerinde bu sorunlar yüzünden göç etmek zorunda kalan insanların sayısının fazla olduğunu, bu nedenle çevre duyarlılığının ahlaki bir sorumluluk yarattığını düşünmektedir. Bu temel prensibin Kur'an'ın doğa-insan ilişkisine getirdiği ilkesel kavramlar olduğunu belirtmektedir.(Khalid 2010: 4-5)

M. Cemal Sofuoğlu da, çevrenin korunmasını "İslam'da imanın şubesi kabul edilen ahlak ilkeleri arasında sayarak doğrudan dini bir esas olarak sunmaktadır. (Sofuoğlu, 1999:758) İlhami Güler, İbrahim Özdemir, Azizan Baharuddin gibi daha pek çok İslam eko-teolojisi üzerine düşünen ve yazan Türkiye'den ve dünyadan akademisyen ve mütefekkirin fikirlerine ilgili literatürden erişilebilir.

4. Çevre Hareketleri ve Halk Kültürü

a) Eko-Maneviyat Hareketi (Eco-Spritıalism): Eko-maneviyat, doğanın ve evrenin kutsallığına ve insan ve doğa arasında manevi bir bağ olduğu inancına dayanır.(Lincoln 2000: 227) Hareketin savunucuları, eko-maneviyat hareketinin, insanlık tarihi kadar eski olduğunu ve yerli halklar tarafından kadim dönemlerden beri uygulanmakta olduğunu söylemektedirler. Nihai Gerçeklik (Tanrı, Ruh, Buda, İlah ya da diğer insanüstü kavramlar) yalnızca yaratılışın kaynağı değildir, aynı zamanda yaratılışın bir parçasıdır. Bu akım büyük ölçüde gerekçelendirmelerini, yerli halkların teolojilerine ve dinlere dayandırır.[5]

b) Yeşil İslam Hareketi (The Green Islam): Dünyanın farklı bölgelerindeki Müslümanların çevre sorunlarına karşı başlattıkları tepkiler, bu hareketin altında toplanmaktadır. Hareketin adını yeşilden alması, İslam Peygamberi Hz. Muhammed'in en sevdiği rengin yeşil olduğuna dair rivayetlerin bulunması; daha çok çöllerin olduğu Arabistan bölgesinde yeşil alanların çok değerli olması ve refahı sembolize etmesi ve aynı zamanda cennetin Kur'an'da yeşille özdeşleştirilmesi gibi nedenlere bağlanmaktadır. Nasr ve Khalid gibi Müslüman düşünürler, ekolojik yaklaşımlara öncülük etmektedir. (Wall, 2007)

c) Wicca Hareketi: 20. yüzyılın ortalarında Gaven ve Yvonne Frost tarafından kurulan doğa temelli, pagan inanç sistemlerine dayanan neopagan karakterde bir harekettir. Wiccanlar, çoğunlukla Toprak Ana ve Baba Gökyüzü olarak kişileştirilen doğaya taparlar. Dans, büyü, hipnoz gibi ritüellere sahiptirler ve reenkarnasyona inanırlar. Sosyal ve ekonomik eşitsizlikler, çevre sorunları, sömürü, insanın dünyanın merkezine konumlandırılması, Avrupa'nın yerli dinlerinin zorla yok edilmesi ve mensuplarının öldürülmesi, işkence görmesi, modern aklın her şeye egemen olmak istemesi gibi sorunlara bir tepki olduklarını ifade etmektedirler. (Bkz. wicca.org)

d) Neopaganizm: 20. Yy'da doğa temelli eski pagan dinlerin yeniden canlandırılmasıyla ortaya çıkan yeni çağ dinleridir. Genel itibariyle bu dini akımlar, çok tanrıcılık, Şamanizm, sihir/büyü kültleri ve çağdaş ekztazik ritüelleri içeren eklektik yapılı dini akımlardır. Bu dini hareketlerde şu dört temel karakteristik özellikler ön plana çıkmaktadır: (i) Hıristiyanlık öncesi Avrupa dinsel inançlarının ve ritüellerinin temsil edilmesi, (ii) bütün inançlarda doğal çevreyle uyumu gözeten doğa merkezliliğin vurgulanması, (iii) bireysel özgürlüğe ve inanç faklılıklarına önem verilmesi ve (iv) din adamlarına dayalı dinsel bir kurumlaşmanın önemsenmemesi ya da karşısında olunması. (Gündüz 2005: 22) Bu bağlamda yukarıda adı geçen Wicca hareketi, eski Kelt inanç ve kültlerini yeniden canlandırmaya çalışan Druidizm,

[5] https://www.universespirit.org/eco-spirituality-definition-what-eco-spirituality-and-why-it-important-all-spiritual-individuals

kaos ilkesine ve tanrıça Eris'e saygıyı ön plana çıkaran Discordianizm ve Kabbalah kültüne dayalı sihir-büyü anlayışı etrafında bir araya gelen bazı akımlar gibi neopagan hareketlere örnek olarak gösterilebilir.

Yukarıda haklarında kısaca bilgi verilenler, bu kategoride örneklendirilebilecek hareketlerden yalnızca bir kaçıdır. Burada ele alınan dört hareketin ortak özellik olarak hem çevre hareketi hem de yeni dini hareket olmaları dikkat çekicidir. Bu durum, çevre sorunlarına tepki duyan ve bu konuda bilinçli olan bireylerin, inanç esaslarında doğanın korunmasına önem veren, ekolojik sorunlara tepki ve protesto geliştiren dini gruplar kurmaları ya da bu nitelikteki gruplara katılarak aktifleşme çabaları olarak yorumlanabilir.

SONUÇ

Bu makalede geleneksel ekolojik bilgi kavramından başlanarak, önce bu kavramın ekoloji çalışmalarındaki yeri ele alınmıştır. Geleneksel ekolojik bilgi, ekoloji biliminin farklı disiplinlerinde günümüzde kaynak olarak kullanılmaya başlanmıştır. Hatta halkın çevreye, diğer canlılara ve doğaya ilişkin binlerce yıldır süzülerek, denenip onaylanarak gelen bilgi birikiminin doğa bilimlerinde veri olarak kullanılıp kullanılamayacağı ile ilgili tartışmaların yapılmakta olduğu ve kullanma denemelerinin sayısının da hiç de az olmadığı görülmektedir. Bu kavram üzerine çalışan ve bilimsel veri olarak ele alınması gerektiğini savunan araştırmacıların bu bilgi tipine yaklaşımının, sosyolojik teoride fenomenolojik sosyoloji olarak adlandırılan yaklaşımda oldukları söylenebilir.

Geleneksel ekolojik bilgiye göre, doğadaki her şey birbiri ile sıkı bir bağ içerisindedir ve insan da doğanın bir parçası olarak aslında bu ekolojik zincirin önemli bir parçasıdır. Doğayı yuvası ve diğer varlıkları da akrabası kabul eden insan, bu akrabalığı bir anlamda sosyal onay için bazı pratiklerle dinileştirmektedir. Mesela bir kartalın totem olarak kabulü ve ilgili ritüellerin uygulanması sayesinde, doğa ile kurulan ilişki perçinlenmektedir. Doğanın ve doğadaki tüm varlıkların kutsal kabul edilmesi, kadim halk kültürlerinin neredeyse hepsinde görülebilir.

Kadim halk kültürlerindeki doğanın kutsallığı inancı, geleneksel dinlerde de bazı farklılaşmalarla var ise de, varlığını devam ettirmiştir. Taozim, Budizm, Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam dininin doğaya yaklaşımı, bazen doğanın bizzat kendinde içkin bir ilke olarak kutsallığı, bazen de Tanrı'nın yaratımı olması nedeniyle kutsallığı şeklindedir. Fakat genel itibariyle, dinlerin doğayı kutsal ve değerli kabul ettikleri ve korunmasına ilişkin emir ve tavsiyeler içerdikleri kesindir. Doğanın tahribini emreden ve doğaya saygısızlığı tavsiye eden herhangi bir din mevcut değildir. Geleneksel dinlerin eko-teolojileri büyük bir kesişim ve ortak zemin oluşturmaktadır. Bu nedenle geleneksel dinlerin ekolojik duyarlılığa sahip

mensupları, bu dinlerin eko-teolojilerine dayanan çevre hareketlerine ilgi gösterdikleri ileri sürülebilir.

Yeni dini hareketler (yeni çağ dinleri) de bu açıdan değerlendirildiğinde, bu gruplarda doğaya dönüş, doğada şifa bulma, doğayı kutsama gibi prensiplerin yoğun olarak işlendiği görülmektedir. Zaten yeni çağ dinleri olarak da adlandırılan bu hareketlerin ortaya çıkışının, sekülerleşme, geleneksel dinlerin modern çağa uyarlanması problemleri ve modern bireyin çeşitli açılardan yoksunlukları gibi nedenlere dayandığı, yeni dini hareketler sosyolojisi alanındaki araştırmacılar tarafından belirtilmektedir. Dolayısıyla bahsi geçen nedenlerle geleneksel dinlerden uzaklaşan ekolojik duyarlılığı olan bireylerin, bu iki özelliği kendisinde toplayan hareketlere eğilim gösterdikleri söylenebilir.

Bu bağlamda burada şu beş tespit yapılabilir: Birincisi, modernitenin insan ve doğa paradigmasını yetersiz, eksik ya da yanlış bulan akademik çevreler, geleneksel yöntemlerin yeniden ele alınarak bilimsel araştırmalarda değerlendirilmesi gerektiği düşüncesine ulaşmışlardır. Ekoloji bilimlerinde bu durum, halk kültürünün ürettiği geleneksel ekolojik bilginin bilimsel araştırmalarda daha fazla kullanılması gerektiği şeklindeki bir eğilime dönüşmektedir. İkinci olarak; ekoloji araştırmacıları, çevre sorunları ile mücadelede geleneksel ekolojik bilgilere ve dinlere başvurmayı zorunlu görmektedirler. Çünkü yine modernitenin insan ve doğa paradigması, insanı doğanın hâkimi ve sahibi görerek, ilerleme, gelişme ve sanayileşme gibi hedefler için, doğaya yapılacak her türlü müdahaleyi meşru ve hatta gerekli kabul etmektedir. Bu nedenle, modern paradigma, çevre sorunları ile mücadele etmek için uygun araçları hiçbir şekilde sunmamaktadır. Üçüncü olarak; geleneksel dinler, küreselleşen çevre sorunları karşısında doğrudan kendi dini metinlerine dayanarak kendi eko-teolojilerini geliştirmekte ve ekolojik sorunlara karşı sessiz kalmamaktadırlar. Bu dinlerin çevre sorunlarına duyarlı mensupları da, bu eko-teolojiler ile düşünsel ve pratik mecralarını yönlendirmektedirler. Dördüncü olarak; geleneksel dinlerden çeşitli nedenlerle uzaklaşan çevre sorunlarına karşı duyarlı bireyler, ekolojik yaklaşımlı yeni dini hareketlere yönelebilmektedirler. Son olarak da; geleneksel ekolojik bilgiler ile geleneksel dinlerin binlerce yıllık birlikteliğinden doğan insan-doğa ilişkisine dair tasavvurların, doğaya saygıyı içeren inanç ve pratiklerin günümüzde hala yaşatılmasını ve doğanın tahribi söz konusu olduğunda tepkilerin ortaya çıkmasını sağladığı söylenebilir.

KAYNAKÇA

ABİDUKELİMU, BUMAİRİMU, *Çin Kaynaklarına Göre Taoizm*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara.

BAYKAL, HÜLYA; BAYKAL, TAN (2008) *Küreselleşen Dünyada Çevre Sorunları,* Mustafa Kemal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, C.5, S:9, ss. 2-17.

BERKES, FİKRET (1993) *Traditional Ecological Knowledge*, Traditional Ecological Knowledge Concepts And Cases, International Program on Traditional Ecological Knowledge International Development Research Centre, Kanada.

BRIGHTMAN ROBERT A. (1993) *Grateful Pray Rock Cree Human-Animal Relationships,* University of California Press.

BÜYÜKŞAHİN, FERHAT (2017) Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora tezi, Ankara.

CAPRA, THOMAS, *Ecology and Community*, Erişim: http://www.lebendig.org/community.pdf (E. T. 15.11.2019)

ELKINS, STEPHAN (1994) *Mistik Ekolojik Politika*, Çev. Sevda Alankuş Kural, Birikim Dergisi, S. 57-58, Şubat, Erişim: https://www.birikimdergisi.com/birikim-yazi/5660/mistik-ekolojik-politika#.Xc5XCdUzbIV (E. T. 15.11.2019)

ERGİN, DUYGU (2014) *Güncel Çevre Sorunları*, Sosyal Çevre Bilimleri Ed. Hakan Reyhan, Ahmet Mutlu, H. Hüseyin Doğan, Ayşen S. Reyhan, Siyasal Kitabevi Ankara, ss. 57-94.

EYTHORSSON, EINAR (1993) *Sami Fjord Fishermen and the State: Traditional Knowledge and Resource Management in Northern Norway*, *Traditional Ecological Knowledge Concepts And Cases*, International Program on Traditional Ecological Knowledge International Development Research Centre, Kanada.

GÓMEZ-BAGGETHUN, ERIK; CORBERA, ESTEVE; REYES-GARCIA, VICTORIA (2013) *Traditional Ecological Knowledge and Global Environmental Change: Research Findings and Policy Implications*, Ecology and Society, V.18, No.4:72, s.4. Erişim: https://www.ecologyandsociety.org/vol18/iss4/art72/ (E. T. 14.11.2019)

GROSS, RITA M. (1997) *Toward A Buddhist Environmental Ethic, Journal of the American Academy of Religion,* Volume 65, Issue 2, Summer 1997, Pages 333–353.

HORRELL, DAVID G.; HUNT, CHERRYL, SOUTHGATE, CHRISTOPHER (2008) *Appeals To The Bible In Ecotheology And Environmental Ethics: A Typology Of Hermeneutical Stancesstudies In Christian Ethics,* Studies in Christian Ethics. Erişim: https://ore.exeter.ac.uk/repository/handle/10036/35893 (E. T. 15.11.2019)

JUSNAIDI, NUR FAZREENA, MARSUKI, MOHD ZUHDI (2015) *Islamic Eco-Theology vs Deep Ecology: An Outlook of Basic Principles*, Jurnal Pengajian Islam, Academi Islam Kuis,

ss.112-130. Erişim: https://www.researchgate.net/publication/303330696_ISLAMIC_ECO-THEOLOGY_VS_DEEP_ECOLOGY_AN_OUTLOOK_OF_BASIC_PRINCIPLES

KELLER, DAVID R. (2008) *Deep Ecology*, Encyclopedia of Environmental Ethics and Philosophy, ss.206-211.

KHALID, FAZLUN (2010) *Islam and The Environment:Ethics and Practice An Assessment*, Religion Compass, 4(11). Erişim: DOI: 10.1111/j.1749-8171.2010.00249.x

KIDEGHESHO, JAFARI R. (2009) *The Potentials of Traditional African Cultural Practices In Mitigating Overexploitation Of Wildlife Species and Habitat Loss: Experience of Tanzania*, International Journal of Biodiversity Science&Management, V.5, N.2 Erişim: https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/17451590903065579?src=recsys Erişim Tarihi: 14.11.2019

KLOSTERMAIER, KLAUS (1993) *Ecology and Religion: Christian and Hindu Paradigms,* Journal of Hindu-Christian Studies, V.6/6, ss.1-5.

LINCOLN, VALERIE (2000) *Ecosprituality*, Journal of Holistic Nursing, V.18, N.3, American Holictic Nurses Association, ss.227-244.

MCGREGOR, DEBORAH (2016) *Traditional Ecological Knowledge and Sustainable Development: Toward Coexistence,* Ebsco Pub. Virginia Commonwealth University. https://rampages.us/goldstein/wp-content/uploads/sites/7807/2016/08/McGregor_TEK.pdf (E. T. 14.11.2019)

NAESS, ARNE (1972) *The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement*. A Summary, 3. World Future Research Conference, Bucharest, 3-10 September. Erişim: https://iseethics.files.wordpress.com/2013/02/naess-arne-the-shallow-and-the-deep-long-range-ecology-movement.pdf (E. T. 15.11.2019)

NASR, SEYYİD HÜSEYİN (2013) *Seyyid Hüseyin Nasr ile Mülakat: Din ve Çevre Üzerine,* Muhafazakar Düşünce Dergisi, Yıl:13 S.50, ss. 83-93

SCHUTZ, ALFRED (1971) Collected *Papers of Alfred Schutz I: The Problem of Social Reality* (Ed. Maurice Natanson). Netherlands.

SEVGİ, ORHAN (2015) *Ecology Teriminin Türkçe Karşılıkları Üzerine Bir Değerlendirme*, Avrasya Terim Dergisi, 3(1), ss. 27-46.

SINGH, SUSHMA; MUDASIR YOUSSOUF; MALIK, ZUBAIR A.; BUSSMANN, RAINER W. (2017) *Sacred Groves: Myths, Beliefs, and Biodiversity Conservation- A Case Study from Western Himalaya, India*, International Journal of Ecology, V.2017. Erişim:

https://www.hindawi.com/journals/ijecol/2017/3828609/ (E. T.: 15.11.2019)

SNIVELY, GLORIA, CORSIGLIA, JOHN (2003) *Indigenous Science: Proven, Practical and Timeless", Knowing Home: Braiding Indigenous Science With Western Science,* Book 1. Erişim: https://pressbooks.bccampus.ca/knowinghome/chapter/chapter-6/ (E. T. 14.11.2019)

SOFUOĞLU, M. CEMAL (1999) *İslam Dini Esasları: Yeni Bir Bakış-Yeni Bir Yorum,* İzmir İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İzmir.

STRASSER, Stephan (1963) *Phenomenology and The Human Sciences: A Contribution to a New Scientific Ideal*, Pittsburg.

SÜMER , NECATİ (2016) *Yahudilikte Çevre Ahlakı*, ISEM 2016, 3rd International Symposium on Environment and Morality, 4-6 Kasım 2016, Alanya.

TYLOR, BRON; ZIMMERMAN MICHAEL (2005) *Encyclopedia of Religion and Nature,* V.1, New York and London. Erişim: http://www.religionandnature.com/ern/sample/Taylor+Zimmerman--DeepEcology.pdf (E. T. 15.11. 2019)

USHER, PETER J. (2000) *Traditional Ecological Knowledge in Environmental Assessment and Managament*, Arctic, Vol:53 No.2, ss. 183-193.

ÜNAL, FEYZULLAH (2010) *Toplumsal Ekoloji*, Dumlupınar Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, S.26, ss.114-123.

WALL, DEREK (2007) *Green Islam*, The Guardian, 10.05.2007. https://www.theguardian.com/commentisfree/2007/may/10/politicscangetyoudown (E. T. 15.11.2019)

WAVEY, ROBERT (1993) *International Workshop on Indigenous Knowledge and Community-based Resource Management: Keynote Address*, Traditional Ecological Knowledge Concepts And Cases, International Program on Traditional Ecological Knowledge International Development Research Centre, Kanada.

YARDIMCI, SANEM (2006) *İnsan-Doğa İlişkisi Ekseninde Derin Ekoloji ve Toplumsal Ekoloji*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara.

YAYLI, HASAN (2006) *Mekanik Düşünceden Ekolojik Düşünceye: Yeni Bir İnsan Doğa İlişkisi Tasarımının Doğuşu* İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Metodoloji ve Sosyoloji

Araştırmaları Merkezi Sosyoloji Konferansları Otuz dördüncü Kitap, İstanbul Üniversitesi Yayınları, İstanbul, ss. 67-82.

İNTERNET KAYNAKLARI

www.wicca.org (E. T. 15.11.2019)

https://www.universespirit.org/eco-spirituality-definition-what-eco-spirituality-and-why-it-important-all-spiritual-individuals (E. T. 15.11.2019)

https://www.fritjofcapra.net/the-ecology-of-law/ (E. T. 15.11.2019)

TRT REPERTUVARINDAKİ TASAVVUFİ TÜRKÜLER ÜZERİNE İNCELEME; "ERZURUM YÖRESİ ÖRNEĞİ"

Nuran AYAZ[1], Emre KÜÇÜKGÖK[2]

Özet

Türküler, mitolojik dönemden günümüze uzanan süreçte Türk milletinin yaşamını kare kare fotoğraflamış, geçmişten günümüze ayna tutmuş, Türk'ün davranış, düşünce ve duygusunu ezgilerle ifade etmiştir. Türk kültürünün temel öğelerinden biri olan Türküler duygu ve düşüncelerin tercümanı olarak bilinir. Anadolu halk müziğinin de önemli bir bölümünü oluşturan türküler insanların hislerini, yaşayışını ve toplumsal ilişkilerini sazı ve sesi ile nesilden nesle aktarmıştır. Türkülerde aşk, sitem, ayrılık, özlem, ağıt, eğlence, göç ve tasavvuf gibi konular yer almıştır. Din insan hayatında önemli bir yere sahiptir. İnsanların yaşadıkları coğrafya, kültürleri, mezhepleri, inançları yaptıkları ve dinledikleri müziği doğrudan etkilemektedir. Türkülerin güftesini yazan âşığın kendi ruh derinliklerine göçerek içindeki Hakk'ı ve Pir'ini aramasının, tasavvufi halk edebiyatımızdaki yeri çok kıymetlidir. Bu sebepten bu çalışmada TRT repertuvarında bulunan Erzurum yöresine ait Tasavvufi türkülerin güfte ve makamsal olarak analizine yer verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Türkü, Tasavvuf, Halk Müziği, Halk Edebiyatı

INVESTIGATION ON SUFISMAL TURKS

Abstract

Folk songs, fromthemythologicalperiodtothepresentday, the Turkish nation has photographedthe life of the frame, kept a mirror from the past to the present day, expressed the Turkish behavior, thought sand feelings with melodies. One of the basic elements of Turkish culture, the folk songs are known as interpreters of feeling sand thoughts. Folk songs, which constitute an important part of Anatolian folk music, conveyed the feelings, life and social relations of the people from generation to generation with the irinstrument and voice. In folk songs, subject such as love, reproach, separation, longing, lament, entertainment, migration and mysticism took place. Religion has an important place in human life. Thegeography, cultures, sectsand beliefs of people directly affect the music they make and listen to. The place of the lover, who wrote the lyrics of the folk songs, to the depths of his own soul by searching for Hakkand Pir within him, has a very important place in our Sufi folk literature. For this reason, in this study, the Sufi folk songs in TRT repertoire are analyzed in terms of lyric sand maqam.

KeyWords: Folk Song, Sufism, Folk Literature, Folk Music

GİRİŞ

Türküler, mitolojik dönemden bugüne uzanan bu süreçte Türk milletinin yaşamını anlatmış, geçmişten günümüze ışık tutmuş, Türk'ün duygu ve düşüncelerini seslerle anlatmıştır. Türk kültürünün temel öğelerinden biri olan Türkülerimiz duygu ve düşüncelerin tercümanı olarak bilinir. Anadolu halk müziğinin de önemli bir bölümünü oluşturan türküler insanların duygu ve düşüncelerini, yaşayışını ve toplumsal ilişkilerini sazı ve sesi ile nesilden nesile aktarmıştır. Türkülerde aşk, sitem, ayrılık, özlem, ağıt, eğlence, göç ve tasavvuf gibi konular yer almıştır.

Din insan hayatında önemli bir yere sahiptir. İnsanların yaşadıkları coğrafyalar, içinde bulundukları kültürler, mezhepler, inançlar, yaptıkları ve dinledikleri müziği doğrudan etkilediği söylenebilir. Türkülerin güftesini yazan kişilerin kendi ruh alemleri içinde Hakk'ı ve Pir'ini aramasının, tasavvufi halk edebiyatımızdaki yeri çok kıymetlidir. Anadolu

[1] Selçuk Üniversitesi, Dilek Sabancı Devlet Konservatuvarı, Konya / Türkiye
[2] Selçuk Üniversitesi, Dilek Sabancı Devlet Konservatuvarı, Konya / Türkiye

kültüründe Tasavvufun bu kadar önemli olmasının sebebi insanı olgunlaştırması, aşkı, ışığı, derdi hüznü çeşitli anlamlar yükleyerek işlemesidir.

Türkülerin insanı etkileyen taraflarından söz eden Tanpınar, "Anadolu'nun romanını yazmak isteyenler, ona mutlaka türküler yoluyla gitmelidir" demiştir (Özbek,1998: 6). Türküler, Anadolu'daki Türk dili kadar kendine özgü ve köklü bir yapıya sahiptir (Gazimihal, 2006:125).

Türk mûsikîsi eğitiminin meşk adı verilen bir sisteme dayalı olarak geliştiği, gerek vokal gerekse çalgı öğretimi ve öğrencilerin eser dağarcığı edinmelerinde bu sistemin kullanıldığı bilinmektedir (Behar, 1998:13). Notanın olmadığı ve kullanılmadığı zamanlarda meşk sistemi ile öğretime dikkat çeken Öztuna, meşki öğretici tarafından mûsikî parçalarının çalınması ve okunması ile öğrenciye öğretilmesi şeklinde tanımlamıştır (Öztuna, 2006:45 C2). Geliştirilen çeşitli nota sistemleri mûsikî eserlerini kaybolmaktan kurtarmışsa da meşk sistemi geleneği öneminden bir şey kaybetmeden hep devam etmiştir. Bu durum hem Türk Makam Müziğinde hem de Türk Halk Müziğinde böyledir.

AMAÇ

Bu çalışmada Erzurum yöresine ait Türkülerdeki inanç kavramının eserlerin güftesinde hangi kelimelerle yer aldığı, makamsal yapılarının nasıl olduğu, usul yapılarının nasıl işlendiği tespit edilerek Erzurum yöresine ait tasavvuf kültürünün türkülere nasıl yansıdığını tespit etmek amaçlanmıştır.

KAPSAM

Çalışmada Erzurum yöresi kültürüne ait TRT Repertuvarında bulununan 15 türkü ile sınırlandırma yapılmıştır.

YÖNTEM

Araştırmada betimsel tarama modeline başvurulmuştur."Betimsel analiz; bu yaklaşıma göre, elde edilen veriler, daha önceden belirlenen temalara göre özetlenir ve yorumlanır. Bu tür analizde amaç, elde edilen bulguları düzenlemiş ve yorumlanmış bir biçimde okuyucuya sunmaktır" (Yıldırım ve Şimşek, 2006; 224). Bu araştırmanın yöntemini T.R.T repertuarındaki Erzurum yöresine ait türkülerin özelliklerini bulgular ve tablolar yardımıyla açıklanması oluşturmaktadır.

BULGULAR

Erzurum yöresine ait türkülerin makam karşılığı, usûlu ve eser içerisinde kullandığı arızalar tablolaştırılarak anlatılmaya çalışılmıştır.

T.R.T Repertuar Sıra No	Türkünün Adı	T.S.M Makam Karşılığı	T.S.M Usûl Karşılığı	Türkünün Aldığı Arızalar	Kullanılan Hece Ölçüsü
2083	Can Bulabilmek Cânanını	Hüseynî	Sofyan	Kürdi	7'li
2157	Can Ellerinden Gelmişem	Hüseynî	Sofyan	Segâh	8'li
2402	Seyreyle Güzel Kudret-i Mevla Neler Eyler	Hüseynî	Aksak Semaî	Segâh	14'lü
3852	Gülşen-i Aşka Varalı	Hüseynî	Aksak Semaî	Segâh	8'li
4831	Su Vadi-i Hayrette Her Seng ile Ceng Eyler	Hüseynî	Sofyan	Segâh	14'lü
4832	Hakka Teslim Olmuşam	Hüseynî	Sofyan	Segâh	7'li

Türküleri incelediğimizde Hüseyni makamına ait seyir örneklerinin olduğu görülmektedir. Türkülerin usûl özelliklerine baktığımızda ise aksak semaî (10/8) ve sofyân (4/4) usûllerin kullanıldığını görülmektedir. Türkülerde genel itibariyle inici çıkıcı seyir özellikleri kullanılmıştır. Seslerin genişlemesinin tizde Gerdaniye perdesi ile pestte Rast perdesi arasında olduğu görülmektedir.

T.R.T, T.H.M Repertuar sıra numarası 2083 olan türkünün güftesini incelediğimizde Tasavvufî ve Dînî Unsurların "*Rahmürehim (Esirgeyen, koruyan, acıyan, Allah)*" kelimesinin türküde yer aldığı ve ayrıca güfte de "*Lütfi*" Mahlâsının kullanıldığı tespit edilmiştir.

—3—
LÜTFİ YA LÜTFÜ KERİM
ERİŞE RAHMÜREHİM, ERİŞE RAHMÜREHİM
BERMURADE DE FEHİM
BAYRAMO BAYRAMOLA

T.R.T, T.H.M Repertuar sıra numarası 2157 olan türkünün güftesini incelediğimizde Tasavvufî ve Dînî Unsurların "*Hakk,Hallak* (*Yaratan, Allah)*" kelimelerinin türküde yer aldığı tespit edilmiştir.

——— 3 ———
HAKKI CEMİİ HALK EDEN
MÜSTAĞNİYEM BİLLAHİ BEN
HALLAKI ALEM VAR İKEN
HALKI ZAMANİ NEYLEREM

T.R.T, T.H.M Repertuar sıra numarası 2402 olan türkünün güftesini incelediğimizde Tasavvufî ve Dînî Unsurların "*Mevlâ, Allah, Hazret, Hak*" kelimelerinin türküde yer aldığı tespit edilmiştir.

—1—
SEYREYLE GÜZEL KUDRETİ MEVLÂ NELER EYLER SENE GURBAN
ALLAHA SIĞIN ADLİ TEALAN EYLER (ALLAHA SIĞIN.....)

—2—
MEY LEYLEMEZEM GAYRISINA HAZRETİ HAKTA CANAN CANAN
ŞOL YÜZLERİ DOST ÖZLERİ DÜŞMANDAN USANDIM
(.. .. ..)

T.R.T, T.H.M Repertuar sıra numarası 2402 olan türkünün güftesini incelediğimizde Tasavvufî ve Dînî Unsurların "*Mürdiyem*" kelimesinin türküde yanlış yazıldığı kelimenin "*müridiyem (İrade eden, isteyen)*" şeklinde düzeltilmesi gerekliliği söylenebilir. Ayrıca güfteyi analiz ettiğimizde "*Rüştü*" mahlasının kullanıldığı görülmektedir.

DİVANELERDEN BİRİYEM — RÜŞTÜ UYAN VAKT-İ SEHER
NE MÜRDİYEM NE DELİYEM — BÂD-I HEZAN DURMAZ ESER
YOLDAŞLARIMDAN GERİYEM — FIRSAT DAMİ GELİP GEÇER
AH ACEP BEN N'İDEM N'İDEM — AH ACEP BEN N'İDEM N'İDEM

T.R.T, T.H.M Repertuar sıra numarası 4831 olan türkünün güftesini incelediğimizde Tasavvufî ve Dînî Unsurların "*Şan şive-i leng eyler (Gösterişten uzak)*" kelimelerinin türküde yer aldığı tespit edilmiştir. Ayrıca güfteyi analiz ettiğimizde "*Hakkı*" mahlasının kullanıldığı görülmektedir.

SU VÂDİ-İ HAYRETTE HER SENG İLE CENG EYLER
DERYÂSINA VUSLAT DA AHENG-İ PELENG EYLER

SU ALÇAĞA MEYLERLER HOŞ ŞEVK İLE HOŞ SÖYLER
DEFTARINA BAK NEYLER ŞAN ŞİVE-İ LENG EYLER

HAKKI SU GİBİ GETSİN DERYÂ-YI DİLE YETSİN
KOY BAHR İLE FAHR ETSİN BARANDAN O NENG EYLER

seng: Taş
ceng: Savaş, cenk
ahenk: Düzenlilik, uyumluluk
peleng: Kaplan
raftar: Salınarak , edalı yürüme
şive: 1. Ağız, tarz, üslup, 2. Naz eda
leng: Topal, aksak
şan şive-i leng eyler: Gösterişten uzaklaşmak
deryâyı dil : Kalbi deniz gibi geniş olan, gönlü büyük
bahr : Okyanus
fahr : Övünülecek şey, övünmek
baran : Yağmur
neng : Utarma, ayıp
vadi-i hayret: hayret vadisi

T.R.T, T.H.M Repertuar sıra numarası 4832 olan türkünün güftesini incelediğimizde Tasavvufî ve Dînî Unsurların "*Hakk, Tariğine (Tarikat), Allah, La ilahe illallah*" kelimelerinin türküde yer aldığı tespit edilmiştir.

HAKKA TESLİM OLMUŞAM
TARİĞİNE GİRMİŞEM
SULTANIMI BULMUŞAM
LA İLAHE İLLALLAH

AŞKIN OLMASA CANDA
DURMAM BEN BU CİHANDA
DERS OKURAM HER ANDA
LA İLAHE İLLALLAH

AŞKIN BENİ ŞAD EYLER
SEVDİĞİNE YAD EYLER
VASILI ALLAH EYLER
LA İLAHE İLLALLAH

AŞK İLE OLAN KİŞİ
TERK EYLER HER BİR İŞİ
EMELLERİN EN BAŞI
LA İLAHE İLLALLAH

T. R.T Repertuar Sıra No	**Türkünün Adı**	**T.S.M Makam Karşılığı**	**T. S. M Usûl Karşılığı**	**Türkünün Aldığı Arızalar**	**Kullanılan Hece Ölçüsü**
2005	Beni Sorma Bana Ben BenDeğilem	Karcığar	Sofyan	Segâh, Nim Hisar	11'li
3241	Selam Olsun Size Güzel Cemaat	Karcığar	Şarkı Devr-i Revânı	Eviç, Nim Hisar	11'li

Türküleri incelediğimizde Karcığar makamına ait seyir örnekleri görülmektedir. Türkülerin usûl özelliklerine baktığımızda ise sofyân (4/4) ve (13/8) Şarkı Devr-i Revânı usûllerin kullanıldığını görülmektedir. Türkülerde genel itibariyle inici-çıkıcı seyir örneğinin kullanıldığını söyleyebiliriz. Eserdeki seslerin genişlemesi tizde Eviç perdesi, pestte Dügah perdesi arasında olduğu görülmektedir.

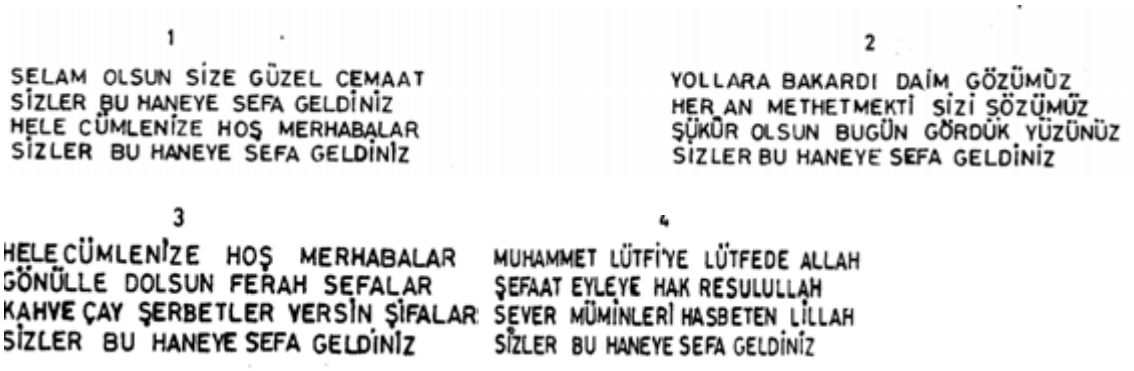
T.R.T, T.H.M Repertuar sıra numarası 2005 olan türkünün güftesini incelediğimizde Tasavvufî ve Dînî Unsurların "*Mezheb, Din, Şeriat, Tarikat, Hakikat, İmân*" kelimelerinin türküde yer aldığı ve ayrıca güfte de "*Yunus"* Mahlâsının kullanıldığı tespit edilmiştir.

—1—
BENİ SORMA BANA BEN BEN DEĞİLEM
BİR BEN VARDIR BENDE BENDEN İÇERU
SENİ BEN SEVERİM CANDAN İÇERU
YOLUN VARDIR BU ERKANDAN İÇERU
KESİLDİ TAKATIM DİZDE DERMAN YOK
BU NE MEZHEB İMİŞ DİNDEN İÇERU

—2—
SERİAT TARİKAT YOLDUR VARANA
HAKİKAT MARİFET ANDAN İÇERU
DİNİN TERKEDENİN KÜFÜRDÜR İŞİ
OLNE KÜFÜRDUR İMANDAN İÇERU
YUNUSUN SÖZLERİ HUNDUR ATEŞDİR
KAPINDA KULLAR VAR SULTANDAN İÇERU.

T.R.T, T.H.M Repertuar sıra numarası 3241 olan türkünün güftesini incelediğimizde Tasavvufî ve Dînî Unsurların "*Muhammet, Şefaat, Resulullah, Mumin, Şükür, Cemaat*"

kelimelerinin türküde yer aldığı ve ayrıca güfte de "*Lütf"i* Mahlâsının kullanıldığı tespit edilmiştir.


1

SELAM OLSUN SİZE GÜZEL CEMAAT
SİZLER BU HANEYE SEFA GELDİNİZ
HELE CÜMLENİZE HOŞ MERHABALAR
SİZLER BU HANEYE SEFA GELDİNİZ

2

YOLLARA BAKARDI DAİM GÖZÜMÜZ
HER AN METHETMEKTİ SİZİ SÖZÜMÜZ
ŞÜKÜR OLSUN BUGÜN GÖRDÜK YÜZÜNÜZ
SİZLER BU HANEYE SEFA GELDİNİZ

3

HELE CÜMLENİZE HOŞ MERHABALAR
GÖNÜLLE DOLSUN FERAH SEFALAR
KAHVE ÇAY ŞERBETLER VERSİN ŞİFALAR
SİZLER BU HANEYE SEFA GELDİNİZ

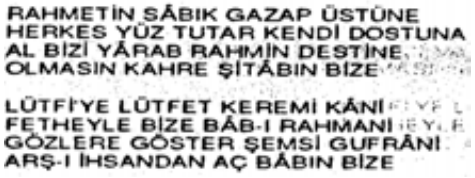
4

MUHAMMET LÜTFİ'YE LÜTFEDE ALLAH
ŞEFAAT EYLEYE HAK RESULULLAH
SEVER MÜMİNLERİ HASBETEN LİLLAH
SİZLER BU HANEYE SEFA GELDİNİZ

T.R.T Repertuar Sıra No	**Türkünün Adı**	**T.S.M Makam Karşılığı**	**T. S. M Usûl Karşılığı**	**Türkünün Aldığı Arızalar**	**Kullanılan Hece Ölçüsü**
4013	Ey Kerem Kani Bes Değil midir?	Segâh	Aksak Semâi	-	10'lu
3755	Nefis Sen Ölmez misin?	Segâh	Aksak Semâi	-	7'li

Türküleri incelediğimizde segâh makamı yapılarını içeren seyir örnekleri görülmektedir. Türkülerin usul özelliklerine baktığımızda ise aksak semaî (10/8) usûlunun kullanıldığını görülmektedir. Türkülerde genel itibariyle inici çıkıcı seyir özellikleri kullanılmıştır. Seslerin genişlemesi tizde Gerdaniye ve pestde dügâh perdeleri arasında olduğu görülmektedir.

T.R.T, T.H.M Repertuar sıra numarası 4013 olan türkünün güftesini incelediğimizde Tasavvufî ve Dînî Unsurların "*Rahmet, Yâ Rab, Rahmân*" kelimelerinin türküde yer aldığı ve ayrıca güfte de "*Lütfi"* Mahlâsının kullanıldığı tespit edilmiştir.


RAHMETİN SÂBIK GAZAP ÜSTÜNE
HERKES YÜZ TUTAR KENDİ DOSTUNA
AL BİZİ YÂRAB RAHMİN DESTİNE
OLMASIN KAHRE ŞİTÂBIN BİZE

LÜTFİ'YE LÜTFET KEREMİ KÂNİ
FETHEYLE BİZE BÂB-I RAHMANİ
GÖZLERE GÖSTER ŞEMSİ GUFRÂNİ
ARŞ-I İHSANDAN AÇ BÂBIN BİZE

T.R.T, T.H.M Repertuar sıra numarası 3755 olan türkünün güftesini incelediğimizde Tasavvufî unsurların "*Nefis, Ölüm, Yakasız Gömlek (Kefen)*" kelimelerinin türküde yer aldığı tespit edilmiştir.

- 1 -
NEFİS SEN ÖLMEZ MİSEN
ÖLENİ GÖRMEZ MİSEN
SOĞUK SULAR ISINDI CANAN
ÇİMMEYE GELMEZ MİSEN

- 2 -
NEFİS SEN ÖLMEZ MİSEN
ÖLENİ GÖRMEZ MİSEN
YAKASIZ GÖMLEK BİÇİLDİ
GİYMEYE GELMEZ MİSEN

- 3 -
NEFİS SEN ÖLMEZ MİSEN
ÖLENİ GÖRMEZ MİSEN
CANSIZ ATLAR YÜRÜDÜ CANAN
BİNMEYE GELMEZ MİSEN

T. R.T Repertuar Sıra No	**Türkün ün Adı**	**T.S.M Makam Karşılığı**	**T. S. M Usûl Karşılığı**	**Türk ünün Aldığı Arızalar**	**Kullan ılan Hece Ölçüsü**
2688	Körlenme Ey İnsanoğlu	Uşşak	Nim Sofyan	Segâh	8'li
4975	Gine Kırcalandı Dağların Başı	Uşşak	-	Segâh	11'li

Türküleri incelediğimizde Uşşak makamı yapılarını içeren seyir örnekleri görülmektedir. Körlenme Ey İnsanoğlu Türküsün usul özelliklerine baktığımızda ise nim sofyan (2/4) usûlunun kullanıldığını görülmektedir.Gine Kırcalandı Dağların Başı türküsünün notasını incelediğimizde ölçü sayısının yazmadığını görmekteyiz. Türkülerde genel itibariyle inici çıkıcı seyir özellikleri kullanılmıştır. Eserlerde seslerin genişlemesi tizde Acemaşiran perdesi ve pestte dügah (la) perdeleri arasında olduğu görülmektedir.

T.R.T, T.H.M Repertuar sıra numarası 2688 olan türkünün güftesini incelediğimizde Tasavvufî ve Dîni unsurların "*Hakk, Tabut, Ölüm*" kelimelerinin türküde yer aldığı tespit edilmiştir. Ayrıca güfte de "*Lütfi"* Mahlâsının kullanıldığı tespit edilmiştir.

HANİ ECDAT, HANİ ATA HAKKA KARSI ETME HATA LÜTFİ HEY DER ÖLÜM KADER GELMİŞ ECEL BENİ BEKLER
TABUT DERLER AĞAÇ ATA BİNMEMEYE ÇAREMİ VAR BURAYA GELENLER GİDER, GİTMEMEYE ÇAREMİ VAR.

T.R.T, T.H.M Repertuar sıra numarası 4975 olan türkünün güftesini incelediğimizde Tasavvufî ve Dîni unsurların "*Derviş, Muhammed*" kelimelerinin türküde yer aldığı tespit edilmiştir.

DERVİŞ MUHAMME DİN PİRİ PİRİ İSE
O YARINAN AHTI İMAN VAR İSE
KIRAT SENDE KÜHEYLANLIK VAR İSE
PİRİN DERGÂHINA DÜŞMELİ BUGÜN

T.R.T Repertuar Sıra No	Türkünün Adı	T.S.M Makam Karşılığı	T. S. M Usûl Karşılığı	Türkünün Aldığı Arızalar	Kullanılan Hece Ölçüsü
2736	Aşıkların Ahlın Alır	Hüzzam	Yürük Semaî	Eviç	8'li

Türküyü incelediğimizde Hüzzam makamı seyir özelliklerini içeren seyir özellikleri görülmektedir. Türkünün usûlüne baktığımızda ise Yürük Semaî usûlunun (6/8) kullanıldığını görülmektedir. Türkülerde genel itibariyle inici çıkıcı seyir özellikleri kullanılmıştır. Seslerin genişlemesi Eviç perdesi ve Buselik perdeleri arasında olduğu görülmektedir. Ayrıca türkünün notasını incelediğimizde donanımda olmayan nim hisar perdesinin eser boyunca kullanıldığı görülmektedir.

T.R.T, T.H.M Repertuar sıra numarası 2688 olan türkünün güftesini incelediğimizde Tasavvufî ve Dînî unsurların *"Huri"* kelimelerinin türküde yer aldığı tespit edilmiştir. Ayrıca güfte de "*Lütfi"* Mahlâsının kullanıldığı tespit edilmiştir.

T.R.T Repertuar Sıra No	Türkünün Adı	T.S.M Makam Karşılığı	T. S. M Usûl Karşılığı	Türkünün Aldığı Arızalar	Kullanılan Hece Ölçüsü
4828	Bu Abdal Postudur	Buselik	Sofyân	-	11'li

HURİLERİ RAKSA SALAR DERTLİLERE DERMAN EDER
GÖZLERİNDEN SÜRME TALAR KATRELERİ UMMAN EDER
ŞAHLARİN TACINI ÇALAR LÜTFİ'Yİ ZÜL FERMAN EDER
DÜR DÖKER DİLLERİN SENİN HİKMET MAKALLERİN SENİN

Türküyü incelediğimizde Bûselik makamı özelliklerini taşıyan bir seyir örneği olduğunu görmekteyiz.Türkünün usul özelliğine baktığımızda Sofyan (4/4) usulünün kullanıldığı görülmektedir.Türküde genel itibariyle inici-çıkıcı seyir özelliği kullanılmıştır.

Seslerin genişlemesi pest seste Dügâh ve tiz ses olarak gerdaniye perdeleri arasında olduğu görülmektedir.

T.R.T, T.H.M Repertuar sıra numarası 4828 olan türkünün güftesini incelediğimizde Tasavvufî ve Dîni unsurların *"Aşk-ı İlahi, Derviş, Mevla"* kelimelerinin türküde yer aldığı tespit edilmiştir.

BU ABDAL POSTUDUR SAKIN HOR BAKMA
CİHANI TERKEDEN AMMAN DERİYİ BAĞLAR
AŞK-I İLÂHİYE VASİL OLANLAR
SOYUNUR KEMHAYI AMAN DERİYİ BAĞLAR

EĞER DERVİŞ İSEN HANİ TEBERİN
BENİM BU SÖZLERDEN VAR MI HABERİM
VÜCUDUM ÜSTÜNDE BÜTÜN DAMARIM
MEVLÂM ÜZERİNE DEİRİYİ BAĞLAR

ANKA BEZİRGÂNIM GEL AL BACIMDAN
SER VERİR SIR VERMEM AMMAN ÖLSEM ACIMDAN
MİHNETİ DÜNYANIN GAHRİ UCUNDAN
BU SEFİL İRŞÂDİ AMAN DERİYİ BAĞLAR

T.R.T Repertuar Sıra No	**Türkünün Adı**	**T.S.M Makam Karşılığı**	**T. S. M Usûl Karşılığı**	**Türkünün Aldığı Arızalar**	**Kullanılan Hece Ölçüsü**
3240	Acep Bir Karuben Hane Bu Dünya	Çargâh	Aksak Semaî	-	11'li

Türküyü incelediğimizde Çargâh makamı özelliklerini taşıyan bir seyir örneği olduğunu görmekteyiz.Türkünün usul özelliğine baktığımızda Aksak Semaî (10/8) usûlünün kullanıldığı görülmektedir.Türküde genel itibariyle inici-çıkıcı seyir özelliği kullanılmıştır. Seslerin genişlemesi pest sesde Çargâh ve tiz ses olarak Acem perdeleri arasında olduğu görülmektedir.

T.R.T, T.H.M Repertuar sıra numarası 4828 olan türkünün güftesini incelediğimizde Tasavvufî ve Dîni unsurlar direk olarak verilmeyip "*Kâruben hane (Konaklanan yer), gelen gider konan göçe*r" gibi ifadeler dolaylı yoldan anlatılmıştır. Ayrıca güftede "*Lütfi"* Mahlâsının kullanıldığı tespit edilmiştir.



-1-
ACEP BİR KÂRUBEN HANE BU DÜNYA
GELEN GİDER KONAN GÖÇER BU ELDEN
VEFASI YOK SEFASI YOK FANİ HÜLYA
GELEN GİDER KONAN GÖÇER BU ELDEN

-2-
CİVANLARI CEFA İLE EDER PİR
NE GEDALAR GÜLER BUNDA NE EMİR
MİSAFİR HANEDİR O PÂK-I ZEMİR
GELEN GİDER KONAN GÖÇER BU ELDEN

-3-
GÖRÜLMEMİŞ VEFASIZIN VEFASI
BU DAR-I MİHNETİN YOKTUR SEFASI
ECEL ŞERBETİNİN OLMAZ ŞİFASI
GELEN GİDER KONAN GÖÇER BU ELDEN

-4-
AMAN LÜTFİ GİBİ GAFİL BULUNMA
ÖLÜMDÜR AKİBET FERAH SALINMA
SONUNDA SEN DE ÖLÜRSÜN ALINMA
GELEN GİDER KONAN GÖÇER BU ELDEN

SONUÇ

Erzurum yöresine ait türkülerde yapılan incelemede; T.R.T repertuarında yöresi Erzurum ili Pasinler ilçesine ait (1) bir türkü, Pasinler ilçesine bağlı, Alvar köyüne ait (2) iki türkü tespit edilmiştir. Makamsal özelliklerine baktığımızda Alvar köyüne ait 1 türküde Hüzzam makamı seyri ve diğer türküde ise Uşşâk makamı seyir özelliklerine rastlanılmıştır. Pasinler ilçesine ait bir türküde ise Hüseynî makamı seyir özelliklerine rastlanılmıştır.

Yöresi Erzurum olarak belirtilen (12) on iki tane türkü tespit edilmiştir. Makamsal özelliklerine baktığımızda (6) Altı türküde Hüseyni makamı seyri kullanılması bu makamın yörede ilk sırada yer aldığını göstermektedir. Daha sonra (2) iki türküde Karcığar makamı seyrinin, (2) iki türküde Segâh makamı seyrinin, (2) iki türküde Uşşâk makamı seyri, (1) bir türküde Çargâh makamı seyrinin, (1) bir türküde Hüzzam makamı seyrinin ve bir türküde de Buselik makamı seyir özelliklerinin kullanıldığı tespit edilmiştir.

En çok kullanılan usul; (6) altı türküde görülen sofyan (4/4) usûlü, ikinci sırada (5) beş türküde görülen aksak semai (10/8) usûlü, (1) bir türküde görülen Nim Sofyan (sebare), (1) bir türküde görülen Şarkı Devr-î Revânı (13/8) usûlü, (1) bir türküde görülen yürük semaî (6/8) usûlü olmuştur. (1) bir türkünün notasına baktığımızda herhangi bir ölçü sayısına rastlanılmamıştır.

Türkülerin melodik analizinde özellikle makam dizilerinin nota ile kayıtlar arasında belirgin bir şekilde farklı olduğu görülmektedir. Bazı türkü notalarında değiştirici işaret bulunmazken dinlediğimiz kayıtlarla uyumsuzluğun dikkat çektiği görülmektedir. Bu notaya alım esnasındaki yanlışları ve eksiklikleri göstermektedir.

Türkülerde güfte açısından değerlendirme yapıldığında; " *Rahman, Allah,Mevla ve Hak kelimeleri en sık olmakla birlikte Resulullah, Muhammed, Rahmet, Rab, Hakikat, Şeriat, İman, Mezheb, La İlahe İllalah, Şükür, Mümin, Nefis, Ölüm, Kefen, Derviş, Huri ve Lutfi (Mahlas)* " kelimeleri kullanılmıştır.

KAYNAKÇA

BEHAR, C.(2008). *Aşk Olmayınca Meşk Olmaz*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

GAZİMİHAL, M.R., (2006) *Anadolu Türküler ve Musiki İstikbalimiz* İstanbul: Ötüken Yayınları.

ÖZBEK, M. (1998*), Türk Halk Müziği El Kitabı I -Terimler Sözlüğü,* Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları:171, Ankara.

ÖZTUNA, Y. (2006). *Türk Mûsikîsi*, c. I-II Ankara: Orient Yayınları.

Şimşek, E. Yıldırım, A. (2013). *Araştırma Yöntemleri*, Seçkin Yayıncılık, Ankara.

MEVLEVİ (SEMA) AYİNLERİ ve BEKTAŞİ (SEMAH) AYİNLERİ' NİN MÜZİKAL AÇIDAN KARŞILAŞTIRILMASI

Nuran AYAZ[1]

ÖZET: Anadolu için inanç ve müzik ilişkisini gerek tarihsel derinlik gerekse de coğrafi yaygınlık açısından en geniş şekilde tanımlayan iki kavram semah ve semadır. Mevlevîlikte Sema, Mevlana'nın felsefesi ile bütünleşmiş olup uyanışı simgelemekteydi. Bektaşîlikte ise Semah din, dil, ırk ve renk ayrımı yapmayan, bütün insanları yaratan yüce Tanrı'dan dolayı kardeş olduklarını benimseyen Tasavvuf temelli bir inanç bütünüdür.

İslam tarikatları genel olarak dindeki farklı mezheplerin kurumlaşmış uzantılarıdır. Tek tanrılı bütün dinlerde mezheplerin kaynağı kutsal kitap olmakla birlikte, kaynaktan zamanla kopuş ve değişik kültürler tarikatlaşmayı hızlandırmıştır. İslam dininin Arap yarımadasından kuzeye yayılışı sırasında bu coğrafyada çok zengin ve yerleşik kültürlerle karşılaşılması sonucu Tasavvuf adı verilen düşünce sistemi oluşmuş, bu oluşumu tarikatlar izlemiştir. Bu tarikatlar içinde ise Mevlevîlik ve Bektaşîlik Müslümanlıkta en çok yayılan iki tarikat olmuştur (Gölpınarlı: 2009, 495).

Kutsal sema (semah) insanı vecd'e (kendinden geçme) götürür, vecd de insanı Allah'a yaklaştırır. Var olmanın temel şartı dönmektir. Evrendeki her şey döner. Elektron ve protonların dönmesi, vücuttaki kanın dönmesi, her şeyin topraktan gelip, toprağa dönmesi. Her şey hareket noktasına geri dönecektir. Ayinlerinde dönenler hayatın çemberinde dönerek, nefislerini terk ederler. İnanç sistemlerine ait pek çok simge inanç ve müziğin gücü ile kuşaklar boyu aktarılabilmekteyken; müzik de ifade gücüne eklenen kutsallık algısı aracılığıyla sosyal değişimlerin etkilerini hissettirebilmektedir. Bu çalışma; semah ve sema kavramlarına odaklanarak Anadolu coğrafyasında müziğin dans içinde işlevselliğini ortaya çıkartmayı amaçlamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Ayin, Sema, Mevlevî, Bektaşî

COMPARISON OF MEVLEVÎ (SEMA) RITES AND BEKTASHI (SEMAH) RITES IN MUSIC

ABSTRACT

For Anatolia, the two concepts that define the relationship between faith and music in terms of both historical depth and geographical prevalence are the 'semah' and 'sema'. In Mevlevî tradition, Sema was integrated with Mevlana's philosophy and symbolized awakening. In Bektashism, Semah is a Sufi-based belief that does not discriminate between religion, language, race and color and adopts that they are brothers because of the great God who created all human beings.

Islamic sects are generally institutionalized extensions of different sectarians in religion. In all monotheistic religions, the source of the sects is the sacred book, but the separation from the source and different cultures accelerated the sect. During the spread of Islamic religion from the Arabian Peninsula to the north, as a result of encountering very rich and settled cultures in this geography, the thought system called '*tasavvuf*' (Sufism) was formed and this formation was followed by religious orders. Among these sects, Mevlevîsm and Bektashism were the two most widespread sects in Islam.

The sacred sema leads man to ecstasy, and ecstasy brings him closer to God. The basic condition of being is to return. Everything in the universe turns just like the rotation of electrons and protons, the blood in the body, the return of everything from the soil to the soil. Everything will return to the starting point. Those who turn in their rituals turn in the circle of life and leave their souls. While many symbols belonging to belief systems can be transmitted for generations with the power of faith and music; music can also influence the effects of social changes through the perception of holiness added to the power of expression. This work aims to reveal the functionality of music in dance by focusing on *semah* and *sema* concepts and the relationship between the beliefs and musical traditions of the Anatolian geography.

[1] Selçuk Üniversitesi, Dilek Sabancı Devlet Konservatuvarı, Konya / Türkiye

Key Words: Rite, Sema, Mevlevî, Bektashi

GİRİŞ ve KURAMSAL ÇERÇEVE

Farsça asıllı bir kelime olan Ayin "görenek, adet, tarz, merasim: huy, usul, yaşayış; ibadet arzı" manasına gelir. Müslümanlarda Mevlevî, Bektaşî tarikatları tarafından benimsenmişse de Müslüman olmayanların, özellikle de Yahudi ve Hıristiyanların ibadet tarzları ile çeşitli tekke ve tarikatların hareket ve musiki unsurları taşıyan dini merasimlerini ifade etmek için kullanılmaktadır (İslam Ansiklopedisi, 248: 1991).

Ayin (ritüel), tarikatlarda özel bir musiki eşliğinde zikir veya raks şeklinde yapılan törensel etkinliği ifade eder. Ayin, genellikle belirli kurallara riayet edilerek gerçekleştirilir. Burada Mevlevî Ayini, Rifâi Ayini, Bektaşî Ayini örnek olarak zikredilebilir (Öztuna, 2006:134)

Anadolu için inanç ve müzik ilişkisini gerek tarihsel derinlik gerekse de coğrafi yaygınlık açısından en geniş şekilde tanımlayan iki kavram semah ve semadır. Mevlevîlikte Sema, Mevlana'nın felsefesi ile bütünleşmiş olup uyanışı simgelemekteydi. Bektaşîlikte ise Semah din, dil, ırk ve renk ayrımı yapmayan, bütün insanları yaratan yüce Tanrı'dan dolayı kardeş olduklarını benimseyen tasavvuf temelli bir inanç bütünüdür.

Kutsal sema (semah) insanı vecd'e (kendinden geçme) götürür, vecd de insanı Allah'a yaklaştırır. Var olmanın temel şartı dönmektir. Evrendeki her şey döner. Elektron ve protonların dönmesi, vücuttaki kanın dönmesi, her şeyin topraktan gelip, toprağa dönmesi gibi her şey hareket noktasına geri dönecektir. Ayinlerinde dönenler hayatın çemberinde dönerek, nefislerini terk ederler.

Anadolu'da inanca dair dans ve müzik örnekleri işte böylesi bir kutsal devir mekanizmasını insanla ibadette buluşturmak işlevini üstlenmiştir. Bu devir, Tanrı'nın kelâmından gelen doğaya dair bilginin, Tanrı'nın güzelliğinden meydana gelmiş insan tarafından keşfedildiği, bu keşfe dayalı olarak insanın aşama aşama Tanrı'ya yakınlaşacak bir olgunluğa ulaşmaya gayret ettiği ve hiç bitmeyecek bu yolculuğun duraklarında ölümsüz ruhu ile Tanrı'ya kavuştuğu bir döngüyü anlatmaktadır. İslam uygarlığının dini müzik ve dans kültürünü en betimleyici yapılar arasında sayılabilecek Semah ve Semâ kavramları adeta bu sonsuz döngünün günümüze dek ulaşmış izleridir.

İslam tarikatlarında dansa kavuşan insan, bu yolla ruhsal durumlarını ve gerilimlerini devinime dönüştürerek sağaltma şansına sahip olmuştur. Başlangıçta bireysel ve gündelik bir gereksinimden doğan dans, zamanla toplumsal ve dinsel bir karaktere dönüşmüştür. Anadolu coğrafyasında, müzik ve dans Tanrı'ya ulaşmak için öncül bir araç olarak kullanmıştır. İslam

kaynağının bu alandaki zenginliği ile birleşmesi dini müzik ve dans alanında olağandışı bir zenginliği bu coğrafyaya kazandırmıştır.

Tasavvufta "Dini Müzik" yerine ısrarla Semâ tabiri kullanılmıştır. Bektaşîlikte ise yine aynı düşünce değişmeyerek, Semah adı altında müzikli danslar oluşturulmuştur. "Semâ", kelimenin asıl anlamının yanı sıra hem "müziği işitmek" hem de "işitilen müzik" anlamına gelmektedir. İslam'ın müzik ile ilişkisi her dönem tartışmalı bir kavram olarak değişik yöndeki düşünceleri çevresinde toplamıştır. Bazı düşünür ve araştırmacılar "ayet ve hadis" bilgilerine dayanarak İslam'ın "müziğe bakışının" olumlu ve müziği destekler yönde olduğunu öne sürerken, başkaları ise benzer bilgilere dayalı olarak tam ters yönde fikirler de geliştirmişlerdir. Bu düşünceleri içeren çalışmalardan; özellikle Anadolu'yu odak alanlar için, İslam Felsefesi'nin ve inanç sisteminin tüm yönlerini içeren bütüncül bir bakış açısının gerekliliği tartışmasızdır. Müziğin bir inanç sistemi ile ilişkisini irdelerken esasında müzik kavramının o inanç sistemine eklemlenmekte olduğunu unutmamak gerekmektedir (Shiloah, 1995: 33)".

İslam dünyasında dini danslar pek çok tarikatta görülmektedir. Bunların başlıcaları Mevlevilik, Bektaşilik, İsevilik ve Hamadşalık'tır. Mevlevîlikte ayin, belirli kural çerçevesinde icra edilen toplu zikir ve sema esnasında okunmak için bestelenmiş dini musiki eser ve formuna verilen addır.

AMAÇ

Bu çalışma; İnanç sistemlerine ait pek çok simge inanç ve müziğin gücü ile kuşaklar boyu aktarılabilmekteyken; müzik de ifade gücüne eklenen kutsallık algısı aracılığıyla sosyal değişimlerin etkilerini araştırıp semah ve sema kavramlarına odaklanarak müziğin dans içinde işlevselliğini ortaya çıkartmayı amaçlamaktadır.

KAPSAM

Sema ve Semahın danstan sıyrılarak müziğin içindeki yeri ve öneminin ne olduğunu ortaya çıkartmaktır.

YÖNTEM

Sema ve Semah kavramları bir ritüel olarak değerlendirildiğinde bu dönence içinde müzikal açıdan izlediği yol ve iki tasavvufi olgunun bir bakıma benzer ve farklı yönleri ortaya çıkartılmaya çalışılmıştır.

BULGULAR

1. Mevlevî (Sema) Ayini

Mevlana Celaleddin Rumi (1207-1273) ve oğlu Sultan Veled'den (1226-1312) sonra Mevlevîlik olarak adlandırılan yapı, Semâ'ya dair ritüellerin en karmaşık ve dikkat çekici olanlarını ortaya koymuştur. Kalabalık bir müzisyen ve dansçı topluluğu aracılığıyla ortaya konulan mistik dans, Kur'ân'dan ve Mesnevi'den bölümlerin okunması ve Na't-ı Şerif 'in icra edilmesi gibi kısımların eklenmesiyle sembolik bir ritüel törenini oluşturur. Mevlevîlikteki semâ anlayışında çalgılar, özellikle ney kutsal olarak algılanmaktadır. Mevlana'ya göre ney çevreye aşk ateşleri saçmaktadır, tanrıya olan özlemin sesidir. Bu nefesli çalgı sema törenlerinin temel çalgısı olarak kabul edilir. Ona göre neyden çıkan ses perdeleri insanla Allah arasında bulunan perdeleri kaldırarak, kulun âşığı olduğu Allah'ı seyretmesini temin eder.

Hz. Mevlana, bir gün bir kuyumcu dükkânının önünden geçerken, kuyumcu çırağının çekiç ile altın döverken çıkardığı sesin ritmiyle, aşka gelip kollarını havaya kaldırarak dönmeye başlar. Bunu gören kuyumcu da ona uyarak aynı şekilde dönmeye, "semâ" etmeye başlar. Bu kuyumcunun Selahaddin Zerkubi olduğu söylenmektedir (Yiğitbaş, 1972:49).

Hz. Mevlana'nın herhangi bir tekniğe, kurala bağlı olmaksızın yaptığı sema, ölümünden sonra Sultan Veled ve Ulu Arif Çelebi tarafından da aynı şekilde devam ettirilmiştir. Sonraları Cuma namazını takiben Mevlana'yı anmak için düzenlenen toplantılarda da sema yapılması üzerine bunun bir düzene sokulması ihtiyacı ortaya çıkmış ve önce Pir Adil Çelebi, daha sonraki zamanlarda Pir Hüseyin Çelebi tarafından bugünkü şekline getirilmiştir (İnançer, 1994:420).

İlk Mevlevî dergâhı Mevlana Türbesi civarında kurulmuştur. Bu dönemde Mevlevîlik hızla yayılırken, herhangi bir düzene bağlı olmadan yapılan sema, bir ayin şeklini almaya başlamıştır (Önder, 1976:83). Konya merkez kabul edilerek Anadolu'nun çeşitli yerlerinde dergâhlar açılmıştır. Bu Mevlevîhanelerin kalabalık bir grubun yaşamasına, çile çıkarmasına müsait, büyük ve geniş olanlarına "âsitâne", belli zamanlarda toplanıp ayin yapılan küçük çaptakilerine ise "zâviye" adı verilmiştir (Özkan, 2008:35).

Kırk gün az yemek, az içmek, az uyumak ve ibadetle nefsi arıtmak olarak tanımlanan çile dönemi, bu Mevlevîhanelerde bin bir günlük bir hizmetle tamamlanır ve tamamlayanlara derviş ya da dede unvanı verilirdi (Gölpınarlı, 1963:11). Bu Mevlevîhaneler, İslami ilimlerin yanı sıra verilen sanat eğitimleri ile de saray dışında ilk Türk konservatuarları olarak kabul edilmektedir.

Mevlevî Ayinleri ritmik yapı itibarıyla çok zengin eserlerdir. "Mutrıb heyeti" denilen saz topluluğunu "kudümzenbaşı" kudüm darplarıyla yönlendirir. Bu sebeple "kudüm" ayinin en önemli sazıdır. Kudümün yanı sıra bendir, daire, halile gibi ritim sazları da sıklıkla kullanılır. Yaylı çalgıların en eskilerinden olan rebab özellikle dini mûsikîde yaygın olarak kullanılmıştır. Hindistan cevizinin gövdesinden yapılan, yuvarlak ve armudi şekilleri olan rebab günümüzde aynı ilgiyi görmemekle beraber yerini yine yaylı bir çalgı olan klasik kemençe'ye bırakmıştır. Türk mûsikîsinde bas ihtiyacını karşılayan ud ve viyolonsel (çello) yine dini mûsikîde de önemli bir yere sahiptir. Mızraplı çalgılardan ise kanun, ud ve tanbur Mevlevî Ayini icralarında da kullanılmıştır.

Ayin-i Şerif icrası öncesinde tekkelerde namaz vaktine yakın, dervişlerden birinin "hu sala" ya da "vakt-i sala" şeklinde ve son heceleri uzatarak seslenmesi ile davet edilir. Bunu duyan dervişler tennure, Destegül, elif-nemed, hırka gibi özel kıyafetlerini giyerek hazırlanırlar. Ezanın okunması ile kapılara vurarak tekrarlanan davetten sonra semahaneye yönelen dervişler semahane kapısından şeyh postuna kadar uzandığı kabul edilen "hatt-ı istîva" denilen çizgiye basmamaya özen göstererek, kıdem ve derecesine göre sıraya girer ve şeyh efendiyi beklerler. Şeyhin gelmesi ile namaz kılınır, dua edilir, tespih çekilir ve mesnevi okunur. Şeyhin posta, dervişlerin de yerlerine geçmesi ile mukabele başlar (Özkan, 2008:42). Mevlevî Ayini icrasına Na't-ı Şerif ile başlanır.

Mevlevî Ayininin klasik icra şeması şöyledir:

a) Meydancı dede'nin "buyurun ya huu!.." çağrısı üzerinde meydana gelen dedeler, mutrıb heyeti ve semazenlerin şeyhi beklemeleri.

b) Semâhanede toplu namaz

c) Mesnevi dersi (şeyh veya mesnevihan tarafından)

d) Post duası (şeyh tarafından)

e) Na't-ı Mevlana (Mevlana Celaleddin Rumi/Itri/Rast)

f) Ayin-i Şerif'in makamında peşrev (semahanenin peşreve uygun ağır adımlarla üç defa devredilmesi, Devr-i veledî)

g) Ayin-i Şerif (dört selam)

h) Son peşrev

i) Son yürük semai

j) Son taksim Aşr-ı Şerif

k) Fatiha ve Gülbanklar (tarikatçı dede veya duacı dede tarafından) (Tanrıkorur, 2003:133-134).

2. Bektaşî (Semah) Ayini:

Aleviler için semah; sadece Alevi olanların katılabileceği dinsel törenlerin bir parçasıdır ve bir 'dans' olarak değil, ayine ait bir 'hizmet' olarak görülür" (Dinçer, 2004, s. 1). Cem kurumu özellikle Osmanlı Devleti zamanında halkın mahkemeleri gibi görev yapmış, sorunların çözümü için Osmanlı Devleti'nin mahkemelerine gidilmemiş, gerek kişisel gerek ailevi ve gerekse toplumsal sorunlar cemde görüşülerek çözüme bağlanmıştır" (Onatça, 2007, s. 29).

Semahların dönüldüğü Cem Ayinleri'nin en büyük özelliklerinden biri müziğe ve oyuna gösterilen saygıdır. Bağlama bazı yörelerde kutsal sayılıp duvara, insan boyunun en az bir karış üstüne gelecek şekilde ve varsa Kuran-ı Kerim'le yan yana asılır. Saz çalınacağı zaman, sazı çalacak olana veren kişi öpüp başına koyar, alan kişi de öpüp başına koymadan çalmaya başlamaz. Alevi Bektaşî semahı (Cem) öncelikle, kadın ve erkeklerin kurulmuş sofralarda yemek yemesinin ardından semaha geçilir. Semahta ağır, orta ve hızlı hareketler vardır. 2, 4, 6, 8 veya çift olmak koşulu ile daha çok kişi ile dönülebilir.

Semahlarda, yer alan metaforik ilişkiler, semahların doğal bir bileşenidir. Bunların başında sayı formelleri gelir. Alevi inancında (Allah-Muhammed-Ali'yi simgeleyen) 3 sayısı; (12 imamı ve cem ritüelindeki 12 hizmeti simgeleyen) 12 sayısı; (yüce ve ulu sayılan 7 ozanı simgeleyen) 7 sayısı; (kapı ve makam simgeleyen) 4 sayısı ön plandadır. Alevi ve Bektaşîlerce 7 ulu, 7 kutup olarak adlandırılan ve bilinen ozanlar: Nesimi, Fuzuli, Şah Hatayi, Pir Sultan Abdal, Kul Himmet, Virani ve Yemini'den oluşur. Alevilikte 4 kapı: "Şeriat", "Tarikat", "Hakikat" ve "Marifet" olarak tasnif edilmiştir. 40 sayıları, Alevi kültürü içinde kodlanmış ve kutsal referansları olan bu sayılar, semahtaki sayı mistisizmine örnek oluşturan önemli argümanlardır (Ersoy, 2009: 40)

Alevî-Bektaşî kültüründe renklerin de özel anlamları vardır. Örneğin, beyaz Hz. Muhammed'e, kırmızı Hz. Ali ve Hz. Hüseyin'e, açık yeşil ve sarı Hz. Hasan'a, kara/siyah ise Hz. Fâtıma'ya yakıştırılır. Bu renklerin tarihsel, mitolojik ve sembolik ilişkileri vardır: Kırmızının, Hz. Ali ve Hz. Hüseyin'in şehitliğinin kanını; Yeşilin, Hz. Hasan'ın zehirlenmesini; Karanın/siyahın da Hz. Fâtıma'nın oğullarının matemini sembolize ettiği

Aleviler arasında yaygın olarak kabul görmüştür. "Kırsal kesimde yaşayan Alevî-Bektaşî kadın veya kızlarının başörtülerinin rengi de bu açıdan ayrı bir önem arz eder. Meselâ; yeşil baş örtüsü kadının ehlibeyt soyundan geldiğini işaret ederken, kırmızı baş örtüsü kadının evli olduğunu, siyah baş örtüsü ise yas ve olgunluğu simgeler" (Günşen, 2005, 346).

Semahların içinde yer alan önemli diğer bir tema ise "turna"dır. Turnanın tema olarak ne kadar önemli olduğu semahlara isim olmasından da anlaşılabilir. Turna Alevilerde önemli bir sembolik güç taşır. Alevilik inancında turna ile Hz. Ali arasında bir diyaloğun olduğuna inanılmaktadır. Hatta semah dansında kimi figürlerin turnayı simgelediği düşünülmektedir. Turnanın bu önem ve özelliklerinin yanında, Hazret-i Şâh'ın avazı (sesi) olma, Hoca Ahmet Yesevî'de görünme, Hz. Ali'den ve Hacı Bektaş Velî'den haber getirme gibi olağanüstülükler yüklenen bir kuştur. Turna ("d" harfi ile "durna" şeklinde de kullanılmıştır) habercidir, hasrettir, özlemdir, dert ortağıdır, özgürlük sevdalısıdır, sestir, avazdır. Ayrıca gök tanrıyı temsil ettiği var sayılmış kutsaldır. Hz. Ali'nin sesidir nefesidir. Turnanın bu özellikleri semahlarda dile getirilmiştir (Günşen, 2005, s. 348).

3. Mevlevî Ayinlerinin Müzikal Olarak İncelenmesi

Form olarak incelendiğinde Mevlevî Ayinleri Klasik Türk Müziğine ait dini formda en büyük biçimlerden biridir. Mevlevî Ayininde müziği gerçekleştiren dervişlere "Mutrib - Mutribhan" denilir. Mevlevî Ayinleri ise belirli kural ve usullerle zengin saz ve okuyucu topluluğu tarafından icra edilir. Türk Mûsıkîsinde "Miraciye" denilen formdan sonra en uzun besteler Mevlevî ayinleridir. Her biri "Selam" olarak adlandırılan bölümlere ayrılması ve birkaç bölüm olarak icra edilmesi bakımından batı müziğindeki senfoni, oratoryo gibi formlara benzetilebilir.

Her birine selam adı verilen dört kısımda terkip edilen Ayinlerin güfteleri Mevlana Celaleddin Rumi'nin Mesnevi, Divan-ı Kebir be Ruba'iyyat adlı eserlerinden, oğlu Sultan Veled'in şiirlerinden, bazı Mevlevî şairlerinin manzum parçalarından ve Yunus Emre'nin şiirlerinden seçilmiştir. Güftelerde mısra sonları şiirin veznine uygun "Hey Hünkar-ı Men, Sultan-ı Men, Ra'na-yı Men, Ziba-yı Men, Makbul-i Men, Matlub-i Men" gibi terennüm denilen kelimelerle süslenerek zenginleştirilir.

Mevlevî Ayini dört selamdan oluşur. Ayinin bölümlerini, aynı makamda farklı usullerde vurulan dört ayrı eserin icrasından oluşan bölümler olarak da düşünmek mümkündür. Peşrevlerde genellikle Devr-i Kebir (28/4) usulü tercih edilmiştir. Dört selam ise sırası ile şöyledir;

1.Selam: Ağır Düyek (8/4), Devr-i Revan (14/8), Devr-i Hindi (7/4), Düyek (8/8) gibi usullerde gerçekleşir.

2. Selam: Daha ağır bir ritimdedir. Selamda selamlaşma olmaz; müziğin başlamasıyla birlikte sema başlar. Ağır Evfer (9/4) usulünde gerçekleşir.

3.Selam: Devr-i Kebir (28/4) (Bu selamın sonlarına doğru Ağır Düyek (8/4), Ağır Frenkçin (12/4), Çifte Düyek (16/8), Aksak Semai (10/8) gibi usullere geçki yapılabilir). Ayinin en uzun bölümü olan üçüncü selamda ise eseri monotonluktan kurtarmak düşüncesiyle değişik usuller kullanılmıştır. Bu selamın ilk dörtlüğünde Devr-i Kebir (28/4), nadiren Frenkçin (12/8), saz terennümlerinde ise Aksak Semai usulleri kullanılmıştır. Bunun ardından hemen bütün ayinlerde tekrarlanan Türkçe "Ey ki hezar aferin, bu nice sultan olur" mısrası ile başlayan Ahmet Eflaki'nin Sultan Veled hakkındaki kıtasından sonra Farsça olarak devam eden diğer dörtlüklerde gittikçe hızlanan yürük semai usulü yer almaktadır. Üçüncü selam hızlı aksak semai ile başlayarak kademe kademe yükselir, doruk noktasına varır (Bkz. Tanrıkorur: 1991).

4. Selam kısadır. Ağır Evfer (9/4), yani ikinci selam gibidir; ikinci selamın bestesi ile okunur. Son peşrev Ağır Düyek (8/4) veya Sofyan (4/4), Son Yürük Semai (6/8) ise oldukça hızlı Yürük Semai usulüyle bestelenmiştir. Sükûnet ve dinginlik içerir. Son peşrev ve son yürük semai ile ayin müziği sona erer, ancak semazenler dönmeye devam ederken son bir ney taksimi yapılır. Kuran, Fatiha suresi ve arkasından Gülbang (Gül sesi) dualar okunarak ayin tamamlanır (Tanrıkorur, 251; 1991).

4. Bektaşî Ayinlerinin Müzikal Olarak İncelenmesi

Alevi cem ritüellerinde semah, nefes, deyiş, duvaz-ı imam gibi türler yer alır, seslendirilir. Ancak semah, bu türler içinde her zaman öncü ve marjinal bir tür ve performans olarak yerini almıştır.

Bektaşî Ayinleri Türk Halk Müziğine ait yine dini formlara giren büyük bir biçimdir. Semahlarda müziği bazı yörelerde "Zakir" veya "Güvende" olarak adlandırılan (ozan/lar) seslendirmektedir. Semahlar genellikle bir ya da birkaç bağlama ile herhangi bir katı kural olmadan gerçekleştirilmektedir. Türk Halk Müziğinin en uzun formlu eserlerindendir. Çalgı açısından bağlama ön planda yer alır. Ezgi yapısı olarak bir veya birkaç bölümden oluşmaktadır. Alevi-Bektaşî müziğinin halk müziğinin bir alt ürünü olduğu savunulmaktadır (Onatça: 2007).

Üç bölümden oluşan Semahlarda makam geçkileri ile birlikte usul değişiklikleri de

görülmektedir. Semahların en önemli ritmik özellikleri bazı semahlarda birkaç değişik ritm kalıbı kullanılmasıdır. Ritmik değişiklikler çoğunlukla bölüm geçişlerinde olur 'ki genellikle aynı anda' ton da değişmektedir. Tempoları açısından gittikçe hızlanan bir sıra takip ederler. Bazı semahlarda ise, ağır- hızlı- ağır- hızlı düzeni görülür (Örn. Bugün Yasta Gördüm- Urfa). Semahlar biterken genellikle ağırlaşırlar. Bazı Arguvan Semahları ve Trakya Semahları arasında temposu sabit olanlara rastlanır. Alevi cemleri ve semahları, İslamlık öncesi Anadolu kültür ve inançlardan güçlü izler taşımaktadır.

Güfte işlenişi bakımından Semahlarda güfte-beste ilişkisi yörelere göre çeşitlilik gösterir. Genellikle Semahlarda farklı güfteler kullanılmaktadır. Bektaşî tekkelerinin 18.yy dan 20.yy' a kadar geçen zaman içinde yazılan nefesleri içeren cönklere göz gezdirdiğimizde hepsinde de Kaygusuz Abdal, Şah Hatayi, Pir Sultan Abdal, Kul Himmet, Muhiddin Abdal, Sesem Ali ve Turabi gibi yetkin ve usta birçok Alevi-Bektaşî halk ozanlarının şiirleri görülmektedir. Genel olarak Semahlarda her bölüm için farklı ozanların deyişleri kullanılmaktadır.

Semahlarda belirli bir dağar üzerine gerçekleştirilen seslendirmelerde çoğu zaman doğaçlama yer alır. Alevi semahlarının seslendirilmesinde çalgıların akort sistemi 1950'li yıllara referans vererek: "Kentlerde eğitim almış sanatçıların Alevi tavrı olarak bilinen 'bağlama düzeni' (La - alt tel; Re - orta tel; Mi - üst tel) yerine başka enstrumanlarla kolay uyum sağlamak amacıyla bozuk düzenin (La - alt tel; Re - orta tel; Sol - üst tel) tercih edildiğini" söyler. Bağlama düzeninin piyasada endüstriyel banda girmesiyle ve semahın müziksel kesitinin bağlamından koparılarak albüm kayıtları yoluyla sadece işitsel bir zeminde tüketime sunulması, "bağlama düzeni" olarak tanımlanan akort sistemi yoluyla gerçekleştirilmiştir. Burada Alevi müzik uyanışçılarının bu düzeni kullanmalarının etkisinin yadsınamayacağını söylemek gerekir. Arif Sağ, Musa Eroğlu, Yavuz Top ve Muhlis Akarsu gibi uyanışçılar, albüm adını da Alevi müzik kültürünü çağrıştıran "muhabbet" olarak adlandırmışlardır. Bu ekolün de yoğun olarak kullandığı tezenesiz bir çalım tekniği olan şelpe, (şerpe, pençe vb.) semah seslendirmelerinde önemli bir başka üslup olarak dikkat çeker (Onatça; 2007, s. 47).

"Aleviliğe ait ritüel müziklerinin yüzde sekseni Kırklar söylencesini anlatır: Semah, miraçlama, tevhit gibi tüm cem müzikleri, bu söylencenin anlamsal bir uzantısıdır. Bağlama Hz. Ali'nin ve onun ilkelerinin maddi bir temsili olarak kabul edilmiştir; tınlama kutusu Hz. Ali'nin gövdesini, sapı Hz. Ali'nin kılıcı zülfikar'ı, 12 teli (kimi zaman 12 perdesi) 12 imamı ve tellerin en düşük sesli (bam) olanı da Hz. Muhammed'i temsil ettiği söylenir" (Markoff, 2002, s. 798).

Sazın teknesi gizli bilimlere ve Tanrıya ulaşmaya yarayan bir hazinedir. Kapı adı verilen göğüs kısmı ise teknedeki bilimin yitip gitmesini engelleyen kapıdır ve göğüs bölümü olmadan sesler çıkmamaktadır. Eşiğin Alevi-Bektaşî inancında ayrıca kutsal sayılması saz eşiğinin kutsallığını da pekiştirmektedir. Bağlamanın sapı ise 'elif' biçiminde olduğu, Allah ve Hz. Ali'ye değinmeyi simgelediği için kutsaldır. 'La' sesi karar sesi olması nedeniyle 'şah perde' adını almakta, 'Fa' ve 'Sol' sesleri ise arama ve anımsatma perdeleri olarak değerlendirilmekte, bu nedenle 'niyaz perdesi' olarak adlandırılmaktadır (Birdoğan, 1992, 16)

Semahlarda Ritim 2/4; 4/4; 9/8; 7/8; 12/8 gibi birbirinden farklı tartım kalıpları art zamanlı olarak bir eserin içinde bir arada kullanılabilir. Ezgisel akış böylece tempo açısından genelde yavaştan hızlıya doğru ilerleyen bir silsile içerir. Semahlarda değişen bu tempolara bağlı oluşan her bir müziksel kesite (bölüme) özel isimler verilir. Semahlar, "ağırlama" denilen yavaş tempolu bir bölümle başlar, bunu "yeldirme", "pervaz" ve "şahlama" gibi daha hızlı diğer bölümler takip eder.

Semahların büyük çoğunluğunun dokuz (9) zamanlı olan bir müziksel kesit içermesi, semahların ortak bir ritim/tartım kalıbı üzerinde üretildiğini gösterir. Dokuz (9) zamanın (daha çok sekizlik birimlerle notalanması ve) 2+2+3+2 şeklinin yaygın bir biçimde görülmesinin yanı sıra 2+3+2+2 ve 3+2+2+2 şeklindeki tartımsal kalıplara da rastlanmaktadır. "Semahların ağırlama ve yeldirme bölümlerinde kullanılan tartım kalıbının aynı olmasıyla birlikte, yeldirme bölümü, kullanılan tempo ile ağırlama bölümünden ayrılır 30 (Akdeniz ve Ersoy, 2012, s. 257). Semahlarda görülen bir başka tartımsal yapı 10 zamanlı 3+3+2+2 biçimdedir (Ersoy, 2009: 47).

Semahlarda usuller ve makamlar sürekli değişiklik gösterir. Bu nedenle semahlar, biçimsel açıdan "çok bölümlü" bir müziksel türdür. Bazı semahlarda genellikle "ağırlama" (nenni, nennileme), "yürütme" (yürüyüş) ve "yeldirme" (çark, pervaz, hızlanma) olarak adlandırılan üç farklı bölüm bulunur. Ancak bu sabit ve standart değildir. Semahlar (istisnai de olsa) kimi zaman tek bölümlü, kimi zaman iki bölümlü, kimi zaman üç bölümlü, kimi zaman da dört bölümlü olarak karşımıza çıkar. Farklı bölgelere ve Alevilerin ait oldukları ocaklara göre bu bölümlerin adlandırmaları değişebilir. Örneğin ağırlama bölümü kimi yerlerde 'nenni' ya da 'nennileme' olarak, yeldirme bölümleri ise 'pervaz' gibi adlar alabilmektedir. Semahlarda çok bölüm oluşmasında kimi bölgede modal (makamsal) değişimler etkin olurken, kimi bölgelerde ritimsel değişimler etkin olabilmektedir. Örneğin semah bölümleri arasındaki modal/makamsal değişimler Batı semahları olarak Tahtacı Alevilerinin semahlarında daha yaygındır. Modal/makamsal değişimin coğrafi olarak Doğuda K. Maraş ve Gaziantep civarında örnekleri olmakla birlikte Doğu semahlarının karakteristiği

ritimsel (tartımsal, düzümsel) katmanlardaki değişimlerdir. Başka bir deyişle "Doğu semahlarında bölümler arası karşıtlık usul değişimi ile sağlanırken Batı semahlarında tonal/makamsal değişime göre belirlenmektedir" (Erol, 2018, s. 193).

Semahlarda kullanılan makamlar genellikle Uşşak, Karcığar, Hüseyni, Kürdi, Hicaz, Saba, Muhayyer, Bayati'dir.

SONUÇ

Mevlevîlik Mevlana, Bektaşîlik ise Hacı Bektaş-i Veli ile tanınmıştır. Mevlana ve Hacı Bektaş-i Veli'nin doğum yerleri Horasan'dır. Mevlevî Ayinleri ve Bektaşî Ayinlerinin Hazreti Muhammed'in Miracını temsil ettiği bilinmektedir. Mevlevî Ayinleri Kur'an'dan ayetler ve Mesnevi'den bölümlerin okunması ve Na't-ı Şerif'in icra edilmesi ile oluşur. Fatiha suresi ve Gülbank (duaların) okunması ile tamamlanır. Bektaşî Ayinleri ise Kur'an'dan ayetler ve Ehl-i Beyit'i anlatan manzumelerin okunması ile oluşur. Dedenin okuduğu Gülbank ile (dualarla) son bulur. Mevlevî Ayininde sağ el göğe, sol el yere çevrilidir. Mevlevî Semâında aralarda Terennüm bölümleri bulunmaktayken Alevi-Bektaşî semahlarında yöreden yöreye uygulama farklılıkları gözlenir. İki form da yıldızların güneşin etrafında dönüşünü simgeler. Mevlevîlikte kutsal saz Ney'dir. Bektaşîlikte ise kutsal saz "Bağlama"dır. Mevlevî Ayinlerinde Semazenler, siyah hırka, beyaz tennure ve başlarına sikke giyerler. Semazenlerin ayaklarında "Mesh" bulunmaktadır. Alevi-Bektaşî ritüellerinde Semah dönenler Mevlevîlikteki gibi tek tip giysi yerine, gündelik ve daha çok yöresel kıyafetler giyinirler. Semah dönenler genelde çıplak ayakla dönerler. Mevlevî Ayinleri uzun formda Bektaşî Ayinleri ise kısa formda bestelerdir. Mevlevî Ayinlerinin güfteleri genelde Mevlana şiirleri, Semahlarda ise güfteler genelde Pir Sultan Abdal, Kaygusuz Abdal, Şah Hatayi gibi halk ozanlarının şiirlerinden bestelenmiştir. Mevlevî Ayinleri 4 Selamdan oluşur. Bu bölümler aynı makamda fakat farklı usullerde vurulur. Kullanılan usuller genellikle büyük ve bileşik usullerdir. Semahlar ise yöreden yöreye değişmekle birlikte Ağırlama, Yürütme, Yeldirme duası gibi iki veya daha fazla bölümlü olabilir. Bu bölümler genellikle aynı makamda fakat farklı farklı usullerde vurulur. Kullanılan usuller genelde küçük, basit ve bileşik usullerdir. Sema dönenler 9 ve katları üzerindeki sayılardan oluşur. Semahlarda ise 2, 4, 6, 8, 10, 12'li gruplar halinde dönülür. Mevlevî Ayinlerinde makam geçkileri görülmektedir. Usuller genel olarak büyük usullerde olmakla birlikte Sema töreninin sonuna doğru Yürük Semai (6/8) bölümü ile hızlanılmaktadır. Tüm Ayin-i Şerifler bir düzen halindedir. Bektaşî Ayinlerinde ise makam geçkileri çok görülmemekle birlikte, en çok ¾ 'lük usul kullanılmış, bazı Semahlar

ağır-hızlı-ağır düzeni ile bazı semahlar ise sadece ağırdan hızlıya doğru gitmektedir. Hemen hemen bütün Semahlar birbirine benzeyen ezgilerden oluşur. Mevlevî Ayinlerinin girişlerinde peşrev çalınmaktadır. Bektaşî Ayinlerinde bazı semahların girişlerdeki ağırlama bölümü sözsüz başlamaktadır. Mevlevî Ayinlerinde aynı güftelerin bütün Ayinlerde bestelendiği bölümler vardır. Semahlarda ise genellikle güfteler farklıdır. Mevlevî Ayinlerinde Form, beste formu gibidir (A+B+C+D+B+C), Bektaşî Ayinlerinde ise Semahlar form bakımından çoğunlukla, tipik türkü formunda olup hece ölçüsü bakımından koşma, mani ve semai biçimindedir. Ayrıca semahlarda A B C B (şarkı formu) yapısına da rastlanır.

KAYNAKÇA

AKDENİZ, S., ve ERSOY, İ. (2012). İzmir Tahtacıları Ekseninde Kültürel Kimliğin İfade Aracı Olarak Semahlar. Alevilik Araştırmaları Dergisi (4), 239-280.

BAHADIR, İ. (2002): Alevi Tarih ve Kültürü: Alevi Kültür Merkezi Yayınları: İsanbul.

BAHADIR, İ. (2003): Bilgi Toplumunda Alevilik: Alevi Kültür Merkezi Yayınları: İstanbul

BİRDOĞAN, N. (1992). Anadolu ve Balkanlarda Alevi Yerleşmesi. İstanbul: Alev Yayıncılık

BOZKURT, F. (1990): Semahlar, Cem Yayınevi: İstanbul

COŞAN, E. ÖZBAY, H. (1990): Makalat Hacı Bektaş VELİ, Kültür Bakanlığı: İstanbul

ÇELEBİ, C. (1991): Hz. Mevlana, Konya Valiliği İl Kültür Müdürlüğü: Konya

ÇINAR, E. (2004): Aleviliğin Gizli Tarihi: Chiviyazıları Yayınevi: İstanbul

DİNÇER, F. (2004). Günümüzde Semahlar ve Alevi Kimliği. Folklora Doğru (65), 1-78.

EROL, A. (2018). İslam Alevilik ve Müzik. İstanbul: Bağlam Yayıncılık.

ERSEVEN, İ. C. (1990): Aleviler' de Semah, Ant Yayınları: İstanbul.

ERSOY, İ. (2019). Bir Müzik Türü Olarak Semah: Dergipark EJMD / 2019(14),32-62.

GÜRAY, C. (2009): Anadoluda İnanç ve Müzik İlişkisi, Folklor ve Edebiyat Dergisi: İstanbul

GÖLPINARLI, Abdülbaki (1997): Türkiyede Mezhepler ve Tarikatler, İnlılap Yayınevi: İstanbul

GÖLPINARLI, A. (2009). Mevlevî Âdâb ve Erkânı, İstanbul: Yeni Matbaa.

GÜNŞEN, A. (2005, Nisan 17). Gizli Dil Açısından Alevîlik-Bektaşîlik Erkân ve Deyimlerine Bir Bakış.

HATİPOĞLU, E. (2011): Mevlevî Ayinleri Makamlar ve Geçkiler: Konya

İNANÇER, T. (1994). Mevlevî Mûsikîsi ve Sema, Dünden Bugüne İstanbul Ansiklopedisi, İstanbul: Kültür Bakanlığı ve Tarih Vakfı Ortak Yayını.

MARKOFF, I. (2002). Alevi Identity and Expressive Culture. The Garland Encyclopedia of World Music(6), 793-800.

NOYAN, B. (1987): Bektaşîlik Alevilik Nedir: Karanfil Yayınları: Ankara

ONATÇA, N. A. (2007). Alevi-Bektaşî Kültüründe Kırklar Semahı Müzikal Analiz Çalışması. İstanbul: Bağlam Yayıncılık.

ÖZTUNA, Y. (2006). Türk Mûsikîsi, c I-II Ankara: Orient Yayınları.

ÖNDER, M. (1976). Türk Ansiklopedisi, Ankara: Milli Eğitim Basımevi.

ÖZKAN, İ. H. (2008). Giriş, Fatih Salgar (yazar), Mevlevî Ayinleri, İstanbul: Ötüken Yayınları.

SHİLLOAH, A. (1995): Music in the Morld of İslam: USA

TANRIKORUR, C. (1991): TDV İslam Ansiklopedisi Cilt 4 Musiki TDV: İstanbul

TANRIKORUR, C. (2003). Osmanlı Dönemi Türk Mûsikîsi, İstanbul: Ötüken Neşriyat.

ULUÇAY, Ö.(1997): Kalemlerde Pir Sultan,Gözde Yayınevi: İstanbul.

YAMAN, A. (2007): Alevilik ve Kızılbaşlık Tarihi, Nokta Yayınları: İstanbul

YİĞİTBAŞ, S. (1972). Mûsikî ile Tedavi, İstanbul: Yelken Matbaası.

YÖNDEMLİ, F. (1997): Mevlevîlikte Sema Eğitimi, Atatürk Kültür Merkezi Yayınları: Ankara

YÖNETKEN, Halil Bedi (1962): Sıraç ve Nalçacılarda Semah, Türk Folklor Araştırmaları Yayınları, İstanbul

YÖRÜKAN, Y. Z. (2006): Anadolu' da Aleviler ve Tahtacılar, Ötüken Yayınları: İstanbul

İNTERNET KAYNAKLARI

http://www.turkishstudies.net:http://www.turkishstudies.net/dergi/cilt1/sayi4/gunsenahmet

ÇİNİ MALZEMEDE KANDİL MOTİFİNİN KULLANIMI*

Nurdan AKBULUT**

Özet

Çini, süsleme sanatları içinde önemli yer tutan malzemelerden birisidir. Çok farklı konular çini süslemede uygulama alanı bulmuştur. Bunlardan birisi de, bildiri konumuz içinde yer alan, kandil/asma kandil motifidir. Kandil motifi, Kuran'da Nur Suresi'nin 35. ayetinde Allah'ın nurunun içinde yer aldığı bir unsur olarak betimlenmiştir. Bu bağlamda kandil motifi birçok malzeme üzerinde karşımıza çıkar.

Çini malzemede kandil motifi genellikle çini mihraplarda veya çini duvar panolarında sıklıkla kullanılmıştır. Çini mihraplarda niş kısmında kemer içinden veya perde motifinden zincir veya zincirlerden sarkar vaziyette işlenmiştir. Genellikle zincirlerin takıldığı yerler kulplu, ağız kısmında alev dili bulunan, gövdesinde geometrik, bitkisel süslemeler veya yazı yer alan asma kandiller şeklindedir. Tek asma kandil motifinin yanı sıra birden çok asma kandil motifinin görüldüğü örnekler de mevcuttur. Çini panolarda kandil motifi genellikle Kabe, Medine veya cami tasvirlerinde görülmektedir. Revak kemerlerine zincirlerle asılmış şekilde tasvir edilmiştir.

İslam dünyası için önem taşıyan kandil motifinin süslemelerde özenle ele alınması, dinin sanata kazandırdığı estetik değeri ortaya koymaktadır. Bildirimizin çini malzemenin kullanılarak kandil motifi sembolizminin anlaşılmasına katkı sağlayacağı düşüncesindeyiz.

Anahtar Kelimeler: Çini, Kandil, Asma Kandil, Mihrap.

USE OF OIL LAMP MOTIF IN TILE MATERIAL

Tile is one of the most important materials in decorative arts. Many different subjects have found application in tile decoration. One of them is the oil lamp / hanging oil lamp motif which is included in the subject of the paper. The oil lamp motif is described in the Qur'an in verse 35 of Surat an-Nur as an element in which God's light is included. In this context, the oil lamp motif appears on many materials.

Oil lamp motif in tile material is often used in tile mihrabs or tile wall panels. The oil lamp motif has been decorated through an arch at nishes in tiled mihraps or with curtain motifs as chains or like hanging down from chains. Generally, the places where chains fixed are handled, there is a flame clapper at the rim, they are like hanging candles having geometrical and floral ornamentations or writings in their bodies. In addition to a single hanging oil lamp motif, there are also examples of multiple hanging oil lamp motifs. Oil lamps on tile panels are generally seen in the descriptions of Kaaba, Medina or mosque. It is portrayed in chains hanging to the portico arches.

The careful consideration of the oil lamp motif, which is important for the Islamic world, in ornaments reveals the aesthetic value that religion has gained to art. We believe that our paper will contribute to the understanding of oil lamp motif symbolism by using the tile material.

Keywords : Tile, Oil Lamp, Hanging Lamp, Mihrab.

Bu çalışmada, Türk Çini Sanatı süsleme repertuarında, nesneli bezeme grubunun önemli bir örneği olan kandil motifinin, teknik, form bakımından nasıl

*Bu çalışma "Türk Sanatı'nda Kandil Motifi" konulu doktora tezimdeki ilgili bölüm esas alınarak hazırlanmıştır.

**Araştırma Görevlisi. Aydın Adnan Menderes Üniversitesi, Fen Edebiyat Fakültesi, Sanat Tarihi Bölümü. E-posta: nurdan.yilmaz@adu.edu.tr.

kullanıldığını ortaya koymak amaçlanmıştır. Bildirinin kapsamını, Türkiye'de bulunan seçme eserler oluşturmaktadır. Çalışmada yer verilen örnekleri artırmak mümkündür. Araştırmada, Türkiye müzelerinde korunan çini eserler ile Türkiye'de kandil motifi bulunan çini bezemeli mimari eserlerle ilgili yazılı ve görsel kaynaklar taranmıştır. Eserlerin bir kısmı yerinde incelenerek fotoğraflanmıştır. Çalışmamızda karışıklığa yol açmamak amacıyla eserler numaralandırılmış ve kronolojik sıra ile sunulmuştur. Sonuç kısmında çini süslemede motif olarak kullanılan kandilin, teknik, gövde-kaide-boyun gibi form özellikleri, zincir/askı, kulp sayısı ile bulunduğu yüzeyde onu anlamlı kılacak diğer süslemeler de değerlendirilmiştir.

GİRİŞ

Çini, duvar kaplaması olarak kullanılan renkli ve genellikle bezeli ve sırlı seramik plak olarak tanımlanmaktadır (Sözen-Tanyeli, 1994: 61). Türk Çini Sanatı bezeme repertuarı, yüzyıllar boyu oldukça geniş coğrafi alan içinde farklı kültürlerin birbirlerini beslemesi, sanatsal etkileşimler sonucu oluşan eşsiz motif birikimine sahiptir. Bu birikimle zenginleşen çini sanatı, hep mimariye bağlı kalmış, asıl büyük gelişimini, Anadolu Türk mimarisinde göstermiştir.

Türk mimarisinde çini süslemenin kullanımı çok eski tarihlere kadar inmektedir. Uygurların, Karahanlıların, Gaznelilerin, Harzemşahların ve özellikle İran'da Büyük Selçukluların mimarisinde çininin az da olsa kullanıldığı bilinmektedir (Yetkin, 1986: 2-3). Anadolu'da şimdilik bilinen ilk çinili eser olarak Siirt Ulu Camii gösterilir. XII. yüzyıla ait olan yapının mihrabında ve camiye 1128-9'da eklenen minaresinde çini kullanılmıştır (Öney-Çobanlı, 2007: 30-31).

XIII. yüzyılın ikinci yarısından sonra yapılan cami, medrese, türbe, saray, kervansaray gibi eserlerde kullanılan çini, Anadolu mimarisinde Selçuklu Dönemi'nin en önemli süsleme unsurlarından biri olmuştur. Çini sanatı, Anadolu Selçukluları ile birbirinden farklı tipteki mimari eserler üzerinde sürekli gelişerek varlığını günümüze kadar sürdürmüştür. Anadolu'da mimari süslemeye paralel olarak lahitlerin de çini ile kaplanmasına, Selçuklu Dönemi'nde başlanmıştır. Bu dönemde kabartma tekniği ile yapılmış tek veya iki renk sırlı çiniler, tek renk sırlı düz çini levhalar ve çini mozaik tekniği, lahit kaplamalarında kullanılmıştır (Taşkın, 1971: 237-257).

Selçuklu Dönemi yapılarında, çini süslemenin en özgün örneklerini çini mozaik işçiliği oluşturmaktadır (Öney, 1993: 283). Süsleme repertuarını daha çok geometrik kompozisyonlar ve kûfi yazı bordürleri oluştururken, daha geç örneklerde bitkisel bezemeler de fazlalaşmıştır. Selçuklu mimari süslemesinde kullanılan çinilerin nerede üretildiği bilinmemekle birlikte, bu dönemde yoğun şekilde çini ile süslenmiş çok sayıda eserin bulunduğu Konya ve çevresinin, önemli bir çini merkezi olduğu söylenmektedir (Öney, 1993: 286).

XIV. yüzyılda Selçuklu çini geleneği, sadeleşmiş ve git gide basitleşen az sayıdaki örneklerle varlığını sürdürmüştür. XIV. yüzyıl ortaları ve XV. yüzyılda Osmanlı Beyliği'nin gelişmesiyle, İznik, Kütahya, Edirne ve Bursa'daki mimari eserlerde çini kullanımı dikkat çekici bir boyuta ulaşmıştır. Çiniler gerek teknik, gerekse renk ve desenleriyle mimari süslemeyi zenginleştirmişlerdir (Öney, 1993: 289).

Erken dönemde mavi-beyaz grubu olarak adlandırılan çiniler, Anadolu'da ilk defa uygulama alanı bulmuştur. Ayrıca renkler zenginleşmiş, sarı, yeşil, lacivert gibi renkler çinilerde görülmeye başlanmıştır (Akar - Keskiner, 1978: 25-26).

XVI. yüzyıl ortalarından itibaren siyasi ve ekonomik gelişme, mimariye de yansımış, anıtsal sayılabilecek eserler inşa edilmiştir. Bu yüzyılda çini, Osmanlı mimarisinin en önemli süsleme elemanı olmuş ve yapıların mekan etkisini bozmayacak, mimarinin önüne geçmeyecek şekilde uygulama alanı bulmuştur (Yenişehirlioğlu, 1982: 29-35). XVI. yüzyılda başta İznik, ikinci olarak da Kütahya, çini yapım merkezleri haline gelmiştir. Mimari yapılarında sıraltı teknikli çini süslemeyi uyum içinde kullanan Mimar Sinan, İznik çini atölyelerinde yoğun olarak üretim yapılmasına, buna bağlı olarak çini sanatının gelişmesine imkan sağlamıştır. Çini siparişleri mimarbaşı tarafından saraya bağlı olarak yönlendirilmek ve saray nakkaşhanesinde desenler hazırlanarak üretim yapılmak üzere İznik atölyelerine gönderilmekteydi (Bilgi, 2009: 23). En kaliteli İznik çinilerini, 1550-1580 yılları arasında Mimar Sinan tarafından inşa edilen anıtsal yapıların birçoğunda görmek mümkündür.

Batılılaşma dönemiyle birlikte mimaride çini kullanımı, moda olmaktan çıkmış ve sonuç olarak İznik çiniciliği gerilemeye başlamıştır. Ekonomik durumun giderek kötüleşmesi, saray siparişlerinin kesilmesi nedeniyle, XVIII. yüzyılda İznik çini atölyeleri son bulur. 1710 tarihli bir fermanla İstanbul Topkapı için Kütahya'ya çini siparişi verilmesi, İznik'in önemini iyice yitirdiğini göstermektedir. Bu dönemde Kütahya çinileriyle süslü yapıların çoğalmasıyla, çini imalathaneleri varlığını sürdürmüştür (Altun, vd.,1997: 245).

Anadolu Türk Sanatı'nda çini süslemede kompozisyonları meydana getiren motifler arasında; rumi, hatayi, penç, yaprak, çintemani, çin bulutları, bahar dalları, üzüm salkımları, şemse motifi, zencerekler, naturalist üslupta lale, gül, karanfil, sümbül, zambak, nar çiçeği, menekşe, şakayık, nergis, küpe çiçeği, kır çiçekleri ile haşhaş, hat yazıları, vazolar ve konumuzu oluşturan kandiller yer almaktadır (Öney, 1987: 72-73).

Eser No: 1- Anadolu Türk Sanatı'nda çini süsleme repertuarında kandil motifine en erken Eski Malatya Ulu Camii'nde (1247)[1] rastlanmaktadır (Fot. 1). Çini levhaların çoğu bugün dökülmüş haldedir. Camiinin batı revakında, payeleri birbirine bağlayan sivri kemerler üstünde, yatay dikdörtgen şekilli kitabe bordürü bulunmaktadır. İçinde, düğümlü ve çiçekli kûfi yazılar arasında, firuze renginde sırlı bir kandil motifi dikkati çeker (Yetkin, 1986: 50, res.19-20). Kandil, sivri kemerli bir niş içinde zincirle asılı olarak verilmiştir. İki adet zincir askı, kandilin gövdesindeki kulplara geçirilmiştir. Kaidesi kesik koni biçimlidir ve yüksek tutulmuştur. Gövdesi basık ve şişkindir; boyun kısmı ağza doğru genişlemektedir. Kaideden lotus motifi sarkıtılmıştır. Perspektif uygulaması görülmemektedir.

[1]Malatya Ulu Camii batı kapısındaki kitabeye göre 1247'ye tarihlendirilmektedir. Fakat bu kitabe, sadece "bu kapıyı" 1247'de Şahabeddin adlı birinin yaptırdığını belirtir. Doğu kapısındaki kitabe ise bu eserin "yenilenmesi 1274'te emredildi" demektedir. Bilgi için Bkz. Öney-Çobanlı, 2007: 42.



Foto 1- Malatya Ulu Camii. Kandil motifinin yer aldığı çini plaka. (B. Ersoy)

Eser No: 2- Çini sanatında bir diğer kandil motifi, Erken Osmanlı Dönemi eserlerinden olan Bursa Yeşil Türbe (1424-25) mihrabında görülmektedir (Aslanapa, 2004: 571; Daş, 2007: 189). (Fot. 2) Renkli sır tekniğinde çinilerle kaplanan mihrap nişini, genişlikleri birbirinden farklı yedi bordür kuşatır. Mihrabın kavsarası yedi sıra halinde mukarnaslarla dolgulanmıştır. Dikdörtgen planlı olan mihrap nişinin alt kısmı, yoğun olarak süslenmiştir. Koyu mavi zeminin alt kısmında vazodan çıkan çiçek kompozisyonu ile üst kısımda bir kandil yer almaktadır. Kesik koni kaideli, yuvarlak gövdeli olan kandilin ağız kısmı ters tutulmuş kesik konik biçimindedir. Kandilin dış yüzeyi, firuze renkli zeminde lacivert ve sarı renkli palmet, rumi ve kıvrım dallarla süslenmiştir ve gövde kısmında dikdörtgen bir çerçeve içerisinde celi sülüs hatla "Başarıya Ulaştıran Allah'tır" yazılıdır (Ayverdi, 1989: 113). Kandil, iki zincirle üstteki firuze renkli palmete asılı haldedir. Kandil motifinin iki yanında birer şamdan yer almaktadır. Kandilde perspektif uygulaması görülmemektedir.

XV. yüzyılın sonları ile XVI. yüzyılın başlarından itibaren mavi-beyaz dekorlu ve renklerinden dolayı Mavi-Beyaz olarak adlandırılan çiniler, İznik'e paralel olarak Kütahya'da da üretilmiştir (Altun, vd.,1997: 239).



Foto 2- Bursa Yeşil Türbe Mihrabı ve Kandil Motifi Detayı

Eser No: 3- 1487 yılına tarihlenen Kütahya Saray (Hisarbeyi oğlu Mustafa) Camii mihrabında mavi-beyaz çiniler arasında, iki yanında birer selvi

ağacının bulunduğu bir kandil kompozisyonu vardır (Fot. 3). Üç kesitli mihrap nişinin her bir yüzünde, kavsara başlangıç noktasında tekrarlanan kompozisyonda kandil, üç zincirle asılı haldedir. Kandilin ağız kenarından çıkan üç zincir, tepe noktada bir kapağa asılı olup, devamında tek zincir olarak sivri kemere bağlanmıştır. Kaidesi ters tutulmuş üçgen biçimlidir ve yüksek tutulmuştur. Gövdenin alt kesimi oldukça basık ve şişkindir, yukarıya doğru kademeli olarak daralır. Boyun kısmı düz bir şekilde yükselir, ağza doğru basık ve şişkin bir biçimde genişler. Kandilde perspektif uygulaması görülmemektedir.



Foto 3- Kütahya Saray Camii Mihrabı ve Kandil Motifi Detayı (A. Altun)

Eser No: 4- 1663 tarihli İstanbul Eminönü'ndeki Yeni Camii'nde yedi kesitli mihrap nişinin her bir yüzünde, dilimli kemerlere üçer zincirle asılı halde birer kandil motifi yer almaktadır (Fot. 4). Kandil, hem gövde üzerinde hem de ağız kenarındaki halkalara geçirilen üç askı ile taşınmaktadır. Mavi-beyaz çinili kandiller kısa kaideli, basık ve şişkin gövdelidir. Yüksek tutulan boyun kısmı oldukça dar başlayıp, ağız kenarına doğru genişleyerek ters tutulmuş koni biçimi verir. Kandilin tüm yüzeyi bitkisel karakterli bezemelerle doldurulmuştur. Kandilde perspektif uygulaması görülmemektedir.



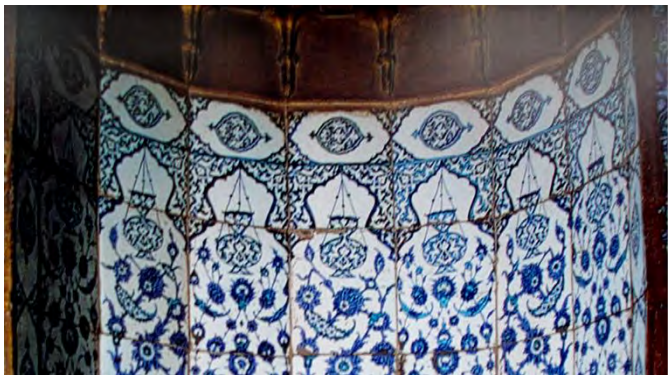


Foto 4- İstanbul Yeni Camii Mihrabı ve Kandil Motifi Detayı (A. Altun)

Eser No: 5- Kütahya Takvacılar Camii (XVIII. yüzyıl) mihrabının içine yerleştirilen perde motifinden üç adet çini malzemeli, üzerleri bezeli, asma kandil sarkıtılmıştır (Fot. 5). Kandiller gaz lambası, avize gibi formlara benzetilmiştir. Kandillerden sağ ve soldaki aynı özelliklere sahiptir. Ortadaki ise diğerlerinden daha büyük tutulmuştur. Sağ ve sol tarafa yapılan kandiller perdeden tek askı ile indirilmiş, tepeliğe bağlanarak tekrar bir askı ile ikinci tepeliğe bağlanmıştır. Bu tepelikten sarkıtılan üç adet sarı ve kahverengi zincir askı gövdedeki kulplara geçirilmiştir. Kaideleri birkaç bölümde ele alınmıştır. En altta muhtemelen çini topuzlara üç adet püskül bağlanmıştır. Topuz ile kaideleri arasında tek boğumlu zincir dikkati çeker. Ters kesik koni biçimli kaideleri yüksek tutulmuştur. Kürevi konik gövdelerin yüzeyi yaprak motifleri ile doldurulmuştur. İki adet kulpun alt kısmı püskül ile zenginleştirilmiştir. Ağız kenarları iki yanda dışbükey şekilde çekik verilmiştir. Renk farklılığı ve formundan cam malzemenin kullanıldığını düşündüğümüz fanuslar, kandile gaz lambası görünümünü kazandırmaktadır. Fanusların arka tarafında mavi renkli fon oluşturulmuştur. Muhtemelen bu fon ile kandillerin üst kısmındaki askı bağlantıları da vurgulanmıştır. Tepelik bölümü püsküllerle süslenmiştir. Askıların betimlenmesi kısmen perspektife işaret eder. Ortadaki kandil, perdeden tek askı ile tepeliğe bağlanarak indirilmiştir. Tepelikten sarkıtılan üç adet sarı ve kahverengi zincir askı gövdedeki kulplara geçirilmiştir. Kaidesi birkaç bölümde ele alınmıştır. En altta muhtemelen çini topuzlara üç adet püskül bağlanmıştır. Topuz doğrudan yuvarlak formlu kaide ile bütünleştirilmiştir. Kürevi konik biçimli gövde bitkisel motiflerle süslenmiştir. Gövdeye bağlanan iki kulpun püsküllerle hareketlendirildiği gözlenir. Cam fanus doğrudan ağız kısmına oturtulmuştur. Fanusun arka tarafında mavi renkli fon oluşturulmuştur. Fanusun üst kısmında iki adet daha püsküllü tepelik uygulanmıştır. Askıların resimlenişi perspektif uygulamasını göstermektedir.





Foto 5- Kütahya Takvacılar Camii Mihrabı ve Kandil Motifi Detayı

Eser No: 6- 1797 tarihli Kütahya Ali Paşa Camii mihrabı, sıraltı Kütahya çinileriyle süslenmiştir (Fot. 6). Mihrap nişinin üç yüzünde, uzun sıra halinde beyaz üzerine maviyle işlenmiş kandil motifleri bulunmaktadır (Öney, 1976: 95). Kandilin gövdesi üzerinden çıkan üç zincir, tepe noktada bir kapağa asılı olup, devamında tek zincir olarak dilimli sivri kemere bağlanmıştır. Kaidesi, palmeti çağrıştıracak şekilde düzenlenen kandilden uzunca bir püskül sarkıtılmıştır. Gövdesi oldukça basık ve şişkindir, boyun kısmına doğru daralarak yükselir. Yüksek tutulan boyun kısmı, basık ve şişkin görünümüyle gövdenin formunda düzenlenmiştir. Gövde üzerinde, yatay olarak yerleştirilmiş dilimli bantta, stilize bitkisel bezemelere yer verilmiştir. Ağız kenarını ince bir bant çevrelemektedir. Bitkisel bezemeler, ağız kısmının kenarlarında da görülmektedir. Kandilde perspektif uygulaması sadece ağız kısmında görülmektedir.



Foto 6- Kütahya Ali Paşa Camii (A. Altun)

Eser No: 7- Ankara Etnografya Müzesi'nde korunan 7205 envanter nolu çini pano, Osmanlı

Dönemi'ne aittir (Fot. 7)[2]. Satın alma yoluyla müzeye getirilen eser, 75 x 45 cm. ölçüsündedir. 15 parçadan oluşan pano, en dışta palmet ve rumi bezemeli bir bordür ile çevrilidir. Bordürün içinde, dilimli kemerli bir mihrap ve mihrap kemerinin tepe noktasından sarkıtılan bir kandil motifi yer almaktadır. Kandil, gövdedeki kulplara geçirilmiş üç adet zincir ile taşınmaktadır. Zincirler, üst kısımda birleşip, tek zincir halinde devam etmektedir. Kaide yüksek olmayıp, iki kademe halinde genişleyerek yükselmektedir. Kaidenin dip kısmında, ters şekilde yerleştirilmiş palmet motifi bulunmaktadır. Kandilin gövdesi basık kürevi biçimdedir ve yüzeyi, çeşitli motiflerle bezeli bantlar halinde düzenlenmiştir. En geniş tutulan ortadaki bantta, zemini lacivert, konturları kırmızı renkli yan yana üç eşkenar dörtgen yer almaktadır. İçleri beyaz renkte palmet ve rumi motiflidir. Eşkenar dörtgenlerin dışında kalan üçgen alanlar ise turkuaz mavisi zemin üzerinde beyaz renkte bitkisel karakterli süslemelere sahiptir. Gövdenin alt kısmındaki dar bordürde, lacivert zemin üzerinde beyaz renkte birbirine paralel dalga biçimine yer verilmiştir. Gövdenin üst kısmında, yeşil zemin üzerine siyah renkte balık pulu deseni görülmektedir. Gövdenin, boyna yakın kısmında bulunan kulplar adeta rumi kolları biçimindedir. Fazla yüksek olmayan boyun kısmı, ağız kenarına doğru hafif çekik verilmiştir. Boyun kısmı da gövde gibi üç bant halinde düzenlenmiştir. Altta ve üstteki bantlarda lacivert zemin üzerine beyaz geometrik desenler görülürken, ortada kalan alan yeşil renkli zeminde, siyah renkte balık pulu ile bezenmiştir. Kandilin ağız kenarı kırmızı renkte, dalgalı bir hat halindedir. Kandilde perspektif uygulaması görülmemektedir.

Foto 7- Ankara Etnografya Müzesi Çini Pano (Müze)

Eser No: 8- Bursa Türk ve İslam Eserleri Müzesi'nde sergilenen 2730 envanter nolu çini pano (18.-19. yüzyıl), Kütahya imalatıdır (Fot. 8). Tamamı 29x29 cm ölçülerindeki pano, dokuz parça çini karodan oluşmaktadır. Panoyu, köşelerinde geometrik şekilli sedef kakmaların bulunduğu ahşap çevrelemektedir. Kompozisyonda görülen üç adet kandil motifi, burmalı sütunlar üzerine oturan üç sivri kemerin kilit taşı hizasında asılı haldedir. Sağdaki ve soldaki hem ebat hem de işleniş şekli bakımından aynı özellikleri göstermektedir. Ortada, kandilin bulunduğu karo alçı ile tamamlandığından, motif net olarak anlaşılamasa da diğerlerinden farklı olduğu görülmektedir. İki yanda yer alan kandiller, kısa tutulmuş kesik koni biçiminde kaide ile yuvarlak formlu gövde ve ters tutulmuş üçgen biçimli yüksek boyundan oluşmaktadır. Gövdelerin ortasında altı yapraklı çiçek bulunan kandiller, gövde üzerindeki kulplara geçirilen üç adet askı ile taşınmaktadır. Kandiller, her iki yanında birer selvi ağacı ve ortalarında palmiye ağacı ile betimlenmişlerdir. Kandillerde perspektif uygulaması yoktur.

[2] Eser görseli Ankara Etnografya Müzesi'nden temin edilmiştir.



Foto 8- Bursa TIEM Çini Pano ve Kandil Motifi Detayı (G. Görgünay)

Kandil motifi, Kâbe ve Medine tasvirli çini panolarda da görülmektedir. XVI. yüzyılın ilk yarısından itibaren halifeliğin Osmanlılara geçmesiyle birlikte, Türk resim sanatında, İslam dünyasının en kutsal yeri olan Kâbe tasvir edilmeye başlanmıştır (Erken, 1971: 297). XVII. yüzyıldan itibaren İznik ve Kütahya çinilerinde görülen Kâbe tasvirleri, kısa bir süre faaliyet gösteren Tekfur Sarayı'nda yapılan sıraltı teknikli çinilerde de önemli bir grubu oluşturmaktadır (Sönmez, 1997: 221). Kâbe tasviri, büyük tek bir çini üzerinde, bazen de birbirini tamamlayan kare çinilerin meydana getirdiği büyük panolarda yer almaktadır (Öney, 1993: 304). Genellikle cami ve mescitlerde görülen bu tasvirlerin, çini üzerinde bulunması, süsleme elemanı olarak kullanılan çininin çok dayanıklı olmasından ileri gelmektedir. Bazı eserler üzerindeki kitabelerden, Kâbe tasvirli çinilerin sipariş üzerine yaptırıldığı anlaşılmaktadır. Kâbe tasvirli çinilerin sayısı 30-35 adettir. Bunlardan bir kısmı Türkiye'de, bir kısmı da İngiltere, Fransa, Mısır, Yunanistan ve Almanya müzelerinde yer almaktadır (Erken, 1971: 298). Bugün için elimizde mevcut olan Kâbe tasvirli çinilerin en eskisi kitabesinden de anlaşılacağı üzere Ayasofya Müzesi'nde bulunan çini olarak bilinmektedir. 1642-1643 tarihli çini, Tabakzade İznikli Mehmet Bey tarafından yapılmıştır (Erken, 1971: 316).

Kâbe tasvirli çiniler, genel olarak birbirine benzer kompozisyon sergilerler. Bütün çinilerde merkezde Kâbe bulunmaktadır. Avlu, çift veya tek sıra halinde dikdörtgen biçiminde kemerli revak sırasıyla çevrilidir. Kandil motifleri, tek ya da üç adet zincir ile revak kemerlerine asılı haldedir. Sivri kemerli revak kubbeleri dışta bir bordür oluşturur. Ortada Kâbe'nin etrafı anahtar deliği biçimindedir. Avluda mezhepleri sembolize eden binalarla birlikte, minber, zemzem kuyusu, güneş saati gibi unsurlar bulunmaktadır. Revakın dört köşesinde minareler, dışarıya ya da Kâbe'ye yönelmiş biçimdedirler. XIX. yüzyıl örneklerinde, perspektif anlayışıyla birlikte, minareler, revakın köşelerinden dik olarak yükselir. Çoğunlukla altı veya yedi minare kullanılmaktadır (Öney, 1976: 115). Bütün Kâbe tasvirli çinilerde sıraltı tekniği kullanılmıştır.

Eser No: 9- Topkapı Sarayı Çinili Köşk çini seksiyonunda bulunan Kâbe tasvirli pano (Env. No. 541), 37x61 cm ölçüsündedir (Fot. 9). Panonun dış kenarların içe bakan yüzlerinde, bir sıra palmet bordürü bulunmaktadır. Kenar bordürü içinde kompozisyon iki kısımdan meydana gelmektedir. Üst kısımda çin bulutları ile süslü üçgen alınlığı olan dikdörtgen bir kitabe yer alırken, ikinci kısımda dört tarafı revaklarla çevrili Kâbe tasviri vardır. Revakların kubbeleri ve alemleri ile birlikte her revak kemeri içinde birer askı ile asılı halde kandil motifleri vardır. Ortada Kâbe'nin etrafını çeviren anahtar deliği biçimindeki alanda da kandil motifleri görülmektedir. Kandiller kaidesiz, yarım daire gövdelidirler. Ağız kenarlarından çıkan iki ya da üç askı teli, üst kısımda birleşerek tek taşıma askısıyla revak kemerine bağlanır. Kâbe'nin dört tarafında çeşitli mezhepleri temsil eden binalar bulunmaktadır. Çatıları merkezdeki Kâbe'ye yönelmiş olan binalarda da kandil asılı haldedir. XVII. yüzyıla tarihlenen panoda perspektif uygulaması görülmemektedir.



Foto 9- İstanbul Çinili Köşk Kâbe Tasvirli Çini (A. Altun)

Eser No: 10- Topkapı Sarayı Valide Sultan Dairesi'nde, 150x197 cm ölçüsündeki çini panoda, Kâbe etrafını çevreleyen revaklar iki katlı düzenlenmiştir (Fot. 10). Revakların iç avluya bakan kısımları kemerler halinde olup, her kemerde zincirle asılı halde kandil motifleri vardır. Revaklarda bulunan kandillerin formları anlaşılmazken, Kâbe'nin etrafını çeviren anahtar deliği biçimindeki alanda, kandiller kısa üçgen kaideli, şişkin gövdeli ve uzun boyunlu olarak algılanmaktadır. Çini panonun alt kısmında H. 1077 (1666-67) tarihi ile solda usta adı, Teberdar Keşşah Ali İskenderiye yazılıdır. Topkapı Sarayı Harem Dairesi'nin üç ayrı bölümünde Kâbe tasvirli çini pano vardır. Aynı usta tarafından yapılmaları açısından önemlidirler. Valide Sultan Dairesi'ndekine benzer diğer iki kompozisyon, Şehzadeler Mektebi ile Karaağalar Mescidi'ndedir (Erken, 1971: 303-304).



Foto 10- Topkapı Sarayı Valide Sultan Dairesi Kâbe Tasvirli Çini Pano (G.Öney)

Eser No: 11- İstanbul Türk ve İslam Eserleri Müzesi'nde 827 envanter nolu çini, 34x62 cm büyüklüğündedir (Erken, 1971: 302) İstanbul Çinili Köşk'teki Kâbe tasviri ile benzer kompozisyonda olan çininin dört tarafını örgülü bir bordür çevreler. Daha içteki palmet dizisinden oluşan bordür, mihrap şeklini almıştır. Orta kısımda yer alan Kâbe, dört yönde revakla çevrilidir. Kâbe, siyah yerine yeşil renkte resmedilmiştir. Kandiller revak kemerlerinde, Kâbe'yi kuşatan alanda ve mezhepleri sembolize eden binalarda asılı haldedir. Oldukça küçük boyutlu olan kandillerin formları anlaşılamamaktadır. Çini, XVII. yüzyıla tarihlendirilmektedir. Perspektif uygulaması yoktur (Fot. 11)[3].



Foto 11- TIEM Kâbe Tasvirli Çini Pano[4]

Eser No: 12- Kütahya Ulu Camii'ndeki Kâbe tasvirli çini, alışılagelmiş kompozisyondan oldukça farklı ve karışık bir şekilde işlenmiştir (Fot. 12). 1805 yılında yapılan onarımda yapıya yerleştirildiği düşünülen pano 41x41 cm ölçüsündedir (Demirsar Arlı-Altun, 2008: 336). Panoda avlu, kalın duvarlarla bölümlere ayrılmış haldedir. Merkezde bulunan Kâbe'nin etrafındaki duvar hilal biçimindedir. Çeşitli mezhepleri sembolize eden binalar, kandiller, minberler, zemzem kuyuları avluya serpiştirilmiş haldedir. Kandiller kaidesiz, yarım küre gövdelidir. Ağız kenarından çıkan üç askı ile üst kesimde taşıma askısına bağlanarak kemere asılıdır. Kandilin gövdesi lacivert renkte olup, yüzeyi boş bırakılmıştır. XVIII. yüzyıla tarihlendirilen çini panoda perspektif uygulaması görülmemektedir.



[3] http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Tile_Panel_with_a_Picture_of_the_Ka%27Ba_-_Ottoman_Period.jpg adresinden 27.11.2014 tarihinde temin edilmiştir.
[4] http://commons.wikimedia.org/wiki/File:Tile_Panel_with_a_Picture_of_the_Ka%27Ba_-_Ottoman_Period.jpg adresinden 27.11.2014 tarihinde temin edilmiştir.

Foto 12- Kütahya Ulu Camii Kâbe Tasvirli Çini Pano

Kâbe tasvirli çinilerden başka Medine tasvirli çinilerde de kandil motifine rastlanmaktadır. Daha az sayıda olan Medine tasvirli çinilerin sadece XVII. yüzyıl örnekleri bilinmektedir. Çini kompozisyonlarında Medine şehri, Hz. Muhammed'in mezarının da bulunduğu Medine Camii ile sembolize edilmiştir (Öney, 1993: 305). Caminin revak sırası ve perspektif anlayışı XVII. yüzyıl Kâbe tasvirlerindeki gibidir. Yurtiçinde ve yurtdışındaki müzelerde Medine tasvirli çini örnekleri bulunmaktadır.

Eser No: 13- Kandil motifinin yer aldığı Medine tasviri, İstanbul Ayasofya Müzesi'ndedir (Fot. 13). XVII. yüzyıl İznik üretimi olan panoda, sivri kemerli niş içinde yer alan Medine şehri, Medine Camii ile sembolize edilmiştir. Cami ile minberin bulunduğu bölüm birbirinden revak sırasıyla ayrılmaktadır. Sıraltı teknikli panoda kandiller, Kâbe tasvirli çinilerde olduğu gibi revak kemerlerinden asılı haldedir. Ancak kandillerin biçim özellikleri anlaşılmamaktadır. Perspektif uygulaması görülmemektedir.



Foto 13- İstanbul Ayasofya Müzesi



Eser No: 14- Topkapı Sarayı Harem Dairesi Karaağalar Mescidi (XVIII. yüzyıl) kuzeydoğu cephede bulunan Medine tasvirli çini pano 112x248 cm ölçüsündedir (Dumlupınar, 2015: 78). Sıraltı teknikli panonun merkezini Medine Camii oluşturmaktadır. Üç kenarında tepesi alemli kubbeleri olan birimlerin oluşturduğu dikdörtgen alan içerisindedir. Panonun sağında ve solunda üst üste yerleştirilmiş ikişer minare arasında kalan alan, ortasında mahfil bulunan kemer sıraları halinde düzenlenmiştir. Her bir kemerde, kesik koni biçiminde yüksek kaideli, armudî formlu gövdesi olan, ters tutulmuş kesik koni boyunlu kandil motifleri asılıdır. Kandiller ağız kenarından, üç askı ile taşınmaktadırlar. Gövde yüzeyleri bezemesiz olan kandiller kırmızı renklidir. Perspektif uygulaması görülmemektedir (Fot. 14).

Foto 14- Topkapı Sarayı Harem Dairesi Medine Tasvirli Çini Pano Karaağalar Mescidi Kuzeydoğu Cephe (F.Z.Dumlupınar)

Sonuç olarak çini süslemede kandil motifi, taşıdığı sembolik anlam nedeniyle ağırlıklı olarak mihrapta (Eser No: 2, 3, 4, 5, 6) bulunmaktadır. Çalışmaya konu olan örneklerden bir tanesinde kandil motifi revak kemeri üzerindeki panoda, çini plaka üzerinde (Eser No: 1) yer alırken, dört tanesi pano halinde, müzede korunmaktadır (Eser No: 7, 8, 9, 13). Kompozisyon düzenine bakıldığında kandiller, tek başına (Eser No: 1, 4, 6, 7), iki yanında kandil motifi ile (Eser No : 5), iki yanında şamdan motifi ile (Eser No : 2) veya iki yanında selvi ağacı motifi ile (Eser No: 3, 8) bir arada uygulanmışlardır.

Kandiller, kaide, gövde ve boyun olmak üzere başlıca üç bölümden oluşmaktadır. Çalışmamıza dahil olan örneklerde kaide, kesik koni (Eser No: 1, 2, 4, 7, 8, 14), üçgen (Eser No: 3, 10) formdadır. İki örnekte kaidenin tabanından püskül sarkıtılırken (Eser No:5, 6), iki tanesinde palmet motifi görülmektedir (Eser No : 1, 7).

Kandillerin gövde formu ağırlıklı olarak elips biçimindedir. Basık ve şişkin görünüme sahiptirler (Eser No: 1, 4, 6, 7). İki eser (Eser No: 3, 5) kürevi konik gövdeli, iki eser daire (Eser No: 2, 8), bir eser de (Eser No: 14) gövde armudî formdadır. Boyun kısmı düz (Eser No: 5), ters tutulmuş üçgen biçiminde (Eser No: 4, 8), ters tutulmuş kesik koni biçiminde (Eser No: 1, 2, 7, 10, 14), bir örnekte ise basık ve şişkin şekildedir (Eser No: 6). Kandillerde kulplar ya gövde üzerinde (Eser No: 1, 2, 4, 5, 7, 8) ya da ağız kenarında (Eser No: 4, 14) bulunmaktadır. İncelenen beş eserde ise kulp yoktur (Eser No: 3, 6, 9, 10, 12). Kandillerin zincir/askı sayısına bakıldığında, gövdeden iki askı ile (Eser No: 1, 2, 5), gövdeden üç askı ile (Eser No: 6, 7, 8), ağız kenarından üç askı ile (Eser No: 3, 9, 10, 12, 14), hem ağız kenarından hem de gövdeden üç askı ile (Eser No: 4) taşındıkları görülür. Kullanılan renkler firuze, lacivert, mavi-beyaz, sarı ve kımızıdır. Gövde üzeri bezemesiz (Eser No: 1, 3, 9, 10, 11, 12, 14) ya da bitkisel bezemeli (Eser No: 4, 5, 6, 8), hem bitkisel hem geometrik bezemeli (Eser No: 7), yazı ve bitkisel bezeme bir arada (Eser No: 2) uygulanmıştır.

Kâbe ve Medine tasviri (Eser No: 9, 10, 11, 12, 13, 14), büyük tek bir çini üzerinde, bazen de birbirini tamamlayan kare çinilerin meydana getirdiği büyük panolarda yer almaktadır. Bu panolarda kandil motifi, revak kemerlerinde, mezhepleri sembolize eden binalarda ve Kâbe'yi çevreleyen anahtar deliği biçimindeki alanda görülmektedir. Bazı eserlerde (Eser No: 11, 13) kandiller, her ne kadar biçimsel özelliklerini yansıtmayacak şekilde, alelade işlenmiş gibi görünse de, sanatçısı tarafından ihmal edilmemiş, revak kemerlerinde yerini

bulmuştur. Çalışmaya dahil olan eserlerden sadece üç tanesinde perspektif uygulaması görülmektedir (Eser No: 5, 6, 7).

Kandil motifi, Türk süsleme sanatlarında farklı malzeme ve tekniklerle uygulama alanı bulmuştur. Kandilin gerçek manada aydınlatma objesi olmasının dışında, ilahi anlamlara sahip olması, onun motif olarak kullanımının başlıca sebebidir.

Hıristiyan sanatında da süsleme unsuru olarak kullanılan kandilin Türk Sanatı'nda motif şeklinde ön plana çıkması, İslam'ın kabulünden sonra gerçekleşmiştir. İslamiyet ile birlikte yaşamın temel dayanağını Kur'an-ı Kerim oluşturmuştur. Kur'an'ın Nur Suresi'nin (24. Sure) 35. ayetinde "Allah göklerin ve yerin nûrudur; göklere ve yere aydınlık veren O'dur. O'nun nuru şuna benzer: Duvarda bir oyuk, içinde bir lamba, lamba billûr bir fânus içinde. Fânus ise, sanki inciden oluşan bir yıldız. Yakıtı doğuda da batıda da bulunmayan bereketli bir zeytin ağacının yağıdır. O yağ, neredeyse ateş değmeden de ışık verecektir. Nûr üstüne nûr. Allah, nûru tercih edenin o nûra ulaşmasını takdir eder. Allah insanlara (gerçekleri anlasınlar diye) işte böyle misaller verir. Çünkü Allah her şeyi bütün yönleriyle bilendir" yazar (A. Şener, M. C. Sofuoğlu, 2011: 353).

Nur Suresinin 35. ayeti, kandilin İslam inancı içindeki sembolik anlamı açısından oldukça önemlidir. Ayette geçen, "Allah göklerin ve yerin nurudur" ifadesinde Allah nura benzetilmiştir, ancak Allah nurun kendisi değil, onun yaratıcısıdır. "Nurun nuru" ifadesinin yalnızca Allah için kullanıldığı anlaşılmaktadır. Ayette, O'nun nuru, kandilde yanan ışıkla temsil edilmektedir. Kandilin kutsiyeti, Tanrının ışığını, O'nun yaratma gücünü gösteren, hiç sönmeyen bir aydınlatıcı olmasından gelir.

KAYNAKÇA

ALTUN, A., VD. (1997). *Osmanlı'da Çini Seramik Öyküsü*, İstanbul.

AKAR, A., KESKİNER, C. (1978). *Türk Süsleme Sanatlarında Desen ve Motif*, İstanbul.

ASLANAPA, O. (2004). *Osmanlı Devri Mimarisi,* İstanbul.

AYVERDİ, E. (1989). *Osmanlı Mimarisinde Çelebi ve II. Sultan Murad Devri (806-855/1403-1451)*, C. II, İstanbul.

BİLGİ, H. (2009). *Ateşin Oyunu: Sadberk Hanım Müzesi ve Ömer M. Koç Koleksiyonlarından İznik Çini ve Seramikleri*, İstanbul.

DAŞ, E. (2007). *Erken Dönem Osmanlı Türbeleri*, İstanbul.

DEMİRSAR ARLI, B., ALTUN, A. (2008). *Anadolu Toprağının Hazinesi Çini: Osmanlı Dönemi*, İstanbul.

DUMLUPINAR, F.Z. (2015). *Topkapı Sarayı Harem Dairesi 17. Yüzyıl Çini Pano Tasarımları*, Marmara Üniversitesi SBE Yayımlanmamış Doktora Tezi, İstanbul.

ERKEN, S. (1971). "Türk Çiniciliğinde Kâbe Tasvirleri", *Vakıflar Dergisi*, S. IX, Ankara.

GÖRGÜNAY, G. (2011). *Bursa Türk ve İslam Eserleri Müzesi'nde Sergilenen ve Depoda Yer Alan Çini Eserlerin Katalog Çalışması*, Dokuz Eylül Üniversitesi GSF Enstitüsü Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İzmir.

ÖNDER, M. (1983). *Yurtdışı Müzelerinde Türk Eserleri*, Ankara.

ÖNEY, G. (1976). *Türk Çini Sanatı*, İstanbul.
ÖNEY, G. (1987). *İslam Mimarisinde Çini*, İzmir.
ÖNEY, G. (1993). "Türk Çini ve Seramik Sanatı", *Başlangıcından Bugüne Türk Sanatı*, Ankara.
ÖNEY, G. ÇOBANLI, Z., (2007). *Anadolu'da Türk Devri Çini ve Seramik Sanatı*, İstanbul.
ROGERS, J.M. (1988). *The Topkapi Saray Museum. Architecture: The Harem and Other Buildings*, Boston.
SÖNMEZ, Z. (1997). "Türk Çiniciliğinde Tekfur Sarayı İmalatı Çiniler", *Osmanlıda Çini Seramik Öyküsü*, İstanbul.
SÖZEN, M., TANYELİ, U. (1994). *Sanat Kavram ve Terimleri Sözlüğü*, İstanbul.
ŞENER, A.-SOFUOĞLU, M.C.-YILDIRIM, M. (2011). *Yüce Kur'an ve Açıklamalı-Yorumlu Meâli*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İzmir.
TAŞKIN, S. (1971). "Anadolu Selçuklularında Çinili Lahitler", *Sanat Tarihi Yıllığı*, S. IV, İstanbul.
YENİŞEHİRLİOĞLU, F. (1982). "XVI. yy Osmanlı Dönemi Yapılarında Görülen Mimari Süsleme Programlarında Mimar Sinan'ın Katkısı Var mıdır?", *Mimarlık*, 179, S. 5-6.
YETKİN, Ş. (1986). *Anadolu'da Türk Çini Sanatının Gelişmesi*, İstanbul.

KUVA-YI MİLLİYE'NİN DEĞİŞİK SANAT DALLARINDA DEĞERLENDİRİLMESİ VE "KÜÇÜK ANILARDA BÜYÜK SIRLAR"

Nurten ARSLAN

Özet

Tarih bir milletin hafızasıdır. Gelecekte var olma iddiasında olan milletler tarihlerini bilmek ve yeni nesillere aktarmak zorundadır. Bugün yaşanan olaylar geçmişteki olayların sonucu, gelecekte yaşanacaklarında nedenidir. Bu bakışla Milli Mücadele ve Atatürk'le ilgili araştırmalar yapılmış, binlerce kitap, makale yazılmış, konferanslar, paneller, televizyon programları vs. düzenlenmiştir. Akademisyenlerimiz görevlerini layıkıyla yapmış ve yapmaktadırlar.

Buna rağmen özellikle gençlerimize tarih bilgi ve bilinci, gereğince verilememiştir. Eksik olan bilgi değil, mevcut bilgilerin halka özellikle gençlere aktarım şeklidir. Bu alanda sanatın büyük gücü yeterince değerlendirilmemiştir. Milli Mücadele ve Kuva-yı Milliye'yi şiirde, müzikte, tiyatroda, resimde, çizgi romanda, sinemada olabildiğince değerlendirebilmeliydik. İşgal altındaki bir ülkede, ailesini, evini, mahallesini, köyünü, kentini savunmak için silaha sarılmış vatanseverler, hangi olağanüstü şartlarda bütün bir vatanın savunmasını üstlendiler? Kuva-yı Milliye nedir? Nasıl doğmuştur? Milli Mücadele içindeki yeri? Efeler ve özellikle Yörük Ali Efe?

Milli Mücadele tarihimizde şiirlere, edebi eserlere, görüntülü yayınlara, sahne oyunlarına konu olabilecek binlerce olay vardır. Elbette tarih bilgi ve bilincinin bilimsellikten uzaklaşıp sürekli duygusallıkla beslenmesi de birtakım sıkıntılar doğurur.

Bütün bu kaygıları göz önüne alarak büyük bir boşluğu doldurmak amacıyla kaleme alınan "Küçük Anılarda Büyük Sırlar" isimli çalışma, tamamen yaşanmış olaylardan hareketle akademik kaynaklar yardımıyla şekillenerek ve şimdiye kadar yazılmış binlerce yerli yabancı eserden yararlanılarak yakın tarihi, Milli Mücadeleyi, Kuva-yı Milliye'yi, gençlere ve her kültür seviyesindeki okura edebiyatın gücüyle aktarmayı amaçlayan uzun soluklu bir belge romandır.

Osmanlının yıkılış sürecinden başlayarak, 1. Dünya savaşı, Mustafa Kemal Paşanın tarih sahnesine çıkışı, işgaller, Kuva-yı Milliye'nin doğuşu, kongreler, Büyük Millet Meclisinin açılışı anlatılır.

Yazım sanatının pek çok unsurunun kullanıldığı eser, roman, makale, şiir, düz yazı, destan, masal vb. dallardan olabildiğince yararlanılarak ilgi çekici hale getirilmiştir.

Genç nesillere tarih bilincini vermekle birlikte geçmişteki olayların bugüne çözüm olması, geleceğe ışık tutması hedeflenmiştir.

CONSIDERING THE NATIONAL FORCES IN DIFFERENT FIELDS OF ART "BIG SECRETS IN SMALL MEMORIES"

Abstract

History is the memory of a nation. Nations that intend to exist in the future have to know their history and transfer it to future generations. What happens today is the outcome of the past, and the cause of what will happen in the future. With this understanding, lots of research has been done, thousands of books and articles have been written and conferences, panels, and television programs have been arranged on The War of Independence and Atatürk. Our academicians have done and continue to do their duty well enough.

Regardless, the understanding and knowledge of history have not been well transmitted to our youth. It's not knowledge that we lack but the method of giving the existing information to the public and especially to the youth. In that sense, the power of art has not been considered.

We should have considered talking about The War of Independence and the National Forces through poetry, theatre, music, painting, comics, and cinema. Patriots of a country occupied, took to guns to protect their family, their homes, neighborhoods, villages, and cities. Under what extraordinary conditions did they take upon the defense of their country? What is the National Forces? How did it come to be? What is its role in The War of Independence? The Swashbucklers and the Swashbuckler Yörük Ali?

There are thousands of incidents in The War of Independence that can be topics for poems, literary works, visual media and stage productions. Of course, taking historical knowledge and understanding away from science and focusing only on emotional sources will cause certain problems.

Considering all of these concerns, "Big Secrets in Small Memories", a long-winded novel written to fill this gap and based entirely on real events, has beenshaped by academic resources, using thousands of national and international works, to tell of the recent history, The War of Independence, and The National Forces to the young people and readers from all layers of culture using the powers of literature.

Starting from the collapse of the Ottoman Empire, it tells of the 1st World War, the coming of Mustafa Kemal Paşa, the occupation, the birth of The National Forces, congresses, and the opening of The Grand National Assembly.

Using the art of literature as much as possible, the novel aims to bean interesting reading through the art of fiction, articles, poetry, prose, epic, fairytales, etc…

The aim is not only to give young generations historical knowledge but also to propose solutions to current problems and enlighten the future.

GİRİŞ

Milletler varlıklarını devam ettirebilmek için geçmişlerini bilmek, nereden ve nasıl geldiklerini, başarılarının kaynaklarını, başarısızlıklarının nedenlerini tespit etmek, gelecek nesillere aktarmakla yükümlüdürler.

Tarih ilmi sadece geçmişte olan olaylar zincirini öğrenmek değil, doğru ve anlaşılır sonuçlara ulaşmak için bir araç, bir düşünce tarzıdır. Tarih bilmek toplumların hayal dünyasını geliştirir, yeni fikirler geliştirilmesine buluşlar yapılmasına imkân sağlar. Geçmişi bilmek yeni nesillere cesaret vereceği gibi mensup olduğu milletle iftihar etme duygusu da kazandırır.

Gelecekte var olma iddiasında olan toplumlar tarih bilincinden vazgeçemezler. Ancak tarih bilinci bilimsellikten uzaklaşıp sürekli duygusallıkla beslenirse çatışmalara da sebep olur. Bununla birlikte tarih; pek çok sanat dalına kaynaklık edebilir.

Bizler de tarihimizi derinlemesine bilmeliyiz. Şuan içinde bulunduğumuz durumu tahlil edebilmek gelecek için planlar yapabilmek için yüzyıllar, binyıllar önceki tarihimizle birlikte özellikle yakın tarihimizi çok iyi bilmeliyiz.

Tarihimizden Önemli Bir Kesit "Kuva-Yı Milliye"

1. Dünya savaşının sonunda Osmanlı Devleti yenilmiş ve Mondros Ateşkes Antlaşması imzalanmıştır.

> Mondros Ateşkes Antlaşmasıyla ordu terhis edilecek, silahlar teslim edilecek ve en önemlisi 7. maddeyle İtilaf devletleri; İngilizler, Fransızlar, İtalyanlar ve Yunanlılar güvenliklerini tehdit eden bir durum doğduğu takdirde istedikleri her yeri işgal edebileceklerdir.

Mondros, Türk tarihinin en acı ateşkes antlaşmasıdır. 25 maddelik Mondros Ateşkes Antlaşmasının her bir maddesi Türk milletinin elini kolunu bağlamış, Anadolu'nun işgal edilmesine kapı açmıştır.

30 Ekim 1919'da imzalanan Ateşkes Antlaşmasının 7. maddesine dayanarak İngilizler 3 Kasımda Musul'u, 9 Kasımda İskenderun'u; Fransızlar 9 Kasımda Doğu Trakya Demir yollarını daha sonra İngilizlerle birlikte 6-12 Kasımda Çanakkale Boğazı'nı işgal etmişlerdir.

13 Kasım 1919'da ise İtilaf devletleri büyük bir donanmayla İstanbul'u gayri resmi olarak işgal etmişler, daha sonra Fransızlar Adana, Urfa, Antep ve Maraş'a girmişlerdir.

Osmanlı sarayı ve hükûmeti ise bütün bu işgaller karşısında sessiz kalmışlardır.

Türk milleti tarihinin birçok dönemindi badireler atlatmış ancak 1. Dünya savaşı sonunda maruz kaldığı işgal ve yok olma tehlikesiyle bu derece karşılaşmamıştır.

15 Mayıs 1919'da Yunan'ın İzmir'i işgali çok kanlı olmuş üç günde üç bin Türk katledilmiştir. İzmir'de ilk kurşun Hasan Tahsin tarafından atılmış, başka bir kurşun Urla'da, diğer bir kurşun Ayvalık'ta düşmana atılarak büyük bir direniş kıvılcımı ateşlenmiştir.

Bütün bu olaylar sonunda Türkler, büyük bir nefs-i müdafaaya girmişler, dedelerinden kalma çakaralmaz tüfeklerini kapanlar önce ikişer üçer, sonra beşer onar birleşmişlerdir. Evini, ocağını, ailesini tehlikede gören Türkler, köylü, çiftçi, öğretmen, imam, hırlı, hırsız, katil, eşkıya demeden gönüllü olarak atları, silah araç ve gereçleriyle para ve yiyecekleriyle düşman karşısına çıkmışlar ve Kuva-yı Milliye'yi oluşturmuşlardır.

Sözlük anlamı Milli kuvvetler olan, kendi öz benliğine kavuşma ateşiyle vatanın kurtuluşunu hedefleyen ruh ve fikir Kuva-yı Milliye olarak ifade edilir. Kuva-yı Milliye, Türk milletinin tek vücut haline gelerek vatan topraklarının düşman işgalinden kurtulması için kendiliğinden oluşmuş bir halk ordudur. Bu ordunun mayasında milli bilinç, bağımsızlık tutkusu ve bir arada yaşama arzusu vardır.

Kadına-kıza tecavüz edildiğini, yaşlı ve çocukların bataklıklara atılarak öldürüldüğünü gören-duyan halk ayağa kalkmış; *"Kuva-yı Milliye ruhu!"* bütün Anadolu'yu kısa zamanda sarmıştır.

Kuva-yı Milliye ruhu; Türk halkı ve Türk ordusunun el ele vererek meydana getirdiği muhteşem bir güçtür. Türk milletinin birlik beraberlik ve bütünlüğünün simgesidir.

> Avrupalı ve Amerikalı emperyalistlerin Türk vatanına ve milletine yaşattıkları kara günler, Avrupa'da yüksek tahsil yapan Türk gençlerini de harekete geçirmiş, Mahmut Esat, Şükrü Saraçoğlu gibi yüzlerce genç, tahsillerini terk ederek vatana dönmüşler ve Kuva-yı Milliye saflarına katılmışlardır.

Sadece kendini, kendi hayatını, ailesinin hayatını korumak için silâha sarılanların mücadelesi en fazla kendi köylerini, kendi şehirlerini koruyabilmekle sınırlı kalmış olsa da kısa zamanda Kuva-yı Milliye ruhu tüm Anadolu'ya yayılmıştır.

Efe ve Zeybekler

Kuva-yı Milliye'nin omurgasını efeler, zeybekler ve bunların etrafına toplayabildikleri eli silah tutan gönüllüler oluşturur.

Zeybeklik Ege bölgesinde özellikle Aydın vilayeti Ödemiş yörelerinde 17. yüzyıldan itibarın eşkıyalık ve çetecilik şeklinde oluşan bir zümre. Hükümetin otoritesizliği, adaletsizlik, Osmanlıya güvensizlik, köylünün hor görülmesi asayişsizlik, savaşların yarattığı ekonomik

kriz, sosyal düzenin bozulması, sosyo/kültürel alanda zeybeklik kurumunun doğmasına sebep olmuştur.

Kültür düzeyi düşük köylüler hükümetten öç almak, Osmanlı emniyet ve asayiş güçlerini etkisiz ve zayıf düşürmek için tek çözümün zeybeklik olduğuna inandıklarından efe ve zeybeklere yataklık dahi etmişlerdir. Köy çocukları küçük yaşlardan itibaren zeybeklik hikâyeleriyle büyümüş, bu kuruma özenti ve hayranlık duymuşlardır.

Zeybekler 1. Dünya savaşı yenilgisinden sonra eşkıyalığı bırakarak köylerine dönmeye başladılar. Özellikle Yunan işgalinden sonra vatanın müdafaasız kaldığını gören efe ve zeybekler silahları ve adamlarıyla Kuva-yı Milliye saflarına katıldılar. Bunlara hayranlık duyan halk da onları tabii lider olarak gördü ve birçoğu gönüllü emirlerine girdiler. Bu nedenle Ege bölgesinde Kuva-yı Milliye etkili bir şekilde efe ve zeybeklerin etrafında oluştu.

Yörük Ali Efe, Demirci Mehmet Efe, Kıllıoğlu Hüseyin Efe, Aksekili Mehmet Efe ve daha birçokları vatan müdafaasında pek çok yararlı faaliyetlerde bulundular.

Yunan Yayılması ve Kuva-yı Milliye'nin Teşkili

Yunanlılar, İzmir'den sonra 16 Mayısta Urla'yı, 17'de Söke ve Çeşme'yi, 20'de Torbalı'yı, 22'de Menemen'i 25'te Manisa, Bayındır ve Selçuk'u, 27'de Aydın'ı, 28'de Tire'yi, 29'da Turgutlu ve Ayvalık'ı, 4 Haziranda Nazilli'yi, 5'te Akhisar'ı işgal ettiler. En son 12 Haziranda Bergama'ya girdiler.

Aydın'da 57. Tümen kumandanı Albay Mehmet Şefik 23 Mayıs 1919 tarihli harbiye Nezaretine gönderdiği raporda vatanı savunmak için Kuva-yı Milliye teşkilatı kurulmasının en iyi tedbir olacağını belirtmiş ve bu yönde çalışmalara başlamıştır.

Yunan ilerlemesi karşısında Albay Bekir Samî bir telgrafında Mustafa Kemal Paşaya; *"Ne yapabiliriz?"* diyerek yazmış, Mustafa Kemal Paşanın cevabı; *"Yapılması gerekeni halk bize gösterdi. Derhâl Kuva-yı Milliye teşkilâtı kurunuz!"* olmuştur.

Mustafa Kemal Paşa bununla da kalmamış yazdığı özel mektuplarla, çektiği telgraflarla gerek kolordu kumandanlarından gerek valilerden ve gerekse en küçük yerleşim birimi nahiye müdüründen, başçavuşundan, müftüsünden; *"Bulundukları yerde derhâl bir Müdafaa-i Hukuk Cemiyeti kurulmasını ve Kuva-yı Millîye birlikleri teşkil edilmesini"* istemiştir.

İlk Kuva-yı Milliye Birlikleri

Urla'daki Alay Kumandanı Yarbay Kâzım, emrindeki on sekiz kişilik askerinin yanına alayının katırcılarını, subayların emir erlerini, aşçılarını katarak silâhlandırmış, gönüllü halkın katılımıyla da Yunan işgaline karşı ilk direnişi yapmıştır.

Tümen Kumandanı Albay Şefik, Söke'ye Yüzbaşı Selahattin'i göndererek orada bir cemiyet ve Kuva-yı Milliye birliği kurmasını emretmiş, Yüzbaşı Selahattin, kısa zamanda yüz

elli kişilik bir Kuva-yı Milliye birliği kurmuştur. Söke Kuva-yı Milliyesinin başına Giritli Cafer Ağa getirilmiştir.

Yarbay Ali, Ayvalık'ı savunmak için harekete geçmiş, halka silâh dağıtmış, üç yüz kişilik bir Kuva-yı Milliye birliği oluşturmuş.

Ödemiş'te, Salihli'de, Muğla'da Kuva-yı Milliye teşkilatları hızla oluşmaya başlamıştır. İzmir işgal edildikten sonra vatanın ve milletin savunmasız olduğunu gören efeler; Demirci Mehmet Efe, Yörük Ali Efe, Gökçen Efe, Kıllıoğlu Hüseyin Efe, Koca Mustafa Efe, Mestan Efe, Kara Ahmet Efe ve daha yüzlerce efe, düze inerek Kuva-yı Milliye'ye katılmışlar ve silâhlarını zaptiyeler yerine işgalcilere çevirmişlerdir.

Kısa zamanda güçlenen Kuva-yı Milliye Müfrezeleri çete muharebeleri, modern tanımı ile gerilla taktiğini kullanarak Yunan kuvvetlerine karşı baskın, pusu, tahrip gibi yıpratma harekâtlarına girişmişlerdir.

Yunan'ın yaptığı her katliam Kuva-yı Milliye'yi güçlendirmiş, her mezalim Türklerin direniş ruhunu şahlandırmıştır. İçlerinde üç-beş subayın bulunduğu sivil Türklerden oluşmuş Kuva-yı Milliye birlikleri, fırsat buldukları her an Yunan kuvvetlerini vurmakta tereddüt etmemişlerdir.

Kuva-yı Milliye öyle etkili olmuştur ki yüz metre ilerleyebilmek için yüzlerce askeri feda etmek mecburiyetinde kalan Yunan birlikleri çareyi büyük garnizonların duvarları arkasına sığınmakta bulmuştur.

Yörük Ali Efe

4 Hazirandan sonra Yunan kuvvetleri Nazilli'yi de işgal ederek Çine'ye yaklaşmıştır. Yunan kuvvetlerinin ilerlediğini gören İtalyanlar onlardan önce davranarak 5 Haziranda Çine'yi işgal ederler.

Çine'deki bu kritik durum Kuva-yı Milliye teşkilatının hızlanmasında etkili olmuştur.

Tümen Kumandanı Albay Mehmet Şefik efelerle görüşmek ister. Çine dışındaki askerlik şubesi binası 56. Tümen karargâhını 5-6 Haziran gecesi Yörük Ali Efe, Kıllıoğlu Hüseyin Efe ve Aksekili Mehmet Efe ziyaret ederler. Albay Şefik, ünü Ege dağlarını tutmuş Yörük Ali'nin yirmi yaşında bir genç olduğunu görünce şaşırmıştır. Efelerle babacan bir tavırla konuşur onları vatan müdafaasına davet eder.Yörük Ali Efe, elini göğsüne götürerek görevi kabul eder; *"Bey amca sen hiç merak etme. Bize silâh ve cephane ver yeter. Bir de subay ver. Biz nihayet cahil kısmısıyız. Gâvurla savaşırken bize akıl versin."* der.Efeler Albay Mehmet Şefik'in elini öperler ve ayrılırlar. O günden sonra Yörük Ali Efe, Kıllıoğlu Hüseyin Efe fiilen hareket geçerek gönüllü toplamaya başlarlar.

Çine güneyinde Yağcılar köyünde 8'i efe ve kızan, 9'u subay er ve memur olan 17 kişilik bir kuvvet oluşturulur. Bu 17 kişilik kuvvet Yörük Ali Efeyi oybirliğiyle lider seçerler.

Bu teşkilat efelerin liderliğinde kurulan ilk Kuva-yı Milliye teşkilatıdır. İlk liderlik şerefi de Yörük Ali Efeye aittir.

Malgaç Baskını

Kuva-yı Milliye'nin ilk başarısı Malgaç çayı üzerindeki demir yol köprüsü ve buradaki Yunan birliklerine yapılan baskındır.

Malgaç deresi, kuzeyden Aydın dağlarından doğup Yenipazar-Dalama arasında Büyükmenderes nehrine dökülür. İzmir-Aydın-Nazilli-Sarayköy'e uzanan demir yol, Sultanhisar'ın doğusundan bu çay üzerinden geçer. Burada bulunan demir yol köprüsü ise Malgaç köprüsü adıyla bilinir.

Nazillide bulanan Yunan kuvvetleri personel ve ikmallerini demiryoluyla yaptıkları için köprü stratejik öneme sahiptir.

Yörük Ali Efe müfrezesi Yağcılar Köyünde 17 kişi ile teşkilatlanmıştır. Müfreze kuzeye Menderes Nehri güneyine doğru yola çıkarak Karahayıt nahiyesi oradan da Karayıt ve Alanlı köylerinden ilerleyerek Yenipazarın Donduran Köyüne geldiklerinde mevcutları 60 kişi olmuştur.

Yörük Ali Efe bu yolculuk sırasında birkaç Rum gencine rastlar. Aklına bir kurnazlık gelir ve bir tuzak hazırlar.

Önce kendisini Rum gençlere tanıtarak *"Kendisinin ve kızanlarının Yunanlılara teslim olmak istediğini, fakat kendilerine kötü muamele yapılmasından çekindiklerini, bu konuda güvence istediklerini"* söyler ve Rum gençlerden bu taleplerini Yunan müfreze kumandanına iletmelerini ister.

Yörük Ali'nin talebini Rum gençlerden alan Yunanlılar bu oyuna gelirler. Ona iyi muamele edileceğine inandırmak için Nazilli'den bir papazı Sultanhisar'a gönderirler.

Yunanlılar Yörük Ali'yi karşılamak için hazırlanırken Yörük Ali ile müfrezesi Donduran Köyünden çıkarlar Menderes nehrini sallarla geçerek bir saat içinde Sultanhisar-Atça arasındaki demir yol hattına varırlar.

Yörük Ali ve arkadaşları demir yol hattındaki Malgaç köprüsünü tahrip etmeyi planlarlar. Teğmen Zekai dinamit temin etmiştir, demir yol köprüsünün ayaklarına dinamitleri yerleştirirken birkaç zeybek de telgraf tellerini keser.

Saat sabahın altısı olmuş gün ışımıştır. Büyük bir gürültü ile patlayan dinamitler demir yol köprüsünü tahrip eder. Malgaç Köprüsü doğusuna mevzilenmiş Yunan birliğine üç

cepheden saldırırlar ve tamamen imha ederler. Baskın sonunda bir makineli tüfekle birlikte tüm silah ve cephaneyi ele geçirmişlerdir.

Yörük Ali Efe ve müfrezesinin bu baskını kısa zamanda duyulmuştur. 17 Haziran 1919 Salı günkü gazeteler *"Sultanhisar'ın hemen doğusunda Malgaç çayı üzerindeki demir yol köprüsü dün gece yapılan bir baskında havaya uçurulmuş ve burasını korumakta olan Yunan birliği tamamıyla imha edilmiş, hiçbiri kaçamamıştır…"* bilgisini sütunlarına taşımıştır.

Malgaç Baskınının Önemi

Malgaç baskını Kuva-yı Milliye'nin yapısına en uygun hareket tarzı olduğunu kanıtlaması bakımdan önemlidir.

Bu baskın modern deyimle gerilla harbinin, o zamanın deyimi ile çete harbinin bir uygulanışıdır.

Yörük Ali ve müfrezesini oluşturan elemanlar, gerilla harbinin bütün inceliklerini öğreten bir eğitimden geçmedikleri halde, bugün bu konuda yazılmış talimatnamelere geçecek kadar örnek taktikler uygulamışlardır. Baskının yapılmasında alınan tertip çok uygundur. Yörük Ali'nin Yunanlılara teslim olacağı haberini göndererek onları yanıltması çok zekice düşünülen bir aldatma taktiğidir.

Baskının en büyük sonucu Yörük Ali Müfrezesinin kendine olan güveninin artması ve bunu duyan diğer Kuva-yı Milliye müfrezelerine güven vermesidir. Bu baskın sonunda Yörük Ali Müfrezesinden başka yeni gruplar da mücadeleye başlamışlardır.

Kuva-yı Milliye Bir Blöftür!

4 Haziranda Nazilliyi işgal eden Yunan taburu Malgaç baskını ve demir yol köprülerinin tahribi üzerine tedirgin oldular ve Aydın'a çekilmeye karar verdiler.

20-21 Haziran 1919 gecesi Teğmen Kadri Muğla'dan teşkil ettiği gönüllülerden oluşan bir müfreze ile Erbeyli'yi bastı.

Erbeyli baskını sonunda Kuva-yı Milliye'ye olan güven perçinlendi. Bundan da önemlisi yöredeki bütün halkta Yunan kuvvetleriyle baş edilebileceği inancı uyandı, moral kazanıldı.

İngilizlerin İstanbul'daki Yüksek Komiseri General Milne, Kuva-yı Milliye'nin Ege bölgesindeki direnişini küçümseyerek; *"Türklerin bu yaptıkları, silâhlı direnme fikriyle flört etmektir. Bütün bunlar kuru gürültü. Türklerin yapabilecekleri bir şey yok. Maksatları barış konferansını etkilemek. Daha çok toprak kurtarmak için blöf yapıyorlar."* diyordu.

İtilaf kuvvetlerinin diğer yüksek komiserleri de Generel Milne gibi düşünüyorlar *"Kuva-yı Milliye bir blöf, bir kuru gürültü."* diyerek alay ediyorlardı.Onlara göre *"Ellerinde,*

dededen kalma av tüfeği, tabanca, kazma, kürek olan Türk köylüsü, İngiliz'in, Fransız'ın, Yunan'ın düzenli orduları karşısında ne yapabilir? Kuva-yı Milliye kendi az gücünü fazla göstererek Avrupalıların gözünü korkutmak istiyor."

Nazilli'den Yunan kuvvetlerinin çekilmesiyle blöf dedikleri Kuva-yı Milliye birliklerinde yeni bir düzenlemeye gidildi. Mevcudu 500'ü bulan Sarayköy müfrezesi Aydın'a 10-12 km mesafedeki Umurlu'ya geldi. Menderes Köprüsünde 300'ü geçen sayıda milis kuvvetler Aydın'la sıkı temas kurdu. Söke'deki Kuva-yı Milliye'nin mevcudu her geçen gün arttı.

Yeni düzenlemeyle Aydın'daki Yunan kuvvetleri adeta kuşatıldı. Malgaç, Erbeyli baskınları Tellidede muharebeleri, Kızılçal Pusu olayı Kuva-yı Milliye'nin Ege bölgesinde gerçekleştirdiği birbirini takip eden baskınlar Yunan karargâhında telaş yarattı. Nazilli ve civarındaki yerli Rumlar korkularından Aydın'da toplanmaya başladılar. Yunan kuvvetleri yerli Rumlardan istifade etmek için onları silahlandırdı ve eğitmeye başladı.

Kuva-yı Milliye'nin başarıları İstanbul'daki işgal kuvvetlerinin generallerinde şüphe uyandırdı. Onlara göre cahil köylülerin bu derece büyük askeri başarılar elde etmeleri mümkün değildir. Yunanlılarla savaşanlar Türk askeridir. Oysa askerlerin herhangi bir silahlı mücadeleye girmeleri Mondros Ateşkes Antlaşması şartlarına aykırıdır.

İşgal kuvvetleri generalleri şüphelenmekte haksız sayılmazlar çünkü kuvvacıların sevk ve idaresi genellikle subaylar tarafından yapılıyor. Ancak Türk subaylar resmî olarak savaşmıyorlar, özellikle Mustafa Kemal Paşanın görevlendirdiği subaylar sevk ve idarede çok başarılılar.

Milne Hattı

Kuva-yı Milliye ile baş edemeyen Yunan birliklerinin artan şikâyetlerine çare arayan İngiliz General Milne, Türklerle Yunanlıların çatışmalarını önlemek için bir hat çizmeye karar verdi.

General Milne 3 Kasım 1919'da çizdiği hattı Ayvalık'ın kuzeydoğusundan başlatıyor Hacı Osman, Yaylacık dağı, Amaz dağından güneye doğru Tatarköy, Sart, Bademlik, Umurlu, Selçuk, Kuşadası'ndan denize ulaştırıyordu.

Çizdiği çizgiye *"Milne Hattı!"* adını veren İngiliz generali *"Türk ve Yunan kuvvetlerinin bu hatta üç kilometreden fazla yaklaşmayacakları"* talimatını verdi.

Yani kuvvacılar çizilen bu hattan üç kilometre geriye çekileceklerdi. General Milne'nin çizdiği hattın içinde Yunanlılar tarafından henüz işgal edilmemiş topraklar bile vardı.

Yunan birlikleri Milne Hattıyla kendilerine hediye edilen toprakları ele geçirmek için 18 Ocak 1920'de Soma-Salihli cephelerinden harekete geçtiler. Milne'nin çizdiği hatta uymayan

kuvvacılar Yunan birliklerini geri püskürttü.

General Milne hükümetten kuvvacıların çizilen hattın üç km gerisine çekilmelerinin sağlanmasını istedi.

Bu isteği duyan Demirci Mehmet Efe İngilizlere cevap verdi: *"Milne Efendi! Biz hükûmetin emriyle silâha sarılmadık ki onun emriyle geri çekilelim!"*

Kuvvacılar "Cani, çeteci, çapulcu, eşkıya!"

İstanbul basınının en güçlü kalemleri Ali Kemal, Ref'î Cevat, Refik Halit, her gün Alemdar, Peyam-ı Sabah gibi gazetelerde yapılışı, şekli, tahayyülü ilikleri titreten Yunan cinayetlerini masum gösterirken bu cinayetlere mani olmaya çalışan kuvvacıları; *"Cani, çeteci, çapulcu, eşkıya!"* olarak gösteriyorlar.

Zeynel Abidin'in sahibi olduğu Ferda gazetesi Adana'da çıkıyor. İşgalcilerden beslenen gazete, Anadolu harekâtına karşı düşmanca hatta küstahça yazılarında diyor ki; *"Milliyetçilik; çetecilik, soygunculuk ve yağmacılık demektir. Onların amacı, milleti soymak, aç bırakmak ve tamamen öldürmektir."*

Ali Kemal de Peyam-ı Sabah gazetesindeki köşesinde Mustafa Kemal ile Kuva-yı Milliye hakkında şöyle yazıyor:

"Kuyucu Murat Paşa, Celâlîlere nasıl muamele etmişse, Kuva-yı Milliye'ye de öyle muamele edilmelidir. Saltanata bağlı halim selim Anadolu halkı Mustafa Kemal şakisine haddini bildirecektir."

Oysa Türk halkı işgalcilerin *"Kuru gürültü, blöf"* diyerek alay konusu yaptıkları; mütareke basının *"Cani, çeteci, çapulcu, eşkıya!"* olara tarif ettikleri, köylerini, evlerini, namuslarını koruyan Kuva-yı Milliye'yi göklere çıkarıyor.

O günlerde Mustafa Kemal Paşa, Erzurum ve Sivas kongrelerini yapmış Ankara'ya hareket etmiştir. Ali Fuat Paşa ve Ankara Vali Vekili Yahya Galip görkemli bir karşılama yapmak istemektedirler.

Emniyet müdürü hazırlıklar konusunda Vali Yahya Galip'e bilgi verir; *"Sayın valim. Kemal Paşamızı en az yüz seymen karşılayacak. Bütün Ankara yollara dökülecek"* der.

Vali Yahya Galip az bulur; *"Yetmez müdür, yetmez! Ankara dediğin ne ki bir avuç. Sade Ankara yetmez. Paşa hazretlerini öyle bir karşılamalı ki İngilizler, Fransızlar, İstanbul'dakiler Kuva-yı Milliye'nin bir kuru gürültü olmadığını anlasınlar."*

Kuva-yı Milliye Türk Milletinin Sıkılmış Yumruğudur!

Anadolu, Kuva-yı Milliye'nin başarısı için dua ederken pek çok kişi ya Kuva-yı Milliye'yi bilmiyor yahut yanlış tanıyor.

Akşam gazetesinde Falih Rıfkı'nın odası bir ziyaretgâh. Onu tanıyan tanımayan en son

haberleri öğrenmek için bu odaya uğruyor. O günkü ziyaretçi Rumelili bir delikanlı; adı Cafer.

Cafer'in bütün umudu Kuva-yı Milliye'de; fakat Kuva-yı Milliye'yle ilgili bildikleri çok az.

Cafer soruyor:

– Beyefendi ağabeyim, lütfen söyleyiniz! Nedir Kuva-yı Milliye?

Falih Rıfkı konuşmaya başlayacakken denizden gelen bir gemi homurtusu dikkatlerini çekiyor birlikte pencereye koşuyorlar. İngiliz savaş gemileri Boğazda demirlemiş toplarını havaya dikmiştir.

Cafer açık pencereden gemilere doğru yumruğunu sıkıyor:

– Adiler! Biz size gösteririz!

Falih Rıfkı heyecanla Cafer'i izliyor. Cafer mahcup, sandalyeye ilişirken konuşuyor:

– Af buyurun beyefendi ağabeyim. Birden kendimi tutamadım. Kuva-yı Milliye nedir, diye bir sual sormuştum.

Falih Rıfkı gülümsüyor:

– Kuva-yı Milliye'nin ne olduğunu biraz önce sen gösterdin Cafer. Kuva-yı Milliye, uğradığı haksızlıklar karşısında Türk milletinin sıkılmış yumruğudur. Sıkılmış yumruğun hazmı zordur. Aynen dediğin gibi, biz onlara göstereceğiz.

...

Halk, Amerikalı, İngiliz, Fransız, İtalyan, Yunan, Ermeni, Pontus eliyle yapılan yahut yaptırılan cinayet ve tecavüzlere karşı topyekûn nefsi müdafaaya geçmiş. Başlayan halk hareketi, halkın evini, canını, namusunu korumak amacını çoktan aşmış. Halk Kuva-yı Milliye'ye; *"Çete!"* diyor. *"Milis!"* diyenler var. *"Kuvvacı!"* diyenler çoğunlukta.

Halk, kuvvacıların memleketi kurtaracağına inanıyor; fakat Kuva-yı Milliye düzenli bir ordu değil. Düzenli bir ordu olmadığı ve bir merkezden sevk ve idare edilmediği-edilemediği için kafa karıştırıyor.

Halk istiklâl istiyor! Anadolu'daki halk hareketi, bir İstiklâl mücadelesine dönüşmüş.

Kuva-yı Milliye bir halk hareketi!

Her Kuva-yı Milliye grubunun bir ismi var.

- Kocaeli Mıntıkasında Aslan Bey çetesi, Hafız Mustafa...
- Şile'den Giresun'a doğru İpsiz Recep, Topal Osman çeteleri.
- İzmit ve havalisinde Dayı Mesut müfrezeleri.
- Geyve'de Albayrak Çetesi.
- Güneyde Fransızlara karşı mücadele veren Arslanlar ve Kaplanlar çeteleri...

Türk halkının istiklâl aşkı *"Kuva-yı Milliye ruhu!"* olarak adlandırılmaya başlanmış, bu ruh memleketin her köşesinde, her fırsatta kendisini göstermiş.

Kuva-yı Milliye ruhu; yüksek bir siyasî olgunluk seviyesine gelmiş bir milletin, bu siyasî kudretini en azametli ve göz kamaştırıcı bir şekilde kullanmasından başka bir şey değildir. Bu ruhta her türlü ferdî endişe ve iktidar hırsı sıfıra indirilmiş ve her yetki en büyük bir mesuliyetle karşı karşıya konulmuştur.

20 yüzyıl Türk milleti için hem felaketlerin, hem de var oluş mücadelesinin tarihidir. Türk Milli Mücadelesi Türk ve dünya tarihinin ender savaşlarından biridir. Viyana bozgunuyla başlayan gerileme ve çöküş 1919'dan sonra Anadolu'da ölüm-kalım mücadelesine dönüşmüştür.

Kuva-yı Milliye ruhu kısa zamanda Anadolu'ya yayılmış yeni Türk devletinin kuruluşunun ilk adımı olmuştur.

Tarihin Güzel Sanatlara Aktarımı

Bugün yaşanan olaylar geçmişteki olayların sonucu, gelecekte yaşanacakların ise nedeni olacaktır gerçeğinden hareketle gelecekte var olma iddiasında olan tüm toplumlar tarihlerini bilmek ve gelecek nesillere aktarmak zorundadır.

Bu konuda en önemli sorumluluğu akademisyenler üstlenmiş, çok önemli ilmi çalışmalar yapmışlar ve yapmaya da devam etmektedirler. Bir milletin ölüm kalım mücadelesi olan Kurtuluş Savaşı ve Atatürk'le ilgili binlerce araştırma yapılmış, çok önemli eserler yazılmış, konferanslar verilmiştir. Akademisyenlerimiz kıymetli çalışmalarıyla önemli bir boşluğu doldurmuş/doldurmaya da devam etmektedirler.

Ancak bu kıymetli çalışmaların toplumun genelinin bilgi ve ilgisine sunumunda sıkıntı yaşanmaktadır. Öyle ki öğrencilerimiz bile tarih dersini sevmemekte bu dersle zorunluluk dışında ilgilenmemektedirler.

Tarih gibi hayati önem taşıyan bir konuyu toplumun her yaş, her kültür seviyesine öğretebilmek ayrıca sevdirebilmek hepimizin görevidir.

Tarih, geçmişle ilgilendiğine göre geçmişin bugüne getirilmesi ve bireyin duyu organlarına hitap eden sanat dalları yardımıyla toplumun her kesiminin bilgilenmesi sağlanmalıdır.

Atatürk, güzel sanatları millî kültürün özü, ayrılmaz bir parçası kabul etmiş ve *"Bir milleti yaşatmak için birtakım temeller lâzımdır ve bilirsiniz ki bu temellerin en mühimlerinden biri sanattır. Bir millet sanat ve sanatkârdan mahrumsa tam bir hayata mâlik olamaz."* diyerek sanatın ve sanatkârın öneminin altını çizmiştir.

Güzel sanatların bir dalı olan edebiyatın büyülü gücü tarihimizin bugünkü nesillere

öğretilmesinde gelecek nesillere aktarılmasında olabildiğince kullanılmalıdır.

Edebiyatın en önemli aracı dil sayesinde toplumların kültürü kuşaklar arasında aktarılır. İnsanların birbirleriyle anlaşmaları, kaynaşmaları ve bu şekilde bir toplum oluşturmaları onların ortak bir dile sahip olmalarına bağlıdır.

Bir toplumun kültürü, sevinçleri, üzüntüleri, savaşları dile yansır. Toplumun bireyleri yaşadıkları olayların sonunda atasözleri söyler, öyküler, destanlar anlatır. Dil sayesinde bir ulusun kültürü, bütün yönleriyle o toplumun edebiyatını oluşturur. Edebî metinler roman, hikâye, tiyatro, deneme, anı, gezi yazısı, vs. toplumun hafızasını oluşturan bilgi depolarıdır.

Edebiyatı olmayan millet, milletleşme sürecini tamamlayamamış demektir. Güçlü bir edebiyat, köklü bir kültür demektir; köklü bir kültürü olan millet de sağlam temeller üzerinde güçlü bir devlet anlamına gelir.

Edebiyat toplumun genelini ilgilendirdiği için tarihle de yakından ilgilidir. İlmi çalışmalarda metinler tamamen gerçektir ve belgelerle hareket etmek zorundadır. Öğreticilik ön plandadır ve objektiftir. Sözcükler gerçek anlamında kullanılır duyguya hitap etmez.

Edebi çalışmalar ise kurguya dayanır ve duygu ön plandadır. Bu yüzden tarihi bir olayın sanatsal bir çalışmada ele alınmasında akademik kaynaklardan hareket edilmeli, öğreticilik ön planda olmalıdır. Milli Mücadele tarihimizde şiirlere, edebi eserlere, görüntülü yayınlara, sahne oyunlarına konu olabilecek binlerce olay vardır ve bu olaylar anlatılırken kurguya ihtiyaç yoktur. Bir sanat eserinde gerekli olan tüm çatışma, kahramanlık, ihanet, aşk vs. Milli Mücadele tarihimizde mevcuttur.

Sineme filmlerinden, sahne oyunlarından ya da edebiyatın büyülü gücünden istifade ederek tarihin öğretilmesi ve sevdirilmesi sağlanabilir. Senarist, roman yazarı, sahne oyunu yazarı, şair, karikatürist, ressam gerçek bilgilerden hareket ederek bir dönem tarihini ilgi çekici olarak kitlelere bir anda aktarabilir.

Yakın tarihimizde yaşanan olayları, acıları, gözyaşları, kahramanlıkları, inanılması zor ama bire bir gerçek olan var olma mücadelesini, özellikle Kuva-yı Milliye'yi sanatın her dalında değerlendirerek halkın bilgisine sunmak sanatçılarımızın da öncelikli görevi olmalıdır.

Bugüne kadar gerek Atatürk'ün hayatı, gerekse Milli Mücadele destanımızdaki isimli isimsiz kahramanlar istisnalar ayrı tutulmak kaydıyla önemli sanat dallarında yeteri kadar değerlendirilmemiştir. Dileğimiz odur ki "Kuva-yı Milliye'nin 100. Yılı" sempozyumu böyle bir çalışmanın başlanmasına vesile olsun.

Kuva-yı Milliye Tarihimizden Güzel Sanatlara Aktarılması Faydalı Olacağı Düşünülen Birkaç Örnek

Ayrıntılara girmek mümkün olmamakla birlikte İstiklal Harbimizden ve Kuva-yı Milliyemizin kahramanlıklarından her türlü sanatta değerlendirilmek üzere gerçek olaylar sıralayabiliriz.

Yörük Ali Efenin, Demirci Mehmet Efenin, Gökçen Efenin, Kıllıoğlu Hüseyin Efe ve yüzlerce efenin hayatlarından birer sinema, roman ve öykü başyapıtları çıkarılabilir.

Vatan savunmasında görev almış, Kara Fatma, Tayyar Rahime, Şerife Bacı, Kara Kezzik gibi yüzlerce kadın kahramanlarımızın hayatları da birer destandır.

Sanat dallarında değerlendirilmesi gereken olaylara gelince…

Kendisinden önceki bütün zaferleri tarihe gömen Çanakkale...

Viyana'dan beri geri çekilmiş Türk ordusunun 22 gün 22 gece süren bir savaştan sonra Yunan ordusunu Sakarya'nın batısına atan Sakarya Zaferi…

Askerinin tayını on beş günlük, atının yemi on beş günlük Türk ordusunun Kocatepe'de başlattığı ilk top atışından sonra on dört günde İzmir'e girişi tam bir destandır ve başyapıt romanlara, başyapıt sinema filmlerine tekrar takrar konu olmalıdır.

Her şeyin ötesinde Mustafa Kemal Paşanın çocukluğundan gençliğinden başlayarak Trablus ve Çanakkale kahramanlıkları, Mondros Ateşkes Antlaşmasının haksız uygulamaları üzerine Anadolu'ya geçişi, Samsun, Havza, Amasya, Erzurum, Sivas ve ardından Ankara'ya gelerek vatan kurtarma mücadelesi…

Büyük Taarruz, Lozan, başarıları…

Ve akabinde çağdaş medeniyetler seviyesine çıkmak için yaptığı devrimler…

Mustafa Kemal Paşanın bizatihi kendisi her sanat dalında defalarca işlenmeye layıktır.

"Küçük Anılarda büyük Sırlar" isimli belge roman

Milli Mücadele tarihimizde şiirlere, edebi eserlere, görüntülü yayınlara, sahne oyunlarına konu olabilecek binlerce olaydan yola çıkarak büyük bir boşluğu doldurmak amacıyla "Küçük Anılarda Büyük Sırlar" isimli çalışma kaleme alınmıştır. Uzun soluklu bu çalışma tamamen yaşanmış olaylardan hareketle akademik kaynaklar yardımıyla şekillenerek ve şimdiye kadar yazılmış binlerce yerli yabancı eserden yararlanılarak yakın tarihi, Milli Mücadeleyi, Kuva-yı Milliye'yi, gençlere ve her kültür seviyesindeki okura edebiyatın gücüyle aktarmayı amaçlayan bir belge romandır.

Osmanlının yıkılış sürecinden başlayarak, 1. Dünya savaşı, Mustafa Kemal Paşanın tarih sahnesine çıkışı, işgaller, Kuva-yı Milliye'nin doğuşu, kongreler, Büyük Millet Meclisinin açılışı anlatılır.

Yazım sanatının pek çok unsurunun kullanıldığı eser, roman, makale, şiir, düz yazı, destan, masal vb. dallardan olabildiğince yararlanılarak ilgi çekici hale getirilmiştir. Akıcı bir dil, şiirsel anlatım, yalın, berrak, çok uzun olmayan cümleler kullanılarak okurun dikkati canlı tutulmaya özen gösterilmiştir.

Eserde diyalog tekniğine sık sık başvurulmuş, tıpkı tiyatroda olduğu gibi okur tanık durumuna getirilerek olayın içine girmesi sağlanmıştır. Ayrıca yaşanılan dönemin kültürü hakkında da okur bilgilendirilmiş, zamanın konuşma ve hitap tarzı anlaşılır bir şekilde kullanılarak okuyucu geçmişe götürülmüştür.

Romanlarda olmazsa olmaz olan kurgu tamamen kaynaklar ışığında titizlikle yapılmış gerçek olmayan hiçbir olay ya da karaktere yer verilmemiştir. Okurun heyecanını ve ilgisini arttırmak için eş zamanlı anlatım diyebileceğimiz senaryo ve tiyatro tekniği kullanılmıştır.

Küçük Anılarda Büyük Sırlar, 10 kitap olarak planlanmış 5 kitap yazılmış ve yayımlanmış bir belge romandır. Yüzlerce kaynak, binlerce ayrıntı, tarihi olaylarla desteklenerek Osmanlının yıkılış süreciyle birlikte Atatürk ekseninde cumhuriyete giden zorlu yol ilgi çekici ve öğretici olarak işlenmiştir.

Genel serinin adı "Küçük Anılarda Büyük Sırlar" olmakla birlikte her kitabın ayrıca kendi özel adı da vardır.

1. Kitap "BİR KAHRAMAN DOĞUYOR" (1881-1915)

2. Kitap "GELDİKLERİ GİBİ GİDERLER" (1916-1918)

3. Kitap "ŞEYTAN ÜÇGENİ MONDROS" (13 Kasım 1918-16 Mayıs 1919 - altı aylık olayları kapsar.)

4. Kitap "DÖNEMEÇ" (19 Mayıs 1919 – 18 Aralık 1919 yedi aylık olayları kapsar.)

5. Kitap "KIZILCA GÜN" (27 Aralık 1919-23 Nisan 1923)

Bu belge romanlarda genç nesillere tarih bilincini vermekle birlikte geçmişteki olayların bugüne çözüm olması, geleceğe ışık tutması hedeflenmiştir.

Küçük Anılarda Büyük Sırlar'dan Kuva-yı Milliye'yi Tasvir Eden Bir Bölüm

Geyve Boğazına gün doğuyor.

Geyve istasyonunda büyük bir hazırlık.

İstasyona açılan her sokaktan birer, ikişer, üçer beşer atlılar meydana gelip sıraya giriyorlar.

Atlıların kimisi yamçılara bürünmüş, kimisi atkılara sarınmış. Kimisinin cepkenlerinin kolları havada uçuşuyor, kimisinin sarıkları omuzlarına salıverilmiş.

Hiçbirisinin kıyafeti bir birine benzemiyor. Herkes kendi kültürünü kıyafetine yansıtmış.

Gökten ışık Geyve'ye yağıyor.

Geyve sokaklarından istasyon meydanına; *"Mübarek Kuva-yı Millîyemiz!"* fışkırıyor.

Bazı kuvvacılar on sekiz yirmi yaşlarında, bazılarıysa yetmiş seksen. Belki biri dede, diğeri torun.

Seksenlik dede, göğsü çapraz fişeklikli. Tüfeğini omzuna asmış, kır atının üzerinde heybetli bir heykel gibi.

Yerler çamur, atların hemen tamamının kuyrukları örülmüş. Yola düşeceklerini anlayan atlar zor zapt ediliyor.

Atın birinde mükemmel bir Osmanlı eyeri parıldarken diğer bir atın üzerinde ağaç semer var.

Üzengileri de ipten.

Mahşerin atlarının hiçbirinin eyer takımı birbirini tutmuyor. Mahşerin atlıları, mahşerin atlarına binmişler.

Gaipten bir ses; *"Kalkın ey Türkler, vatan kurtarmaya!"* demiş ve sanki Mübarek Kuva-yı Millîyecilerimiz atlanmışlar.

Mübarek Kuvacıların gözleri sağı solu denetliyor.

Belli ki bekledikleri var.

Nihayet başlar bir at kişnemesine dönüyor.

Mübarek başlardaki mübarek gözler gülümsüyor.

Baktıkları yerde, bütün heybetiyle Yarbay Mahmut, kır atını oynata oynata geliyor.

Ve bütün olanları otelin balkonundan seyreden Yunus Nadi heyecanını tutamayarak ünlüyor:

– Hay maşallah! Hay Maşallah Mahmut Bey! Sana da maşallah, yüreklerinde bin aslan yatan Mübarek Kuva-yı Millîyemize de!

Atların homurtuları, tepinmelerinin verdiği uğultu!

Yarbay Mahmut, kendisine ve Mübarek Kuvvacılarına yapılan iltifatı da yapanı da duymamış.

Etrafa sesleniyor:

– Nadi Bey! Neredesin Yunus Nadi Bey!

Yunus Nadi, heyecanla iki elini birden sallayarak yerini belli ediyor.

Yarbay Mahmut görüyor ve atını otel balkonunun altına kadar sürüyor:

– Gördünüz mü beyim? Beğendiniz mi aslanlarımı?

Yunus Nadi heyecanını gizleyemiyor.

Sesi titreyerek sesleniyor:

– Sana da, Mübarek Kuva-yı Millîyemize de maşallah kumandanım. Allah sizi nazardan korusun.

Kumandan atı öne düştü mü hareket vakti gelmiş demektir. Bir an evvel dörtnal için sabırsızlanıyorlar.

Yarbay Mahmut, yüreklerinde bin aslan yatan kuvvacıları için her yapılan iltifatı az bulur.

Fakat kendisine yapılandan mahcup olur.

Sözü fazla uzatmaz:

– Ey öyleyse beyim. Bize vazife var, sizi Ankara'ya uğurlayamayacağım. Uğurlar olsun.

Heyecanlı bir vedalaşma.

Durmak, kucaklaşmak, bir şeyler söylemek?

Hayır, hiçbirisine hacet yok.

Gözler her şeyi konuştu.

Ve Yarbay Mahmut, atını döndürüp mahmuzladı.

Ve büyük intizama alışmış atlar, yarbayın kır küheylânının arkasından, kendi sıralarını bozmadan uygun dörtnalla onun arkasında şahlandılar.

Kır atın arkasından akan küheylân çağlayanı.

Bütün mebuslar, bütün Geyveliler, gittikçe uzaklaşan ve sonra gözden kaybolan mahşerin süvarilerinin arkasından yüreklerini üflediler.

Yüreklerinin dualarını atlıların arkasından üfledikten sonra, ellerini yüzlerine çaldılar.

Arka arkaya mırıltılar:

– Allah'ım sen vatanımızı koru. Allah'ım sen Mübarek Kuva-yı Millîyemizi muzaffer eyle.

SOMUT OLMAYAN KÜLTÜREL MİRASLARIMIZ: ZEYBEKLERİN TARİHİ

Pınar KIZILHAN*, Hüseyin KARABULUT*

Özet

Zeybekler, askeri muhafız ve akıncı birliği olup Selçuklu döneminde kurulmuştur. Seymenlik denilen bu yiğitlik Teşkilatı, zamanla zeybeklik halini almıştır. Selçuklu sonrası Aydınoğulları ve Osmanlı döneminde ise zeybeklik bir halk mukavemet örgütü haline gelmiştir. Bu teşkilatı oluşturan yiğitler, Türkmen aşiretlerinin mensuplarıdır. Moğol saldırılarına karşı uç beyliklerini korumuşlardır. Ayrıca Ahilik birliğinin de kurucusudurlar. Ahilik teşkilatı ile birlikte ordu dış seferdeyken iç asayişi sağlamışlardır. 1. Murat döneminde ise yeniçeri adındaki düzenli ordunun temellerini oluşturmuşlardır. Bu araştırmanın amacı, somut olmayan kültür miraslarından biri olan zeybeklerin nasıl, ne amaçla kurulduğunu ardından yozlaşmasına neden olan unsurları tarihsel veriler ışığında analiz etmektir. Çalışma doküman incelemesidir. Veriler betimsel analiz ile çözümlenmiştir. Araştırmanın bulgularına göre, dünyada ilk sigorta sistemini kuran Alâeddin Keykubat döneminde zeybekler, Aydın sancağında yoğunlaşmıştır. Selçuklular tarafından yiğit Türkmenlerin zeybek olarak adlandırılmış, bu birliğin başına ise efe denilmiştir. Ülkenin iç ve dış güvenliğini sağlamada çok önemli katkıları olmuştur. Bu teşkilat Börü Budunun, Alplerin, Alperenlerin, Gazilerin, Oğuz Seymenlerinin, Serdengeçtilerin son kolu olan zeybek teşkilatıdır. Seymenlerin kardeşi, yeniçerilerin ve bugünkü düzenli ordunun ağabeyleridir. Bir diğer deyişle, efeleridir. Zaman içerisinde asıl vasfından uzaklaştırıldığı için yozlaştırılmıştır.

Anahtar kelimeler: Somut Olmayan Kültürel Miras, Zeybeklik Geleneği, Kültürleme.

OUR INTANGIBLE CULTURAL HERITAGE: HISTORY OF ZEIBEKS

Abstract

Zeibeks were a military guard and raider troop and they were established in Seljukian Era. This bravery organization called as Seimeni has become Zeibek over time. Zeibeks became a community resistance organization after Seljukians, during Aydınogulları and Ottoman Period. The brave men forming this organization were the members of Turkmen tribes. They protected the frontier principalities against Mongol attacks. Zeibeks were also the founders of Ahi community. With the Ahi community, they ensured internal public order while the army was at external expeditions. During the era of Murad the 1st, they formed the basis of the regular army, called Janissaries. The purpose of this research is to analyze where, how, why the Zeibeks were established; who are one of the intangible cultural heritages; their benefits, cultural interaction elements and other organizations formed under the leadership of Zeibeks. Also to analyze the reasons that caused the degeneration of Zeibeks, in the light of historical and sociological data. The study is a document review. The data have been resolved through descriptive analysis. According to the findings of the research, Zeibeks concentrated on the Aydın starboard during the era of Aladdin Keykubat, who established the first insurance system in the world. Seljukians named the brave Turkmens as Zeibek and they called the head of this troop as "Efe". Zeibeks had very important contributions in ensuring the internal and external security of the country. This organization was the Zeibek organization; which was the last branch of Börü Tribe, Alps, Alperens, Gazi's, Oghuz Seimeni, Serdengeçti's. They are the younger brothers of Seimeni, and elder brother of janissaries and our current regular army. In other words, they are the swashbucklers (Efe). They have been degenerated over time as they moved away from their original qualification.

Keywords: Intangible Cultural Heritage, Tradition of Zeibek, Enculturation.

Kuramsal Çerçeve

Zeybek ve efelerin eylemleri, mücadeleleri gelecek nesillerin Atalarının başarılarını tanıması açısından en anlamlı konulardan biridir. Anadolu coğrafyası, özellikle Aydın ve civarı köy yiğitlerinin tarihidir. Devlet adamı *Ahmed Cevdet Paşa* zeybeklerin kökeniyle ilgili

* Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi, Ankara/Türkiye, p.leibniz.k@gmail.com

* Türkiye Cumhuriyeti Kültür ve Turizm Bakanlığı Mahalli Sanatçı, Çanakkale/Türkiye

olarak, Anadolu'da bir isyanı bastırmak için görevlendirilmiş yedi taburun çoğunluğunun *"zeybek bahadırlarından"* oluştuğunu belirtir. Ahmet Cevdet Paşa'ya göre zeybekler *"mehalik-i muhataradan (canını tehlikeye atmaktan, her türlü korkulu işlerden) sakınmaz, yorulmaz, neş'eli, şen ve sanki askerlik için yaratılmış Türkler'in güzel bir soyudur"* (Akdoğdu, 2004a). Aşağıdaki bölümde tarihsel süreçte zeybeklik ve bu kavramın alanyazına ait terminolojisinine yer verilecektir.

Toplumsal Bir Olgu Olarak Sosyal Eşkıyalık

Yeryüzünde yaşanan savaşların, ayaklanmaların, eşkıyalığın, başkaldırıların nitelikleri farklı olsa da doğuş nedeni evrenseldir ve tektir. Bunun temelinde "sosyo- ekonomik" neden yatar. Haksızlıkların ve adaletsizliklerin yoğunlaşması, direncin "sembolü" olan insanda "başkaldırı"yı yani "hak arama" istemini doğurur. "Edilgen" konumda bulunan insanlar "makus talihleri"ni yenemediklerinde ve "hakkın" verilen bir "lütuf" olmadığını anladıklarında; haklarını almak, "etken" olmak ve protestolarını ortaya koymak için isyan ederler, başkaldırırlar. Eşkıyalık bütün dünyada feodal çağın ya da o çağın uzantısının kaçınılmaz bir sonucudur. Hobsbawm'ın eşkıya üreten arkaik toplumlar üzerine yaptığı araştırmalardan ulaştığı sonuç: Toplumsal amaçla yapılan eşkıyalığın hemen hiçbir belirli örgütlenme biçimi ve ideolojisi yoktur (Yetkin, 2019).

Çiftçilik, metalürji, şehirler ve bürokrasinin gelişmesinden beri hayatını kırsal bölgelerde sürdüren insanların çoğu, bireyler olarak birbirine bağımlı olsalar da kendilerini kolektif bir grup olarak zenginler ve/veya güçlüler grubundan ayrı ve aşağı gören toplumlarda yaşamışlardır. Sosyal eşkıyalık toplumsal düzene karşı bir kafa tutuşu ifade eder. Modern kapitalist ekonominin yükselişinden önce toplumsal ve ekonomik ilişkiler yavaş değişir. Kolektif bir direnişin ifadesi olarak eşkıyalık tarihsel bakımdan çok yaygın rastlanan bir fenomen olmuştur. Hatta bazı koşullarda geleneksel toplumun bütün unsurlarından, iktidar sahiplerinden de destek görmüştür. Eşkıyalık eğiliminin temel yapısını belirleyen şey açlıktı. Brezilya'daki büyük *cangaço* (sosyal eşkıyalık) çağı, 1877-1878'de görülen kuraklıkla başlamış ve niceliksel zirvesine 1919'daki kuraklıkla ulaşmıştır. Eşkıyalar boyun eğmeye yanaşmazlar, iktidar alanlarının dışında dururlar, kendileri fiili güç uygulayıcıları konumundadırlar ve bu yüzden asilerdir (Hobsbawm, 2011).

Ege Bölgesi'nde Sosyal Tarih Çalışmaları

Efelik, içinde başkaldırıyı taşıyan haksızlığa direnen sadece kendi adına değil, içinden çıktığı toplum adına düzen sağlamaya çalışan bir kavramın adıdır. Zeybekler efenin himayesinde aynı ekibin üyeleri olup aralarında tamamen sözlü hukuk kuralları hüküm sürer (Önal, 2014). Anadolu coğrafyasında insanların tarihine sosyal açıdan bakıldığında "ayaklanma," "başkaldırı" ve "direniş" görülür. 13. yy'da *Baba İshak*'tan başlayıp 20 yy'da *Çakırcalı Mehmet Efe, Yörük Ali Efe, Tekelioğlu, Kamalı, Çamlıcalı, İnce Memed* ve bunların dışında adları bilinen bilinmeyen yüzbinlerce kişi başkaldırmıştır. 19. ve 20. yy Osmanlı tarihi, bir anlamda sürekli ayaklanmaların tarihidir. "Eşkıyalık" ve "başkaldırı" gibi sosyal "direnç" hareketleri 19. yy sonlarından Balkan Savaşı'na kadar sık ortaya çıkmıştır. "Başkaldıran" katlanılmaz bir "haksızlığa" karşı, başkaldıranın "yapmaya hakkı olduğu" eylem üzerine dayanır (Yetkin, 2019). Efeliğin oluşma ortamı Osmanlı'nın sosyal dokusuyla bağlantılıdır. Âyanlar, bir yandan devlet adına halktan vergi toplarken, diğer yandan halkın devlete karşı temsilcileri olmuşlardır. Âyanların görevlerini istismar etmeleri sonucu, ülkenin her tarafında çeşitli huzursuzluklar yaşanmış, isyanlar baş göstermiştir (Önal, 2014).

Eşkıyalığın oluşumunda idari yapıyla toplumsal ve ekonomik yapının etkisi en önemlidir. Eşkıyalar başta dağlar olmak üzere, ormanlık, bataklık ve nehir ağzı gibi ulaşılması güç ve erişilmez yerlerde yaşarlar. Endüstrisi gelişmemiş yerlerde yolculuk yavaş ve zorlu olacağından doğanın bu tip zorlu mekânları eşkıyalar için en iyi sığınaktır. Eşkıyalık ritminde kış mevsimi sakin bir barış dönemidir. Kış, geçitleri kapatır, yolculukları, yavaşlatır ve geçici olarak tehlikesiz ve huzurlu bir dönem yaratır. Anadolu coğrafyasının imparatorluk öncesi ve imparatorluk döneminin tarihsel boyutuna, sosyal tarih gözüyle baktığımızda, genel olarak bir huzursuzluk, asayişsizlik sürecinin yaşandığına tanık oluruz (Yetkin, 2019). Bireylerdeki isyan duygusu, antik çağlardan beri hüküm sürmüş birçok şehir idaresi, hanedan devleti ve imparatorluk gibi Osmanlı İmparatorluğu'nun da kızgın kitlelerin yığınların saldırgan başkaldırışlarına maruz kalmasına neden olmuştur. Osmanlı Devleti'nin mutlak iktidar temelli politikalarına muhalefet eden bu insanlar, iktidar sahiplerini yeni çözümler aramaya itmiş; siyasi, askeri, idari ve hukuki uygulamaların yeniden şekillenmesine neden olmuşlardı (Uyanık ve Özçelik, 2014).

Bu tarihsel gerçeklerin ışığında Türk tarihinde çok önemli yeri olan Zeybek ve efelerin eylemlerinin incelenmesi bu araştırmanın temel problemidir. Zeybek ve efelerin tarihin dönüşümüne etki ettikleri başlıca olayları bilmek, somut olmayan kültür mirası açısından

eğitim fakültesinde öğretmen adaylarının halk kültürü çalışmalarına yönelik farkındalıklarını geliştirmek, söz ve eylem bütünlüğünü (praksis) yaşam felsefesi haline getiren bu kimlikleri yakından tanımak araştırmanın temel kaygısıdır.

Araştırmanın amacı

Bu araştırmanın amacı, somut olmayan kültür miraslarından biri olan zeybeklerin nasıl, ne amaçla kurulduğunu ve zamanla neden yok olduğunu tarihsel veriler ışığında analiz etmektir. Buna dayalı olarak araştırmanın alt problemleri şunlardır:

1. Efe, zeybek, seymen kelimesinin anlamı nedir?
2. Zeybeklik kurumunun kökeni nedir?
3. 19. yy Aydın'da Efeliği yaygınlaşmasına etkili olan unsurlar nelerdir?
4. Farklı dönemlerde zeybeklik ve efelikle ilgili eylemler nelerdir?
5. Zeybeklerin folklorik değeri (müzik, oyun türü, deyim, türkü) nelerdir?
6. Efe-zeybek giysilerindeki işlevsellik nelerdir?
7. Zeybeklik geleneği neden/nasıl yok olmuştur?

Yöntem

Bu araştırmada Zeybek olgusunu ortaya koyduğu değerler açısından çözümlemek amacıyla belge inceleme yöntemi kullanılmıştır. Belge inceleme yöntemi, araştırmada hedeflenen olgu ve olaylar hakkında bilgi içeren yazılı materyallerin analizini kapsar (Yıldırım, Şimşek, 2016).

Veri Analizi

Veri analizi, verinin anlamını dışarıya aktarma sürecidir. Verinin anlamını dışarı aktarma; araştırmacının ne gördüğünü ve okuduğunu birleştirme, indirgeme ve yorumlamayı içerir (Merriam, 2013). Bu çalışmada nitel araştırma yöntemlerinden betimsel analiz kullanılmıştır. Betimsel analizinde temel amaç, toplanan verileri açıklayabilecek kavramlara ve ilişkilere ulaşmaktır. Bu amaçla toplanan verilerin önce kavramsallaştırılması, daha sonra da ortaya çıkan kavramlara göre mantıklı bir biçimde düzenlenmesi ve buna göre veriyi açıklayan temaların saptanması gerekir. Kavramlar temaya götürür. Temalar aracılığıyla olgular daha anlaşılır hale getirilir. Betimsel analiz, birbirine benzeyen verileri belirli kavramlar ve temalar çerçevesinde bir araya getirmek ve bunları okuyucunun anlayabileceği

bir biçimde yorumlamaktır. Tema, betimsel analizde elde edilen kavramların sınıflandırılmasıdır (Yıldırım ve Şimşek, 2016).

Bulgular

Alt problem 1. Zeybek, efe kelimelerinin kökeni ve anlamı nedir?

Zeybek kelimesinin kökeni ve anlamı

Zeybek kelimesinin kökeniyle ilgili ilk bulgu, *Besim Atalay*'ın *Türk Büyükleri* ve *Türk Adları* isimli eserinde, Zeybek kelimesinin, Özbek kelimesinden ortaya çıktığı görüşüdür (Akdoğdu, 2004a). Tanses (1997) de Zeybek kelimesinin, Özbekçe'de "Silahlı Kişi" anlamına geldiğini belirtir. İkinci bulguysa Zeybek'in, Arapça kelime zîbak'tan geldiği belirtilir. Konuyla ilgili gerçekçi ilk sezgi Mahmut Ragıp Gazimihal'a aittir. Zeybek kelimesi, Çağatayca'dan gelmiştir, kelimenin etimolojisi zeybak telaffuzuna göre araştırılmalıdır. 1862'de Batı Anadolu'da yaşayan birçok kelimeyi derleyen Ahmet Vefik Paşa'nın sözlüğünde zeybek, *"hafif tüfekçi asker, Devlet-i Selçûkîye zamanında Aydın tarafından Mısır'a celbolan (gönderilen) zeybak, zaptiye askeri*" olarak tanımlanmıştır. Zeybek kelimesinin üç anlamı şöyledir: 1) Zeybek kişi'dir, kimliktir. 2) Geleneksel Türk halk dans türünün adıdır. 3) Bir müzik türüdür. *Zeybek-efe-kızan* kelimeleri birbirleriyle yakından ilgili anlamları içerir. *Seymen*, hatta *sekban* kelimesinin içerdiği anlamlar da *zeybek-efe-kızan* kelimelerinin anlamlarıyla ilişkilidir. Zeybek kelimesinin anlamına ilişkin bazı alıntılar aşağıda belirtildiği gibidir (Akdoğdu, 2004a):

> *"Hafîf silahlı ve muhafaz-i âsâyişe memur (asayişi korumakla görevli) eski bir sınıf asker. Selçûkîler zamanında böyle bir sınıf-ı askerî tertîb etmiş olan (asker sınıfını düzenlemiş olan) Aydın ve Hüdâvendigâr ahâlisi…"* Şemsettin Sami.
>
> *"Sanki askerlik için yaratılmış, Türkler'in bir güzel soyudur…"* Cevdet Paşa.
>
> Ahmet Cevdet Paşaya göre zeybekler, meh*âlik-i muhataradan (canını tehlikeye atmaktan, her tür korkulu işlerden) sakınmaz, yorulmaz, neş'eli, şen ve sanki askerlik için yaratılmış Türkler'in güzel bir soyudur (Akdoğdu, 2004a).*

Zeybeklerin Ege Bölgesi'nde yaşadıkları ve savaşçı bir karaktere sahip oldukları söylenebilir (Akdoğdu, 2004a). Hüseyin Kazım Kadri'ye göre Türk Lugatında "Zeybek" sözcüğü, Ege ve Güney Marmara Bölgesinde, kardeş, arkadaş karşılığında kullanılmıştır. Zeybek sözcüğünün Sekban ya da Seymen'den geldiği Seymenin de hudut bekçisi, uç beyi

anlamında kullanıldığı bilinmektedir. Zeybek Türkçe'den Yunanca'ya geçmiş Öztürkçe bir sözcüktür (Tanses, 1997).

Zeybek kelimesini sözlükler, Batı Anadolu'da özellikle dağlık yerlerde yaşayan, iyi savaşçı, asayiş ve yolların muhafazasından sorumlu ücretli askerler olarak tanımlamaktadır. Zeybekler, en eski çağlardan beri çeşitli insan topluluklarına ait kültürel, sosyal ve etnik özellikleri birleştirip varlıklarını sürdüren eylem insanlarıdır. Celali isyanlarından beri ortaya çıkan bölükbaşıların hemen hepsinin zeybek olduğu kendiliğinden anlaşılır (Yetkin, 2019).

Efe kelimesinin kökeni ve anlamı

11. yy'ın başlarında *Ephesos (Efesos)* bölgesine yerleşen Türkler bu yere *efelik* adını vermiş, 14. yy'da bölge, *Ayasuluğ* adıyla adlandırılmıştır. 1914'ten itibaren *Ayasuluğ, Selçuk* olarak değiştirilmiştir. *Efe* kelimesinin anlamına ilişkin bazı alıntılar aşağıda sunulmuştur:

"Batı Anadolu'da, bilhassa zeybekler arasında köy yiğidi" (Gövsa, 1954)
"Aydın ve Manisa ahâlisidir ki efe diye tanınırlar. İzmir ve Aydın zeybekleri arasında ağa mânâsındadır" (Büyük Türk Sözlüğü).

Batı Anadolu'ya yerleşen Efe, Zeybek, Kızan (genç zeybek adayı) iç içe yaşar. Efe, Efe'lik kurumunun ağasıdır. Efe, Kızanların başıdır. Efe'nin mahiyetindeki gençlere ise Kızan denir. M. R. Gazimihal, Kızan sözcüğünün Kafkaslara kadar uzandığını belirtir. Efe'yi, Zeybekleri ve Kızanları seçer. Efe'nin oğlu da Efe olur. Eğer Efe'nin oğlu Efeliğe layık görülmezse genellikle en yaşlı Zeybek, Efeliğe seçilir. Zeybekler, Efelik müessesinin temel elemanlarıdır. Zeybekler, Efelerin yanında birer kol beyi gibidir. Zeybek, emrine verilen gençleri yani Kızanları eğitir. Kızanlıktan yetişmiş, üstün özellikleriyle dikkati çekmiş, nişancı, zeki ve cesur kişiler Zeybek olabilirler. Bazı Efeler Zeybeklikteki lakaplarıyla anılır. *Sarı Zeybek, Kamalı Zeybek, Atçalı Kel Mehmet, Pepe Zeybek* gibi (Tanses, 1997). Batı Anadolu köy yiğidi, zeybek olarak tanımlanan "efe" Ege yöresiyle özdeşleşmiştir. Efe konusuna girildiğinde üç kavramla karşılaşılır. Efe, zeybek ve kızan. Efe, zeybeklerin başıdır. Zeybekler, kızanlardan sorumlu kol beyidirler. Kızanlar ise efenin buyruğundaki askerlerdir (Veren, 2014). Efeler toplumsal başkaldırının liderleridir (Akdoğdu, 2004a).

Alt problem 2. Zeybeklik kurumunun kökeni nedir?

Efelerin eylem adamlığına soyunma nedenleri, Hobsbawm'ın sosyal haydutluğun başlangıç nedenleridir. Hobsbawm'a göre erdemli eşkıya, yasadışı mesleğine, haksızlığın kurbanı olarak, öç almak ve namusunu temizlemek için başlar. Eşkıyalık, silahlı bir güç çekirdeği oluşturur ve bu yüzden siyasal bir güçtür. Bu eşkıyalığın temel gerçeğidir. Kamu düzeninin düzenli ya da etkin biçimde sağlanması ve korunması mekanizmasının işlemediği yerlerde (ki eşkıyalığın görüldüğü yerler neredeyse tanımı gereği hep böyledir) korunma amacıyla resmi makamlara başvurmanın pek bir faydası dokunmayacaktır. Hele ki bu başvurular sonucunda bölgeye, yerel eşkıyaların yaptığından çok daha fazla zarar vereceği hemen hemen kesin olan özel sefer birliklerinin gönderilmesi halinde sonuç tam bir kargaşaya varır. Ekonomik ve siyasal faktörler eşkıyalığı toplumun içinde barındırır. Eşkıyalık şiddete dayanıyor olsa da alçakgönüllü, toplumsal hedefleri gerçek devrimci hareketlere dönüşür. Çünkü eşkıyalık, mızrak başı haline geldiği zaman direnişin sembolüdür. Eşkıyaların devrimci olmalarının ikinci sebebi, köylü toplumuna içkindir. Sömürü, baskı ve tabi kılmayı insan hayatının normu sayanlar dahi eşitlik, kardeşlik ve özgürlük dünyasının hayalini kurarlar (Hobsbawm, 2008). *Çakırcalı Efe,* eşkıyalığa babasının öcünü almak ve anasının namusuna yapılan ağır hakareti temizlemek için başlamıştı. *Çakırcalı Efe* yılgın, ezilmiş, edilgin köylünün hak arayıcı ve sözcüsü olmuştur (Yetkin, 2019). Zeybekler, efelik müessesesinin temel elemanlarıdır (Veren, 2014). Efelik kurumunun oluşması, adalet ve toplumsal düzenin yeniden tesis edilmesi adına oluşturulmuş bir tepki hareketi olarak karşımıza çıkar (Önal, 2014). Ege denizinde yaşayan toplumlar üzerinde yapılan incelemeler, zeybeklik olgusunun Türk toplumuna ait olduğunu ortaya koymuştur. Zeybeklik kurumunun kökeni ile ilgili olarak ortaya atılan iddialar aşağıdaki maddeler altında toplanabilir;

- Orta Asya kökenli Türkmen ve Yörük toplulukları
- Kökenleri Balkanlara dayanan Egeli denizci toplulukları
- Eski çağlardan beri Batı Anadolu'da yaşayan yerli kavimler.

"Ruhi Su ile Zeybekler Üstüne Söyleşi" başlıklı yazıda Ruhi Su, Zeybeklerin Anadolu ve Ege'nin dışında da geliştiğini belirtir. 19. yy Aydın Efeleri hakkındaki bazı bilgiler, C. *Texier, R.V.J Arundel, G. Keppel ve W.J. Hamilton, B. Boujoulat, L.delaborde, A. Choisy* gibi seyyah ve bilim adamlarının yayınlarında görülür (Yavi, 1991). Zeybekler hafif silahlı birlikler olsa da köylünün devlet karşısındaki haklarını koruyan bir örgütlenmedir (Ceylan, 2017). Tanzimat öncesinde toprak ağalarının keyfi tutumları, efelik kurumunun oluşmasına zemin oluşturmuştur. Hasta adam teşhisi konuluş bir imparatorluğun çatırdama sesleri için

Rum çetelerin kol gezdiği Ege dağlarında, efelerin korumacı tutumları, İstiklal Savaşı zamanında aynı duyarlılığı ve fedakârlığı göstermeleri, efelik kurumunun istikametini değiştirmeleri, efeleri halkın gözünde birer kahraman yapmıştır. Tarihi kaynaklarda görüldüğü üzere, Osmanlı ahalisi toprak dağılımından ve yöneticilerden hoşnut değildir. Merkezi ve yerel otoritenin keyfi tutumları isyanlara neden olur (Önal, 2014). Göçebe Türkmenler neden dağa çıkarlar? Göçebenin dağda eşkıyası olmazsa bir kanadı kırık demektir. Obanın eşkıyası olmazsa bir *"çalıkakıcı"* gelip obayı soyabilir. Sarp kayalıklarla çevrili, ormanlarla bütünleşmiş ıssız yerleşim birimlerinde yaşayan ve geçimlerini bu coğrafyadan sağlayan izole toplulukları olan çobanlar, dağların silahlı sahipleriyle uzlaşmak, güç yaşamı paylaşmak zorundadırlar Yetkin (2019).

Zeybeğin kimliğine ve kişiliğine ilişkin ilk eylemi bireyseldir. Bu ilk eyleminin ardından kanun kaçağı olarak dağa çıkar, dağda yaşamını devam ettirebilmesi, kolluk güçlerinden korunabilmesi için mutlaka ya bir çete kurarak efe olur ya da var olan bir çeteye girerek çetenin başı efe'ye zeybek olurdu. Bu andan sonra örgütlü eylemleri başlardı. Çeteye giren zeybek, efeden habersiz bireysel eylemlerde bulunamazdı. Efe herhangi bir nedenle ölürse, seçim yapılır, cesareti ve zekâsıyla sivrilmiş zeybek efeliğe seçilirdi. Örgütün başı olan efe kimliği, zeybeğin üzerinde bir üst kimliktir. Artık efe'nin zeybek olarak var olan sorumluluklarına, emrindeki zeybeklerin de sorumlulukları eklenmiştir. Çünkü zeybekler efenin çocukları, yani kızanlarıdır (Akdoğdu, 2004a).

Alt problem 3. 19. yy'da Aydın'da Efeliğin yaygınlaşmasına etkili olan unsurlar nelerdir?

Sosyo Ekonomik Nedenler

Eşkıyalık yoksullaşma ve kriz dönemlerinde yaygınlaşma eğilimi gösterir. Eşkıyalık, toplumsal açıdan, kabile ve akrabalık düzeninin evrimsel aşamasıyla modern kapitalist ve sanayi toplumu arasında bulunan, ancak dağılmakta olan akrabalık toplumu ve kapitalist tarıma geçiş aşamalarını da içeren tüm toplumlarda görülür (Yetkin, 2019). Osmanlının savaş giderleri olmak üzere diğer giderlerinin de vergiler yoluyla halka yüklemesi, voyvoda ve mültezimlerin keyfi uygulamaları da eklenince halkta hoşnutsuzluk artmıştı (Yavi, 1991).

Halkın yöneticilerle ilişkileri, vergi toplama ve askere alma çerçevesinde gerçekleşir (Önal, 2014). Ege Bölgesinde 16.yy sonlarından itibaren oluşmaya başlayan ancak, Tanzimat'la birlikte Modern Osmanlı bürokrasisinin vergi toplama, uzun süren savaşlarda askere alma ve idari denetim kurmasına karşı gelişen tepkiler vardır. Daha sonra Batı Anadolu topraklarını

dünya kapitalizmine eklemleyen *1838 Baltalamanı Ticaret Antlaşması*yla ortaya çıkan vahşi kapitalizmle bu tepki büyümüş ve Efelik- Zeybeklik Kurumunu güçlendirmiştir. Dağlar efeler ve zeybekler için hem bir engel hem bir korunak hem de bir özgürlük demektir (Ceylan, 2017).

Batı Anadolu'nun Rölyef Yapısı (Yetkin, 2019)

Batı Anadolu'nun, doğu-batı doğrultusunda uzanan dik dağları ve yumuşak vadileriyle; bu vadileri bağlayan ırmaklar şeklindedir. Ege bölgesi dağlarının arasından Büyük ve Küçük Menderes nehirleri akar. Bu nehirlerin açtığı uzun vadilerde oluk şekilli "çukur ovalar" yer alır. Bölgedeki dağ sıraları bu çukur ovalar üzerinde yükselir. Başta *Bozdağlar* olmak üzere, *Babadağ, Madran, Karıncalıdağ ve Beşparmak dağları* hem eşkıya yatağı oldu, hem de Batı Anadolu'nun bu dik yamaçları ve yaylaları yüzyıllar boyu göçebe Türkmen aşiretlerine yurt görevi yaptı. Hayvancılığı ve tahtacılığı kendilerine meslek edinen Alevi Türkmenlerinin içinden ünlülerinden bazıları; *Çakırcalı Mehmet, İnce Mehmet, Tekeli, Kamalı efeler*. Dağların gerçek sahibi ve sistemle bütünleşmeyen bu insanlar her zaman dağlardaki haydutların yardımcıları oldular (Yetkin, 2019).

Savaşlar Nedeniyle Ordunun Asker Talebi

1821-1830 Mora İhtilali, 1826'da Yeniçeri Ocağının kaldırılması, 1827'de Navarin'de Osmanlı Donanması yakılması, 1828-1829 Osmanlı Rus Savaşı yaşandı. Sefere gitmek istemeyen zeybekler bağlı bulundukları paşa kapısından ayrıldılar (Yavi, 1991; Yetkin, 2019; Akdoğdu, 2004a). Navarin'de Osmanlı Donanması tümüyle yok edilmiş, *Çengeloğlu Tahir Paşa* gemilerinde zeybekler olmasına karşın savaştan yenik çıkmıştı (Akdoğdu, 2004a). Başta Mültezim, zaptiye ve vergi memurunu köylüyü sömürmesi ve sonra da asker toplama sistemi devlet ve köylünün karşı karşıya geldiği iki temel ortamdı. Osmanlı İmparatorluğu'nda kuruluşundan Tanzimat dönemine kadar yapılan bütün düzenlemelerin ağırlık noktası askerlikti. Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılmasıyla oluşturulan Nizamiye ordularına asker toplama yöntemi ilkel ve çok sertti. Devletin sürekli asker ihtiyacı yüzünden 1843 yılında bu soruna çözüm üretmek için çıkarılan nizami askerlik kanunu da uygulanamadı. Osmanlı köylüsü askerlikten yılmıştı. Kendisine kura isabet eden zenginler, halkla sürekli yakın ilişkide olan köy imamı, muhtar, kadı ve zaptiyeye bolca rüşvet verirdi. Asker alınan gençlerin büyük bir bölümünü Ege insanı oluştururdu. Osmanlı-Rus Savaşı'nın ağır yenilgisinden sonra Ege Bölgesi'nde temelleri olan eşkıyalığın kökleşmeye başladığını görmekteyiz. Türk anası

Osmanlı askerlik düzeninden yakınarak ve askerden kaçan oğullarının dağa çıkıp eşkıya olduğunu ve sonra da zaptiye eline düştüğünü içi yanarak şiirle anlatır (Yetkin, 2019).

İletişim ve Ulaşım (Yetkin, 2019)

İletişim teknolojisi (telgraf, telefon) ve *karayolu* asayişin sağlanmasında çözüm olarak görülse de her iki unsur açısından Aydın vilayetinde durum hiç iyi değildir. Osmanlı Devleti 1841'de Posta Nezaretini kurmasına rağmen 1865 yılına değin mektupları hayvan sırtında taşıma gibi ilkel yöntemler devam etmiştir. 1881'de Aydın ilinde telgraf hattı olmazken 1891'de sancak ve kazaların tamamına telgraf hattı ulaşabildi, ancak hatların çalışmaları yetersizdi. Yoksul ve sarp yerlerde kurulan dağ köyleriyle irtibat kurulamıyor, asayişsizlik hızla artıyordu. Vilayetin en büyük kazaları *Alaşehir, Nazilli, Tire ve Ödemiş*'in dahi birbirleriyle doğrudan haberleşemediğini görmekteyiz. *1907* yılı Aydın vilayetinde eşkıyalığın doruğa çıktığı bir yıldır. Aydın'da yapılmış ve yapılmakta olan yolların dağılımına baktığımızda, sadece sancak merkezlerinden büyük kazalara doğru uzanan en fazla 25-30 km'lik yollar mevcuttur (Yetkin, 2019).

İşsizlik ve Efelere Verilen Sözlerin Tutulmayışı

Sultan 2. Mahmut zamanında zeybekler Aydın'ın köylerinde yaşıyorlardı. Kır bekçiliği, yol üzerinde kahve işletmeciliği ya da paşalara ücretli askerlik yaparak geçimlerini sağlıyorlardı. Ancak yol üzerindeki kahveler kapatıldı ve kendilerine yeni bir iş verilmedi (Yavi, 1991). 19. yy'ın son çeyreğinde Osmanlı idari yapısı yozlaşmıştı. 1. Meşrutiyet öncesinde imparatorlukta, rüşvet yaygınlaşmıştı. İdaresizlik ve adaletsizlik vilayetlerde eşkıyalık olaylarının artmasına neden oluyordu (Yetkin, 2019).

Alt problem 4: Farklı dönemlerde zeybeklik ve efelikle ilgili eylemler nelerdir?

Osmanlı İmparatorluğu'nda, *16. 17. ve 18. Yüzyıl* arşiv belgeleri, kadı sicilleri ve vakayinamelerde oldukça önemli bilgiler mevcuttur. Özellikle *19. yy* eşkıyalığın imparatorluk coğrafyasında ve Batı Anadolu'da yaygınlaşmaya başladığı görülse de 19. yy kaynakları, diğer yüzyıllara göre eşkıyalık konusunda zengin değildir (Yetkin, 2019). Zeybeklikle ilgili başlıca eylemler şu başlıklar altında incelenebilir.

16. yy'daki Eylemler: Deniz Korsancılığı

1559 yılında Şehzade Bayezid olayının halka yansıması ve aynı yıl ekonominin bozulması, 1565'te facialarn şiddetlenmesi nedeniyle yoğun bir kargaşa yaşandı. Bu

dönemde daha çok *"Cezayır Korsanları"* adı verilen Türk korsan gücü Akdeniz'de gelişmeye başladı. Bu dönem Kanuni Sultan Süleyman yönetiminin son dönemlerine kadar devam etmiştir. Bu yüzyılın ikinci yarısından sonra deniz korsanlığından kara korsanlığına geçenler, Batı Anadolu'da yaklaşık üç buçuk yüzyıl sürecek eşkıyalık hareketlerinin temellerini atıyorlardı (Yetkin, 2019).

19. yy. Başlarındaki Eylemler

1829-30 yıllarında önderi *Atçalı Kel Mehmet* olan ve *Aydın İhtilali* olarak adlandırılan hareket Ege Bölgesi'ndeki sosyal eşkıyalığın ilk örneğidir (Yetkin, 2019). 1829'da *Atçalı Kel Mehmet Efe'nin* isyanı dikkatleri tümüyle zeybekler üzerine çekmişti (Akdoğdu, 2004a). Osmanlı hükümetinin ve yerel temsilcilerinin halk nezdinde, itibarlarının kalmamasının tarih sahnesindeki en ilginç örneklerinden birini, *Atçalı Kel Mehmet Efe*'nin gerçek öyküsüdür. *Atçalı Kel Mehmet Efe*'nin aşkla başlayan yaşam öyküsü, toplumsal bir yapıyı içine alarak sistem sorununu ortaya koyar. Adil ve hakkaniyetten yoksun, zengin ve fakir arasında büyük bir uçurumun bulunduğu, memurların maaşlarını alamadığı, İstanbul valilerinden memnuniyetsiz bir bölge ile karşılaşırız. *Atçalı Kel Mehmet*, Aydın valisi olur. Yeniçeri ocağından kaçanlar *Atçalı'*ya sığınırlar. Sekiz bin kişilik bir ordusu olduğu söylenir. Adına para bastırıp Aydın ilçelerini kendine bağlar. Halktan aldığı vergilerle köprü, çeşme, yol yaptırır. Zenginlerden hayır için para ister. Onun adaletini duyan Kütahya, Manisa, Denizli dâhil, çevre il ve ilçeler, Efe'ye davet heyetleri gönderirler (Önal, 2014).

Aydın, Nazilli, Ödemiş ve İzmir'de zeybeklik faaliyetlerini yürüten Ödemiş'in ünlü efesi *Gereli Zeybek*'in 18 yıl süren bir zeybeklik yaşamı olmuştur. *"Arslan Dağlarında gezen kaplanlar"*ın bile ürktüğü bir kahraman haline gelmiştir. *Gereli*'nin şöhreti yöredeki gençlerin onu örnek almasını sağlarken, ondan en fazla etkilenenlerden biri de *Atçalı Kel Mehmet*'tir (Yetkin ve Başaran, 2017). Bir başka olaydan örnek verilecek olursa, *Çakırcalı Mehmet*'in, Eylül 1901'de Salihli Alaşehir taraflarında kendi adını kullanarak Yörük obalarını basan, kadınlara sarkıntılık eden, hayvan ve para çalan dokuz kişilik çeteyi bağlayıp döver diri diri yakmasıdır (Uyanık, 2014). Çakıcı'nın en önemli özelliklerden biri sözünün eri olmasıdır. Namus meselesinde çok titiz davranmıştır (Önal, 2014). Bunun dışında önemli ama olumsuz eylemlerden biri 1830 yılında olmuştur. Bir zeybek olan *Denizlili Hüseyin Paşa*'nın yanlış davranışı yüzünden Cezayir'in Fransızlar tarafından alınışı, zeybeklere karşı padişahtan en aşağı idari kademeye kadar bir öfkenin oluşmasına neden oldu. Bu öfkenin bir uzantısı olarak,1832 yılında Aydın Sancağı'na gönderilen bir fermanda *"dağlarda bazı rezil eşkıyaların, külah ve kısa don ve dizlik giydikleri, türlü rezaletler yaptıkları, buna mani*

olunması için sancak haydutları ve voyvodalara bağlı bölgelerde tedbir alınması" istendi (Akdoğdu, 2004a).

Sosyal adaleti sağlama

Osmanlı Devleti'nde 16. yy sonlarından başlayarak 17. yy'da doruğa çıkan yönetim bozuklukları, siyasi ve ekonomik açmazlarla birlikte sosyal adaleti şiddetle sarsmıştı. *Celâlilik* olarak adlandırılan eylemlerin amacı ayaklanmaydı (Yavi, 1991). Halkın dolaylı ya da doğrudan yönetime katılamadığı sistemlerde halk, egemenlerin istenci çerçevesinde yönetilir. Halkın elde ettiği kazanımlar egemenleri "lütuf"larıdır. Lütufla sürdürülen yönetimlerde adalet ve eşitlik söz konusu değildir. Halka dayanmayan totoliter sistemlerde, siyasal çözülme ve çöküşler kaçınılmazdır. Osmanlı köylüsü sömürü düzeni içindedir (Yetkin, 2019). Zeybeklik ve efelik adabı içinde yer alan en önemli ilke *namus, şeref ve gurur* kavramları üzerinedir. *Yörük Ali Efe ve Demirci Efe* askerlik sırasında yabancı komutanların kendilerine aşağılayıcı sözler söylemeleri sonucu dağa çıkmışlardır (Akdoğdu, 2004a).Yaşar Kemal de İnce Memed adlı dört ciltlik eserinde, Toros Dağları'nın eteğindeki Değirmenoluk Köyü'nde yaşayan İnce Memed'in eşkıyalığa sürüklenmesini, dağa çıktıktan sonra halkın uğradığı haksızlıklara karşı direnmesini konu edinir. Toplumsal yapının değişmesi ve yöre halkının direnme gücü epik bir anlatımla işler (Kemal, 2014).

Kuvayi Milliye Milli Mücadele

Manisa, Aydın, Salihli, Ayvalık, Bergama, Soma, Menemen, Ödemiş'e kadar genişleyen Yunan işgaline karşı silahlı direniş olarak Kuvâ-yı Millîyeler kurulmuştur. Menderes Bölgesi'nde *Yörük Ali Efe* ve *Gökçen Efe*, Salihli cephesinde *Çerkez Ethem*, önde gelen Kuvâ-yı Millîye liderleridir (Akdoğdu, 2004a; Çelebi, 1999).Yerel bir direniş olan *Kuvayı Milliye*'nin asker, yerel bürokrasi, yereldeki kanaat önderleri organize ettiği gücünü efelerin ve zeybeklerin birlikleriyle halktan aldığı bir örgütlenmeydi. Ege Bölgesinde kökenleri 16. yy'ın sonlarına değin varan efelerin ve zeybeklerin önderliğinde girişilen askeri ve siyasi örgütlenmeyi harekete geçirmiş ve düzenli ordunun kuruluşuna kadar da gerilla savaş taktiğiyle Türklerin başarısında örgütlü *Kuvayı Milliye*nin rolü olmuştur. *Yörük Ali Efe,* 05 Haziran 1919 da Aydın Çine'de kurulan Kuvayı Milliye'nin başıydı. Bu efe ve zeybeklerin yanına yol gösterici bazı subaylarda dâhil edilmiştir (Ceylan, 2017).

Efe ve Zeybekler *Kuvayi Milliye*'yi oluşturdular. Türk Milleti'nin yaşadığı acı ortak milli bir mücadeleyi harekete geçirirken, Ege'deki zeybekler düzenli ordu kuruluncaya dek önemli asker gücü olmuşlardır. Yunan ordusunun yaptığı haksız işgaller Egedeki bazı yerel

düzeydeki askeri ve idari bürokrasiyi harekete geçirmiş ve Efelere destek vermişlerdir. Milli Mücadelenin önemli Efelerinden birisi olan *Gökçen Hüseyin Efendi*'dir. Başta Celal Bayar olmak üzere bölgedeki bürokrasi çevreleri ile ilişkisi etkili olmuştur. Gökçen Efe gençlik yıllarını Çakırcalı Mehmet Efe'nin yanında geçirmiş, efelik kültürünü ve ahlakını ondan öğrenmiştir. Öyle ki iyi bir Efe olabilmek, saygınlık kazanabilmek için tanınmış bir efenin yanında yetişmek ve efelik kültüründe var olan güven, dayanışma ve hiyerarşi kuralları öğrenmek çok önemlidir (Ceylan, 2017). Şükrü (Saraçoğlu) Bey, Mahmut Esat (Bozkurt) Bey gibi aydınlar efelere katılarak İstiklâl Harbine katkıda bulunan isimlerden bazılarıdır (Önal, 2014).

Efelerin Efesi Yörük Ali Efe

Aydın'ın Sultanhisar ilçesi Kavaklı köyünde 1895 yılında dünyaya gelen Yörük Ali Efe, 19 yaşında Aydın dağlarındaki *Alanyalı Molla Ahmet Efe*'nin zeybek grubuna katılır (Ceylan, 2017). Yörük Ali Efe İstiklâl Savaşı öncesi, Alanyalı Efenin kızanlarındandır. Yörük Ali Efe, adil, hakkaniyet sahibi, zenginden alıp fakiri doyuran geleneksel efelik tipine uygun davranmıştır (Önal, 2014). Askerliğine, İzmir 5. Depo Alayı'nda gördüğü eğitimle başlamış, askerken balya taşıma sırasında balyanın düşmesi sonucu Ermeni subaydan kırbaç yemiş, bu yüzden dağa çıkıp Alanyalı Molla Ahmed Çetesi'ne zeybek olarak katıldıktan kısa bir süre sonra kendi çetesini kurmuştur. Aydın savunmasında, Yörük Ali Efe ve zeybekleri büyük yararlılıklar gösterdiler. Aydın'ın ele geçirilmesinden sonra Yörük Ali Efe'ye *Milis Albayı* rütbesi verildi (Akdoğdu, 2004a).

Yörük Ali Efe'nin yöredeki halk ve efeler arasında büyük saygınlığı bulunmaktaydı (Ceylan, 2017). *Yörük Ali Efe*'nin düşman güçlerine ilk baskını yaptığı yer *Malgaç Baskını*'dır. *Efelerin Efesi Yörük Ali*'nin Milli Mücadeleyi desteklediğinin duyulması diğer efeleri de cesaretlendirmiştir. *Yörük Ali Efe* gelen çağrılar üzerine ilk milli müfrezesini kurmuştur. Bu müfrezenin içinde *Arpazlı Kara Ali Efe* de yer alır. Kurtuluş savaşı bitinceye kadar *Yörük Ali'*nin müfrezesinde düşmanla savaşır (Veren, 2014). *Yörük Ali Efe* sağ kolu, D*emirci Mehmet Efe* ova kolunu, *Gökçen Efe* Ödemiş Cephesinde bulunan üç yolu ve son olarak da *Hüseyin Efe, Keleş Mehmet Efe ve Kara Mustafa Efe* bölgeyi korumuştur. Yunanlıların Germencik'i işgali sonrasında Aydın'da bulunan 57. Tümen silahlarını dağ köylerindeki zeybeklere dağıtmıştır. *Yörük Ali Efe*'nin yıllar sonra söylediği:

> *"Bazıları o zamanlarda yapılan işleri bana ve başkasına mal ederler. Bu yanlıştır. Bir kişinin, beş kişinin, elli kişinin böyle büyük davalarda ne ehemmiyeti olur ki? Gönlünde vatan muhabbeti taşıyan her vatansever o günlerde bizim gibi düşünmüş, bizim gibi duymuş, ondan sonra da bizimle beraber olmuştur. Milli*

mukavemette Arslan payını kendine ayırmakta hata vardır. Bir elin şamatası olur mu ki?" sözleri ise takım ruhunun, tevazünün ve vatanseverliğin yalın ve içten anlatımıdır (Veren, 2014).

Demirci Mehmet Efe ve Mektupları

Demirci Mehmet Efe, Aydın'ın Karacasu kazasında baba mesleği olan demircilikten gelen namı ile anılır. Yunan işgali üzerine dağdan inen Efe, *Yörük Ali Efe, Sökeli Ali, Ödemişli Gökçen Efe, Postlu Mestan, Danışmendli İsmail* vd. efelerle birlikte Yunan işgaline karşı savaşır (Sındırgılı Süreyya 1955., akt, Önal, 2014). Demirci Mehmet Efe, efelerin arasında en temkinli olanıdır. İstiklâl Harbinde büyük yararlılıklar gösterir, Yunanlılara büyük zayiat verdirir (Burhan 1996, akt., Önal, 2014).

Demirci Mehmet Efe tarafından yazılan iki mektuptan biri, İtalya Dışişleri Bakanlığı Arşivi'nde diğeri İtalya Kara Kuvvetleri Kurmay Başkanlığı Arşivi'nde'dir. Mektuplardan ilki İtalya'nın İstanbul Yüksek Komiseri'ne, ikincisi de Anadolu'ya çıkan Yunan birliklerinden Birinci Kolordu Komutanı General Nider'e yazılmıştır. Millî Mücadele döneminde Türk halkı, istek ve şikâyetlerini, kendisine yakın hissettiği İtalyanlara yapmıştır. Anadolu'daki İtalyan temsilcileri, Türklerin çoğunlukla Türkçe olarak kendilerine gönderdikleri mektup, telgraf, rapor gibi yazıları, asıllarıyla birlikte tercüme ederek İtalya'ya ilgili makama göndermişlerdir. Demirci Mehmet Efe'nin General Nider'e gönderdiği ve tercümesi daktilo ile yazılan mektupta tarih yoktur. Mektubun Kasım 1919'da yazılmış olması muhtemeldir. *Kuvâ-yı Millîye*'ye katıldıktan sonra önemli hizmetlerde bulunan Demirci Mehmet Efe'nin bir özelliği de, pek çok kişiye mektup göndermesidir. Türk ve Yunan birlikleri arasında, Yunanlılar lehine olduğu için Türkler tarafından kabul edilmeyen hattı tespit eden Anadolu'daki Müttefik Kuvvetler Komutanı İngiliz Generali Milne'e, Kasım 1919'da gönderdiği mektup en meşhurudur (Çelebi, 1999).

Alt Problem 5. Folklorik (müzik, edebiyat, deyimler, oyun türü olarak zeybek) olarak değeri nedir?

Bir Dans Türü Olarak Zeybek

Kökeni yıllar öncesine dayanan zeybek dansı, zeybek kimliğinin bir yansıması olarak yine zeybekler tarafından oluşturulmuş, gerek görkemi, gerek estetiği ve gerek müziksel ve türsel özgünlüğü nedeniyle günümüze değin yaşayabilmiş bir geleneksel danstır. Önceleri, zeybek çetelerinin dinlenme ya da eğlence alanlarında sergiledikleri bu dans daha sonra kırsal kesim tarafından benimsenmiş, ardından da kentli yaşamına girmiştir. Bu dansı en iyi sergileyen zeybeklerden biri olduğu geçmiş *Çakırcalı*'nın İzmir'de hapiste yatarken mahkûmların isteği üzerine iki kez zeybek oynadığı bilinmektedir. Bağımsızlık savaşı sırasında zeybeklerin de içinde bulunduğu Türk kuvvetlerinin verilen ender dinlenme anlarında yine zeybekler tarafından sergilenen zeybek dansının moralleri ne denli yükselttiğini söylemek abartma sayılmamalıdır. Savaşın kazanılmasının ardından kendisine "Sarı Zeybek" yakıştırması yapılan Mustafa Kemal Atatürk'ün zeybek dansını ne denli sevdiği ve çok güzel oynadığı, hatta Cumhuriyetin kuruluşunun 10. yılı nedeniyle verilen baloda Rus Heyeti Başkanı Voroşilof'un *kazaska* oynaması üzerine Atatürk'ün zeybek oynadığı yurdun her tarafına yayılır. 1925 yılında zeybeklerin haksızlığa başkaldırı özelliklerini dikkate alan *Neyzen Tevfik,* Mustafa Kemal Atatürk'ü *Çakırcalı*'ya atfen "Çakır Zeybek" olarak niteleyerek aşağıdaki dizeleri yazar (Akdoğdu, 2004a):

"Türk oğlunun İstiklal kürsüsünde
Okunuyor Çakır Efe fermanı"

1928 yılında Atatürk'ü *"Sarı Zeybek"* olarak niteleyen *Aydede dergisi* temel nedeni haksızlığa direnme içgüdüsü olan zeybeklerin başkaldırı zincirinin son halkasının Mustafa Kemal Atatürk olduğunu belgeliyordu (Akdoğdu, 2004a).

Zeybek dansı, batıdan doğuya tüm Türk halkının yaşamına girmiş, geleneksel bir dans olduğu halde popüler olabilmiş ender danslarımızdan biridir. Zeybek dansının ayrıntılarını, nasıl yapılacağını maddeler halinde 1942-1943 yıllarında iki ayrı kitabında yazan Rıza Tevfik'tir. Zeybek dansının müziksel öğesini bir müzik türü olan *zeybek müziği*, ikinci öğesini kendine özgü hareketleri oluşturur (Akdoğdu, 2004c). İyi zeybek oynamak, efeliğin şanındandır. Zeybeklik kurumu, özellikle Ege Bölgesi'nde uzun yıllar varlığını sürdürmüş ve günümüzde de folkloru ile yaşatılmaya çalışılan bir gelenektir (Pöstaki, 2014).

Üretilen zeybek ezgilerinin büyük bölümü *kır zeybeği* olan Aydın, makamsal çeşitliliğin en yoğun olduğu yörelerden biridir. Bu gerçeği, bir zamanlar eyalet olması, bir diğer deyişle devletin yönetim merkezlerinden biri olmasına bağlamak olasıdır. Ayrıca zeybeklerin yoğun yaşadığı bir yer oluşu, dolayısıyla makamsal beğeninin ve buna bağlı makamsal tercihlerin çeşitliliği bir diğer etkendir. Aydın ve yöresindeki makam çeşitliliğinin

içinde Çargâh makamı ağırlıktadır. Örnekleri çok az olan Çargâh makamının adına ilk kez Mevlana'nın Mesnevisi'nde rastlarız (Aydoğdu, 2014c).

Zeybek dansına ilişkin hareketlerin geçmişten günümüze gelen adlandırmaları vardır. İlk kez Bayatlı'nın daha sonra da Gazimihal'in andığı bu adlandırmalar şöyledir (Akdoğdu, 2004c):

1) Gezinti/Gezinneme-Gezinleme (G)
2) Yürüyüş (Üç yapma) (Üçler) (Ü)
3) Kollu yürüyüş (KY)
4) Çarpma (Ç)
5) Ağır atlama (AA)
6) Dizüstü (D)
7) Atik (Çevik hareket) (Atlama) (A)
8) Diz çökme (Dizüstü) (Çökme) (DÇ)
9) Çapraz bağlantı (Çapraz ve bağlama) (ÇB)
10) Eşme (Sağ-Sol eşme) (E/Es-Se)
11) İleri-geri çapraz (İGÇP)
12) Çökme-el vurma (ÇÖ-EV)
13) Gerileme (GL)
14) Sekme (S)
15) Dönme (DÖ)
16) Ayak savurma (AS)
17) Geriye Gidiş (GG)

Bir zeybeğin toprağa sert basışında bu toprakların sahibi olduğunu, bağımsızlık kavramına verdiği önemi sezeriz. Kollarını bir kartal kanadı gibi açması ve sekmesinde dağların egemeni kartalların tavrı vardır (Akdoğdu, 2019c).

Zeybek Türküleri, Edebiyatı, Şiirleri

Ruhi Su'ya göre Zeybek türküleri, halk türkülerimizin devamıdır. İçerik açısından bir olay çerçevesinde halkın acılarını, sevinçlerini, özlemlerini yansıtır. Genellikle ritimleri dokuz vuruşludur. Bazı zeybekler ağıt biçiminde olup oyunu yoktur. Yerel özellikler gösterse de zeybek türkülerinin çoğu anonim nitelik taşımaktadır. Ruhi Su bu söyleşide geleneksel müziğin tüm sanatçıları, bestecileri, yorumcuları batı müziği eğitiminden geçmeleri gerektiğine inandığını sözlerine ekler (Tanses, 1997).

Sözlü edebiyat geleneğinde, destan, efsane, şiir, deyiş gibi çeşitli halk anlatım türleriyle halkın belleğinde yüzyıllardır yer bulmuş eşkıya hikâyeleri de söylenile gelmiştir. Türk Edebiyatı'nda da eşkıyalık teması oldukça yaygındır. *Köroğlu Destanı, Pir Sultan Abdal, Dadaloğlu, Yalnız Efe, Çakırcalı Mehmet Efe, Hekimoğlu İsmail* gibi örnekler, Türk halk edebiyatının bu konuda en tanınmış örneklerindendir (Gözütok, 2011).19. yy'da Türklerin geleneksel gölge oyunu olan *Karagöz oyunu* içine zeybek tiplemesi de girmiştir. 19.yy'da *Fransız arkeolog ve mimar Charles Texier* ile başlayan zeybeklere ilişkin gözlemler, *Osman Hamdi Bey*'in zeybek tablolarıyla somutlaştırılmış, ardından *Selim Sırrı Tarcan* 1897'de Türk Yunan Savaşı'na ilişkin zeybeklerle ilgili anılarını yazmış, *Muallim İsmail Hakkı Bey* ilk zeybek ezgileri derlemesini yapmıştır (Akdoğan, 2004a). Türkülere, halk hikâyelerine konu olduğu gibi Türk sinemasının da bir dönem önemli temalarından biridir. Zeybeklik, 1990 sonrası sinemanın ilgisini çekmese de özellikle Yeşilçam'ın 1950-1960'lı yıllarda çok filmin üretildiği, seyircinin ilgisinin büyük olduğu popüler döneminde önemli bir temadır. Kahramanlık öykülerinin, mertliğin, dürüstlüğün vurgulandığı filmlerdir (Pöstaki, 2014).

Gereli Türküsü

Gereli dedikleri bir ince uşak
Başına şal bağlamış beline kuşak
Ardına da takmış bin beş yüz uşak
Dağları bedesten eden ince
Gereli Gereli dedikleri bir Kara dana
Çekti bıçağını çıktı meydana
Yoktur Gereliyi doğuracak ana
Dağlarda dolaşır aslan Gereli Beydağı'nın arkası bayır değil mi?
Kıratımın yediği çayır değil mi?
Dün geceki rüyalar hayır değil mi?
Vurman ürkütelim diyen Gereli Beydağ'ının çeşmeleri harlayıp akar
Kara karınca gibi jandarma dağlara bakar
Gerelinin kurşunu cihanı yakar
Bunlar karga sürüsü mü dedi ince Gereli
Kuyucak'tan çıktım sökün eyledim
İndim Aydın'a mekân eyledim
Karaosmanoğlu ben sana ne inandım

Nedir bu hainlik dedi Arslan Gereli
Kuyucak çeşmeleri harlayıp akar
Döküldü kumaşlar meleğim bakar
Gerelinin kurşunu dağları yakar
Durmayalım dövüşelim diyen Mehmet Gereli
Beydağ'ın arkasında kaplan inleri
Arkamızdan gelen Türkmen beyleri
Yetişin de Küçük Efem inlet şu gidenleri
Gençlik elden gidiyor diyen tosun
Gereli İçtiğini sorarsan her akşam şarap
Arkadaşını sorarsan Parmaksız Arap
İnerim gâvur İzmir'i ederim harap
Çöpü çaldırtmaz, duyar Gereli
İndim şu Aydın'a kollarım bağlı
Konak önünde urganım yağlı
Ne ettim neyledim sana Karaosmanoğlu
Nedir bu dinsizlik dedi şahin
Gereli Şu Aydının içinde oldu bir oyun
Kanareye gelmiş kurbanlık koyun
Cellâtlar geldi kalk
Alim soyun Mukadder gün bugün imiş dedi tosun
Gereli Merdivenden inerken gönlüm bulandı
Okundu fermanım kalbim inandı
Dört yanıma baktım asker donandı
Muradım böyle imiş diyen Gereli Gerelinin boyu serviden uzun
Eğlenemem altını ay gözün
İzmir'in içinde Balyozun kızın
İnersem yakarım gâvur İzmir'i dedi Gereli

Kaynak: Ercan Uyanık- Sabri Yetkin, Halil Dural'ın Kaleminden Ödemişli Efe ve Zeybekler, Haziran 2013, s. 13-40

Zeybeklik Kültürüne Özgü Deyimler

Adam kaldırma, salma salma, kır serdarı, yüze çıkma, dağa kaldırma, Efelerin Efesi, efelik zeybelik kültürüne özgü deyimlerdendir (Oruç, 2014). Eşkıya takipçisi; dağ kanunu

gereğince rast gelindiğinde hemen öldürülmeli ya da bir yolunu bulup tutuklamalıdır. Efelik töresine hazırlanlar için, *"göl yerinde su eksik olmaz," "yiğit yatağı boş kalmaz," "ezelden beri kurt eniği kurt olur"* (Yetkin, 2019; Kemal, 2013).

Alt Problem 6. Efe-zeybek giysilerindeki başlıca semboller nelerdir?

11.-12. ve 13. Yüzyıllarda Selçuklu askerlerinin kullandığı ve daha çok *"keçe külah"* adı verilen başlık Türklerin özellikle askeri anlayış içinde başlığa verdiği önemi gösterir. Zeybeklerde başlık *Börk* olarak adlandırılır. Aydın Beyliği'nin başı Umur Bey başına *Kızıl Börk* takmaktadır. *Börk'e*, ya da *keçe külah'a* süs veya sarık takılması bu yüzyıllarda gerçekleşmiştir. 16. yy'da yapılmış bir Kanuni portresinde görülen başlıkla zeybek başlığı arasında benzerlik vardır (Akdoğdu, 2004a).

Zeybek giysileriyle *Levend* adı verilmiş denizcilerin giysileri arasında büyük benzerlik söz konusudur. Levend denilen denizcilerin sosyal yaşamlarında göze çarpan maceraperest eylem ve anlayışları zeybeklerde de göze çarpar. 16. yy'dan itibaren *levend* ve zeybek giysilerinin adı *Cezayir Elbisesi* adıyla Batı Anadolu ve İstanbul'da tanınmaya başlanmıştır. 17. yy'da Osmanlı topraklarındaki sosyal yaşamdan sık söz eden Evliya Çelebi, Seyahatname'sinde özellikle Batı Anadolu'da zeybeklerin yoğun olarak yaşadığı Turgutlu, Menemen, Foça, Ula, Akhisar, Urla, Aydın (Güzelhisar) yörelerinin giysilerinden söz ederken, gençlerin *"Cezayir Esvabı"* giydiğini belirtmektedir (Akdoğdu, 2004a).

Yiğitliğin sembolü olan kuşak, hasretin sembolü olan başlığa sarılan oyalar, kısa pantolon, cepken, tüfek, çizme (Aslında dağ efesi çizme giymez, tozluk kullanır. Milli mücadelede çizme kullanılmıştır), pala bıyıklar gibi zeybeklik sembollerini görmekteyiz (Pöstaki, 2014). "Şalvar diz kapaklarına gelir ama diz kapaklarını örtmez. Onun için de Aydın yöresinde bir deyiş vardır. 'Kısa kes Aydın abası olsun'. Kısa kesilerek dikilen bu abaların birçok işlevi vardır; dağda bayırda, zaptiyeden daha hızlı olmak, ayrıca çalıya çaltıya takılmamak için kısa şalvar şarttır. Sadece şalvarda değil, efe-zeybek giysilerinin tamamında bu işlevsellik vardır (Oruç, 2011). Ege Zeybekleri püsküllü fes, sırmalı cepken, çapraz fişeklik, kalın bir kuşak giyerler. Kuşakta bir tabanca ve kama mevcuttur. Kuşak, sadece kama ve tabanca taşımak için değil, aynı zamanda uzun yürüyüşler için diyafram desteği sağlar (Yetkin, 2019). 1897 yılında zeybekleri yakından gören Selim Sırrı Tarcan, zeybek giysilerinin muayyen bir şekli olmadığını, her yörenin bazı özelliklerinin göze çarptığını belirtir. Camadan cepkenlerle, dizlikler çeşit çeşittir. Heybetli ve *levend* görünüşlü insanlardır. 19.yy'dan başlamak üzere artık zeybeklerin başlığında *şubara* ve ve üzerine sarılmış kafesi ya da yalın bir sarık daha sonra da süslü sarıklar sarılması gelenekselleşmiştir. Zeybek

giysileriyle ilgili ilk görsel bulguya Osman Hamdi Bey'in 1873 yılında yayınladığı Türk Halk Giysileri *(Les Costumes Popularies de la Turquie)* adlı kitapta rastlanır (Akdoğdu, 2004a).

Alt Problem 7. Zeybeklik geleneği neden yok oldu?

Siyasal ve sosyal şartlar sebebiyle önemini yitiren zeybeklik olgusu yerini sanatsal bir düzene bırakmış ve zeybek dansları olarak günümüze yansımıştır. Bu danslar sahip olduğu görsel zenginlikle birlikte bize zeybeklik kültürü hakkında iletiler vermektedir. Danslar ait olduğu kültürle birlikte yorumlandığında başkaldırı dansıdır. Bu da bizi zeybek kültür ve danslarına toplumcu gerçekçi yaklaşım ışığında bakmaya yönlendirir (Şenses, 2019). Cumhuriyetin kurulmasıyla birlikte dernekler ve kooperatiflerin kurulmasıyla köyler kalkındı. Dolayısıyla bu sosyal olgu da zamanla kendiliğinden yok oldu.

Sonuç ve Tartışma

Freire'ye göre, *insanın ontolojik yetisi*, kendi dünyası üzerinde eylemde bulunup bu dünyayı dönüştürebilir. Bu durum, insanı yepyeni olanaklara götürür. *Sekterlik,* özgürlüğü göz ardı eden eylem biçimleridir. İnsanlığın kurtuluşunun önündeki bir engeldir. Özgürleşen birey, ezenin şiddeti karşısında edilgen kalamaz. İnsan özgürlüğün izini, sürekli ve sorumlulukla sürmelidir. Türk tarihinde zeybekler buna en güzel örnek teşkil eder. Ezen, diyalog karşıtıdır (Freire, 2016). Bu diyalog karşıtlığı, Anadolu köylüsünün ağır vergiler ve bitmeyen askerlikler nedeniyle yıllarca ezilmesine neden olmuştur. "Özgürleşme bir doğumdur, hem de acılı bir doğumdur. Hem kendisinin hem de vatanın özgürlüğünün izinden giden zeybeklerimizin acılı doğumlarını bilmek, öğrenmek boynumuzun borcudur.

İnsan olmakta olan bir varlıktır. İnsanın bitmemiş bir karakteri vardır." İnsanın bitmemiş karakteri ve gerçekliğin dönüşme özelliği, eğitimin sürekli bir etkinlik olmasını zorunlu kılar. Bu nedenle, özgürleşmeye yürekten bağlı olunmalıdır. Özgürleşme bilinçli bir eylemdir/praksistir: İnsanların üzerinde yaşadıkları dünyayı dönüştürmek için düşünmesi ve eyleme geçmesidir. Freire'nin felsefesi, özgürleşen insanın pedagojisidir. Paulo Freire, *Ezilenlerin Pedagojisi* adlı yapıtında, *eğitimin özgürleşme pratiği probleminden* söz eder. Özgürleşme arayışı praksisi, özgürleşme için mücadele etmektir. Özgürleşme olmaksızın gerçekçi olunmaz. Bu dünya verili bir gerçeklik değildir. Üzerinde çalışılması ve çözülmesi gereken bir problemdir (Freire, 2016).

Eşkıyalık da bir anlamda özgürlük demektir. Ancak, bir köy toplumunda çok az insan özgür olabilir. Köylüleri otorite ve baskının kurbanları yapan ekonomik zayıflıklardan çok hareketsiz olmalarıdır (Yetkin, 2019). Freire bu durumu "sessizlik kültürü" kavramı ile

açıklar. İnsan, yabancılaşma durumunda, *yaratma ve dönüştürme gücü*ne başvurur, kendi gücüne inanarak kendini bu yolla var edebilir. Freire'nin ifadesiyle *bilinçlenme (conscientizaçao),* bir öğrenme sürecidir. Sosyal, siyasi ve ekonomik çelişkileri kavramak, insanları ezen koşulları öğrenip harekete geçmektir. Böylece insanlar hem kendi yaşamından hem de toplumsal yaşamdan sorumlu özneler olurlar. Zeybekler de yaşadıkları ülkedeki sosyal, politik koşullara yabancılaştığından sosyal adaleti sağlamak amacıyla kendi dönüştürme gücüne başvurmuşlardır. Bu yolla özgürlük mücadelesine girmişlerdir. Freire'ye göre toplumsal yaşamın hedefi dünyanın *insanileştirilmesi*dir. İnsanlaşma, adaletsizlik ve ezenlerin şiddetiyle engellenir. *İnsandışılaşma,* insan haline gelme yetisinin bir tahrifidir. Ezilenlerin en büyük insani ve tarihi görevi, kendilerini ve aynı zamanda da ezenlerini özgürleştirmektir. Freire'ye göre hümanistlerin görevi, ezilenlerin, ezenleri içlerinde barındırdıkları sürece, gerçekten insan olamayacakları olgusunun farkına varmalarını sağlamaktır. *Ezen ezilen çelişkisi*nin çözümünde *gerçek yücegönüllülük ya da alçak gönüllülük esastır.* Özgürleştiren, insanları aydınlatan bir praksis olan *diyalogcu eylem kuram*ı *özgürleşmek* iken; diyalog karşıtı eylemin hedefi, *egemenlik*tir. Efeler, sosyal yapıyı ya korumak hedefiyle etkide bulunmuşlardır. Amaçlı eylem biçimleri insanların özgürleşmesine hizmet etmiştir. Bu anlamda vatan savunmasında başta *Yörük Ali* olmak üzere efe, zeybek insan kaynağının son derece alçakgönüllü ve gerçek birer yüce gönüllü oldukları, bu yönüyle hümanist oldukları, özgürleşme praksisini yerine getirdikleri söylenebilir. Zeybeklerimiz, kültürel istila ve politik açmazlarla büyük bir mücadele vererek tarihteki yerlerini cesaretleriyle alan onurlu tarihi kişiliklerdir.

Kaynakça

Akdoğdu, O. (2004a). **Bir Başkaldırı Öyküsü Zeybekler. Tarihi-Ezgileri-Dansları 1.** İzmir: Sade Matbaacılık.

Akdoğdu, O. (2004b). **Bir Başkaldırı Öyküsü Zeybekler. Tarihi-Ezgileri-Dansları 2.** İzmir: Sade Matbaacılık.

Akdoğdu, O. (2004c). **Bir Başkaldırı Öyküsü Zeybekler. Tarihi-Ezgileri-Dansları 3.** İzmir: Sade Matbaacılık.

Ceylan, O. (2017). Ödemiş ve Beydağ Yöresinde Milli Mücadele Özelinde Zeybekler: Gökçen Hüseyin Efe. İçinde (93-114). *İzmir Araştırmaları Dergisi.5*

Çelebi, M. (1999). Demirci Mehmet Efe'nin İki Mektubu. *Tarih İncelemeleri Dergisi,* 14, *(1), 101-107.*

Dural, H. (1999). **Bize Derler Çakırca. 19. ve 20. Yüzyılda Ege'de Efeler.** Yayıma Haz. S. Yetkin. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

Freire, P. (2016). **Ezilenlerin Pedagojisi.** (Çev. D. Hattatoğlu ve E. Özbek). 12. Basım. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Gözütok, T. (2011). Eşkiyalık ve Çakırcalı Mehmet Efe'nin Türk Edebiyatına İzdüşümü. *Türkbilig,* 21, *49-72.*

Hobsbawm, E.J. (2011). **Eşkıyalar.** (Çev. O. Akınbay) Birinci Basım. İstanbul: Agora Kitaplığı.

Kemal, Y. (2013). **Çakırcalı Efe.** 14. Baskı. İstanbul: YKY

Kemal, Y. (2014). **İnce Memed.** (4 Cilt). İstanbul: YKY

Merriam, S. B. (2013). **Nitel Araştırma. Desen Ve Uygulama için Bir Rehber.** (Çev. Edt. Selahattin Turan). Ankara, Nobel Yayıncılık.

Oruç, E. (2011). **Çakıcı Dağdan İnmiyor.** İstanbul: Berfin Yayınları.

Önal, M.N. (2014). Türk Halk Kültüründe Efe. *Çevrimiçi Tematik Türkoloji Dergisi.* 6, *2, 1-30.*

Pöstaki, N. (2014). Türk Sinemasında "Sosyal İsyancı" Efeler: Atçalı Kel Mehmet ve Dokuz Dağın Efesi. *Çevrimiçi Tematik Türkoloji Dergisi.* 6, *2, 1-22.*

Ruhi Su ile Zeybekler Üstüne Söyleşi. *Milliyet Sanat Dergisi, 40/15 Ocak 1982.* İçinde (s. 19-21). Tanses, H. (1997). Notalarıyla Zeybekler ve Ege-Akdeniz Türküleri. İstanbul: Say Yayınları.

Şenses, M. https://romankahramanlari.com/toplumcu-gercekci-bakis-acisiyla-zeybekler/ 12.07.2019 tarihinde erişilmiştir.

Tanses, H. (1997). Notalarıyla Zeybekler ve Ege-Akdeniz Türküleri. İstanbul: Say Yayınları.

Uyanık, E. (2014). Çakırcalı Mehmet Efe Kronolojisi. *Ege Defterleri.* 4, *3-43.*

Uyanık, E. Özçelik, A. (2014). Zeybek Kültüründe Yüze Çıkma ve Kır Serdarlığı. *Çevrimiçi Tematik Türkoloji Dergisi.* 6, *2, 1-26.*

Veren, E. (2014). Yörük Ali Efe'nin Kızanlarından Arpazlı Kara Ali Efe (Oğlu Orhan Karaslan ile Söyleşi). *Çevrimiçi Tematik Türkoloji Dergisi.* 4,*2, 1-8.*

Yetkin, S. (2019). **Ege'de Eşkıyalar.** 2. Basım. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

Yetkin, S. Başaran, M. (2017). Halil Dural'ın Kaleminden Gereli Efe. İçinde (131-138). *İzmir Araştırmaları Dergisi.5*

Yavi, E. (1991). **Efeler. Kökenleri, Eylemleri, Töreleri, Dansları, Giysileri.** Aydın: Aydın Valiliği İl Özel İdaresi Yayını No:3

Yıldırım, A., Şimşek, H. (2016). **Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri.** (10. Baskı). Ankara: Seçkin Yayıncılık.

HALK EDEBİYATI ÖĞRETİMİNDE ÖĞRENCİLERİN KAZANDIKLARI DEĞERLER VE BECERİLER

Piralı ALİYEV[1]

Özet

Küreselleşme milli ideoloji ve milli gerçekliği, milli kimlik ve milli gelişimi, devletçiliğin temel kaynaklarını ve diğer önemli konuları tehlikeyle yüz yüze bırakıyor. Küreselleşme döneminde milli ideoloji çok karmaşık bir dönemden geçiyor. Küreselleşme bağlamında milli ve ahlaki değerleri koruyabilmek, milli kimlik ve ulusal farklılıklara sahip çıkmak en önemli konulardan biridir. Hazırladığımız "Milli Profil" hem eğitim sisteminde hem de çocuk ve gençler için güçlü kültürel ve ahlaki ortam oluşturulacak ve bunun sayesinde bu ortamın dış etkenlere karşı gelme yeteneği çok yüksek olacak. Ortaokul ve lisede eğitim alan çocuk ve gençler için ulusal değerler her şeyden üstün olacak ve böylece diğer ulusların da ulusal ve kültürel değerlerini doğru değerlendirebilecekler. Günümüzde her bir çocuk ve gencin bilmesi gereken görev ve sorumlulukları var. Bu sorumluluklardan biri yüzyıllar boyunca bu topraklarda oluşturduğumuz ve bugün de kalite göstergesine dönüşen milli ahlaki değerleri korumak ve gelecek kuşaklara aktarmaktır.

Bu anlamda eğitim kurumlarında öğretilen sözlü halk edebiyatı kuşaktan kuşağa aktarılmış, yüzyıllar boyunca dilinin saflığını, ahlaki, didaktik önemini koruyabilmiş ve eğitim içerikleri arasında öncü olmuştur. Azerbaycan Cumhuriyeti eğitim sisteminde okul eğitimi (ilkokul, ortaokul, lise) önemli bir aşamayı oluşturmaktadır. 4443 okulun ortaokul, lise sınıflarında Edebiyat dersi okutulmakta. Dersin içeriği Azerbaycan ve dünya edebiyatından seçkin örneklerden oluşuyor. Küresel çağrı ve tehditlerin milli kimliğimizin korunmasının çok önemli olduğunu gösterdiği bir zamanda, edebiyat dersinin içeriğini oluşturan sözlü halk edebiyatı örneklerinin yeni yöntemlerle öğretilmesini öne çektik. Sonuç olarak, Edebiyat dersinin içeriğinde ulusal, kültürel ve insani değerlerin yeni içerik, yeni bir yapı, yeni bakış açısıyla, kapsamlı, hedefe yönelik ve sistematik olarak düzenlenmesinin gerekliliğini gündeme getirdik ve bu yeni yöntemin okulda uygulanması onaylandı.

***Anahtar Kelimeler*:** Güçlü, Cesur, Organize, Yaratıcı, Modern, Bilge, Onurlu

VALUES AND SKILLS THAT STUDENTS GAING IN TEACHING FOLK LITERATURE

Abstract

The globalization puts the issues of national mind and reality, and national identity and national development, the fundamental resources into the danger. The national ideas and ideologies of globalizationare going through a very complex period. The key issues are considered to preserve their national and moral values, to keep national identity and coloursin the context of globalization. The prepared "National Profile" will create a cultural and moral environment for both the education system and the children and young people so that it will have a strong response to foreign influences. Young people studying in secondary schools and lyceums will prioritize national values and properly evaluate the national and cultural values of other nations. In the current period, there are certain duties and responsibilities that every child and young person have today. One of those commitments is to preserve and pass the national and moral values to future generations that we have shaped in these areas for centuries, and have become a quality package for today. In this sense, oral folk literature taught in secondary schools has been able to preserve the purity, morality and didactic value of the language by passing from generation to generation for centuriesand has taken a leading role in the content of education.The general education system(primary, secondary and high schools) in the AzerbaijanRepublic is a special stage. Literature,as subject is taught in grades V-XI of 4443 secondary schools. The content of the subject is selected from the examples of Azerbaijan and world literature.At a time when global challenges and threats have become increasingly important for the preservation of our national identity, so we have sought to modernize the content of oral folk literature that is the content of the literary teaching. As a result, the national-moral and human values in the content of the literary subject mattered to the need for a purposeful, comprehensive and systematic construction of new content, new structure, new point of view and achieved in school practice.

Key words: *Powerful, Flexible, Organized, Creative, Modern, Wise, Dignified*

[1] Prof. Dr., Azerbaycan Milli Eğitim Bakanlığı Tahsil Enstitüsü, piralibexbud56@mail.ru

GİRİŞ VE KURAMSAL ÇERÇEVE

Eski tarihi, köklü medeniyeti olan toplumlar küreselleşme olgusu karşısında dilini, manevi, ahlaki değerlerini, gelenek ve göreneklerini korumak için eğitim politikalarında sürekli iyileştirmeye giderler. Eğitimin amacı: "..... Halkın ulusal geleneklerine... saygı duyan, milli manevi ve evrensel değerleri koruyan ve geliştiren, geniş bakış açısına sahip olan, teşebbüs ve yenilikleri değerlendirmeyi bilen, teorik ve pratik bilgilere sahip modern düşünceli ve rekabet yetenekli uzmanlar yetiştirmektir." (Eğitim Hakkında Kanun, 2009:11)

Azerbaycan Cumhuriyetinin 4443 okulunda – ortaokul ve liselerinde (X-XI sınıf) okutulan Edebiyat dersi çocuk ve gençleri milli manevi ve evrensel değerleri temel alarak yetiştirmek için büyük bir potansiyele sahiptir. Ana okul ve ilkokulda öğretilen Ana dili dersinin konuları arasında da sözlü halk edebiyatı örnekleri yer alıyor; amma halkbilimi sistematik şekilde ortaokul ve liselerin Edebiyat dersinde öğretiliyor. Çocuklar edebiyat aracılığıyla halkın tarihini, yaşamını, gelenek, görenek ve kültürünü öğreniyor. Ama küreselleşme ve teknoloji gençleri sözlü halk edebiyatından uzaklaştırdığı için okullar bu konuya gereken önemi veremiyorlar. Ortaokullarda ve liselerde yüksek düzeyde sözlü halk edebiyatı öğretimi, öğretmenin hazırlanmasına, programların ve ders kitaplarının başarılı bir şekilde geliştirilmesine, bu alanda sınıf ve okul dışı çalışmaların etkin bir şekilde düzenlenmesine ve folklor üzerine bilimsel ve metodolojik literatürün bulunmasına bağlıdır.

Halkın ortak zevk, kültür ve sanat anlayışını yansıtan edebi ürünleri halk edebiyatı kavramı içerisinde değerlendirmek mümkündür. Bu alanda ilk ciddi çalışmayı folklor adıyla Rıza Tevfik yapmıştır. Ziya Gökalp halkiyat kelimesini tercih ederken Pertev Naili Boratav ve Ahmet Kutsi Tecer halk edebiyatı kavramını kullanıyorlardı. Halk edebiyatı kavramı içerisinde değerlendireceğimiz eserler, halkın ortak zevkini yansıtan, halkın yaşayış ve dünyaya bakışını paylaşan eserlerdir. Bunlar arasında yazanı ya da söyleyeni belli olmayan anonim eserler olduğu gibi halk şairlerinin eserleri de bulunmaktadır. Bu sebeple Halk edebiyatı: a) Aşık Tarzı Halk Edebiyatı; b) Anonim Halk Edebiyatı olmak üzere iki başlık altında verilir (Mustafa, A., Hamdi, B., 2009: 405-409). Sözlü Halk Edebiyatı söz sanatının büyük bir bölümünü oluşturmakta. Buna Sözlü Halk Sanatı da denir. Folklor örnekleriyle halk kendi istek ve arzularını, his ve heyecanlarını, yaşam tarzını ifade etmiştir. Ama bunlara dayanarak sözlü halk ürünlerine ait olan bütün örneklerin çok eski zamanlarda, henüz yazılı edebiyatın olmadığı dönemlerde ortaya çıktığını söylemek mümkün değil.

Sözlü edebiyat halkın düşüncesinin ürünüdür. Bu yüzden de ona "Halk Edebiyatı" denir. Halk Sanatına ait olan herhangi bir örneğin bir sanat eseri olarak olgunlaştırarak biçimlenmesinde mensup olduğu halkın neredeyse birkaç kuşağının payı var.

Sözlü Halk Edebiyatı örnekleri çok çeşitlidir. Bir zamanlar ortaya çıkmış olan sanat ürünü (atasözü, mani, masal vb.) zaman geçtikçe ağızdan ağza, dilden dile dolaşarak, kuşaktan kuşağa aktarılarak ilk ortaya çıkma şeklini koruyamaz, az veya çok değişir: bir örnekten bazı kısımlar çıkarılır; bazen eklemeler yapılır, böylece bir örneğin farklı bir çeşidi de ortaya çıkmış olur. Mesela, Azerbaycan Sözlü Halk Edebiyatı`nda bir maninin, bir atasözünün, bir bilmecenin, birkaç çeşitli örneğine rastlamak mümkün veyahut Köroğlu Destanı`nda bir olayın birkaç versiyonda anlatıldığını görüyoruz: Köroğlu`nun hayat arkadaşı Nigar bir versiyonda hotkar kızı, başka bir versiyonda paşa kızı olarak anlatılıyor veyahut Köroğlu Destanı`na yalnızca Azerbaycan Sözlü Edebiyatı`nda değil, birçok Türk halklarında da (Özbek, Türkmen) rastlamak mümkün. Bu, Köroğlu ile ilgili kahramanlık sahnelerinin farklı uluslar tarafından kendi ulusal yapılarına uygun olarak anlatmış ve geliştirilmiş olmasının göstergesidir.

Sözlü Halk Edebiyatı örneklerinin belirli özellikleri vardır. Bu örneklerin çoğunda halkın yaşamı, istek ve arzuları, kalp çarpıntıları anlatılıyor. Halk masal ve destan kahramanları dilleriyle kendi amaç ve düşüncelerini ifade ediyor. Bu örnekler hiçbir zaman önemini kaybetmedi, genç neslin eğitimi için günümüzde de mühim yer tutuyor.

Türk halkları çok eski ve zengin bir şiir kültürüne sahiptir. Bu kültürün kökleri eski Türk toplumlarının genel söz sanatının derin katlarına kadar ulaşıyor. Yüzyıllar boyunca halk edebiyatı halkın tarihi, sosyal ve manevi yaşamı ile bağlantılı olarak şekillenip gelişmiştir. Ancak o dönemlerde başka folklor eserleri gibi şiirler (türkü metinleri) de yazıya alınmamış, sözlü olarak yaşamış ve müzik eşliğinde söylenmiştir. Azerbaycan halkının (aynı zamanda Anadolu Türkleri, Gagavuz ve Türkmenlerin) doğrudan ataları olan Oğuzların sözlü halk edebiyatının edebi değerleri hakkında günümüze kadar ulaşmış sayısız epik ve lirik türküler, atasözleri ve deyimler, dua (alkış) ve beddualar ve başka bu gibi Eski Oğuz Edebiyatı örneklerine dayanarak fikir söylemek mümkün. Bu güzel Halk Edebiyatı örnekleri XI. yüzyılın büyük filoluğu Kaşgarlı Mahmut`un Divan-ı Lügat`it Türk (Türk Dilleri Sözlüğü) eserinde, Oğuzname kitaplarında, Kitab-ı Dede Korkut boylarında ve s. kaynaklarda yer almıştır. Folklor sanatının eski türlerinde böyle sözdizimsel eserlerin (metinlerin) ortaya çıkmasında dans, müzik ve dil (konuşma) faktörlerinin az çok etkisi olmuştur. Metnin şekillenmesinde bu faktörlerin her birinin oynadığı role ve türün özelliklerine bağlı olarak biz Türk Halklarının Eski Sözlü Halk Şiiri`ni 3 türe ayırıyoruz: Türkler, Savlar, Dedim Dediler.

İlk türün şekillenmesinde müzik faktörü önemli yere sahip, ikincide müzik ve dil faktörü eşit seviyede kendini gösterir, sonuncuda ise sil faktörü önemli rol oynar.

AMAÇ

Milli kimliğimiz (Türklük, Çağdaşlık, İslamcılık) daha çok halk edebiyatında korunduğu için küreselleşme döneminde buna özel dikkat edilmesi gerekir. Araştırmanın ***amacı,*** halk edebiyatının öğretiminde öğrencilere milli, manevi, kültürel değerleri, yeterlilik ve becerileri öğretmenin imkân ve yollarını kanıtlamaktır.

KAPSAM

Makalede: a) ampirik araştırma yöntemlerine (gözlem, betimleme vb.); b) teorik araştırma yöntemlerine (soyutlaştırma, analiz, sentez, modelleştirme, tümevarım, tümdengelim); c) ampirik-teorik araştırma yöntemlerine; d) matematiksel, istatistik, sosyoloji yöntemlere baş vurulmuştur.

Azerbaycan halkının Sözlü Halk Edebiyatı çok zengindir. Büyük kahramanlık destanlarımız, masallarımız, manilerimiz, atasözlerimiz, lirik türkülerimiz var. Bunun bilincinde olan eğitimciler kendi ders kitaplarında, didaktik ve ahlaki eserlerinde sözlü halk edebiyatını yoğun olarak kullanmışlar. İlkokul, ortaokul ve liseler için yayınlanmış Azerbaycan Dili ve Edebiyatı ders kitaplarında sözlü edebiyat örneklerinin her geçen yıl artması da bunu gösteriyor.

Eğitim Programları ve Ders Kitaplarında Sözlü Halk Edebiyatı Öğretimine Ayrılan Yer

XIX. yüzyılın sonu XX.yüzyılın başlarında hazırlanmış ders kitaplarında (Çernyayevski, A. (1883). Vatan Dili I. Bölüm; Çernyayevski, A., Velibeyov, V. (1888). Vatan Dili. II. Bölüm; Mirza Şafi Vazeh. (1883). Kitab-i-türki; Efendiyev, R. (1889). Uşak Bahçesi; Basuratu`l Eftal. (1901); Mahmudbeyov, M., Akhundov, S. (1908). İkinci Yıl; Abdulla Şaik. (1907). Uşak Gözlüğü; Gulzar (1912); Mahmudbeyov, M., Sahhat, A. (1909). Yeni Mektep; R. Köcherli. (1912). Balalara Hediye. vb.) sözlü halk edebiyatı örneklerinden bir hayli yararlanılmıştır. Çocukların ahlaki ve manevi dünyasına büyük etki etme gücüne sahip olan rivayet, efsane, masal, bilmece, deyimler, özlü sözler ders kitapları aracılığıyla öğrencilerin dikkatine sunulmuştur.

Azerbaycan′da okul örgütleri için edebiyat dersi müfredatlarının düzenlenme tarihi 20.Yüzyıla dayanmaktadır. Azerbaycan Demokratik Cumhuriyeti döneminde (1918-1920) eğitim alanında reformlar başlamış, fakat bağımsız devletin çöküşüyle bu iş yarım kalmıştır. 1921 yılında Vahit Emek Mektebi müfredatları yaratılmış, ilk kez 1923′te yayınlanan " II.

Dereceli Mektepler için Edebiyat Müfredatı" geliştirilmiş ve zamanla değişikliklere maruz kalarak bugüne kadar varlığını sürdürmüştür. 2008 yılında gelişmiş ülkelerin deneyimlerine dayalı olarak okullar için Edebiyat ders programı (müfredat) hazırlanmış ve 4443 okulda sadece 5-11. sınıflarda kullanılmıştır.

Edebiyat müfredatı Türkçülük, İslamcılık ve Moderntenden oluşan gelişim istikametlerini Azerbaycan ulusunun ideolojisine çevirmekle, Özbek (5.sınıf), Kazak (6 ve7.sınıflar) ve Türk (6, 8, 10. sınıflar) Sözlü Halk Edebiyatı`ndan örnekler vermekle Türk halklarının bütünleşmesine hizmet göstermektedir. Edebiyat milletin cismine şifa, ruhuna sefa, fikrine cila, aklına, manevi dünyasına kol kanat vererek onu yüksek makamlara kaldırır.

1920-1991 yıllarında genel eğitim okulları için hazırlanan ders kitapları, sözlü halk edebiyatı örnekleriyle geniş ölçüde kapsanmış olsa da, analiz zamanı partiye mensupluk temel alınıyordu.

Azerbaycan Cumhuriyeti bağımsızlığını kazandıktan sonra hazırlanan Edebiyat ders programlarında folklor örneklerine de yer verilmiştir.

2003 Edebiyat Ders Programında folklor örnekleri için ayrılan yer:

Tablo 1

Sözlü Halk Edebiyatı Örnekleri	V.sınıf	VII.sınıf	VII.sınıf	VI II.sınıf	X. sınıf	Toplam
Sözlü Halk Edebiyatı Örneklerine Ayrılan Saat						
Ninni ve Okşamalar	1	-	-	-	-	1
Efsane	3	1	-	-	-	4
Bilmece	1	-	-	-	-	1
Masal	8	4	-	-	-	12
Destan	3	4	6	6	9	28
Nağme	-	1	-	-	-	1
Mani	-	1	-	-	-	1
Atasözüve Deyimler	-	-	2	-	-	2
Dualar	-	-	-	1	-	2
Halk Türküleri	-	-	-	1	-	1
Sözlü Halk Edebiyatı Türleri	-	-		-	2	2
Sonuç	16	11	8	8	11	54

Edebiyat Ders Programlarında edebi örneklerin öğretimine 314 saat ayrılır, bunlardan da 54 saati (17%) Sözlü Halk Edebiyatı örneklerine verilir.

2019 Edebiyat Ders Programında folklor örnekleri için ayrılan yer:

Tablo 2

Sözlü Halk Edebiyatı Türü	. sınıf	I. sınıf	VII. sınıf	VIII. sınıf	IX. sınıf	X. sınıf	I. sınıf	Toplam
Sözlü Halk Edebiyatı Örneklerine Ayrılan Saat								
Efsane	6	2	1	-	-	-	-	9
Masal	15	3	3	-	-	-	-	21
Destan	-	10	3	6	-	12	-	31
Aşık Sanatı	-	1	-	3	-	5	-	9
Lirik türler: nağmeler (emek nağmeleri: holavar, sayaçı nağmeler, mevsim nağmeleri, merasim nağmeleri, ninni, okşama) türkü, mani	-	-	-	-	-	2	-	2
Epik türler: Efsane, rivayet, atasözü ve deyimler, fıkra, bilmece, tekerleme, masallar	-	-	-	-	-	2	-	2
Dramatik türler: halk oyunları, halk bulmacaları, şebihler	-	-	-	-	-	1	-	1
Toplam	21	16	7	9	-	22	-	75

Ortaokul ve lisenin beş sınıfında (V. VI. VII. VII. X.) öğretime ayrılan 340 saatten 75 saati (22%) Sözlü Halk Edebiyatı`na aittir ve bu da yeterli imkânın olması demektir. Aynı

zamanda, şimdi ilkokulun Azerbaycan dili kitaplarında masallar, atasözü ve bilmeceler de önemli yere sahip. Böylece her geçen yıl öğrencilerimiz halkımızın yarattığı en değerli incileri daha derinden tanıma fırsatı elde ediyorlar. Ama bütün bunlara rağmen gözlemlerimize dayanarak birçok öğretmenin folklor hakkında Edebiyat ders kitaplarında yer alan bilgilerin ötesine geçemediği, canlı halk sanatının ideolojik ve sanatsal potansiyelinden çok az yararlandığı görülmekte.

YÖNTEM

Sorunun Aktarılmasının Durumu

Ortaokul ve liselerde sözlü halk edebiyatı öğretiminin geliştirilmesi amacıyla araştırmalar birşok araştırmanın yapıldığı bilinmekte: Karabaklı, A. (1961). Okulda Sözlü Halk Edebiyatı Öğretimi; Haşimov, A. (1958). Azerbaycan Sözlü Halk Edebiyatında Eğitici Fikirler; Ahmadov, C. (1992). Edebiyat Öğretme Metodolojisi; Aliyev, P. (1999). Kitab-ı Dede Korkut Destanının Poetiğinin Benimsetilmesi Yolları; Mamedov, Ş. (1990).V-IX. Sınıflarda Sözlü Halk Edebiyatı Yaratıcılık Örneklerinin Öğredilmesinde Eğitim Metotlarının Kullanımına Dair; Azerbaycan Edebiyatı Öğretiminde Folklöre Ait Kitle iletişim araçlarının kullanılması yolları; Mikayılov, Ş. (2008). V-IX Sınıflarında Sözlü Halk Yaratıcılığı Örneklerinin Öğretilmesinde Eğitici Yöntemlerinin Kullanımına Dair; Yusifov, F. (1988). Folklorun Öğretimi Sürecinde Öğrencilerin Sözel Anlatımını Geliştirme Yollari; Garalov, Z. (2003). Terbiye; Cemşidov, Ş. (1977). Kitab-ı Dede Korkut Sayfalarını Çevirirken; Haşimov, İ. (1986). Kitab-i Dede Korkut`taki Pedagojik Mirastan Öğrencilerin Eğitimi Sürecinde Kullanmanın Etkili Yolları adlı araştırmalarında Sözlü Halk Edebiyatı`nın oluşumu, gelişimi, kuşaktan kuşağa aktarılarak günümüze ulaşması, folklor örneklerinde sunulan eğitici konular: çocuğun fiziksel, zihinsel, ahlaki ve estetik gelişimi, hümanizm ve vatanseverlik ideolojileri araştırılıyor.

Bu alandaki araştırmalar iki gruba ayrılmaktadır: 1) ilkokul ve ortaokulda sözlü halk edebiyatı öğretiminin genel konularını anlatanlar; 2) belirli bir türde olan halk edebiyatı örneğinin öğretimini (mesela, destanı) anlatanlar.

Bizim araştırdığımız bu konuyu yani Sözlü Halk Edebiyatı`nın öğretilmesinde öğrencilerin kazandıkları değer ve becerileri onlar araştırmamışlar. Biz Türkiye Cumhuriyeti ve Azerbaycan Cumhuriyeti`nde Türk dili ve Edebiyatı programlarını karşılaştırarak araştırmaya çalıştık. T.C.Milli Eğitim Bakanlığı Ortaöğretim Genel Müdürlüğü Orta Öğretim Türk Dili ve Edebiyatı Dersi Öğretim Programının 1.4. Değerler Eğitiminde (2017:13-17)

aşağıdaki değerler ve onlara uygun davranışlar: ***Adalet, Dostluk, Dürüstlük, Öz Denetim, Sabır, Saygı, Sevgi, Sorumluluk, Vatanseverlik, Yardımseverlilik*** verilir.

Program, öğrencilerin Türk edebiyatına ait eserler aracılığıyla milli, manevi, ahlaki, kültürel ve evrensel değerleri anlamalarına yardımcı olmayı amaçlamaktadır.

Türk Dili ve Edebiyatı Dersi Öğretim Programı dört temel dil becerisinin yanı sıra kazandırmayı amaçladığı beceriler aşağıda sunulmaktadır: ***Bilişim Bilgisi; Eleştirel Düşünme; Görsel Okuma ve Yazma; İletişim ve iş Birliği; Medya Bilgisi; Yaratıcı düşünme.***

Azerbaycan Cumhuriyeti`nde eğitimin Devlet Standartları`nda (2019: 3-4) ortaokul ve lise öğrencilerinde şekillenecek değer ve beceriler aşağıdaki gibidir:

Değerler ve Beceriler: Vatana, halka sevgi ve sadakat. Milli gurur duygusu. Ana diline, halkının kültürel mirasına, tarih ve kültürüne, milli, manevi değerlerine, evrensel değerlerine saygı. Vatana karşı çıkabilecek tehditlerle savaşma.

Ortaokul ve lise seviyesinde: Vatanın ve halkının... milli, manevi değerleri aynı zamanda evrensel değerler hakkında bilgili olurlar...

Değerler ve Beceriler: Kreatiflik. Analiz-sentez. Mantıksal, eleştirel ve yaratıcı bir yaklaşım. Araştırma ve soruşturma. Ortaokul ve lise seviyelerinde: Topladığı bulguları, gözlemlediği olayları sistemleştirmek ve tahlil etmek, genelleme yapmak,sonuç çıkarmak ve öneride bulunma becerilerine sahip olmak.

Değerler ve Beceriler: Toleranslık. Farklı kültürlere karşı duyarlı ve hoşgörülü tutum. Ortaokul ve lise seviyelerinde: Farklı kültürleri özelliklerine göre ayırt edebilir; milli, ırksal ve dini ayrımcılığın kabul edilemezliğinin bilincinde olur.

Değerler ve Beceriler: Estetik ve fiziksel kültür. Harmoni gelişim ve sağlığın korunması. Ortaokul ve lise seviyelerinde: fiziksel kültür bilgisine sahiptir; Fiziksel gelişimi destekleyen etkinlikleri güvenli performans kurallarına uygun olarak gerçekleştirir.

Sözlü Halk Edebiyatı Örneklerinin Değerler Ve Beceriler Kazandırma Açısından Önemi:

Sözlü Halk Edebiyatı örneklerinin değerler ve beceriler kazandırma açısından önemi nelerdir? Ortaokullarda ve liselerde öğretilen: V. sınıfta "Ana Geyik", "Yetim İbrahim'in Masalı", "Üç Kardeş"; VI. sınıfta, "Şah Abbas ve İki Vezir", "Han Sarayı", "İskender Kuş Dili Öğreniyor", "Kırat`ın Kaçırılması" kolu ("Köroğlu" Destanı), "Ana Rehni", "Basat`ın Tepegözü Öldürdüğü Boy" ("Dede Korkut" Eposu); VII. sınıfta "Terzi Şagirdi Ahmet", "Durna Teli" ("Köroğlu" Destanı), "Hazine kaya"; VIII. sınıfta, "Kazan Bey'in Oğlu Uruz

Bey'in Tutsak Olduğu Boy" (Dede Korkut Eposu), "Kazılık Koca Oğlu Yegnek Boyu" ("Dede Korkut" Eposu), "Köroğlu ve Bolu Bey" ("Köroğlu" Destanı); X.sınıfta lirik folklor örneklerinden: nağmeler, türküler, maniler; epik türlerden: efsane, rivayet, atasözü ve deyimler, fıkra, bilmece, tekerleme, masallar, aşık edebiyatı, destanlardan: "Kitab-i Dede Korkut", "Köroğlu", "Şah İsmail", "Aşık Garip"; halk oyunları, şebihler, oyunlar vb. Genç nesilde, vatana, halka sevgi ve bağlılık duygularını aşılamak için özel öneme sahiptir**.** Öğretilen folklor örnekleri, halkın istek ve arzularını yansıtıyor. Sözlü Halk Edebiyatı`nda halkın anlattığı kahraman (Halk kahramanı) doğrular için, halkın bağımsızlığı ve mutluluğu için işgalcilere karşı savaşıyor, herhangi bir zorluk ve engelden korkmuyor ve sonunda kazanıyor. Aynı zamanda folklor ile tanışma çocuklarda hayal gücünün, fantezinin ve yaratıcı uydurmaların gelişimini desteklemekte, genç neslin aktif, güçlü, becerikli ve girişimci olmasına yardımcı olmaktadır. Çocuklar Sözlü Halk Edebiyatı`ndakı örneklerdeki cesur, mücadeleci, zor duruma düşmekten korkmayan, bin bir felaket ve zorluktan sonra kötü güçlere galip gelen kahramanları çok seviyor ve onlar gibi olmaya çalışıyorlar.

Sözlü Halk Edebiyatı öğrencilerin gözü önünde başka bir hayata yol açıyor, daha iyi bir yaşam hayalini canlandırıyor, bu yaşamı iyileştirmek için bağımsız ve korkmaz bir kahraman olarak yaşam sürmeye sevk ediyor. Ancak insanlar, aynı zamanda henüz topraklarının Ermeniler tarafından işgal edilmesi, yaşamaya mecbur oldukları mülteci hayatıyla barışamıyorlar. Yeryüzünde işgal, İslam düşmanlığı ve ırkçılık çok yayıldı. Bu yüzden bugün dünyada bağımsızlık, mutluluk zaferi oluşturmak için biz de Halk Edebiyatı`ndakı iyimserlikten, yaşama ve geleceğe olan umuttan ve nihayetinde iyiliğin kazanacağına olan inanç ve umuttan yararlanmalıyız

BULGULAR

Sözlü Halk Edebiyatı aracılığıyla öğrencilerin eğitilmesi – "Milli Profil"

Sözlü Halk Edebiyatı, öğrencilere değer ve becerilerin kazandırılması bakımından bir potansiyele sahiptir. "...Edebiyat – zihniyettir, zamanın zorluklarından geçmiş ve kader sınavını kazanmış Ruhun sözden cisim (ve "can" – Fuzuli) kazanmasıdır" (Karayev, Y. 1995. 19). İdeolojimizin temelini, Türk milli kültürü, Müslüman medeniyeti ve modern Avrupa demokrasisi oluşturmaktadır. İlk defa bizim tarafımızdan Sözlü Halk Edebiyatı`nın içeriğindeki milli ve evrensel değerler bir araya getirilerek ideolojimizin temelini oluşturan – Türkçülük, Modernlik, İslam (Bayrağımızın rengi): 8 profilde (**güçlü, mert, örgütlenen, yaratıcı, modern, bilge, hak bilen, onurlu)** 70 uluslararası ve milli işlevsel olmayan becerilere göre sistemleştirilmiştir. Sözlü Halk Edebiyatı`nın liselerde (X. sınıfta) öğretilen

örnekleri arasında "Kitab-ı Dede Korkut" ve "Köroğlu" Destanları "Milli Profil" bakımından analiz edildi ve aşağıdaki genellemeler yapıldı. Destanların olanakları açısından:

1) **Milli-ahlaki eğitimin içeriği *cesur, bilge, hak bilen, onurlu* profilin de belirlenir.**

Cesur: Dürüst, fedakâr, mücadeleci, cesur, ilkeli, güvenilir, iyiliğe sesleyen ve kötülüklerden uzak tutan gibi becerilerin kazandırılma amaçlanıyor ("Dirse Han oğlu Buğac`ın Boyu" Buğac, "Salur Kazan`ın Evinin Yağmalanması" boyunda Kazan Han, Karaca Çoban, "Bamsı Beyrek" boyunda Beyrek ve 40 yiğit vs cesur profilde anlatılan işlevsel olmayan becerilerin taşıyıcılarıdırlar)

Bilge: mutedil, sosyal enstitüleri (aile, icma) anlayan, öngören, değer veren ve faydalanan, kendini değerlendiren, çatışma, sorun çözme becerileri temel alınarak çocukların ve gençlerin eğitimi (Dede Korkut, Bayandur Han, Dirse Han`ın Hatunu, Kazan Han`ın ailesi (annesi, oğlu, Burla Hatun), Deli Dumrul`un hatunu vb.bilge profiline ait olan işlevsel olmayan becerilerin göstergesidir.)

Hak bilen: Yaratıcının, Vatanın, Vatana hizmet edenlerin, rehberin, ebeveynin, eşinin, evladının, akrabaların, komşuların, misafirin, büyüklerin ve küçüklerin, öğretmenlerin ve profesörlerin, muhtaçların, dili, dini, kültürü aynı olanların ve arkadaşlarının hakkını temin eden, çok kültürlü medeniyete sadık olanların, ekolojik kültüre sahip çıkan, yaratıcının hakkını verecek çok ve gençlerin yetiştirilmesidir. ("Kazan Han`ın Evinin Yağmalanması" boyunda Kazan Han, "Basat`ın Tepegözü Öldürmesi Boyu"nda Basat vb. kahramanlar hak bilen profilleriyle ilgili işlevsel olmayan becerilere sahiptir.

Onurlu: itibarlı (güvenli), kültürlü, vicdanlı, adil, hayırsever, merhametli, sevecen, cömert, nazik, (görgülü – etik kurallara uyan), mütevazı, asil (yiğit, hanım) gibi işlevsel olmayan becerilerin aktarılmasıdır. (Destanın temel kahramanları: "Dede Korkut" Eposunda Dede Korkut, Kazan Han, Buğac, Burla Hatun, Banuçiçek, Selcan Hatun; "Köroğlu" destanında Nigar Hanım vb. onurlu profiline ait olan işlevsel olmayan becerilerin taşıyıcılarıdır).

2. Emek ve mesleki eğitimin içeriği *"organize", "modern", "yaratıcı"* profilde tanımlanır.

Organize: Bu profil çocuk ve gençlerin amaçlı, bağımsz, disiplinli, sorumlu, iletişimsel, işbirlikçi olmayı beceren, çalışkan, nizamlı, girişimci, lider becerilerinin geliştirilmesi amaçlanır. "Ön sözde Dede Korkut karakteri, "Baybere`nin oğlu Bamsı Beyrek Boyu`nda Beyrek karakteri, "Kazan Han`ın Evinin Yağmalanması" boyunda Kazan Han, Karaca Çoban, "Köroğlu" destanında "Kıratın Kaçırılması" kolunda Köroğlu, çiftçi karakterleri).

Modern: Devamlı olarak kendini geliştiren**,** ilerici sosyoekonomik kültüre sahip olan, müşteri dostu, çabuk alışan işlevsel olmayan becerilerin aktarılmasıdır.("Baybüre`nin oğlu Bamsı Beyrek Boyu"nda Bamsı Beyrek, "Salur Kazan`ın Tutsak Olduğu ve Oğlu Uruz`un Onu Kurtardığı Boy"da Uruz).

Yaratıcı: araştırmacı, açık fikirli, teorik ve pratik düşünceye sahip olan, mantıksal, eleştirel ve yaratıcı düşünen, sorunları çözebilen insanını eğitimine hazırlıktır. (Dede Korkut, Kazan Han, Beyrek, Burla Hatun, Banuçiçek, Selcan Hatun vb.)

3) Beden eğitimi ve sağlıklı yaşamın içeriği "Mert" profil tarafından belirlenir.

Mert: Fiziksel kültüre sahip**,** fiziksel olarak sağlıklı, fiziksel sağlığını ve pratik becerilerini geliştiren, duygusal zekalı, iradeli, kendine güvenen, iyimser (olumlu düşünen) becerilerin aktarılması amaçlanır. ("Dede Korkut" ve "Köroğlu" kahramanlarının ok ve mızrak atması, kılıç oynatması, çevkan oynaması, at binmesi, güreşmesi, dövüşmesi, yumruk yarışları vs tasvir edilmiştir.)

Dede Korkut`ta fiziksel eğitim ve sağlıklı yaşam tarzı "mert" profilinde tanımlanmıştır. Prof., Dr. Metin Ekiçi röportajında cesur profili ile ilgili bunları anlattı: "Türk korkmazdır. 14-15 yaşlarında çocuklarla her sene deve ile boğanın güreştirildiği alanda oyun oynuyor. Tam o sırada üzerlerine boğa sürüp geliyor. Bütün çocuklar kaçıyor ama Dirse Hanın oğlu kaçmıyor. Boğa bunun üzerine geliyor. Oğlan boğanın alnına yumruğunu dayıyor. Boğa onu meydanın bir ucundan o biri ucuna sürüp götürüyor. Aslında meydanın bir ucundan o bir ucuna boğa oğlanı sürüp götürürken oğlanın fiziki dayanıklılığı test edilmiş oluyor. Fiziksel testi geçen oğlan aynı zamanda Oğuz`un ihtiyaç duyduğu zeka testinden de geçmek zorunda...

...Oğuz`un istediği başarını oğlan gösteriyor. Kurban ritüeli burada gerçekleştirildiği anda boğanın sahip olduğu bütün güç kahramana geçer. Kurban ritüelinde ilkellik döneminden itibaren bütün dünya mitleri şunu anlatır.[2]

"Dede Korkut" Eposu, İslam öncesi Türk-Oğuz dünyasını yansıtan, birbiriyle sıkı ilişkileri olan ve birlikte tam bir bütün oluşturan on iki boydan oluşuyor.VII.-VIII. yüzyıllarda İslami etkilerle yeni ilahi inancına dayanarak deyimlerde gelişen destan kendi içeriğiyle ilk inançları yaşatarak gerçekçi bakış açısını ifade etmiştir.Bu bakımdan, destan bugün büyük bir eğitici öneme sahip. Destan ortaçağ Azerbaycan oğuzlarının "Milli Profil" bakımından yaşamını, gelenek ve göreneklerini, yaşam tarzını, düşüncesini, ahlak standartlarını, hayata,

[2] http://www.izmirport.com.tr/yazarlar/ulku-sonsuz/prof-dr-metin-ekici-ile-dedem-korkut-sohbetleri.html (E.T.06.11.2019)

insanlara bakışlarını, manevi özelliklerini, çalışma alanlarını, eğitim sistemini, kişilik algısı ve karakter özelliklerinin öğrenilmesinde en önemli kaynaktır.

Dede Korkut'taki "Milli Profil" ile ilgili etik, estetik, sosyal tutumların tezahürü insan-insan, insan-doğa, insanın faaliyeti, baba oğul, karı koca, dost düşman vb. ilişkilerde ortaya çıkar. "Dede Korkut" destanında Hayır ve Şer arasındaki mücadelede hayırla şerin gerçekliği inkâr edilmez, hakikat olarak algılanır. İnsanlar hayır ve şer emellerine göre değerlendirilir, cezalandırılır.

İç Oğuz kahramanları Kazan Han başta olmakla Karagüne, Baybura, Beyrek, Karaçuk Çoban, Kulbaş, Karabudak, Kazan oğlu Uruz, Yeynek, Şir Şemseddin, Kazlık Koca ve başkaları, Dış Oğuz kahramanları başta Aruz koca olmakla Basat, Emen, Baybecan, Alp Rüstem, Koca oğlu Dülekvuran, Kıyan, Deli Dondar ve başkaları. Hepsi seçilip bilinen isimlerdir, her birinin özel ve kişisel özellikleri vardır. Burla Hatun, Banuçiçek, Selcan Hatun gibi anneler, sevgili ve cesur kadınlar, yiğit ve cesur olmalarının yanı sıra, bilgelikleri ile dikkat çekiyorlar.

"Dede Korkut" Eposu "Milli Profil" bakımından yüksek insani nitelikleri göstermektedir: Vatanı, toprağı, yurdunu canın kadar sevmek ve onu korumak için hazıır olmak; ; kişisel çıkarların peşinde koşmamak, ulus için her şeyi yapmak; aça ekmek, yalına ayakkabı, parasıza para vermek, hümanist, hayırsever olmak, kan dökmemek, saf kalpli olmak, kadınlara karşı kibar ve saygılı olmak, anne ve baba hakkını tanrı hakkı bilmek, cesur, hızlı, korkmaz, güçlü olmak, doğayı sevmek, güzelliklerden zevk almayı bilmek, dosta rağbet, düşmana nefret, mert olmak, arkadaşlığa sadık olmak, koşulsuz itaat – söz ve eylem birliğini korumak, akıllı, tedbirli olmak, düşmanın hilesine uymamak, kadının aile, eş namusunu ölümden üstün tutması, kardeş sevgisi ve kardeş sadıklığı, helalliğin yüce tutulması vs. anlatılır.

"Dede Korkut" Eposunda yalnızca iyi ahlaki özellikler değil, kötülükler de anlatılmaktadır. Destanın bu kadar değerli olma nedeni de doğruluk ve yanlışlığın, mertlik ve namertliğin, hümanizm ve zulüm, kuruculuk ve yağmalama, sadakat ve ihanet, dostluk ve düşmanlık bireysel karakterlere kabarık bir şekilde yansıtılır.

"Kitab-ı Dede Korkut" destanları halkımızın, dilimizin tarihinin eski Türk edebi düşüncesinin, dilde gerçekleşen medeniyetin örneği olan mitler, destanlar vs. Türk halklarının bir köke bağlı olduğunu gösteren ortak değerler toplusudur. Kahramanlık nağmeleri halkın mert oğullarını savaşa, kahramanlığa, yiğitliğe sesler. "Kitab-ı Dede Korkut" , "Köroğlu" gibi kahramanlık destanlarında komutan, halk kahramanı bu nağmeler aracılığıyla kendi silah

arkadaşlarına övgüde bulunur, onları cesur olmaya, düşmana karşı savaşta azim, cesaret ve yiğitlik göstermeye sesler.

Destanlarımız vatana millete, ana babaya, kardeşlere duyulan saf sevginin canlı salnamesidir; mertlik ve kahramanlık, yeryüzünde mutluluk ve bahtiyarlık marşıdır.

SONUÇ

XXI. yüzyılda bilim ve teknolojinin hızlı gelişim gösterdiği, Davos 2020 işlevsel olmayan becerilerin talebe dönüştüğü, meslek ve başarı taleplerinin eğitimden daha hızlı bir şekilde değiştiği, piyasada rekabet etme becerisi olan insanın oluşumu, milli kimliğin yok olmaya başladığı, aile değerlerinin zayıfladığı, zararlı siyasi ve dini eğilimlerin arttığı bir dönemde eğitimin en önemli vazifesi kendi "Milli Profil"ine saygı duyan çocuk ve gençlerin yetiştirilmesidir. Yaptığımız araştırma gösteriyor ki ortaokul ve liselerin edebiyat derslerinde Sözlü Halk Edebiyatı örneklerinin öğretimi çocuk ve gençlerin milli manevi ve evrensel değerlere göre fiziksel, zihinsel ve ruhsal açıdan yetişkin birey gibi eğitilmesinde büyük olanaklara sahiptir.

Sözlü halk edebiyatı dilimizin, ahlakımızın, gelenek ve göreneklerimizin bir göstergesidir. Y. Karayev'e göre: "Sanatsal biliş ve sezgideki arkaik hafıza Oğuz universumu burada hiçbir yerde olmadığı kadar taşlaşır ve anıtlaşır: etnik stil ve sezgideki semantik ve işlevsel kaynaklar sona kadar devam ediyor ... Onlarda eski tarih, eski mitoloji ile birleşiyor, Eski Türk Mitolojisi esatiri ve folkloru Oğuz savaş tarihi ile, oğuz, cengaver ve komutanların adı kaynayıp karışıyor. (Karayev,1995: 83)

Ortaöğretim okullarında ve liselerde öğretilen Sözlü Halk Edebiyatı örneklerinin kahramanlarını, öğrencilere milli ideolojimizin temelini oluşturan Türkçülük, Modernlik, İslamcılık ve 8 profilde ***(cesur, mert, organize, yaratıcı, modern, akıllı, hak bilen, onurlu),*** ulusal işlevsel olmayan yeterliliklere dayanarak öğretime dahil ettik. Bakü ve Sumgayıt ilinde bulunan 10 ortaokul, 10 lisede seçim yoluyla 100 öğretmen ve 500 öğrenciyle deneysel çalışma yaptık. Sözlü Halk Edebiyatı örneklerini öğretirken, öğretmen öğrencilere destan kahramanının karakteristik özelliklerini belirleme talimatı verdi. Öğrenciler destan kahramanlarında olan özellikleri Milli Profil"le kıyaslıyorlar. Öğretim zamanı ders kitaplarında verilen halk edebiyatı örnekleri aracılığıyla öğrencilere adalet, aile, dürüstlük, alçakgönüllülük, cesaret, cömertlik, işgüzarlık, dayanışma, güven, iletişim, nezaket, tasarruf, arkadaşlık, şefkat, birlik, misafirperverlik, nezaket, sabır, tarihsel miras duyarlılığı, yaşlılara saygı, yurtseverlik, sadakat, iyilik vb. bu gibi değerler verilir.

Ders kitaplarında olan halk edebiyatı örnekleri beceriler bakımından analiz edilmiş ve gruplandırılmıştır. Halk Edebiyatı teorisine dayanan 10 orta okul ve 10 lisenin 500 çocuğu: sözlü ve yazılı edebiyat örneklerini karşılaştırmak, imgelerin karakterinin temel özelliklerini açıklamak, sanatsal betimleme araçlarını, konuları ve fikirleri tanımlamak ve gerekçeli bir tutum vermek ve s. gibi becerilere sahip olduklarını ispat etmişler.

Yapılan bu araştırma bir daha gösterdi ki Sözlü Halk Edebiyatı çiçekleri solmak bilmeyen, ebedi, taze kalan, zaman zaman kuşakları eğitip öğreten bir sanat gülşenidir.

KAYNAKÇA

Abdulla, Ş. (1907).*Çocuk Gözlüğü*, Tbilisi.

Abdulla Ş. (1912).*Gülzar.* Badükube.

Azerbaycan Cumhuriyetinde Genel Eğitimin Devlet Standartları. **(2019 2 Ağustos № 28)** "Azerbaycan muallimi" gazetesi.

***Azerbaycan Cumhuriyetinde Genel Eğitim Okulları için Edebiyat Dersi Eğitim Programı (Kurikulumu) (V-XI.Sınıflar)*. (2008).** Bakü: "Tehsil" Yayım Evi.

Cemşidov, Ş. (1977) *Kitab-ı Dede Korkut Sayfalarını Çevirirken*. Bakü: Gençlik Yayım Evi.

Çernyayevski, A. (1883).*Vatan Dili. I. bölüm,* Tbilisi.

Çernyayevski, A., Velibeyov, V. (1888).*Vatan Dili. II.bölüm*, Tbilisi.

Efendiyev, R. (1889).*Çocuk Bahçesi*. Tbilisi.

Efendiyev, R. (1901). *Besuretü`l-etfal*. Badükube.

Ahmedov, C. (1992). *Edebiyatın Öğretim Yöntemleri*. Bakü, "Bakü Universiteti", Yayım Evi.

Aliyev, P. (1999). ***Kitab-ı Dede Korkut Destan Poetiğinin Benimsetilme Yolları***. Bakü: "Tahsil" Yayım Evi.

Haşimov, E. (1958). ***Azerbaycan Sözlü Halk Edebiyatında Eğitici Düşünceler***. Bakü: Uşakgencneşr .

Haşimov, İ. (1986). ***Kitab-ı Dede Korkut`Takı Pedagojik Mirası Öğrencilerin Eğitim ve Öğretim Işinde Kullanmanın Etkili Yöntemleri***. Bakü: APİ`nin Yayım Evi.

***İkinci Dereceli Mektepler için Edebiyat Müfredatı.*(1923).** Bakü: Azerneşr,

Köçerli, R. (1912).*Balalara hediye.* Badükube.

Karabağlı, E. (1961).*Okulda Sözlü Halk Edebiyatı`nın Öğretimi.* Bakü: Azertedrisneşr.

Garalov, Z. (2003).*Terbiye*. 3 cilt, I.c, Bakü: Pedagogika Yayım Evi. .

Karayev, Y. (1995).*Tarih: Yakından veUzaktan*.Bakü: "Sabah" Yayım Evi.

Mahmudbeyov, M., Axundov, S. (1908).*İkinci Yıl* (İkinci il). Badükube.

Mahmudbeyov, M., Sehhet, A. (1909).***Yeni mektep***. Badükube.

Memmedov, Ş. (1990).*Azerbaycan Edebiyatı Öğretiminde Folklöre Ait Kitle İletişim Araçlaırını Kulllanma Yolları*. Bakü: "Maarif" Yayım Evi..

Mikayılov, Ş. (2008, № 4, say.20-25).V-XI. ***Sınıflarda Sözlü Halk Sanatı Örneklerinin Öğredilmesinde Öğretim Yöntemlerinin Kullanımına Dair*** // ARTPİ-nin Elmi eserleri.

Mirze Şefi Vazeh. (1883). Kitab-i-türki. Tebriz-Tbilisi.

Mustafa, A., Hamdi, B. (2009).*Edebiyat Bilgi ve Kuramları.* Ankara. Akçağ Basım Yayım Pazarlama A.Ş.

Seyid Azim Şirvani. (1883).*Rəbiül-etfal*. Badükube

Eğitim Hakkında Azerbaycan Cumhuriyeti`nin Kanunu **(2009).** Bakü: "Hukuk Edebiyatı" Yayım Evi.

T.C.Milli Eğitim Bakanlığı Ortaöğretim Genel Müdürlüğü Orta Öğretim Türk Dili ve Edebiyatı Dersi Öğretim Proqramı. **(2017**).

Genel Eğitim Okullarının V-XI. Sınıfları İçin Edebiyat Ders Programı. (**2003).** Bakü:" Nigar-E" KM.

Genel Eğitim Okullarının 5.sınfı için Edebiyat Ders Kitabı. **(2019).** Bakü: Bakıneşr.

Genel Eğitim Okullarının 6.sınfı için Edebiyat Ders Kitabı. **(2019).** Bakü: "Tehsil" Yayım Evi. .

Genel Eğitim Okullarının 7.sınfı için Edebiyat Ders Kitabı. (**2019)**. Bakü: Bakıneşr

Genel Eğitim Okullarının 9.sınfı için Edebiyat Ders Kitabı. **(2019).** Bakü: Bakıneşr.

Genel Eğitim Okullarının 8.sınfı için Edebiyat Ders Kitabı. **(2019).** Bakü: Bakıneşr.

Genel Eğitim Okullarının 10.sınfı için Edebiyat Ders Kitabı. **(2019).** Bakü: Bakıneşr.

Genel Eğitim Okullarının 11.sınfı için Edebiyat Ders Kitabı. **(2018**). Bakü: Bakıneşr.

Yusifov, F. (1988). ***Folklörün Öğretim Sürecinde Öğrencilerin Sözel Anlatımının Geliştirilmesi Yolları.*** Bakü: APİ Yayım Evi. .

İNTERNET KAYNAKLARI

http://www.izmirport.com.tr/yazarlar/ulku-sonsuz/prof-dr-metin-ekici-ile-dedem-korkut-sohbetleri.html (E.T.06.11.2019)

KÜÇÜK MENDERES HAVZASININ ZEYBEK GİYSİLERİ

Saadet Nihal COŞKUN[1]

Özet

İnsanlığın var oluşuyla birlikte ihtiyaç haline gelen giyim, insanların kendilerini dış etmenlere karşı korunmak ve örtünmek ihtiyacıyla ortaya çıkmıştır. Giyim ve süslenmelerin tarihi araştırıldığında yaşadıkları bölgenin coğrafi konumuna, geleneklerine, yaşam şekillerine, fertlerin zevklerine göre değişiklik göstermektedir. Zaman içinde geleneksel giyim kuşamda oluşan bu farklılıklar, toplumların kültürel kimliğinin tespitinde önemli rol oynamaktadır.

Efelik bir tür seçimle belirlenir ve sözü dinlenen, saygın, sevilen, lider kişilik özelliklerine sahip kişilerdir. Efelik - Zeybeklik asalet gerektirir. Girdiği ortamda sözüyle, görünüşüyle, kıyafetiyle fark edilmelidir. Bu sebeple efe ve zeybek kıyafetleri ayrıcalıklı, görkemli ve gösterişlidir. Zeybeklerin giyim kuşamı, yöre halkının giyim tarzından oldukça farklıdır. Ayrıca zeybek giyim ve kuşamı, bölgeler arasında genelde birbirine benzer özellik taşımasına karşın, yörelere göre de bazı küçük farklılıklar vardır. Genellikle coğrafi etmenlere bağlı olarak kesim ve biçiminde değişiklik gösterebildiği gibi işleme ve süslemede de farklılıklar görülebilmektedir. Bu farklılıklara bağlı olarak; Aydın işi, Muğla işi, Ödemiş işi gibi yöre isimleriyle adlandırılmaktadır. Anadolu kadınının sözsüz kitabı olan oyalarla, nakışlarla ve ince bir zevkle süslü olan zeybek kıyafetleri; tarihsel süreç içerisinde incelendiğinde coğrafya, gelenek-görenek ve inançlara göre şekillenmiş özel bir kıyafet tarzı olarak karşımıza çıkmaktadır. Pek çok parçadan oluşan bu kıyafetler zeybeklerin günlük yaşamlarında ve dağdaki mücadelelerinde oldukça kullanışlıdır.

Bu araştırmanın amacı, Küçük Menderes havzası içinde yer alan zeybek kıyafetlerinin incelenmesi ve tanıtılmasıdır. Elde edinilen bilgilerin literatürde yer alan kavramsal bilgiler üzerinden değerlendirilerek, Küçük Menderes havzası içinde yer alan zeybek kıyafetlerinin yaşaması ve yaşatılması için bilimsel bir katkı sağlaması ve bu konuda yapılacak diğer araştırmalara kaynak olması beklenmektedir.

Anahtar Kelimeler: Kültürel Miras, El sanatları, Giyim, Zeybek, Kültür

ZEYBEK COSTUMES OF KÜÇÜK MENDERES BASIN AREA

Abstract

Attires, proved to be a need throughout the existence of humanity, were born out of the necessity to protect human beings form external elements and to cover them. Investigation of the history of attires and adornments demonstrate that attires and adornments differ based on the geographical position of the area people live in and their traditions, lifestyles and tastes. These differences which have occurred in the traditional apparel in time have important roles in identifying societies' cultural identities.

The Efe (the leaders of Turkish irregular soldiers from the Aegean Region of Turkey called Zeybeks) had leadership qualities, were selected with some sort of vote, were highly respected and liked and their advice was followed. Being an Efe-Zeybek requires nobility. Efe-Zeybek should be noticed in each setting with their speech, appearance and outfits. Hence, their costumes are exclusive, stately and flamboyant. Zeybek costumes are quite different than those of the local public. Also, while Zeybek outfits are generally similar among the regions, they have some small differences. Generally, there are differences in the cut and form of Zeybek costumes depending on geographical elements, but there may also be differences in engravings and ornaments. Hence, these costumes are called with the names of regions such as "Zeybek costume from the Aydın region, Muğla region, Ödemiş region" etc. Examination of the Zeybek costumes- decorated with laces, embroidery and a fine taste which are Anatolian women's books with no words- in their historical processes points to a specific apparel shaped according to geography, customs, traditions and beliefs. These costumes with multi parts are highly useful in the daily lives of Zeybeks and their struggles on the mountains.

This study aimed to explore and present the Zeybek costumes included in Küçük Menderes Basin area. The obtained information is expected to contribute in sustaining and cherishing Zeybek costumes in Küçük Menderes Basin by investigating them with the help of theoretical information included in literature and to guide further research.

Keywords: Attires, Adornments, Zeybek, Culture

[1] Öğr.Gör.:Adnan Menderes Ünv. Aydın MYO. Kepez Mevkii. Efeler/AYDIN. coskunn@adu.edu.tr

GİRİŞ

Kelime anlamı olarak "Zeybek" kavramı "Özbek", "Zibak", "Zeus", "Zorba", "Sekban", "Soymen", "Sağbek", "Sübek", "Zeyl-i bek" sözcükleri ile aynı anlamı ifade etmektedir. Ayrıca kelime olarak "Zeybek", "Zeybak" ve "Zaybak" olarakta kullanılmıştır. Türkçe' de "Zeybek" sözcüğü ses değişimi olarak bazı yörelerde "Zaybak" olmuştur. Bazen de Zeybek sözcüğü Efe sözcüğü ile aynı anlamda kullanılmıştır. Özellikle Batı Anadolu bölgesinde zeybeklere efe' de denilmiştir. Oysaki Kuvayi Milliye çetelerini oluşturan her bir çete üyesine "Zeybek" çetenin lideri olan kişiye ise "Efe" denilmiştir. Efe'ye bağlı üyelere "kızan", denir efenin kendisine en yakın olan ve kızanların eğitimiyle ilgilenen kişiye de "baş kızan" denilmektedir[2].



[2] https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/417257

Zeybekler hakkında birçok eser bulunmaktadır bunlar incelendiğinde kimileri zeybekleri özmüş kimileri eşkıya olarak tanımlamıştır. Zeybekler; Selçuklu döneminde, Osmanlı döneminde ve milli mücadele döneminde devleti savunmak ve milleti korumak için cephede en ön safta yer almaktaydı. Efeler ise kıyafetleriyle, aldıkları nam ve isimle, üstlendikleri görevleri ile özellikle milli mücadele döneminde efsane olmuşlardır. Efelik ve zeybeklik karakteri genel itibari ile Türk milleti için daima koruyucu, kollayıcı, muhafız, ağabey olarak öne çıkmıştır (Yılmaz, 2018: 17-18).

Zeybeklerin tarihsel süreç içerisinde coğrafya, gelenek görenek ve inançlarına göre şekillenmiş özel bir kıyafet tarzları bulunmaktaydı. Pek çok parçadan oluşan bu kıyafetler zeybeklerin günlük yaşamlarında ve dağdaki mücadelelerinde gelenekten öteye kolaylık veya zorunluluk olması nedeniyle oldukça kullanışlıydı.

AMAÇ- KAPSAM- YÖNTEM

Cumhuriyetimizin 1923'te ilanından sonra zeybekliğin tarihi süreci bitmiştir. Ancak, Zeybeklik denilen halk kültürü geçmişten günümüze ağıtları ile türküleri ile oyunları ile giysi biçimi ile ve giysilerde kullanılan ögeleri ile geleneksel tutum davranışlarıyla kendine özgü bir aktarımı vardır. Çalışmanın Türk Kültürü ile ilgilenenlere yararlı olması, Efelik ve Zeybeklik kültürü ile ilgili daha detaylı incelemeler yapılması devamlılığın sağlanması açısından gereklidir. Bu araştırmanın amacı günümüzde sadece halk bilgisi olarak kalan zeybeklik hakkında kısa bilgi vermek sonrasında yapılan literatür taraması kaynak kişi görüşmeleri ve alan araştırması yöntemi ile küçük menderes havzası zeybek kıyafetlerini tanıtmaktır.

ZEYBEK GİYSİLERİ

Zeybeklik toplum içindeki yaşanmışlıklar sonucu ortaya çıkmıştır. Yasalar karşısında suç işlemiş bireyler kurtuluşu dağa çıkmada bulmuştur. Zeybek- Efe demek güven, cesaret ve dayanışma demektir. Bulundukları yapı kuralların net olması, esnek olmayıp son derece katı olmasıdır. Milli mücadele döneminde kıyafetleri ve silahları ile dikkat çeken efeler İşgal kuvvetlerinin karşısında ilk direnişi başlatmışlardır. Çevrelerinde her zaman ilgi odağı olan Efeler ve Zeybekleri silahlı güç olarak toplumun ihtiyacı olan cesaret ve kararlılığı göstermişlerdir. Bu durum halk arasında zeybeklere olan saygıyı yaratmış, birçok gencin

silahlanarak düzenli ordu kuruluncaya kadar Milli Mücadeleye katkıları olmuştur (Demirayak,2011: 30).

Geçmişte çok önemli görevleri olan Zeybeklerde giyim kuşam çok önemli bir olgudur. Türk El sanatlarının zengin çeşitleriyle süslenmiş gösterişli olmasının yanında güç kuvvet ve asaleti temsil etmektedir. Yapılan literatür araştırmalarında, Osmanlı döneminde zeybek kıyafetlerine ilginin çok olduğu gibi farklı kesimlerin özellikle Hristiyan topluluğun Efe-Zeybek kıyafeti giyerek eşkıyalık yaptığı toplumun huzurunu bozduğu görülmektedir. Ayrıca Tanzimat ve yenileşme hareketlerinin başlama tarihlerine rastlayan bu olaylar hem Osmanlı imparatorluğunun yenileşme, değişme konusunda istekli olmadıklarını göstermektedir. Örneğin; "Potur" adı verilen zeybek şalvarı Osmanlı yönetiminin dikkatini ve tepkisini çekmiş, 21 Ağustos 1838 tarihinde Aydın valiliğine tayin edilen Çengeloğlu Tahir Paşa, zeybek kıyafetlerinin "ahlaka ve dine mugayir" olduğunu belirtti, bu kıyafetlerin giyilmesinin yasaklanması önerisinde bulundu. Zira Vali'ye göre bölgenin sıcak iklimi nedeniyle diz üstüne denk gelen bu kıyafet İslami giyim tarzına uygun değildi. Üstelik gösterişli zeybek kıyafetlerinin Batı Anadolu'da çok yaygın olması, efe ve kızan tayfasını diğer insanlardan ayıran bir üniforma özelliğini taşıyordu, bu da dağa çıkma konusunda gençleri heveslendiriyordu (Özbilgin, 2003: 284). Sultan 2. Mahmut, Aralık ayında Vali'nin önerisine olumlu cevap verdi ve böylelikle zeybek elbisesinin giyilmesi yasaklandı. Ancak büyük bir direnişle karşılaşıldı. Zeybek elbisesi giyme yasağının zorla uygulanmaya çalışılması ve zeybeklerin askere alınmaya kalkışılması, merkezlerden dağ köylerine kadar yayılan büyük bir isyana neden oldu. Seyyah Charles Texier'e göre Tahir Paşa'nın istediği resmi kıyafeti kabul etmeyen zeybeklerin isyanı Edremit, Bergama, Bayındır ve Aydın şehirlerinde çok kanlı bir şekilde bastırıldı. Vali büyük zeybek reislerini yenilgiye uğrattı. Kıyafet yasağına direnmeye devam edenler ya doğrandı ya da kurşunlandı. Hayatta kalanlar ise kıyafetlerini çıkarmak zorunda kaldı. Ancak yüzlerce zeybek ve askerin hayatına mal olan ilk zeybek kıyafeti yasağı çok kısa sürdü. Çıkan savaşlar nedeniyle askere ihtiyaç vardı. Devletin çağrısıyla 1854 Kırım ve 1862 -1867 Karadağ Savaşı'na katılan zeybekler, taburlarında kendi özel kıyafetlerini giyerek görev yaptılar. Yasağın ardından 20 sene geçmeden her şey eski haline dönmüştü. 1863'lerde Batı Anadolu'yu gezen seyyah A.De Moustier, tüm baskılara rağmen zeybeklerin inadının kırılamadığını söylemektedir. Bir başka seyyah V.Cuinet de, bu isyandan bahsederken "Zeybekler Aydın'da üstün devlet kuvvetlerine mağlup olarak katledildiler, ancak kıyafetlerini daima muhafaza ettiler" demiştir(Özbilgin, 2003: 284). Efelik - Zeybeklik asaleti gerektirir, sözü geçmesi, sevilen sayılan kişiler arasından seçilmesi

gerekir. Girdiği ortamda sözüyle görünüşüyle kıyafetiyle fark edilmelidir. Bu sebeple ayrıcalıklıdır efe ve zeybek kıyafeti. Görkemlidir gösterişlidir,





Zeybek kıyafetleri özel hazırlanmış tezgahlarda kaytan veya kordon ismi verilen siyah iple tek tek elde hazırlanmaktadır. Kordon tutturma tekniği yapımı Türk işleme sanatları içerisinde geleneksel bir işleme iğnesi olarak çok eski zamanlara kadar dayanmaktadır. Tahtadan yapılan tezgâha kumaş gerilir. Üstüne çizilen desen takip edilerek kalın kaytan ipliğin ya da kordonun, başka bir ince iplikle kumaşa tutturulması ile gerçekleşir. Günümüzde efe –zeybek kıyafetlerinde bu iş genellikle makineler ile yapılmakta ancak elde yapılanlar kadar değer görmemektedir.

Anadolu kadınının sözsüz kitabı oyalarla nakışlarla ince bir zevkle süslüdür. “Efeler başa kırmızı bir fes takarlar ve fesin püskülüne koza denilirdi. Fesin altına beyaz renkte el işleme bir takke giyilirdi. Fesin üstüne, kefiye oyalı yemeni bir sarık gibi sarılırdı. Efeler, sırtlarına, en alta, yakasız ten gömleği giyerlerdi. Bunun etekleri şalvarın içine sokulurdu. Bunun üzerine zıbın denilen gömlekler giyilirdi. Zıbın, ipekten yapılırdı, Bunun üzerine, camadan denilen ve çuhadan yapılan bir giysi giyilirdi. Camadan kolsuz olurdu. Camadanın üstüne, kolları kopçalı bir camadan daha giyilirdi ve buna da cepken denilirdi. Cepkenler de yakasız olup, yuvarlak kesimlidir. Kol oyukları hayli geniştir. Önü düz veya oval kesimli olup iliksizdir. İçi bordo keten kumaşlarla astarlanmıştır. Cepken, bazı durumlarda veya sıcak havalarda giyilmeyebilir. Ya da camadan giyilmeden, doğrudan işlik üzerine giyilebilir. Ancak genelde ikisi üst üste giyilmektedir. Cepkenin boyu camadandan üç santim kısa olup yakası V kesimlidir. Belden aşağıya mavi tonlarda çuha kumaştan şalvar giyilirdi. Şalvara potur ya da dizlik de denilirdi. Potur, dizleri açık bırakacak şekilde kısa olurdu. Bacak arası çok geniştir. Bele uçkur takılır. Dizkapaklarından aşağıya, baldırı saran bir tozluk giyilirdi. Bu da şalvar ve cepken gibi süslenir, diz altından ayak bileğine kadar iner. Bazı efeler meşin tozluk takarlardı. Buna kepmen denilirdi. Baldırla kepmenin arasına

kama sokulur, kama ile oynanan oyunlarda kullanılırdı.” Zeybeklerin giyim kuşamında aksesuar olarak pazubent, maşa, muskalık, para kesesi, tütün kesesi, saat kesesi vardır. Pazubent; Gümüşten veya paslanmayan kalitede madenden yapılmış Zeybeklerin kollarına taktığı kendilerince koruyucu tılsım olduğuna inandıkları giyim aksesuarıdır. Para kesesi, tütün kesesi ve saat kesesi iğne oyalarının en güzel örnekleri arasındadır[3].

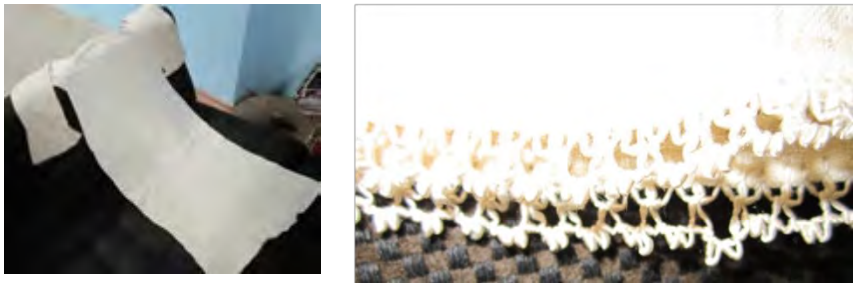
GİYİM KUŞAM PARÇALARI

BAŞLIK - FES



Zeybeklerin başlarına önce “hümayin” üzerine beyaz ipekle sarma işlenmiş “terlik” adı verilen örtü giyerlerdi. Terliğin üstüne şekerli su ile sertleştirilmiş “keçekülah” giyilirdi. Keçekülahında üstüne tepme yünden yapılmış “alfes” giyilirdi. Daha eski dönemlerde keçekülahın üstüne uzunca ak ya da kızıl “Türkmen börkü” giyerlerdi. Al fesin ya da börkün çevresine “poçu, değirme veya çember” sararlardı. Sarma işi çok özenli olup Püsküller, İpek Teller, sağdan- soldan- arkadan aşağıya sarkarak ayrı bir hava vermektedir. Kimi başlıklarda bu süs saç örgüsü olurdu. İğne oyası motifler bol miktarda süsleme unsuru idi. Günümüzde, şapka niyetiyle kullandıkları fes; Namaz takkesi denilen örgü başlığın üzerine kırmızı keçeden yapılmıştır. Keçe yazın serin kışın sıcak tutması doğal olması özelliği ile bilinen bir malzemedir. Fesin dış kısmı yıldız motifi denilen renkli iğne oyaları ile süslüdür. Feste bulunan püsküllere koza denilmektedir. Zeybeklerin kullandıkları kozalar siyah renkte ve ipek iplikten yapılmaktadır. Püskülün bol ve gösterişli olması makbuldür.

TEN GÖMLEĞİ



[3] www.aydinkulturturizm.gov.tr/TR,64510/giyim.html.

El tezgâhlarında pamuktan dokunmuş bezden dikilirdi. Kapalı yakası işlemeli uzun kolları vardır kolların dirseğe kadar olan kısımları iğne oyası veya el nakışı ile süslü olurdu bu kısma "yen" adı verilmektedir.

İÇLİK-ZIBIN

Ten gömleğinin üzerine giyilir. Has ipekten el tezgâhında dokunmuş kumaştan dikilir. Genellikle mor renkte olmasına karşın kırmızı-beyaz, mavi-beyaz çizgili kumaşlardan dikilirdi. Kolları uzun, yakası düz veya kruvöze, yenleri ilikli bilezikli olup etek boyu kısa göğsün altında biten giysi parçasıdır. Bazı içliklerin sol sol göğsüne tütün ve para keselerini koymak için cepleri vardır. İçlikler pamuklu dokumadan astarlıdır.

CAMADAN





Zeybeklerin giysilerinden olan kollu cepkene "Camadan" adı verilmiştir. Çapraz düğmeli, ipek veya sırma işlemeli bir tür kısa yelek diyebiliriz. Kollu cepkenin üstüne giyilen kolsuz giysinin adı ise "Cepken" adını almıştır. Cepkenin ön yanları, arka ortası, kol dışları kadınlar tarafından işlenmektedir.



Bu motifler simetrik olarak elle işlenerek yapılmaktadır. Cepkenlerin dikiş yerleri sıra işlemeleri ile kapatılır. Camadanların boyları verev kesimli olup bele kadar sağdan bindirmeli kruvaze kesimlidir. Üste bindirilen sag tarafta, verev kenar boyunca ilikler açılmıstır. Camadan'ların sol taraf ilikleri verev çizgilerine karşılıklı düğmeler dikilmiştir. Elde yapılan bu düğmeler fındık büyüklüğünde boncukların üzerine ince siyah kaytan sarılarak yapılmaktadır. Camadan kıyafetlerininin düzgün ve simetrik görünmesi için bu düğmeler simetrik olarak işlenmektedir. Camadanlar yuvarlak kesilerek yakasız olarak yapılmaktadır. Özellikle kol altları rahat hareket edilebilmesi için "Kus" adında parça eklenerek dikilmektedir. Kollar bileklere kadar uzundur.

Camadanın içi astarlı, ve kol uçları yırtmaşlıdır. Diğer giyim parçalarında olduğu gibi camadanda da kaytan yada ibrisim örgü kordon "biye" olarak süsleme bulunmaktadır[4].

CEPKEN





Mavi ya da mor kaşmir kumaştan bol süslemeli, ten gömleğinin, içliğin ve camadanın en üstüne giyilen parçadır. Cepkenin kanatları bulunmaktadır. Bu kanatlar kola değil omuzlara dikilmektedir. Genişliği en olarak 10-15 santimdir, ucu bele kadar sarkmaktadır ve sivridir. Bu sallanan kısımlar zeybeğe kanat görünümü vermektedir. Zeybek kollarını kaldırdığında dört kollu görünüme sahip olmaktadır. Bu görüntü zeybeği heybetli olarak göstermektedir. Cepkenin süslemesinde kordonlar blonya iğnesi ile tutturularak yapılır. Yaprak ve çiçek motifleri yoğunluktadır. Cepkenler'de aynı camadan gibi yuvarlak kesim ve yakasız olarak yapılmaktadır. Zeybeğin rahat hareket edebilmesi için kol oyukları geniş kesilmektedir. Yakası bazen düz bazen de oval kesimli olmaktadır. Düğme olmamaktadır. Cepkenin iç kısmına bordo keten kumaş ile astar yapılmaktadır.

Cepken, bazı durumlarda veya sıcak havalarda giyilmeyebilir. Yada camadan giyilmeden, dogrudan içlik üzerine giyilebilir. Ancak genelde ikisi üst üste giyilmektedir[5].

[4] http://www.zeybekoloji.com/zeybek-erkek-giysi-takilari-t5177.html
[5] http://www.zeybekoloji.com/zeybek-erkek-giysi-takilari-t5177.html

ŞALVAR – POTUR






Çuhadon veya potur adı verilen belden aşağıya mavi tonlarda cepken ve camadanın kumaşından dikilir uzunluğu diz üstüne kadar olan giysidir. Şalvar diye de bilinir ancak şalvar genellikle kadınların giydiği bir kıyafet olduğu için genellikle POTUR ismi kullanılır. Bacak arası en az iki metre uzunluğunda çok geniştir, rahat hareket etmek için elverişlidir. . Beli ve baseni bol olduğu için uçkur adı verilen "çarpana dokuma[6]" tekniğindeki kuşak ile kalçadan sıkılır. Kuşak takılan bölüm kırmızı renkli kumaştandır. Kuşağın uçları atkuyruğu kılı ve boncuklarla süslenir. Yine poturun paça kısmında cepkende olduğu gibi zengin süsleme tekniği mevcuttur(Yavuz,2012:57).

TOZLUK / KEPMEN

[6] Çarpana Dokuma: Çarpana ile dokuma işlemi, çözgü iplikleri geçirilmiş ve gerilmiş çarpanaların kendi çevresinde döndürülmesiyle çözgü iplikleri arasında oluşan ağızlıktan, atkı ipliklerini geçirerek sıkıştırılması suretiyle gerçekleştirilir. Çarpana dokumada desen, dokuma raporuna göre geçirilmiş çözgü iplikleri ile birlikte çarpanaların hareket sistemine göre ortaya çıkar.
(http://www.megep.meb.gov.tr/mte_program_modul/moduller_pdf/Çarpana%20Dokuma.pdf)







Zeybeklerin ayaklarına giydiği yünden örülmüş uzun çorabın üzerine Cepken ve camadanda olduğu gibi mavi çuhadan veya deriden yapılan koruma amaçlı takılan "tozluk" ya da "kepmen" denen bir parçadır Ön kısmında kaytan ipiyle süslemesi olan bol işlemeli kepmenler bacağa arka kısımda yer alan ilmikler yardımıyla sabitlenmektedir(Yavuz,2012:57).

SALTA



Soğuk kış aylarında hem yorgan gibi üstlerini örtmeye yarayan hemde üzerlerinde kıyafet gibi rahat taşıyabilecekleri mavi ya da mor kaşmir kumaştan dikilmiş topuğa kadar uzun pelerin tarzı bir parçadır. Kol kısımları derin yırtmaçlı olup süssüz sade bir kıyafettir (Yavuz,2012:57).

KUŞAK




Yörelere göre farklı isim alabilen renksiz sade dokuma kumaştan ve kuşak ismi verilen bir parçadır. Kasık ile göğüs arasında kalan kısma takılır. Renksiz sade kuşağın üzerine renkli Trablus kuşağı, veya acem şalı - yerli şal adı verilen şal sarılır. Bu şal üzerine kuşağın sağlam durması için kolan (çarpana) dokuma şerit ile deriden yapılmış kütüklük- silahlık bağlanır. Kütüklük -silahlık çok geniş kalın deriden olup beş gözlüdür ve bütün silahlar bunun üzerine yerleştirilir. Kütüklük içinde yer alan ceplerde Silah

haricinde zeybeğin günlük hayatta kullandığı tütün kesesi, yağlık, para kesesi, saat kesesi vs. her şey bu kısma yerleştirilir(Dalgaç, M.E.29.12.2019).

KÜTÜKLÜK - SİLAHLIK




Kütüklük, çok geniş kalın deriden olup beş gözlüdür ve bütün silahlar bunun üzerine yerleştirilir. Kütüklük içinde yer alan ceplerde Silah haricinde zeybeğin günlük hayatta kullandığı tütün kesesi, yağlık, para kesesi, saat kesesi vs. her şey bu kısma yerleştirilir). Kütüklükte bulunan ceplerin bir tanesinde mutlaka (kanamaları durdurmak için pamuk görevi görecek) bir tutam koyun yünü bulunur. Normalde Efe –Zeybek kıyafetinde olmayan ancak günümüzde ki Efe – Zeybek kostümlerinde gördüğümüz el nakışı süslemeli kenarları iğne oyalı çember (örtü) bele bağlananların en üstünden sarkıtılır(Dalgaç, M.E.29.12.2019).

ÇİZME



Yapılan kaynak kişi araştırmalarından elde edilen bilgilere göre efelerin körüklü çizme giymediği, çarık benzeri sağı solu belli olmayan "TULUMBACI AYAKKABISI" adı verilen düz bir ayakkabı giydiği üzerine de deriden veya işlemeli kumaştan tozluk taktığı belirtilmektedir. Nedeni ise; dağda ani bir saldırı sırasında çizme giymeye vakit bulunmadığı ayrıca rahat hareket edebilmeleri adına pratik olduğu yönündedir (Dalgaç, M.E.29.12.2019). Aydın merkezde bulunan Serkan GÜNDÜZ, 1980 Aydın doğumlu Körüklü çizme ustasından edinilen bilgilere göre Körüklü çizme Cumhuriyet sonrası Efe- Zeybek kostümüne yerleşmiştir, özellikle 1950'li yıllar Demokrat Parti zamanında Aydın'ın zengin toprak ağaları kendilerini normal çizme



giyenlerden ayırmak için farklı ve gösterişli bir formatta buna şekil verdirmişler(Gündüz, S., 29.07.2016). Körüklü çizme köy ağaları ve zenginleri tarafından giyilen gücün asaletin simgesi olarak bilinen bir aksesuardır. Zira altına konulan ve ses çıkartan gıcırdak bunun göstergesi. Özellikle yörük kültürünün hâkim olduğu bölgelerde kullanılan çizme tamamen organik olması kışın sıcak tutan yazın serin tutan ayakta rahatsızlık terleme romatizma gibi hastalıklara iyi geldiği belirtilen bir yapıya sahiptir. Körüklü çizmenin en önemli özelliği yürüyen kişinin adımlarını attıkça ses çıkarması yani gıcırdamasıdır. Bu gıcırdama sesi "dosta güven, düşmana korku" anlamını taşımaktadır uzaktan gelen çizmenin sesi yaklaştığı kişiye mesaj vermektedir (Özçelik, A. 16.05.2018).

SONUÇ

Zeybeklik kurumu üç bölümden oluşmaktadır. Efe, zeybek, kızan. Efe zeybeklerin başıdır. Zeybekler, kızandan sorumlu kolbeyidirler. Kızanlar ise efenin buyruğunda ki askerlerdir. Başlangıçta belki bir meslek örgütü, belki Akşehir'in sıra yarenlerinde olduğu gibi bir dostluk, yiğitlik kuruluşu, belki de yerel bir güvenlik gücü olan zeybek kıyafetlerinde ki bol ihtişam ve gösteriş ne yazık ki kaybolmuştur. Günümüzde el yapımı üretimi çok nadir olan zeybek kıyafetleri sadece folklor kostümlerinde ve özel organizasyonlarda görülmektedir[7].

Geçmişte çok önemli görevleri olan Zeybeklerde giyim kuşam çok önemli bir olgudur. Türk El sanatlarının zengin çeşitleriyle süslenmiş gösterişli olmasının yanında güç kuvvet ve asaleti temsil etmektedir. Zeybek giyim kuşam parçaları ve aksesuarları yöreden yöreye olduğu gibi zeybekten zeybeğe de farklılık gösterebilir. Ancak genel olarak şu bölümlerden oluşur: Başa giyilenler, üste giyilenler, alta giyilenler, bele giyilenler ve ayağa giyilenler olarak gruplanmaktadır. Aksesuarlar Ve Takılar ise: "Bıçak – Kama, Enfiye Kutusu, Hamayıl, Karkılık, Köstek Kordon, Saat, Maşa, Matara, Nuska, Musaflık – En 'am Kesesi, Para Kesesi, Pazubent, Silahlar, Silahlık, Tütünle İlgili Malzemeler, Yağlık, Yatağan" gibi isimleri vardır (Özbilgin, 2003:258-303**).** Pazubent; gümüşten veya paslanmayan kalitede madenden yapılmıştır. Zeybeklerin kollarına taktığı kendilerince koruyucu tılsım olduğuna inandıkları giyim aksesuarıdır. Para kesesi, tütün kesesi ve saat kesesi iğne oyalarının en güzel örnekleri arasındadır. Bunlar da el sanatları örneklerinin kültürel miras olarak korunması ve aktarılması açısından önemlidir.

[7] http://wowturkey.com/forum/viewtopic.php?t=33127&start=10

Batı Anadolu kültürünün önemli bir kısmını oluşturan zeybeklik kültürünün bugünkü ve gelecek nesillere aktarılması için bütün yönleriyle ele alınıp incelenmesi önemlidir. Efelik ve zeybeklik ile ilgili kavramların incelenmesi, efe ve zeybek kültürünün açığa çıkarılması, korunması, yayılması sağlanmalıdır. Türk kültürünün önemli sosyal olgularından birisi olan Geleneksel giyim kültürünün yaşatılması bu kıyafetinin yapımında el sanatlarının zenginliği ile geçmişi günümüze taşımaktadır. Bu sebepten dolayı sosyal tarih yönüyle derinlemesine araştırılması gereken bir konudur. Eski eserlerin korunması muhafaza edilmesi ve restorasyonu planlı ve kontrollü yapılmalıdır ki gelecek kuşaklara bu kültür taşınabilsin. Çalışmanın Türk Kültürü ile ilgilenenlere yararlı olması, Efelik ve Zeybeklik kültürü ile ilgili daha detaylı incelemeler yapılması devamlılığın sağlanması açısından gereklidir.

KAYNAKLAR

Ahmet, Ş. (1999). Türk Halk Oyunları Giysileri, MEB yayınları, Ankara

Akdoğan, H. (1991). Aydın, Tekin Basımevi, Aydın

Demirayak, S. (2011). Aydın'ın Üç Efesi, Kültür Yayınları Tuna Matbacılık, Aydın

Gökbel A. (1983). Milli Mücadelede Aydın, Coşkun Matbaası, Aydın

Özbilgin, M.Ö. (2003). Zeybeklik Kurumu Ve Zeybek Oyunları, Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili Ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Doktora Tezi. İzmir

Yavuz, B. G. (2012). Zeybekler, Efe Ofset Matbacılık, Ödemiş İzmir.

Yılmaz, Ş. E. (2018). Kuvayi Milliye Efeleri Kültür Yayınları, Tuna Matbacılık, Aydın

İNTERNET KAYNAKLARI

http://wowturkey.com/forum/viewtopic.php?t=33127&start=10(E.T. 06.09.2019)

http://www.megep.meb.gov.tr/mte_program_modul/moduller_pdf/Çarpana%20Dokuma.pdf(E.T. 06.09.2019)

http://www.zeybekoloji.com/zeybek-erkek-giysi-takilari-t5177.html (E.T. 06.09.2019)

https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/417257 (E.T. 21.11.2019)

https://www.kulturportali.gov.tr/turkiye/izmir/kulturatlasi/zeybek-kiyafetler(E.T. 06.09.2019)

www.aydinkulturturizm.gov.tr/TR,64510/giyim.html. (E.T. 21.11.2019)

KAYNAK KİŞİ:

ÖZÇELİK, Ali. Röportaj Tarihi:16.05.2018 Tire Belediyesi Tarih Danışmanı

DALGAÇ, Mehmet Emin. Röportaj Tarihi:29.12.2019 Emekli Öğretmen KÖŞK/AYDIN

GÜNDÜZ, Serkan Röportaj Tarihi: 29.07.2016 Aydın Efeler ayakkabıcılar Çarşısında Körüklü Çizme Ustası

AYDIN İLİ GELENEKSEL EL SANATLARI VE ZANAATLARI

Saadet Nihal COŞKUN[1]

Özet

Kültürel miras; insanoğlunun, toplumların ve toplumu oluşturan kültür gruplarının varlığının, kimlik, kültür, tarih ile ilgili somut ve soyut değerlerin, sürekliliğinin kanıtıdır. Tarihi kentler ve dokular, kültürel peyzajlar, anıtsal yapılar, sivil mimari örnekleri ve arkeolojik alanlar da bu anlamda çok önemli değerlerdir. Ancak en az onlar kadar dil, gelenek, görenek, el sanatları, sikke, elyazması kitap, semboller, edebiyat, yemek, müzik, dans, ritüeller gibi yaşayan değerler de kültürel mirasın önemli bir kısmını oluşturmaktadır.

Bu çalışma, Geleneksel El Sanatları ve Zanaatları Aydın ili Örneği olarak sınırlandırılmıştır. Aydın İli ve ilçelerinde, geçmişten günümüze süregelen kültürel miras değeri taşıyan geleneksel el sanatları Anadolu öncesi Türk kültürünün üzerindeki etkileri bakımından dikkat çekicidir. Kaybolan veya kaybolmaya yüz tutan geleneksel el sanatları, aynı zamanda kültürün de yok olması anlamına gelmektedir.

Bu nedenle yapılan araştırmanın amacı, Aydın ilinde faaliyet göstermiş kültürel veya sanatsal değerdeki geleneksel el sanatları ve zanaatlarını tanıtmak, kimler tarafından, hangi ilçelerde yoğunlaştığını saptamak olarak belirlenmiştir. Bu bağlamda yapılan çalışmanın, Aydın ilindeki geleneksel el sanatlarının geleceğe aktarılmasında bir kaynak oluşturması düşünülmektedir. Çalışmanın gerçekleşmesi için literatür taraması, alan araştırması, gözlem ve kaynak kişi görüşmesi teknikleri kullanılmıştır.

Anahtar Kelimeler*:* Kültürel Miras, El sanatları, Zanaat, Kültür

TRADITIONAL HANDICRAFTS AND CRAFTS OF AYDIN

Abstract

Cultural heritage is evidence of the existence of human beings, societies and the cultural groups that make up society, of concrete and abstract values related to identity, culture, history, continuity. Historical cities and textures, cultural landscapes, monumental structures, examples of civil architecture and archaeological sites are also very important values in this sense. However, living values such as language, tradition, tradition, handicrafts, coins, manuscript books, symbols, literature, food, music, dance, rituals constitute an important part of cultural heritage.

This study is classified as an example of Traditional Crafts and Crafts the province of Aydın. In Aydın province and districts, traditional handicrafts with cultural heritage value from the past to the present are remarkable for their impact on pre-Anatolian Turkish culture. Traditional crafts that are disappearing or about to disappear also mean the extinction of the culture.

Therefore, the aim of the research is to introduce the traditional handicrafts and crafts of cultural or artistic value that operated in the province of Aydın and to determine by whom and in which districts they were concentrated. The study in this context is thought to be a source for the transfer of traditional handicrafts in Aydın province to the future. Literature survey, field research, observation and interview techniques were used to carry out the study.

Keywords: Cultural Heritage, Handicrafts, Craft, Culture

GİRİŞ

Geleneksel el sanatları ortak kimlik ve aidiyet duygusu gibi özellikleri ile kendini gösteren kültürel mirasın bir unsurudur. Sahip olduğu güzellikleri ile geçmişten günümüze büyük bir birikime, zenginliğe sahiptir. Kültürel miras; toplumların ve toplumu oluşturan kültür gruplarının, kimlik, kültür, tarih ile ilgili insanlık varlığına ait somut ve soyut değerlerin, sürekliliğinin kanıtıdır(Coşkun ve Dilek 2017).

El sanatları ürünleri; gerek yapılan iş gerekse kullanım eşyası bağlamında sanatın yanında kültürün izlerini taşıyan ekonomik ve sosyal hayatta önemli bir konuma sahiptir. Aynı zamanda geleneksel el sanatları toplumun değerlerini, sanatçının ruh halini yansıtan

[1] Öğr.Gör.:Adnan Menderes Ünv. Aydın MYO. Kepez Mevkii. Efeler/AYDIN. coskunn@adu.edu.tr

sözsüz kitap niteliğindedir. Kaybolmuş veya kaybolmaya yüz tutmuş geleneksel el sanatları, UNESCO tarafından 2003 yılında imzalanmış ve ülkemizin de 2006 yılında TBMM'de onayı alınarak Somut Olmayan Kültürel Mirasın Korunması Sözleşmesi belirlenmiştir. Bu sözleşme kapsamında "El Sanatları Geleneği" başlıklı bir madde olması geleneksel el sanatlarımızın önemini göstermektedir. Son yıllarda ki teknolojik ilerlemeler günlük hayatta kullanılan araç ve gereçlerin değişimini de beraberinde getirmiştir. Geçmişten günümüze süre gelen örf ve adetler ile beslenen el sanatları Teknolojinin getirdiği değişimden etkilenmiş ve önemini yitirmeye başlamıştır. Artık değerini kaybeden, yok olma tehlikesi altında olan geleneksel el sanatlarının korunması ve bu alanda farklı çalışmaların ortaya konması gerekmektedir. Kültürümüzün aktarılmasında yaşanmış değerler olduğu kadar müzelerin önemli bir yeri vardır. Müzeler; İnsanlık tarihi boyunca süregelen yaşanmışlıklar konusunda farkındalık oluşturma, bilinçlendirme çalışmaları ile bireyden yola çıkarak aile ve toplumun gelişimine katkıda bulunabilecek, kendi coğrafyasını tanıma ve anlama gereksinimlerini karşılayabilecek potansiyele sahip kurumlardır (Dilek,Coşkun,veAkkan,2018). Müzeler kadar değerli olan kültür aktarımı halkın bilinçlenmesi, geçmişin unutulmaması adına söyleşi workshop halk eğitim merkezleri özel öğretim kurumları ve üniversitelerimizin görevi büyüktür.

Bu amaçla çalışmada, Aydın ilindeki geleneksel el sanatlarının geleceğe aktarılmasında bir kaynak oluşturmak hedeflenmiştir. Çalışma "Aydın İli Geleneksel El Sanatları ve Zanaatları" olarak sınırlandırılmıştır. Verilerin toplanması için alan araştırması, yerinde gözlem, kaynak kişi görüşmesi ve literatür taraması yapılmıştır.

KAVRAMSAL ÇERÇEVE

Geleneksel Türk El Sanatları, ülkemizin kültür seviyesinin aynasıdır ve dünden bugüne insanlarımızın duygularını, sanatsal beğenilerini aktarma aracı olmuştur. Aynı zamanda toplumun yöresel özelliklerini gösteren, gelenek ve göreneklerine göre yaşam şekilleri, yaşantıları boyunca gerekli olan eşyaları üretildikleri dönemin özelliklerini, kısaca geçmişten günümüze tarihimizi yansıtmaktadır. Öztürk'e göre geleneksel el sanatları; Toplumun yapısına göre oluşmuş, yörelere göre farklılıklar gösterebilen, sanatsal ve işlevsel olan, toplum tarafından kabul görüp üretimi yapılan, kullanılabilen, ekonomik bağlamda aile ekonomisine yardımcı olan yani alınıp satılan, gelir getirebilen ürünleri içerir (Öztürk 1994, Sözen 1998).

Bu çalışma, Aydın İli Geleneksel El Sanatları Ve Zanaatları Örneği olarak sınırlandırılmıştır. Geleneksel el sanatları genel anlamda denetim mekanizmalarına ilişkin kurumsal örgütlenme eşliğinde kuşaklar arası aktarılan yazılı sözlü ve görsel bilgi birikimine

dayalı olarak, yöreye özgü zanaat iş kolları olarak tanımlanabilir(Coskun ve Dilek 2017). Geçmişten günümüze dek uzanan doğum, evlenme, ölüm gibi sosyal yaşama ilişkin, gelenek ve göreneklerin ışığında halıcılık, demircilik, kunduracılık, kuyumculuk, dokumacılık, çeyizlik eşyalar, günlük hayatta kullanılan her türlü eşya vb. el emeğine dayalı farklı kapsam ve içerikte, küçük ölçekli ekonomik faaliyet alanlarıdır (Ölmez 2008, Etikan 2008).

AYDIN İLİ KÜLTÜRÜ VE BELİRGİN ÖZELLİKLERİ

Aydın İli Ege Bölgesi'nin güneybatı kesiminde ve kıyı Ege bölümündedir. İpek yolu sınırları içerisinde yer alır. Kentin geçim kaynakları arasında zeytinyağı, incir ve pamuk ilk sıralarda gelmektedir. Bunun yanı sıra yörede kestane, çilek, narenciye ve künar ismi verilen çam fıstığı da bulunmaktadır. Aydın ili tarihi incelendiği zaman çok önemli bir dokuma merkezi olduğu görülmektedir özellikle mekikli bez dokuma alnında önemli kültürel izler bırakmıştır. Aydın ve çevresinde, binlerce yıl öncesinin görkemli uygarlıklarından kalan, önemli antik kentler yer almaktadır. Tarih boyu büyük medeniyetlerin beşiği olmuştur ve birbiri ile karışan kültürlerin izlerini taşımaktadır. Aydın İli ve çevresinde en belirgin geleneksel el sanatları: İğne oyaları, kıl dokumacılık, demircilik, nakış, toprak seramik yapımcılığı, semer ve eğer yapımcılığı, hasır dokumacılığı, dericilik, yorgancılık, basma ve körüklü çizme yer almaktadır. Süregelen gelenekleri arasında "Gencer" ismi verilen Pazar (çarşı) kurulmaktadır. Gencer Kurulma günleri ilçelere göre değişiklik gösteren dini bayramların ikinci, üçüncü ve son gününde kurulmaktadır. Gencer'in özelliği; eskiden gençlerin tanışması ve birbirleri ile evlenecek eş bulması için sağlanan bir ortam olması iken günümüzde bayram parasını biriktiren çocukların para harcadığı yerdir. Nazilli, Yenipazar, Kuyucak ilçelerinde günümüzde geleneksel olarak devam etmektedir. Diğer ilçelerde unutulmuştur. Aydın iline özgü geçmişten süre gelen bir diğer gelenekte deve güreşidir. Deve güreşi ülkemizde ege, Akdeniz ve Marmara bölgelerinde düzenlenen bir Yörük Kültürüdür. Deve güreşi ayak-orta- baş altı ve baş olmak üzere dört farklı boyda kategorileşmektedir. Tarihi incelendiğinde 19.yy başlarına kadar inmektedir. Günümüzde Aydın İlinde açık alanda şenlik havasında geçen büyük ilgi toplayan bir etkinliktir. Deve güreşlerinde develerin süslenmesi aşamasında geleneksel El sanatları örneklerini görmekteyiz. Develerin başlarına ve sırtlarına renkli keçelerden- boncuklardan ve derilerden nazarlıklar dikkat çekici nakışlı örtüler- oyalı yemeniler serilir. Aydın ilinde ve ilçelerinde Deve Güreşleri geleneksel bir halk eğlencesi olarak hala varlığını korumaktadır.

AYDIN İLİNDE GÖRÜLEN EN BELİRGİN EL SANATLARINDAN ÖRNEKLER

HASIR DOKUMACILIĞI

Doğadan toplanan kamış türü bitkisel liflerin belli işlemlerden geçirilir. İp haline getirilen lifler ile dokuma teknikleri yardımıyla ürün elde edilmesi işlemidir. Günümüzde Aydın İli Efeler ilçesinde ayakta kalmaya çalışan el sanatlarımızdandır. Aydın ili genelinde tarihi incelendiği zaman Karacasu ve Germencik ilçelerinde yapılmış günümüzde yapılmadığı görülmemektedir.



KALAYCILIK-BAKIRCILIK

Kalay: Bakır kap kacağın toz nışadır yardımıyla parlatılıp temizlenmesi işlemini yapan zanaatkârların genel adıdır. Kalaycılık, Porselen, çelik, cam, alüminyum, plastik, emaye ve teflon gibi mutfak eşyalarının kullanımının artması bu mesleğin yok olmasına neden olmuştur. Aydın İlinde tüm ilçelerde görülen bir el sanatları kolu iken günümüzde Karacasu, Sultanhisar, Çine, Söke, Germencik, Efeler, Koçarlı ve Köşk ilçelerinde yok denilecek kadar azdır



KEÇECİLİK

Hayvancılığın çok olduğu bölgelerde görülen bir sanat dalıdır. Keçi ve koyun gibi hayvanların yünlerinden elde edilen lif, su ve sabun karışımları ile çiğnenip dövülmesi gibi işlemlerle elde edilir. Halı, kıyafet, kepenek, vb. birçok eşyada kullanılmaktaydı doğal bir ürün olduğu için insan sağlığını koruyan yazın serin kışın sıcak tutan bir yapıya sahiptir. Günümüzde dekoratif anlamda yaşatılmaya ve tanıtılmaya çalışılmaktadır. Aydın İlinde Karacasu ve Köşk ilçelerinde yapıldığı ancak günümüzde yok olan el sanatlarımızdandır.





NALBANTLIK

Binek ve hizmet hayvanlarının ayak sağlığı için toynaklarına takılan "nal" çakma sanatıdır. Aydın İlinde; Karacasu, Kuyucak, Çine, Söke, Sultanhisar, Efeler, Germencik, Karpuzlu, Köşk (Başçayır Köyü) ilçelerinde yapıldığı günümüzde yok olmuş bir meslek dalıdır.



SEMERCİLİK

Semer: Özellikle yük taşımada kullanılan binek hayvanların sırtına bağlanan aynı zamanda katır, eşek gibi hayvanlara binmek için de kullanılan ürüne verilen isimdir. İskelet kısmı sağlam dayanıklı ve şekil alabilen ağaçtan yapılır. Daha sonra bu iskelet deri, keçe ve kumaş yardımı ile kaplanır iskeletin içi sazla doldurularak hazırlanır[2]. Semer yapımında çivi, renkli keçeler, renkli boncuklar özellikle mavi ve nazar boncukları ile süsleme yapılır. Bunu yapan ürünü yapan kişilere semerci denir. Karacasu Efeler Köşk (Kızılcayer Köyü) ilçelerinde eskiden çok yoğun üretim yapılırken günümüzde yok olmuş bir meslek dalıdır. Aydın merkezde bu işi yapan tek ve son usta Orhan Çerezcioğlu'nun 12 yaşında bu mesleğe başladığı ve 82 yaşına kadar yaptığı 6 tane usta yetiştirdiği ancak teknolojinin getirdiği yenilikler ile motorlu araçların yaygınlaşmasıyla bu mesleğin yok olduğunu söyleyen birçok röportajına rastlanılmaktadır[3]

BASMA—DOKUMA



Dokuma; atkı ve çözgü ipliklerinin bir biriyle kenetlenmesinden meydana gelen bir yüzeydir. Dokumalar; Mekikli Dokumalar- Kirkitli Dokumalar ve Mekiksiz Dokumalar olmak üzere üç gruba ayrılır(Coşkun ve Dilek 2008). Anadolu Türk Kültüründe çok önemli

[2] http://hasbihal.weebly.com/2013-semercil 1
[3] https://aydin.ktb.gov.tr/TR-64477/el-sanatlari.html

yeri olan dokumacılık teknolojinin gelişmesiyle yerini makinelere bırakmıştır Aydın bölgesi tarihi incelendiğinde. Karacasu, Nazilli ve Köşk Bozdoğan (Olukbaşı) ilçelerinde Kamçılı Tezgâh adı verilen tezgâhlarda bez ayağı tekniğinde dokumalara rastlanmaktadır. Dokuma Aydın İlinde incelendiğinde, Karacasu ve Nazilli ilçelerinde Mekikli dokuma, Köşk İlçesinde Halı Dokuma, Bozdoğan İlçesinde kilim dokuma yapıldığı ancak günümüzde artık hiç yapılmadığını görmekteyiz.

Nazilli ilçesinde Ayrıca; Tüm ülkemize Nazilli basması olarak adını duyuran Nazilli basma sanayi fabrikası bölgenin ekonomik sosyal ve kültürel gelişiminde önemli bir rol oynamıştır. Nazilli Sümerbank Basma Fabrikası, Cumhuriyet döneminin Birinci Beş Yıllık Kalkınma Planı'nda yer alan en önemli eserlerden biridir. Devlet eliyle kurulan ilk Türk basma fabrikasıdır. Ancak küreselleşme ve rekabet koşullarının ağırlaşması nedeniyle devamlılığını sürdürememiştir (Coşkun ve Dilek 2017). 1937 yılında hizmete giren Nazilli Sümerbank Basma Fabrikası, Atatürk modeli olarak da ifade edebileceğimiz sosyal fabrika örneklerinden biridir. 1950 yılına kadar hizmet veren Nazilli Sümerbank Basma Fabrikası'nın 2002 yılında faaliyetlerine son verilerek Özelleştirme İdaresi'nce bedelsiz olarak Adnan Menderes Üniversitesi'ne devri gerçekleştirilmiştir[4].



OYACILIK SANATI

Oya; Yapıldığı aracın ismine göre isim alan, ipek iplikle veya ince iplikle, iğne, tığ, firkete ve mekik yardımıyla birçok düğümden oluşan, ilmiklerin birleşmesiyle ortaya çıkmış ince örgü dantellerdir(Eronç,1984;36).

Oyacılık sanatı Türk el sanatlarının önemli bir koludur. Ev ve giyim eşyalarının vaz geçilmez süsleme unsuru olan oyalar Türk kadınlarının dili niteliğindedir, kendilerini etkileyen sevinç ve üzüntülerini oyalara yansıtmışlardır. Aydın ili ve çevresinde başlıca çeyiz ögesi olarak yaygınlık kazanmıştır. Oyalar; İğne oyası, tığ oyası, mekik otası gibi yapıldıkları araca göre isimlendirilirler Türk Kültürünün vazgeçilmez unsuru olan iğne oyası Aydın İlinin genelinde görülmektedir. Yatak takımları, vitrin örtüleri, gibi her türlü ev eşyasında, giyim süsleme tekniklerinde, takıda, eşarplarda çok zengin modeli vardır. Ayrıca mendil, tütün ve para kesesi ya da cep saati kılıfında süsleme ve prestij unsuru olarak erkekler tarafından da kullanılmaktadır(Yüceer, Çelik. 2008).

ÇÖMLEKÇİLİK

[4] http://cumhuriyettarihimiz.blogspot.com/2015/08/nazilli-sumerbank-basma-fabrikas-1.html



Elle ya da tornada şekillendirilerek yapılan sırlı veya sırsız çeşitleri bulunan kaba seramik kaplara çömlek denilmektedir. Bu sanat Aydın ili çevresinde Çine Akçaova beldesinde yok olmuş Karacasu İlçesinde ise yok olma tehlikesinde olduğu görülmektedir. Karacasu ilçesinde bulunan doğal toprağın çömlek yapımına çok elverişli olması, yöreye özgü olan kırmızı toprağın getirdiği koyu kırmızı rengin olması ve kimyasında zararlı madde barındırmaması çömlek yapımı için çok uygundur. Bölge sınırları içerisinde yer alan tarihi eserlerden ve Afrodisias Antik Kentinden elde edilen bulgulara göre ilçenin tarihinin 5- 6 bin yıl öncesine dayandığı düşünülmektedir. Cuma mahallesinde yer alan geleneksel çanak çömlek üretimi, Kerpiçten yapılmış atölyelerde otantik dokusu bozulmadan devam etmektedir. Bu atölyelere KERNE ismi verilmektedir. Karacasu ilçesinde çömlekçilik yaklaşık 400 yıldır yapılmaktadır.



Çömlek üretiminin usta çırak ilişkisi ile Antik çağdan günümüze aktarılan geleneksel çömlekçiliğin devamını Aydın'ın Karacasu ilçesinde üretilen çanak çömleklerde görmekteyiz(Çizer, 2014). Günümüzde 24 atölyede, 39 usta ile aile işletmesi şeklinde kadınlı erkekli, çocuklar ve yaşlılarla birlikte çalışılmaktadır. Cuma mahallesinde bulunan atölyelerin eski otantik dokusunun yapısal olarak korunması gerekmektedir. Özellikle taş duvarlı, toprak damlı atölyelerin günümüzde atölye sahipleri tarafından değiştirilip bozulduğu ve betonlaştığı görülmektedir. Aynı zamanda bu bölgenin imara açılması sonucu çok katlı apartmanların bu atölyeleri sıkıştırdığı ve mahallenin genel görünümünü bozduğu bir gerçektir.

KIL ÇADIR

Kıl çadırı, hayvansal üretimin yoğun olduğu bölgelerde yapıldığı görülmektedir. Kısa sürede kurulup sökülebilen kolay taşınabilen özelliklere sahip olmasıyla birlikte olumsuz hava koşullarına dayanması nedeniyle önemli bir lif ürünüdür. Yaylacılık kültürünün hâkim olduğu konar-göçer yaşamın sonucu getirdiği bir kültür aktarımıdır. "kara çadır", "çul çadır", ve "kıl çadır" adlarıyla yöresel farklılar olabilir. Geçmişten günümüze Yörük çadırı olarak da adlandırılan kıl çadırı Yörüklerin ve göçebelerin yurdu olmuştur. Kıl çadırların; kubbeli, otağ,

oba ve şemsiye gibi türleri vardır. Kıl çadır dokumacılığı özellikle Aydın İli, Bozdoğan İlçesi'ne bağlı Olukbaşı, Kızılca ve Dutağaç köylerinde el tezgâhlarında yapılmaktadır. Nazilli ilçesinde bulunan bir fabrikada motorlu tezgâhlarda yapılan kıl çadır dokumaları dış satımın %95 i Suudi Arabistan'a az miktarda Kuveyt, Suriye ve Katar gibi Orta Doğu ve Arap Ülkelerine %5'lik kısmı ise iç piyasada özellikle turistik amaçlı çalışan iş yerlerine yönelik üretilmektedir(Eliçin,Dellal, vd.2000).

DERİCİLİK



Türk kültüründe köklü bir geçmişe sahip olan deri ve deriden yapılmış ürünler, geçmişi günümüze, günümüzü de geleceğe taşıyan bir kültür hazinesidir. Günümüzde deri eserler Sanat ve kültür değeri olmasının ötesinde prestij unsuru olarak modern yaşamın parçası haline gelmiştir. Dericilik tarihi, insanlık tarihinin başlangıcına kadar gitmektedir. İnsanların beslenme ve örtünme ihtiyacını karşılama arayışı avcılık ve toplayıcılık dönemine geçilmesine neden olmuştur(Coskun,2018). Aydın İlinde dericilik Aydın Merkezde ve Kuşadası ilçesinde yok olmuş Karacasu İlçesinde ise yok olma tehlikesinde olduğu görülmektedir. Karacasu ilçesinin coğrafi konumu itibari ile Dericiliğin hammaddesi olan meşe ağaçlarının varlığı ile derinin işlenmesinde kullanılan palamudun bol olması ilçede tabakhanelerin açılmasını mümkün kılmıştır. Karacasu ilçesinde uzun yıllar ülke genelinin deri ihtiyacını karşılayan yüzlerce kişinin çalıştığı işletmeler faaliyet göstermekte iken günümüzde bu sayı 7'Ye düşmüştür. İşletme sayısının azalması ile çalışan sayısında da düşüşler yaşanmış ve günümüzde yaklaşık 30 kişi kalmıştır. Bu işletmelerde çoğunlukla ayakkabı ve sandalet yapımında, özelikle "Bodrum Sandaleti" diye nam salan sandaletlerde kullanılan vaketa deri üretilmektedir. İhtiyaca ve mevsime göre giysilik deride üretilebilmektedir. Şuan faaliyet gösteren işletme sahipleri Pazar bulamamaktan ve bölgedeki arıtma tesisinin kapatılmasından dolayı kapanma noktasındadırlar (Tezcan, E. (10.06.2016))

KÖRÜKLÜ ÇİZME



Aydın denilince akla gelen önemli unsurlardan biri de zeybekliktir. Bölgenin oyun türü zeybektir. Efe çizmesi adı ile anılan körüklü çizme eski zamanlar da köy ağaları ve zenginler tarafından giyilen bir çizmedir. Heybet ve asaletin simgesi olan çizmelerin orijinali 7 körüklüdür. Bu yedi körük Ege Bölgesi'ndeki yedi ili temsil eder. Çizme yürüme esnasında "gıcırdar" bu ses sayesinde efenin geldiğini duyan kişilere "dosta güven düşmana korku" mesajını taşımaktadır. Aydın ili ve çevresinde bu sanatla uğraşan kişi sayısı gün geçtikçe azalmaktadır. Aydın ili ve ilçelerinde toplamda beş usta olduğu bilinmektedir.

Bunlardan biri merkez ayakkabıcılar çarşısında Kemal ERKAÇ 1984 Aydın (Kızılcaköy) doğumlu 8 yaşından bu yana ayakkabı tamirciliği yapan usta çırak ilişkisi ile ayakkabı yapımını öğrenen askerden geldikten sonra sadece körüklü çizme yapımına kendi isteği ve merakı ile başlayan bir kişidir. 32 yaşındaki Erkaç 22 yıldır körüklü çizme imalatı işinde çalıştığını bu işi severek yaptığını dile getirerek "Kökrüklü çizme tamamen doğal ürünlerden yapılır. Çizmenin dışında kullandığımız deri tamamen dana derisidir. İçi keçi derisidir. Tabanı ve topukları manda derisinden yapılma köseledir. Yazın 45derece sıcaklıkta giyildiğinde bile ayak terletmez, koku yapmaz. İnsanların kafasında çizme yazın giyilmez gibi bir algı vardır. Fakat öyle bir şey yok. Yazın kışın insanlar rahatlıkla giyebilir" demektedir.



Heybet ve asaletin simgesi olarak adlandırdığı körüklü çizmenin derilerini Bolu-Gerede ve İzmir – Işıkkent'ten temin ettiğini, bir çizmenin yapının 15 ila 20 gün sürdüğünü söyledi. Erkaç, çizmenin körüğünün 7 kat olduğunu ve bu 7 kat olmasının sebebinin ege bölgesinde ki yedi ili temsil ettiğini ve körükte 8 köşe olduğunu sekiz köşenin de Yürüklüğün simgesi olduğunu belirtmektedir(Erkaç,K.09.05.2016).

Aydın ili İncirliova İlçesinde çizme yapımını sürdüren usta İzzet Erkaç 1970 Aydın doğumludur. İncirliova ilçesinde doğup yaşayan Çizme ustası İlyas SARI'nın yanında 6 yıl Efe Çizmesi ve iskarpin ayakkabı imalatı konusunda çıraklık ve kalfalık yaptığını belirtmiştir. 1992 yılında İncirliova'da kendi iş yerini açarak bu sanatı gelecek kuşaklara taşımak istediğini vurgulayan Erkaç, Türkiye'deki Kültür ve Turizm Bakanlığı'nın Geleneksel Türk El Sanatları Efe Çizmesi (Körüklü Çizme) Sanatkârı belgelidir. Körüklü çizmenin yapımının

15-20 gün arasında gerçekleştiğini çizme yaptıran kişilerin genellikle Deveciler, At Cirit yapanlar ve Yörük festivaline katılanlar gibi özel ilgi ve merakı olanların yaptırdığını söylemektedir (Erkaç, İ.15.06.2016).

Aydın ili Söke ilçesinde bulunan körüklü çizme ustası İhsan TAŞ 15 Temmuz 1963 yılında Aydın – Söke doğumludur. Körüklü çizmenin yarım asır öncesi ilk ustalarından merhum (Sağır) Hüseyin Oral'ın oğlu Ali İksan Oral, dan çizme yapımının inceliklerini öğrendiğini söyleyen Taş 33yıldır ayakkabı tamirciliği ile uğraştığını son 15 yıldır ise Körüklü çizme yaptığını söyledi. İşini çok severek yaptığını, gelenek ve kültürümüze sahip çıkılması gerektiğini belirten Taş, Kültür Bakanlığı'nın desteğiyle 2015 yılında 'Bir usta bin usta' projesinde kurs verdiğini ilginin çok fazla olmadığını belirtti. Söke'deki Ahilik Haftası kutlamalarında yılın ahisi seçildiğini ve "Ustalar çoğalsın, bu meslek ölmesin istiyorum. Benim çırağım yok ama öğrenmek için gelen olursa da her zaman öğretmeye hazırım" dedi (Taş, İ., 25.06.2016).

Aydın Söke ilçesi 1934 doğumlu Zeki Avcıoğlu'da bu mesleği babasından öğrendiğini 7 yaşından beri çizme yaptığını belirtti. Çocukluğundan beri babasının dükkânında olduğunu, bu meslekten çocuklarını torunlarını doyurduğunu alın teriyle hak ettiği parayı kazandığını ifade etmiştir. Bir esnafın güzel ahlaklı olması gerektiğini vurgulayarak, "Devler gibi eserler bırakmak için, karıncalar gibi çalışmak lazımdır". Dedi. Körüklü çizme, Aydın efesinin değişmez aksesuarıdır. El işçiliği ile imal edilen siyah çizmenin altı kösele, dışı dana derisidir. Çizmenin iç kısmında kullanılan deriye "sahtiyan" ismi verilmektedir. Sahtiyan deri palamutla pişirilmiş keçi derisidir. Çizme yapımına başlamadan önce çizmeyi giyecek olan kişinin ayak ölçüsü alınır. Çizmenin boyunu hesaplamak için bileğin tam üzerinden başlayan ve her biri 3,5 santimetre olan körük kıvrımları dikkate alınır. Daha sonra hazırlanan ölçüler doğrultusunda kalıp çıkarılır ve işlem sıraları takip edilerek çizmenin dikim aşamalarına başlanır. Avcıoğlu "Körüklü çizme ayak bileğinin üzerinde yer alan körük sayesinde içeride ki havayı vakumlayarak ayağın yazın serin, kışın sıcak tutulmasını sağlar" demiştir (Avcıoğlu, Z., 18.05.2016).

Aydın merkezde bulunan diğer ustamız Serkan GÜNDÜZ, 1980 Aydın doğumlu olan usta baba mesleği olan ayakkabıcı tamirciliği ve efe çizmesi yapımını çocukluğundan buyana uğraştığını efeliğin bir ruh olduğunu körüklü çizmenin ise bir yaşam biçimi olduğunu söyledi. Eskişehir Anadolu Ünv. Halkla ilişkiler bölümünü lisans mezunu olan Gündüz, askerliğini yaptıktan sonra içindeki efelik sevgisi ve hevesinin etkisiyle bu işin piri olarak kabul edilen Efe Cafer Usta'nın (Efe Cafer Sağdıç) yanında 3 yıl hiç ücret almadan çalıştığını ve en ince ayrıntılarına kadar Efe Cafer Ustadan öğrendiğini belirtti. Efe Cafer Ustanın 7 yaşından 79

yaşına kadar bu işle uğraştığını bu işin piri olduğunu Cafer usta ile çalışmanın çok zor olduğunu çok titiz olduğunu anlattı. Ustası Merhum Cafer Sağdıç'ın ustasının ise Merhum Enver Candar usta olduğunu bu isimlerin Aydın için Tek başına bir marka teşkil ettiğini belirtti. Gündüz, "Bu işi yapmak için başına oturduğumda sadece onu düşünüyorum ve dış dünyaya kendimi kapatıyorum. Ben işimi yapmış olmak için değil, aşkla, sevgiyle yapıyorum" dedi.

Körüklü çizme yapmanın bir sanat olduğunu söyleyen Gündüz, körüklü çizmenin özelliklerini şöyle anlattı: "Körüklü Efe Çizmesi diye bilinen körüklü çizme Efe, Zeybek ve Türkmenlerin asırlardan beri giydiği ve günümüze kadar gelen kültür mirasıdır. Körüklü çizme ayağı kışın sıcak, yazın serin tutar. Ayakta terleme, koku ve mantar yapmaz. Ayak sağlığı için çok faydalı olan bu çizmenin derisi hakiki dana derisi, astarı kuzu derisi ve tabanı köselidir. Tamamen el işi ve göz nuruyla yapılan bu çizme müşterinin isteğine göre ve yapan kişinin ustalığına göre altı veya sekiz köşeli yapılır. Dört çeşit körük modeli vardır Akordeon körük – kendinden körük – simit körük ve baklava körük. En yaygın olan ve günümüzde yapılan körük modeli baklava körük ismini alan sekiz köşeli körük olduğunu çünkü sekiz köşe şapkayla özdeştirildiğini söyledi. Baklava körük ismiyle adlandırılan sekiz köşe körüğün her köşesinin bir anlamı vardır diyen Gündüz bunları şu şekilde açıkladı;

Birinci köşe cesur ve asaletli olmayı, ikinci köşe dürüst olmayı, üçüncü köşe merhametli olmayı, dördüncü köşe cömert olmayı, beşinci köşe hoşgörülü olmayı, altıncı köşe alçak gönüllü olmayı, yedinci köşe sadakatli olmayı, sekizinci köşe adil ve adaletli olmayı anlatır.

Körüklü çizmenin çok eski yıllarda kimyasal maddelerin azlığı nedeniyle deride palamutla işlenmesi sonucu doğal bir sertlik olduğunu çivi olarak ahşap çivi kullanıldığını ve iyi bir ustanın yapmasıyla doğal bir gıcırdama sesinin olduğunu günümüzde ise "patıma" işi yapılması gerektiğini söyledi. Yani "ayağımıza giydiğimiz zaman gıcır gucur ses çıkartmalı. Körüklü çizmenin kalite olduğu çıkarttığı sesten anlaşılır" şeklinde belirtti (Gündüz, S., 29.07.2016).

SONUÇ ve ÖNERİLER

İnsanın yaşama biçimi olarak betimlenen Kültür, bir toplumun yaşayış biçimi, zevkleri, edebiyatı, folkloru, sanatsal etkinlikleri vb farklılıklar gösterebildiği gibi zaman içerisinde değişebilen bir olgudur. Teknolojinin gelişmesi, plastiğe olan rağbetin artması, daha sağlam, ucuz ve kullanışlı ürünlerin piyasaya girmesi toplumun tercihlerini etkilemiştir. El Sanatları ürünlerinin yapımı kişilerin yaratıcılıklarının geliştirir. Sanat; bir ürün tasarlama-uygulama yoluyla öğrenmenin hazzı ve kişinin gelişiminde Ritmi-dengeyi sabrı öğreten

katkıları bulunmaktadır. Estetik alandaki kültürel mirasımız El sanatları ürünlerinin üretiminin devamlılığını sağlamak kültürel bir gerekliliktir. İnsanın geçmişi ile olan bağının kopmaması için de bu devamlılık gereklidir. Toplumların varlığının ve kültürünün önemli bir göstergesi, insanlık tarihine yaptıkları olumlu katkılar ve bıraktıkları eserlerdir (Coşkun ve Dilek, 2017, 38). Yüzyıllar içerisinde toplumların değişmesi, sanayi ve teknolojinin getirdiği yenilikler, ticari kaygıların artması, minimum maliyetle maksimum mal üretimi sağlanması, el sanatlarının günümüz ihtiyaçlarını yeterince karşılayamaması ve usta–çırak ilişkisinin bozulması vb. sebepler, geleneksel el sanatlarının işlerliğini kaybetmesi ve gelecek kuşaklara aktarılamamasında başlıca etkenler olarak sayılabilir. Nitekim emek yoğun icra edilen farklı sanat kolları, üretim teknoloji sindeki gelişmeler ile yerini fabrikasyon üretime bırakmaktadır. Dolayısıyla, geçmiş birikime dayanan teknik bilgi ve beceri usta-çırak ilişkisinin bozulması ile geleneksel el sanatları hızla kaybolmaktadır.

Yapılan çalışmada da görüldüğü üzere Aydın İli Sanat ve Zanaatları anlamında gerek coğrafi konum itibarıyla gerekse kültürün getirdiği bilgi aktarımı ile çok zengin çeşitliliğe sahiptir ancak el sanatlarının ortak sorunu olan tüm etmenlerden Aydın İli ve çevresinde nasibini almıştır. Günümüzde de bir milletin kültür seviyesini, sosyal hayatını, zevk ve yaşam tarzını yansıtan geleneksel el sanatları ürünlerini sahiplenmek sergilemek ve gelecek kuşaklara birer kültürel miras olarak bırakmak gerekmektedir. Ayrıca, taşınabilir kültür varlıkları içinde yer alan el sanatları ürünlerinin korunması restorasyonu ve müzelerde sergilenmesi çalışmalarına önem verilmelidir.

KAYNAKLAR

Coşkun, S. N. (2018). Türk Kültüründe Deri Ve Deri Ürünlerinin Bakımı, Jass Studies-The Journal Of Academic Social Science Studies: 71 Autumn Iı 2018, P. 277-290.

Coşkun, S. N., Dilek, A.(2008). "Karacasu'da Unutulmaya Yüz Tutmuş Dokumaların Çeşitli Derilerle Modernize Edilerek Canlandırılması", I Ulusal El Sanatları Sempozyumu (24-26 Nisan 2008). Ankara, Gazi Üniversitesi Türk El Sanatları Araştırma Ve Uygulama Merkezi Yayınları-1, Ankara

Coşkun, S.N. Ve Dilek A. (2017). Kültürel Mirasımız Mekikli Dokumalar: Karacasu Etnoğrafya Müzesi Örneği, Use I. Uluslararası Sosyoloji Ve Ekonomi Kongresi Tam Metin Kitabı, 24-26 Kasım 2017, S. 38-47, Kayseri

Çizer, İ.S.(2014) **Terra Sigillata** Tibyan Matbaası, Basım Sayısı:1, İzmir.

Dilek, A.,Coşkun, S.N.,Akkan, Y.(2018). Müze Yöneticilerinin Müze-Toplum İlişkisini Geliştirici Faaliyetleri Üzerine Bir İnceleme: Aydın Arkeoloji Müzesi Örneği, Jass Studies The Journal Of Academic Social Science Studies, 73 Winter 2018, P. 395-408.

Eliçin,A.,Dellal,G..,Söylemezoğlu, F..;Erdoğan.Z., Arık.İ.Z..(2000) Kıl Keçilerinden Elde Edilen Üst-Alt Kılların Bazı Fiziksel Özellikleri İle Kullanım Şekilleri, Ankara Ünv. Yayınları, Ankara

Eronç, P.(1984)Giyim Süsleme Teknikleri, İstanbul M.E. Basımevi, İstanbul.

Ölmez, N.,Etikan, S.(2008). "Kavramsal Açıdan El Sanatları Sorunsalı", Birinci Ulusal El Sanatları Sempozyumu, Türk El Sanatları Araştırma Uygulama Merkezi Yayınları, Ankara.

Öztürk, İ.(1994). Geleneksel Türk El Sanatlarına Giriş, Ürün Yayınları, Ankara.

Sözen, M. (1998). Geleneksel Türk El Sanatları, Hürriyet Yayınları, İstanbul.

Yüceer, H.,Çelik, S.(2008). "Aydın Yöresi İğne Oyalarının Giysi Tasarımında Kullanılması", Birinci Ulusal El Sanatları Sempozyumu, Türk El Sanatları Araştırma Uygulama Merkezi Yayınları, Ankara.

Kaynak Kişiler;

Erkaç, Kemal, Röportaj Tarihi:09.05.2016 Aydın Efeler Körüklü Çizme Ustası

Gündüz, Serkan, Röportaj Tarihi:29.07.2016 Aydın Efeler Körüklü Çizme Ustası

Erkaç, İzzet. Röportaj Tarihi 15.06.2016 Aydın İncirliova Körüklü Çizme Ustası

Avcıoğlu, Zeki, Röportaj Tarihi 18.05.2016 Aydın Söke Körüklü Çizme Ustası

Taş, İhsan. Röportaj Tarihi 25.06.2016 Aydın Söke Körüklü Çizme Ustası

Tezcan, Erhan. Röportaj Tarihi 10.06.2016 Aydın Karacasu Deri İşleme Atölye Sahibi Aynı Zamanda Deri Mühendisi

"EŞREF BEY İLE ZÜHRE HAN" DESTANININ TÜR ÖZELLİKLERİ, SEÇENEKLERİ, SANATSAL ÜSLUPLARI VE EPİK TANIMLAMALARI HAKKINDA

Salide ŞERİFOVA [1]

Özet

"Eşref Bey ile Zühre Han" destanı tür açısından farklı türlerin karışıklığının simbiyozu ile karakterizedir. Bir yandan, eserde nazım ve nesirin karışıklığını gözlemliyoruz, diğer taraftan da destanın farklı varyantları arasında ciddi bir fark olması dikkat çekiyor. Destanın sanatsal imgesi sisteminde aşk destanlarına has suretlerin aparıcı, kahraman suretlerinse sinkretik karakter taşımasını ve tarihi şahsiyyetlerinin yansımasını gözlemliyoruz. "Eşref Bey ile Zühre Han" destanının ilgi çekici özelliklerinden biri de sanatsal imgelerin yerini değiştirmesidir.

"Eşref Bey ile Zühre Han"destanının ilginç özelliklerinden biri de onun nesir ve nazim karışık bir halk hikayesi olmasıdır. Destan nesirle nezimin biri-birini yedeklemesi prinsipi üzerine kurulmuştur. Destanda kahramanın başına gelen türlü haller ve olaylar nesirle söylenmiştir. Nazım kısmındaysa konuyla alakalı his ve duyguları yansıtan şiirlerde ifade edilmişdir. Manzum kısımlarda genellikle Eşrefle Zührenin aşk, yürek çırpıntıları yansıtılır.

Ne yazık ki, hikayenin ne için nesir ve nazım karışık biçimde yapılandırıldığı, destanın nazım ve nesir karışık olmasına yol açan amiller tektik edilmemiş, buna yol açan faktörleri araştırılmamıştır. "Eşref Bey ile Zühre Han" destanının araştırılması farklı tarihsel dönemlerde, coğrafi bölgelerde ve kabilelerde oluştuğuna dair tezler ortaya konabilir. Birbirinden ciddi şekilde farklı olan destan varyantları bu düşünceyi doğrular nitelikdedir. Destanın farklı varyantları vardır ve bu varyantlar hem metin açısında hem de tür özellikleri açısından bir digerinden farklıdır. Hikayenin bir kahramanlık veya aşk hikayesi olup olmadığı konusunda araştırmaçılar arasındakı tartışmalar devam ediyor. Öte yandan, araştırmacılar hangi varyantın esas metin olabileceği konusunda keskin bir fikir ayrılığına sahipler.

Anahtar Kelimeler: aşk destanı, "Eşref bey ve Zühre Han" destanı, tür karışıklığı, nazım, nesir

ABOUT THE GENRE FEATURES, OPTİONS, ARTİSTİC STYLES AND EPİC DESCRİPTİONS OF THE EPİC "ASHRAF BEY AND ZUHRE KHAN"

Abstract

The epic "Ashraf Bey and Zuhre Khan" is characterized by the symbiosis of the confusion of different species in terms of species. On the one hand, we observe the confusion of poetry and prose in the work, on the other hand, there is a significant difference between the different options of the epic. In the system of the artistic image of the epic, we observe the expressions of love epics and the syncretic character of heroic surrogates and the reflection of their historical personalities. One of the interesting features of the "Ashraf Bey and Zuhre Khan" epic is the displacement of artistic images.

One of the interesting features of the epic "Ashraf Bey and Zuhre Khan" is that it consists of prose and poetry. Epic prose is based on the principle of backing up one-to-one. Any story that happened to the hero in the epic was told by prose. In poetry part, the poems reflecting the feelings and emotions related to the subject, generally reflect the love and heart flutter of Asharaf and Zuhre.

Unfortunately, the factors that cause confusion of prose and verse have not been investigated. Theses that "Ashraf Bey and Zuhre Khan" epic occur in different historical periods, geographical regions and tribes can be put forward. This thesis confirms the existence of epic variants that are significantly different from each other. Interestingly, these options differ in both text and type properties. Scientific debates around the epic genre continue. On the one hand, the disagreement continues with the fact that the team is a hero or Epic of love. On the other hand, researchers have a sharp disagreement about which option is the first.

Key Words: love epics, "Ashraf Bey and Zuhre Khan" epic , confusion of species, the prose, the poetry.

[1] Prof.Dr., Azerbaycan Ulusal Bilimler Akademisi Nizami Genjavi Edebiyat Enstitüsü, Azerbaycan Edebiyatı Bağımsızlık Dönemi Anabilim Dalı Baş Araştırmacısı. Azerbaycan Yazarlar Birliği Üyesi, Profesör, Filoloji Bilimler Doktoru, salidasharifova@yahoo.com, sharifovasalida@rambler.ru

Giriş

Azerbaycan edebiyat şünaslığının ilgisinden mahrum kalmış, lakin Azerbaycan halkının kültürel mirasının önemli bir parçası olan "Eşref Bey ile Zühre Han" destanı, Türk bilim adamları tarafından derinden incelenmiştir. Bu açıdan, Yrd. Doç. Ali Berat Alptekin'e, Ahmet Özdemir'e, Yrd. Doç .Dr. Doğan Kaya'ya, Şahamettin Kuzuculara ve emeği geçen diğer araştırmacılara minnettarlığımı bildirmek isterdim.

"Eşref Bey ile Zühre Han" destanı (farklı türlerdeki halk hikâyelerinin özellikleri ile birleşerek teşkil edilmiş karakteristik bir halk hikâyesidir) tür açısından farklı türlerin karışıklığının simbiyozu ile karakterizedir. Bir yandan, eserde nazım ve nesrin karışıklığını gözlemliyoruz, diğer taraftan da destanın farklı seçenekleri arasında ciddi bir fark olması dikkat çekiyor. Destanın sanatsal imgesi sisteminde aşk destanlarına has suretlerin aparıcı, kahraman suretlerinse sinkretik karakter taşımasını ve tarihi şahsiyetlerinin yansımasını gözlemliyoruz. "Eşref Bey ile Zühre Han" destanının ilgi çekici özelliklerinden biri de sanatsal imgelerin yerini değiştirmesidir.

"Eşref Bey ile Zühre Han" Destanının Karakteristik Özellikleri

"Eşref Bey ile Zühre Han" destanının ilginç özelliklerinden biri de onun nesir ve nazım karışık bir halk hikâyesi olmasıdır. Destan nesirle nazmın biri-birini yedeklemesi prensibi üzerine kurulmuştur. Destanda kahramanın başına gelen türlü haller ve olaylar nesirle söylenmiştir. Nazım kısmındaysa Konuyla alakalı his ve duyguları yansıtan yerler ise şiirlere ifade edilmiştir. Manzum kısımlarda genellikle Eşref'le Zühre'nin aşk ve yürek çırpıntıları yansıtılır.

Şahamettin Kuzucular "Eşref Bey ile Zühre Han" destanında nesirle nazmın biri-birini izlemesi özelliğine şöyle bir izah getirir: "*Hikâyemizin özellikle Kars varyantında çok sayıda manzum parçalar bulunur. Fakat bu manzum parçaların tamamını göz önüne aldığımızda bile nesir anlatımının esas olduğu, manzumelerin ise bir süs olarak kaldığı görülür. Bu yüzden Eşref Bey hikâyesinin bir türkü ya da başka bir manzum parçanın üzerine kurulduğunu söylemek güçtür*."[Eşref bey ile Zühre Han. s. 32]

Ayrıca, destan'ın nazımla yazılmış kısımlarında âşık yaratıcılığının etkisine de rastlıyoruz. Buta içip de bayılmış Eşref Bey'i uyandırmak için Abdullah Hoca ve Murat arasındaki deyişme tam olarak sevgililerin arasında olan deyişmeleri hatırlatıyor. Bu deyişmeye dikkat edelim:

Abdullah Hoca:

Kâh giderem medreseye ders ohurum Hakk üçün

Bazı işret eyliyerem dünyada safa içün,
Deli gönül ah çekiyor Cenneti Âla içün
Aslımız Hz. Adem ismim Abdullah ola

Pir Murat:

Eşref yavrum derde düştü bulamaz dermanını
Verseler hicran eline gurdaramaz gülbanını
Biner aşkın semendine açarsan yelkenini
Adımız Pir Murat iken gorharam bi murat ola. [Eşref bey ile Zühre Han. s. 155]

Destandaki deyişmeler, soru-cevap halindeki diyaloglar şeklindedir. Eşref Bəy'lə Zühre Hanım'ın deyişmeleri de manzum soru-cevap şeklindeki diyaloglar halindedir. Bu deyişmeler üstat âşıkların maharetli deyişmelerine pek benzemese de, atışma ve deyişme özelliklerini taşır.

Aldı Eşref:

Name yazar gönderirler
Zühal Han'a bildirirler
Eşref Bey'i öldürürler
Niçin beni uyandırdın?

Aldı Zühre:

Zühre'yem canım çürüdü
Damarda ganım gurudu
Sultan mum aldı yürüdü
Onun üçün uyandırdım. [Eşref bey ile Zühre Han. s. 202]

Ne yazık ki, hikâyenin ne için nesir ve nazım karışık biçimde yapılandırıldığı, destanın nazım ve nesir karşık olmasına yol açan amiller tetkik edilmemiş buna yol açan faktörler araştırılmamıştır.

"Eşref Bey ile Zühre Han" destanının araştırılması farklı tarihsel dönemlerde, coğrafi bölgelerde ve kabilelerde oluştuğuna dair tezler ortaya konabilir. Birbirinden ciddi şekilde farklı olan destan varyantları bu düşünceyi doğrular niteliktedir. Destanın farklı varyantları vardır ve bu varyantları hem metin açısından hem de tür özellikleri açısından bir diğerinden farklıdır.

Destanın türü etrafındaki bilimsel tartışmalar halen sonuçlanmış değildir. Hikâyenin bir kahramanlık veya aşk hikâyesi olup olmadığı konusunda araştırmacılar arasındaki

tartışmalar devam ediyor. Öte yandan, araştırmacılar hangi varyantın esas metin olabileceği konusunda keskin bir fikir ayrılığına sahipler.

Destan metinlerinin toplanması ve baskısı alanında daha çok iş görmüş Şahamettin Kuzucular, destanı hem aşk, hem de kahramanlık destanı olarak kabul etmiştir. "*Eşref Bey Hikâyesi hem aşk, hem de kahramanlık hikâyelerinin özelliklerini birden taşıyan ilginç bir hikâyemizdir."* [Eşref Bey ile Zühre Han. s. 225] Şahamettin Kuzucular bu düşüncesini kanıtlamak için M.H. Tehmasib'in düşüncelerini alıntı alarak yazmıştır: "*Bu nedenle bu hikâye M.H. Tehmasib'in "Mehebbet destanları"nın alt gurubu olarak ele aldığı "Mehebbet gehremanlıg hududlarına dayanan" hikâyeler arasındadır."* [Eşref bey ile Zühre Han. s. 225]. Aynı zamanda Şahamettin Kuzucular Pertev Naili Boratav'ın "Eşref Bey ile Zühre Han" destanını "bir aşk hikâyesi olarak" değerlendirmesi görüşü ile hemfikir olmamış, gerekçe olarak da tahkikatçının destanı daha detaylı tahlil etmemesine bağlamış veya Boratav'ın bilmediğimiz bir varyantına bakarak bu düşünceye sahip olmuş olabileceğini öne sürmüştür. "*Fakat Boratav, ya bu hikâyeyi iyi analiz edememiş yahut da bilmediğimiz bir varyantına dayanarak bu kanıya varmıştır."* [Eşref bey ile Zühre Han. s. 225]

Şahamettin Kuzucular "Eşref Bey ile Zühre Han" destanında "*İgnacz Kunos, Nihat Sami Banarlı, İsmail Habib Sevük, Hikmet İlaydın, Mustafa Nihat Özön, Pertev Naili Boratav, Memmed Hüseyn Tahmasib, Edmond Saussey gibi araştırmacıların bazı tasnif denemeleri vardir*" [Eşref bey ile Zühre Han. s. 19] kaydını düşerek, onların farklı tesnifat bölgülerini vermiş ve aynı zamanda bu bölgülere kendi tutumunu da bildirmiştir. Bölgülerin bazılarına katılmayan Şahamettin Kuzucular, kendi tutumunu da açıklamıştır.

Şahamettin Kuzucular'ın "Eşref Bey ile Zühre Han" destanını hem aşk, hem de kahramanlık destanı olarak düşünmesi bilimsel açıdan tartışmalı bir konudur. Belirtmek gerekir ki, Şahamettin Kuzucular "Eşref Bey ile Zühre Han" destanının hem aşk hem de kahramanlık destanı olduğunu iddia etmiş, destanın ilk bölümünde Murat'la alakalı olayların tasvirini kahramanlık destanına, ikinci bölümünü olan Eşref'le Zühre'nin aşkını anlatan sevgi dolu olayları aşk destanına ait olmasıyla alakalandırmıştır. "*Murat'ın eşkıyalığını anlatan birinci bölüm tamamıyla kahramanlık hikâyesi özelliği taşır. Eşref ile Zühre'nin aşkını anlatan ikinci bölüm ise; asıl aşk hikâyelerimizin tüm özelliklerini taşımaktadır.*" [Eşref bey ile Zühre Han. s. 225]. Şöyle ki, destan kendisinde kahramanlık destanlarına has özellikleri değil de, aşk destanlarına uygun olan özellikleri taşıyor.

İster kahramanlık, isterse de aşk destanlarında farklı semiotik kodlar ve yapılara sahip olan folklor ürünlerinden biridir. Bu açıdan, farklı semiotik kodları yansıtan mifoloji ve tarihi yapıların farklı yanaşmalarını talep eden kahramanlık ve aşk destanlarının kahramanları da

farklı oluyor.“Eşref Bey ile Zühre Han” destanında epik kahramanlar kahramanlık destanının kahramanlarını değil, aşk destanlarının kahramanlarının özelliklerinin taşıyıcılarıdır. Kahramanlık destanları halkın ananelerini, savaş kudretini, toprak uğrunda candan geçmek idealını yansıtıyor. “Eşref Bey ile Zühre Han” bu özelliklere sahip olan karakterler olsa da, onlardan bunları yapan kahramanların olmaması sırf destanın edebiyatta kahramanlık destanı örneği gibi değil de, aşk destanı örneği olmasını kanıtlıyor.

Aşk destanları saf aşk, sevgi uğrunda iki aşığın birlikte mücadelesini yansıtıyor ve genellikle, mutlu sonla bitiyor. Ana karakterler, ister kız isterse de erkek; kendi isteklerine kavuşuyor. Aşk destanlarında aşık kişinin maksadına ulaşması işin muhtelif engelleri aşmak zorunda kalması ve daima ölüm tehlikesi altında olması bariz bir şekilde bu destanda da gözükmektedir. Bu açıdan “Eşref Bey ile Zühre Han” destanında âşıkların kavuşması, Eşrefin ölümle yüzleşmesi gibi örnekler destanı aşk destanı gibi düşünmemize esas teşkil etmektedir.

Çok planlı ve çok katlı olan bu destanda aşk destanlarının bir sıra ananevi özellikleri olan kahramanın buta alması, butanın ardınca sefer etmesi, buta uğrunda mücadele etmesi, aşıklarla deyişme gibi epizotların kendilerini yansıtması destanın sadece aşk destanı olduğuna dair delaletler olmaktadır. Destanlarımızın inkişaf tarihini izlerken “Arzu-Qember”, “Tahir-Zöhre”, “Aşık Qerib-Şahsenem”, “Şah İsmayıl-Gülzar”, “Abbas-Gülgez”, “Alıxan-Peri”, “Qurbani”, “Novruz-Qendab”, “Letif Şah”, “Şahzade Əbülfez”, “Mahmud və Ağcaquş”, “Emrah”, “Memmedhan və Selbi Hanım”, “Yahşı və Aşık”gibi diğer destanlarda da buta akdinin asıl aşk hikayelerinin ana unsurlarından birisi olduğunu göstermektedir.

Destanda Zühre’ye buta verilmesi sahnesinin tasviri aynı zamanda İlahi tarafından programlaştırılmış kader gibi de gösteriliyor. Hızır, Zühre’ye buta verilme anını şöyle açıklıyor: “*Kuzum fazla üzülme rahatsız olma. Sana bade vereceğim gizim. Allah sana muradını verdi. Verceğim badelerin birini Allah, birini Pir, birini de bir yiğidin aşkına içeceyhsin*.” [Eşref bey ile Zühre Han. s. 151]

İnanç değer dünyası ve etnik-tarihi hafızasıyla günümüze kadar gelmiş destanda Hızır tarafından Eşref’e buta verilmesi kısmındaki tasvir diğer destanlarımızdaki buta verme motifine birebir benzemektedir.

“Eşref Bey ile Zühre Han”destanının süjet hattının başkahramanı Eşref Bey’in faaliyet üzerine kurulmuş, buta da bütün faaliyetin programlaştırılmış planı gibi kendisini gösteriyor: “*Hz Pir, üçüncü badeyi de doldurdu. Eşref’e uzattı.*

*- Bunu da Şiraz’da Zühal Han’ın qızı Zühre aşkına içeceyhsin.” [E*şref bey ile Zühre Han. s. 150]

Hızır'ın ne Eşref'in, ne de Zühre'nin başka biriyle evlenemeyeceğini söylemesi de sırf buta verilmesinin tasviri ile alakalandırılıyor. Hızır belirtiyor ki, "*O kimseye gidemez; sen kimseyi alamazsan. Yar yoluna canını feda edip, ya bulacan yarını; ya verecen serini (başını*)." [Eşref bey ile Zühre Han. s. 150]

Destanda butanın Eşref Bey'i hikâyenin ana omurgasına bağlayan güç gibi kendisini gösterdiğini görüyoruz. Eşref Bey'in butadan sonra Hakk aşığı oluvermesi, isteğine ermek için gurbete çıkması, aşk destanlarının ana konusunu teşkil eder. Hakk aşığının sınav meydanına dönüşen gurbete çıkma ve yaban ellerde başına felaketlerin gelmesi epizotları, aynı zamanda kahramanın isteğine erme alanına dönüşüyor.

Destanda Eşref'e buta verilmesi sonrasında Eşref'in âşıklık ve saz çalma yeteneğine kavuşup şiir söyleyebilmesi motifi de bizde merak uyandırmaktadır.

Hocam bu sözlerin sahi degildir.
Suyumu getiren Mahi degildir.
Sevdigimin adı Mine degildir.
Mukadderat beyle çaldı kalemi. [Eşref Bey ile Zühre Han. s. 157]

Kahramana buta verilmesi, kahramanın ikileşmesi, yani âşık ve maşuğun mutlak şekilde kendilerini göstermesi, Hızır Nebi'nin bade içirme sahnesinde ortaya çıkması gibi faktörler aşk destanlarının en önemli özelliklerindendir. Aşk destanlarında ilahi aşkın tasviri, ilahi aşkın kendisini sevenlerin davranışlarında kendisini göstermesi, butanın âşıklara verilmesi sahnesinin tasvirleri, butanın ilahi aşkın sembolü olduğuna kanıt olduğu gibi bu hikâyenin de aşk hikâyesi olduğunun ispatıdır. Bu sebepten de,"Eşref Bey ile Zühre han" destanını aşk destanı örneği gibi belirtmek gerekiyor.

Destanın Varyantları ve Sanatsal Dili

Belirtmek gerekir ki, "Eşref bey ile Zühre Han" destanının varyantları çevresinde bilimsel tartışmalar devam etmektedir. Türkiye'de aşıklar tarafından söylenilmiş "Eşref Bey ile Zühre Han" destanı Şahamettin Kuzucular tarafından kapsamlı izahı "Eşref Bey ile Zühre Han" (Metin-Tenkit-İnceleme) [Eşref Bey ile Zühre Han] ismiyle kitap halinde okuyuculara sunulmuştur. Eşref Bey ile Zühre Han" (Metin-Tenkit-İnceleme) kitabında gösterilmiş "Eşref Bey ile Zühre Han" destanının varyantlarının özetleri de aktarılmıştır. Bu varyantlar Yrd. Doç. Ali Berat Alptekin'in Erzurum'da Behcet Mahir'den derlediği variant", "Ahmet Özdemir'in 1975 yılında Sivas'ın Kayadibi nahiyesine bağlı Çongar köyündeki Âşık Hasan Kalputçu'dan derleyerek lisans tezi olarak hazırlanan derlemesi", "Yrd. Doç. Dr. Doğan Kaya'nın 1992 yılında, Sivas, merkeze bağlı Savcun köyünden Noksanı mahlası Ahmet Turan Ünal'dan yaptığı derleme", "Erzurum'da lisans tezi olarak Şenkaya Halk Hikâyelerinden

Derlemeler içerisinde Eşref Bey hikâyesi" açıklanmıştır. Kitapta destanın metinlerinin farklı varyantlarının tahlili destanın, destanın kesin olarak Kars'la bağlılığını ortaya koymaktadır. Kısaca tüm varyantlar bu destanın Azerbaycan'ın kültürel sahası içerisinde gösterebileceğimiz Kars'ta ve şimdiki Türkiye coğrafyasının içinde oluşmuştur.

Bundan dolayı da ,"Eşref Bey ile Zühre Han" destanının "*yörede tanınan usta bir halk ozanı*" Bayram Köroğlu tarafından anlatılan Kars varyantı Şahamettin Kuzucular tarafından en kapsamlı varyant - hatta esas metin - olarak seçilmiş ve takdim edilmiştir. Şahamettin Kuzucular, destanın 1994 yılında Kars'ın Selim ilçesine bağlı olan Akyar köyü doğumlu – şeceresi de Azerbaycan'a uzanan - Akyarlı Bayram Köroğlu'ndan derlendiğini, anlatıcı destanı anlatırken sesinin Karslı Aşık Şeref Taşlıova tarafından kasete kaydedildiğini, kendisinin de bu ses kaydını dinleyerek yazıya aktardığını belirtmiştir. [Eşref bey ile Zühre Han. s. 123]

Şahamettin Kuzucular hikâyenin yayıldığı alan hakkında da şunları ilave eder. "*...Hikâyenin Anadolu variyantlarının Kars, Erzurum, Şenkaya, V5, Behcet Mahir, V2, Sivas, V3 ve V4te olduğunu gözönündə bulundurursak, hikâyenin Doğu Anadolu'da yaygın olarak bilinen bir hikâye olduğu anlaşılır*." [Eşref bey ile Zühre Han. s. 228]. Bu düşünceyle de destanın başlıca varyantını Kars varyantı olarak kabul etmiştir.

Şahamettin Kuzucular'ın hikaye "*Terekeme, Türkler tarafından yaratılmış olmal*ı" [Eşref bey ile Zühre Han. s. 29] görüşü çok dikkatimizi çekmiştir. Bu tez, Azerbaycan'ın edebi eleştirisi için önemlidir. Terekeme Türkleri denilen etnik gruplar, Azerbaycan halkının etnogenezisini etkileyen etnik gruplardan biridir. Böylece, Eşref Bey ile Zühre Han destanı, varyantları ile metinlerinin analizi, destanın Azerbaycan halk kültürünün tarihi ve edebi bir ürünü olduğunu göstermektedir.

Bir yandan destanda adı geçen Azerbaycan'a ait, şehir ve ilçe isimleri de bu görüşün kanıtıdır. Gence ve Karabağ hikâyenin ana mekânlarıdır. Şeki, Şirvan, Hoy, Erdebil gibi Güney ve Kuzey Azerbaycan'a ait yer isimlerinin bulunması da düşündürücüdür. Hikâyede - Azerbaycan kültürel sahasına dahil olan - onlarca diğer yerlerin isimlerinin olması da önemlidir. Örneğin, destansı Karabağ'ın adının gelişimine odaklanalım: "*Karabağda olan biten her yanı baca (haraç) bağladı." [Eşref bey ile Zühre Han. s. 130] Ve ya "Ben Genceliyem. Gence'den geliyirim*." [Eşref bey ile Zühre Han. s. 174]

Öte yandan, destanın dilinin Azerice yakın olduğunu görüyoruz. "Eşref Bey ile Zühre Han" hikâyesinin dil ve anlatımı da ilginçtir. Eşref Bey Hikâyesindeki anlatım dilinin Türkçe'nin hangi şivesine ait olduğu konusu da eserde incelenmiştir. Şahamettin Kuzucular, Kars varyantındaki anlatım dilinin Azerbaycan dili ile alakası üzerinde durmuştur. Bu

noktadan hareketle Zühre Han ile Eşref Bey Hikâyesinin anlatım diline Azerbaycan'da konuşulan Türkçenin kuvvetli bir şekilde yansıdığını müşahede etmekteyiz.

Şahamettin Kuzucular hikâyenin Azerbaycan şivesinin ve Kars ağzının söyleyiş hususiyetleri ile anlatıldığını hikâyeden birçok alıntı ve örnekler göstererek ispat etmeye çalışmıştır. "*Hikâyenin dili, Kars ağzı ve Azeri Türkçesinin özelliklerini taşır"* [Eşref Bey ile Zühre Han. s. 226]

Şahamettin Kuzucular, destanda geçen Arapça ve Farsça kökenli sözcüklere de dikkat çeker. *"Hikâyede, Arap ve Fars kökenli birçok kelime de vardı*r." [Eşref bey ile Zühre Han. s. 226]

Fakat Şahamettin Kuzucular destanda geçen Arapça ve Farsça sözcüklerin destanın diline halel getirmediğini Arapça ve Farsça kelimelerin destanın dilini baltalamadığını da vurgular. "*Hikâyede birçok Arapça ve Farsça terkip, tamlama sanatlı söyleyişlere rastlanılsa da hikâyeye güzellik katan asıl unsurlar sevimli halk deyişleri ve söyleyiş güzellikleridir*." [Eşref bey ile Zühre Han.. s. 226]

Destanı okurken, Arapça ve Farsça kelimelerin kullanımının destan dilini etkilemediği müşahede edilmektedir. Örneğin, "Ben bir zenne (zenne farsça da kadın demektir) gız olduğuma göre gene gendi kapımdan, gendi terefimden mektub sayrı (ulak-postacı) gönderdim". Zenne kelimesi Farsça bir kelimedir. Bu kelimenin destanda kullanımı destanın diline zarar vermemiştir ve destan okurken bile anlaşılabilir.

Destanın Sanatsal Karakterleri

Azerbaycan destanlarını dünyadaki diğer hikâyelerden ayıran karakteristik özellikler: aşk destanlarının ana karakterlerinin Âşık ve Meşuk olması, onlara yardım eden veya engelleyen güçlerin bulunması, dönemin tarihi figürlerinin destanlarda yer alması vb unsurlardır ki bu destanda da bu unsurlar açıkça görülmektedir.

Halk tefekkürünün bir yansıması olan destanın ana konusu Eşref Bey ve Zühre'nin aşk öyküsü olsa da, Eşref'in babası Murat, hikâyenin ana unsuru olarak gözükmemektedir. Murat'ın eşkıyalık yaptığını bilmemize rağmen, onun destandaki etkinliği Eşref ve Zühre kadar önemli olmamıştır. Murat'ın hikâyesi Eşref Bey'in tarihi şeceresine dikkat çekmek açısından önemlidir. Yani, Murat'ın nasıl han olduğu, İnci hanımla nasıl evlendiği, Eşref Bey'in dünyaya nasıl geldiği vs.

Aşk destanlarımızdaki kahramanların "mucizevi doğuşunun" Derviş, İmam Ali ve Hızır Nebi gibi sakral çevrelerin yardımları ile alakalandırılması, Hz Pir'in mistik bir karakter olarak tasviri, mitolojik düşüncenin buta geleneğinin ve mistik söylemdeki bir yansıma biçimi ve bununla ilgili inançların bir devamı olarak düşünülmelidir. Hızır Nebi'nin tasviri, onun dili

ve dedikleri diğer aşk hikâyelerimizde de gözüken Hızır imajının özelliklerine aydınlık getirmektedir. Örneğin, Eşref Bey Hikâyesinde Hızır (veya Hz Pir) şu şekilde tasvir edilmiştir. "*yeşil imameli, yeşil sarıhlı beyaz cübbeli, sekiz cennet gohusuyla etrafında yarenleri...*" [Eşref bey ile Zühre Han. s.148] Bu tasvir halk düşüncesindeki Hızır imajının resmini çizmiş de olur.

Hızır'ın kendisi olarak tanımlanan Hz. Pir destanda şöyle açıklıyor: "*Yavrum ben Pirim. Senin Pirinim! Dar yerde, derunder yerde, üç kere: Ya Hızır! Ya Hızır! Ya Hızır! Pirim... çağır. Gelim; dan yerde, derunder yerde, dağda, derede, ummanda, deryada, tufanda seni gurtarim! Sen de muradına yet!*" [Eşref bey ile Zühre Han. s. 149]

Hızır'ın Eşref'i ölümden kurtarması epizodu da ilgi çekiyor. Hebib Bey'in kardeşi Deli Behram, Eşref'i öldürmek üzere iken Hızır, dar gününde imdada yetişerek Eşref'i ölümden kurtaran mistik bir varlık olarak karşımıza çıkıyor. Aşk hikâyelerinde sakral karakterlerin kahramana yardımcı olmaları yaygın bir unsur olmaktadır.

Destan kahramanları genellikle diğer destanlardaki ortak özelliklere sahip ananevi karakterler olmaktadırlar. Bu kahramanların ananevi özellikleri kahramanlarının statüleri ile de alakalıdır.

Eşref Bey ve Zühre han da bu anenevi özelliklere sahip olan kahramanlardır ve her ikisi de Han ve Bey evlatları olan yüksek statüye sahip aile çocuklarıdır. Kısaca her ikisi de destan geleneklerimizin tipik özelliklerini içeren bir işleve sahiptirler. Destanlarda, kahramanların durumu, âşıklık mertebeleri vb kahramanlarının adlarına da yansır. . Destanın kahramanı olan Eşref (Eşref) adı Arapça kökenlidir. (Eşref saati olarak kabul edilen bin yılda bir denk gelen bir saate doğduğu için bu adı almıştır.) Zühre adı da Arapça kökenli olup, güneş sistemine giren yedi yıldızdan biri ve gökteki yıldızların en parlağı olan Venüs'ü işaret etmektedir. Venüs (Hikâyemizdeki karşılığı olan Zühre - Nahit) figüratif olarak bir aşk tanrıçasıdır.

Hikâyede tarihsel figürlerin yer alma olasılığı araştırmacılar tarafından da belirtilmiştir. Şahamettin Kuzucular, "Eşref bey ile Zühre Han" destanındaki tarihi olaylara değinmiş ve çağın olaylarını Şah Abbas zamanına bağlamıştır. Şahamettin Kuzucular, destanda geçen olayların 1630' lu yıllara tekabül ettiği görüşü içindedir. "*Hikâyenin zamanı 1630 lu yıllarından önceki Azerbaycan, Güney Azerbaycan ve İran zemini ve zamanıd*ır." [Eşref bey ile Zühre Han. s. 226] Hikayenin kendisi de şu hikayeyle ilgilidir: "*İran'da Şah, Şah'a garşı İstanbul'da Padişah otururken, İstanbul da Ali Osman devletini temsil eden Padişah, İsfahan'da Şahoğlu Şah Abbas zamanının hikayesi*…" [Eşref bey ile Zühre Han. s. 126] Kitaptaki tarihsel olayların tanımlanmasına ek olarak, Şah Abbas, Murat Han ve Habib

Bey gibi figürlerin tarihi figürler olduğu gerçeği, Şahamettin Kuzucular tarafından vurgulanmaktadır.

Genel olarak, destan araştırmacıları destanlarda yer alan bazı karakterlerin tarihi figürlerle ilgili olduğunu iddia etmişlerdir. Örneğin, "Abbas-Gulgaz" destanının on altıncı ve 17. yüzyılın başlarındaki Ashug Abbas Tufarganli ile ilişkilendirilmiş olması literatürümüzle ilgilidir.

Efsanede Eşref ve Murat ana karakterler olmasına rağmen, Abdullah Hoca, Habib bey, Behram, Mehmet, Şah-ı Duhter, Kahveci Rüstem ve diğerleri yardımcı tipler olmaktadırlar. Yardımcı tiplere destan karakter sistemini içermeyen ama destanın manevi değerlerini taşıyan destandaki olayların gerçekleşmesinde rol alan kişiler olarak görmekte fayda vardır.

"Eşref Bey ile Zühre Han" destanındaki karakterlerin işlevleri de çok merak uyandırmaktadır. Destanda bu tür karakterlerden biri Murat'ın karakteridir. Murat imajının Pehlivan Murat - Deli Murat - Eşkıya Murat, Han Murat - Pir Murat zincirindeki imajına dönüşümünü gözlemliyoruz. Murat imajının böyle bir dönüşüm Murat'ı destandaki işlevlerinin sürekli olarak değişmesi ile ilgilidir. Genel olarak, destandaki karakterlerin işlevini değiştirmek iki açıdan ortaya çıkar. İlk olarak, kahramanın imajı destanda farklı bir şekilde sunulur. Dolayısıyla, destanın başlangıcında, karakter yapısı ya pozitif ya da negatif ya da negatif, pozitif bir görüntüdür. Bu açıdan bakıldığında, bu tür bir karakter, karakter değişikliğinden dolayı tartışmalı bir görüntü olarak algılanır. Bu yüzde Murat karakteri aynı destanın farklı versiyonlarında farklı ve bir diğerlerine benzemeyen zıt karakterler halinde anlatılmıştır.

Murat'ın hikâyesindeki karakteri bir yetim imajı olarak sunulmuştur. Murat, Şah Abbas'ın eğitim politikası altında eğitim görmüştür. "*Gencede, babası, anası rehmete gavuşmuş; sahapsiz, umutsuz, bir umudu Allah olan, Murat ismindeki, bir Yusuf-I Kenanı temsil eden, yaratılışı güzel, ahlağı güzel, hüsniyeti güzel bir cocuğu da ohula aldıla*r." [Eşref bey ile Zühre Han. s. 127]

Murat'ın soyguncuya dönüşmesinin nedeni aynı zamanda halkın içinde bulunduğu koşullar nedeni ile de alakalı olduğu dikkati çeker. "*Murat gelen gide Avrupa bezirgânları soydu. Ağayı, beyi, köyü, gazayı, vilayeti çoh aciz durumda bırahdı*" [Eşref bey ile Zühre Han. s. 130] Murat'ın arkadaşları olan Recep ve Çintirgırış de Nazım Han tarafından belirlenen kurallara itiraz ederek ölüme mahkum edildikleri için eşkıya olmuşlar ve dağa çıkmışlardır. Bu dönüşüm destanda yansıtılıyor: "…*Böyle bir hana, vezire, ağaya, beye isyan eden yarın, memlekete böyük zarar açar. Daggada bunların idamını, bunların asılıp kesilmesini, emredeceysin.*" [Eşref bey ile Zühre Han. s. 129]

Sonuç olarak, Azerbaycan halkının destanlarıyla karşılaştırmalı olarak "Eşref Bey ile Zühre Han"destanı'nın karşılaştırmalı olarak incelenmesi ve Azerbaycan'da modern Azerbaycan okurları için uyarlanması ve yayınlanması için acil bir ihtiyaç vardır. Umarım bu yazı "Eşref bey ile Zühre Han" destanına adanmış makale ve araştırmaların başlangıcı olacaktır.

Kaynakça

Şahamettin Kuzucular. Eşref bey ile Zühre Han (Metin – Tenkit - İnceleme) Akıl Fikir Yayınları, Ocak 2018, - 234 s.

AYDIN MERKEZİNDE YENİ GÜN, YENİ BAHAR, YENİ YIL

Satı SARIASLAN ATLİ[1]

Özet

Nevruz, tüm dünyada yeni bir günle birlikte yeni bir baharın ve bunun devamı olarak da yeni bir yılın habercisidir. Bu yüzden Nevruz adı, tüm dünyada farklı bir şekilde anılır. Nevruz; diğer günlerden başka ve özeldir-ritüeller benzer veya farklı olsa da- doğumu, yeniliği, umudu, yaşamı simgeleyen bir yeni gündür.

Türkler için Nevruz; Ergenekon'dan çıkışın, bahara erişmenin, yeni bir yaşa girmenin, tazelenmenin, yeşermenin (yaş almanın), gücün kuvvetin, doğanın var olduğunun ve doğadaki tüm canlıların -tıpkı insanın olduğu gibi- bir ruhu olduğunun ve bu ruhların uyanışını temsil eder.

Aydın merkezinde ve Aydın'a göç etmiş Makedonya Türklerinde Nevruz, daha çok Hıdırellez ve Ramazan Bayramı olarak yaşatılmaktadır. Ayrıca Makedonya göçmenlerinde baharı ilk karşılama, nisan ayında "Tatlı Günü" olarak Türkiye Türkçesine çevrilen "Lagoves"te yapılır.

Aydın merkez ve bazı Sünni köylerinde baharı karşılama ritüelleri hemen hemen yok gibidir. Var olanlar ise günümüzde neredeyse unutulmuş durumdadır. Aydın'ın Alevi köylerinde Nevruz ve Hıdırellez ayrı olarak karşılanır, bu günlere dair ritüeller daha çok ibadete dayanmaktadır. Alevi köylerinde 21 Mart- aynı zamanda- Hz. Ali'nin doğum günü olduğu için horoz kesilir. Hz. Hızır ve Hz. İlyas'ın -6 Mayıs'ta- buluştuğu gün olarak Hıdırellez'de ise altı ayını geçmemiş taze kuzu kesilir, dualar edilir, yemekler pişirilir, nefesler-deyişler okunur ve cem yapılır.

Bu çalışma, bağlam merkezli olarak ele alınmıştır. Aydın'da ve Aydın'a göç etmiş Türk asıllı Makedonya göçmenlerinde Bahar Bayramı'na dair inançlar ve ritüeller alan araştırması sonucunda tespit edilip karşılaştırılarak tahlil edilecektir.

Anahtar Kelimeler*:* Halk Bilimi, Nevruz, Hıdırellez, Aydın, Makedonya Göçmenleri.

NEW DAY, NEW SPRİNG, NEW YEAR İN AYDIN

Abstract

Nawruz is the messenger of a new spring with a new day and moreover of messenger a new year all over the world. So, name of Nawruz is referred to differently all over the world. Nowruz is different and special from other days (even if rituals similar or different). Nevruz which symbolized birth, innovation, hope, life is a new day.

For Turks, Nowruz is the symbol of exit from Ergenekon, spring, entering a new age, freshening, blooming, getting age, power, strength. In addition, Nevruz describes that nature exists and that all living things in nature - just as human beings - have a soul.

In the Macedonian Turks who migrated to Aydın, Nevruz lives mostly as Hıdırellez and Ramadan Feast. In addition, welcoming spring for Macedonian immigrants is celebrated in April as the Sweet Day (Lagoves).

In Aydın and some Sunni villages, the rituals of welcoming the spring are almost non-existent. Nevruz and Hıdırellez are celebrated separately in the Alevi villages of Aydın. The rituals of Nevruz and Hidirellez are mostly based on worship. In Alevi villages March 21 is also thought to be Ali's birthday and the cock is cut. On the day of Hıdırellez, which is considered as the day that Hızır and İlyas met on May 6, adolescent sheep are sacrificed for six months. Also on Hıdırellez day; say prayer, cooking, religious folk poems (nefes and deyiş) are sung and Cem ritual is performed.

This study is considered as context-centered. The rituals and beliefs related to the spring festival will be identified and compared among the Macedonian immigrants of Turkish origin who have migrated to Aydın and Aydın.

Keywords: Folklore, Nowruz, Hıdırellez, Aydın, Macedonian immigrants.

GİRİŞ

İnsanoğlu, yenilenme arzusu ile birlikte yeni baharda yeni bir güne ve yeni bir yıla başlamanın heyecanını yüzyıllardır yaşamaktadır. Yenilenme güdüsü ve inancı, birçok toplumda-"ilkel" dönemden "modern" döneme kadar-kendini göstermiştir. Birincil sözlü

[1] Adnan Menderes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili ve Edebiyatı Doktora Öğrencisi, satisariaslan87@gmail.com.

dönemden itibaren doğa olayları takip edilmiş, incelenmiş ve bunlardan bir anlam çıkarılmaya çalışılmıştır.

Çeşitli evrelerden geçen insanoğlu, ruh anlayışına ezelden beri sahiptir. Kendi bedenlerini, çevresindeki varlıkları ve doğa olaylarını anlamaya çalışma hâli; bazı inançları ve ritüelleri de beraberinde getirmiştir. Bu sürece dair incelemelerde bulunan etnolojide ise dinin başlangıcını açıklamaya çalışan kuramlardan birisi olan animizm yer alır (Örnek, 2014: 29). Bu teorinin ortaya atılmasında etkili isim olan İngiliz etnoloğu Edward B. Tylor, insanlığın ruh inancına rüya aracılığıyla varmış olduğunu belirtir. İnsan rüyasında çeşitli yerlere gitmekte, tanımadığı kişilerle diyalog kurmakta ve savaşmaktadır. Rüyayı gören kişi ise bütün bunlar olurken bedeni ile kulübesinde yatmaktadır. İşte bu noktada, diğer canlılardan düşünme ve sorgulama gücüne sahip olan insan şu sorgulamaya yönelir: "Bedeni kulübede iken başına buyruk, kontrol edemediği, istediği gibi hareket eden "şey" nedir?" Bu sorgulamadan yola çıkarak "ilkel insan" rüyanın ve ölümün dışında kendinden geçme, ateşli hastalıklar gibi çeşitli ruhsal ve fizyolojik deneyimlerinden "ruh"a, bunun bedenden ayrı, canlı bir ilke (Örnek, 2014: 29-30) olduğuna ulaşarak evrendeki her şeyin canlı ve bir ruhu olduğuna dair inancını yaşamıştır. Bu anlayışın kesin bir tarihi yoktur ancak bundan sonraki inanışların, dinlerin temelini oluşturmuştur. Çevresindeki her şeyi canlandırma ve onların ruha sahip olduğu düşüncesi zamanla totemizmi doğurmuş ve devamında tabiat kültleri; dağ, su, orman/ağaç gibi büyük kültler ardından da ateş, yol, taş/kaya gibi daha küçük kültlerin doğmasına yol açmıştır.

Dünyanın her yerinde bu tür inançların varlığını kanıtlayan örnekler araştırmacılar tarafından kaydedilmiştir. Konunun daha iyi anlaşılması adına bu kültleri sırasıyla kısaca açıklamak, bunlara örnekler vermek yerinde olacaktır.

Bu kültlerin içinde en büyük ve iyesi en güçlü olan dağ kültüdür. Dağ, Tanrı'ya en yakın yerdir. Dağ; suları, ormanları içerisinde barındırır. Yaratılış'ta ilk önce dağın oluşması devamında göl ve göldeki ağacın hem gökyüzünü hem yeri hem de orta dünyayı birbirine bağlaması açısından dağ, büyük bir öneme sahiptir. Bu yüzden dağ, atadır. Dağ iyesine sunulan saygı ile babalara sunulan saygı aynıdır. Dağlarda bağırmak, yüksek sesle konuşmak yasaktır. Atalar kültü de bununla bağlantılıdır. Anadolu'da önemli eren evliyaların mekânlarının yeri genelde en yüksek dağlardır. Bu duruma örnek olarak -Aydın'a yakınlığından dolayı- Muğla-Denizli arasında bulunan Çiçek Dağı ve her yıl ağustosun son perşembesinde burada düzenlenen inanç ritüeller verilebilir. Ayrıca atalar kültüne dair inanış ve ritüelini; Anadolu'da atalar öldüklerinde ruh olarak dünyaya tekrar bir beden içinde

geleceğine inanılması, bu sebeple ataların isminin çocuğa verilmesi (Işık, 2017: 62) şeklinde de görmekteyiz.

İkinci büyük kült olan su kültü ise arınmanın, yenilenmenin ve bolluğun sembolüdür. Su kültü, denizleri, gölleri, ırmakları, kaynakları, çeşmeleri ve yağmuru da kapsar. Su, kimi zaman kendisine ibadet edilen bir obje kimi zaman da kült aracıdır. Bu nedenle dünya toplumlarında su ile ilgili çok sayıda dinsel ve büyüsel pratikler, âdet ve inanmalar görülmektedir (Örnek, 2014: 100). Altay Yaratılış Destanı'nda kaos su ile başlar: "Yer ve gök yaratılmadan önce her şey sudan ibaretti, yer yoktu, gök yoktu, güneş ile ay da henüz yoktular." (Radloff, 1956: 4). Su, ayrıca Türklerde hastayı iyileştirme, yaraya merhem olma, yaşlıları gençleştirme gibi özelliklere de sahiptir. Köroğlu Destanı'nda da Köroğlu'na babasının su kaynağına yönlendirmesini görmekteyiz. Bahaeddin Ögel'in de vurguladığı üzere (2014b:409) "Su, Türk geleneklerinin köklerini tutan en büyük temeldir. Her şey ona dayanır." Dünyanın mitolojilerinde olduğu gibi Eski Türklerde de yeniden can veren bu suya "hayat suyu" denilmektedir (Ögel, 2014a: 120), bu mana İslamiyet ile birlikte karşımıza çıkmaktadır.

Üçüncü büyük kült olan orman/ağaç kültü ise diğer kültler gibi dünya toplumlarının genelinde farklı ritüeller hâlinde kendini göstermektedir. Doğu Afrika'daki Wanikalarda özellikle hindistancevizi ağacının bir ruhu olduğuna inanılıp bu ağacın kesilmesine ana katili gözüyle bakılması; Güney Avustralya'da Dieyerie kabilesinin babalarının biçim değiştirerek bazı ağaçlarda var olduğuna dair inanışla o ağacı kestirmemeleri; Çin insanının bir ağaç kesildiğinde ağaç-ruhun bir boğa şeklinde çıkıp kaçtığına inanmaları; Çerkezlerin armut ağacına sığırların gözüyle bakıp her evin böyle bir armut ağacı olmasına dair inancı; Kara Kırgızların çocuğu olmayan kadınların çocuk doğurabilmek için tek başına bir elma ağacının altında yerde yuvarlanmaları (Frazer, 2004: 61-77) dünyadaki orman/ağaç kültüne dair inanışlardan birkaç örnek olarak verilebilir.

Türk mitolojisinde ise ağacın yeşillenmesi, meyve vermesi, kuruması, ölüp dirilmenin sembolü olarak görülmüş, dinsel özlü törenlerde kült ağacı olarak kullanılmasına yol açmıştır. Aynı şekilde "hayat ağacı" motifi olarak Altay şamanlarının "İnsanlar türediği zaman Umay-Ana'mızla beraber iki kayın ağacı da yere indi." söylemi ve Yakut Türklerinde de Âdem ile Havva'dan başlayıp bütün insanların bu ağaçtan beslenmesine dair (Ögel, 2014a: 99-108) inanışlar örnek olarak verilebilir. Ağaç, şamanlar için dünyayı simgeler; kökleri ile yer altını, gövdesi ile orta dünyayı, dalları ile gökyüzünü kapsar. Burada da karşımıza "hayat ağacı" inancı çıkar. Rahmetli babaannem Melek Sarıaslan, ben küçükken başım ağrıdığında, hastalandığımda başımı ellerinin arasına alır; bir kere Fatiha suresi, üç kere de İhlas suresini

okur, devamında da "Dağlara, taşlara, ulu ulu gaba ağaçlara gelmiş, çıkmış, gitmiş. Tüü tüü tüü…" diyerek duasını bitirirdi. Babaannemden sosyal öğrenme yoluyla öğrendiğim bu dualamayı, babaannem öldükten sonra yıllarca kendim; başım ağrıyınca, üzerimde ağırlık hissedince yapmışımdır. Anadolu'da bu dualama hâlen yaşatılmaktadır. Burada da İslamiyet'in yanında hâlâ dualarda eski Türk inançlardan dağ, taş ve orman/ağaç kültlerinin bir arada yaşatıldığını görmekteyiz.

Caner Işık'ın Erenlerin Süreği (2017: 62-63) kitabında derleme esnasında Kemal Kaplan adlı kaynak kişinin verdiği aşağıdaki şu bilginin de ağaçlar üzerindeki Anadolu'daki inancına dikkat çekmek açısından önemlidir: *"Bu ağacı Rumlar kesmek istemiş, baltayı bi vuruyor çama, ikinci vuruşu ayağına oluyo. İlk vurduğu baltanın yeri belli… Öksürüğü olan çaput bağlıyor, ben aklım erdi ereli bu ağaç var, yakacağını vermez, kapısına koysa ateş yanar, sırtında bir hastalık varsa geçsin diye parpullama yaparız. Herkes yapabilir…"*

Kimi yerde, evin ruhu olduğuna inanılan ağaca kutsiyet de yüklenir. Bu duruma örnek ise "veli" ile "ağaç" kültlerini birleştiren Çorum/Dodurga'da bulunan Hüsem Dede ile ilgili Şehri Şener adlı kaynak kişinin şu anlatımı verilebilir:

Sen bilmezsin de Tayyar bilü emmioğlu vardı bi, buna gelip dedi ki Hüsem dedenin ordaki dutları filan keselim dedi. Bu da dedi ki Mustafa sen kafayı mı yedin ben gidip de oradan bir dalı kesmem dedi. Bag elleme senin bir yerine bir emare bıraḫu dedi. O da ya ne yapsın ben gidip temizleyeceğim bi şey olmaz dedi buna. İyi git dedi bu da ben gitmem de gelmem de karışmam da dedi. Ordan bir hafta geçti emmioğlu oranın dut dallarını filan kesmiş, felç oldu Hüsem Dede felç yaptı. Adam 10 sene sürüdü 10 sene tek kolu böyle sallana sallana ondan sonra öldü. Lan dedi senin aklına uymadık bu hastalık bana oradan geldi dedi hatta. O adam oranın dallarını kestikten iki akşam sonra yapmış, iki akşam. Orası boş değil orası" (Işık ve Aydın, 2018: 163).

Konumuzla alakalı olarak son kült olan ateş kültünde ise ateşin kötü ruhlardan arınma ve temizlenme işlevini görmekteyiz. Buna dair örneklerden biri ise Göktürklerin Bizans elçilerini hediyeleri ile birlikte ateşin üzerinden atlatıp elçileri ondan sonra kabul etmeleridir. "Ateş, Tanrı'nın hediyesidir." inancı ve buna bağlı olarak ona duyulan derin saygı, evin ocağındaki ateşin de ailenin ve soyun devamlılığının simgesi Türklerde birçok ritüellerle yaşatılmıştır (Çelepi, 2017: 75).

Tüm bu inançların merkezinde insan, doğa ile iç içe olmanın, kendisini ve çevresinde olup bitenlerin, tabiatın dengesini anlamaya çalışıp yorumlarken dünyanın da kendisinin de yenilenme ihtiyacını ve özelliğini fark etmiştir. Bu hâl ile doğa olaylarından yola çıkarak her şeyin canlı ve ruhu olduğuna dair inanışı ile insan; tabiatın yeniden uyanışının vakti ve

simgesi olan bir devrin başlangıcı sayılan baharı, tüm zamanlardan özel kılmıştır. Her zaman için bir devrin, yeni bir başlangıcı ve bir de sonu olan zaman süresi vardır. İnsanlar için bahardaki yeniden doğuş/*renovatio,* kozmogoni modeline göre gerçekleşen yeniden yaratılıştır (Eliade, 2017:65). Bu nedenle de dünyanın yaratılışını kozmozu simgeleyen yumurta; Bahar Bayramlarında boyanır, suda haşlanır ve yumurtanın kaynatıldığı su, evin halkının yıkanacağı suya katılır. Kaliforniyalı Korak, Hupa ve Yurok kabileleri kozmozun yılda bir kez yeniden yaratılmazsa mahvolacağı korkusu "Dünya'nın yeniden canlandırılması" inancını doğurur ve tören düzenleyerek dünyayı bir sonraki yıl ya da iki yıl için iyileştirmek veya güçlendirmek gayesinde bulunurlar (Eliade, 2017:66).

Kışın ölen ya da uykuya yatan doğanın ilkbaharda tekrar canlanması ile insan, bunu kendi yaşamında da görmek istemiştir. Bunun için toplumlar yüzyıllardır ilkbaharda çeşitli törenler düzenlemiş ve uygulamalarda bulunmuştur.

İlkbahar kutlamalarını, Sümerlerden Dante'nin İtalya'sına, Eski Yunan'dan Çin'e kadar uzadığını (Önal, 2000:184-185) görmekteyiz. Buna kanıt ise MÖ 2050 yılına ait çivi yazılı bir Sümer belgesinde gece ile gündüzün eşitlenmesine dair bilgiler, yeni yıla girilmesiyle düzenlenen törenler ve hükümdarın halka hesap verip onlarla birlikte yürümesidir (Pirverdioğlu, 2002:45). "Sümerler, yeni yılın ilk gününde elementlerin birleşmesini kutlarlar. Sümerlerde ilahların birleşmesi sonucu doğurganlığın ve bereketin artacağına inanılır." (Önal, 2000:185) Sümerlerde Yılbaşı/Bahar Bayramı, Kuzeydoğu Asya'dan Merkezi Avrupa sınırlarına ulaşmış; Şamanist, Budist, Hristiyan, Musevi, Müslüman Türk halkları arasında varlığını korumuş ve her yıl aynı coşkuyla kutlanmaktadır. Farklı isimler verilse de işlevsel, anlam ve pratik açılardan bir bütün olarak var olmuştur (Pirverdioğlu, 2002:44).

İlkbahar kutlamalarından "Nevruz kutlamalarını, dünyanın muhtelif bölgelerinde; çeşitli toplumlarda ve milletlerde görmek mümkündür. Bu kutlamalardan bazıları büyük dinlerin bayramlarına denk düşürülerek yeniden güncelleştirilmiş ve yeniden isimlendirilmiş olarak devam ettirilmiştir. Hristiyanlıkta Paskalya Yortusu, Yahudilerde Pesah Bayramı bu tür bayramlardandır." (Önal, 2000:184).

Avrupa'da 1 Mayıs günü arifesinde her aile kapısının önüne çayırlarda sıkça rastlanılan sarı çiçeklerle kaplı yeşil bir çalı diker. Aynı şekilde Northamptonshire'de 1 Mayıs günü her evin önüne canlı ve büyüyebilecek üç dört metre yükseklikte bir ağaç dikilir. Cornwalllılar kapılarını ve balkonlarını 1 Mayıs günü yeşil firavun inciri ve akdiken dallarıyla süslemektedir. Rus köylüleri ormana gidip şarkılar söyler, çelenkler yapar, genç bir kayın ağacı kesilip süslenir ve şölen yapılır (Frazer, 2004: 79-80). Çin'de ilkbaharda açık havada

otlar üzerinde genç çiftlerin birleşmesi, Çinlilerin evrenin yeniden filizlendiği inancını (Önal, 2000:185) göstermektedir.

Nevruz'un Türk kültür tarihindeki izlerinin MÖ 8.yüzyıla kadar uzandığını gösteren çalışmalar vardır (Kalafat, 2011: 92) Bahara giriş töreni olan "Yengi Gün" bayramının Hunlar ve Göktürkler zamanında da yapıldığı ayrıca bu törenlerin çoğu zaman atalar mağaralarında gerçekleştirildiği bilinmektedir (Bayat, 2008: 139). Yazılı kaynaklara baktığımızda ise Kaşgarlı Mahmut; "Divanü Lûgat-it Türk" adlı eserinde "bayram" kelimesinin aslının "…sevinç ve eğlence günü demek olan "bedhrem" kelimesinden geldiğini, kelimenin Oğuzlarda "beyrem" şeklinde geçtiğini belirtir (DLT, I: 176). Eserde ayrıca "Gençleri meyva toplamakta, ağaç silkmekte, yaban hayvanları avlamakta kullanalım; günlerce sevinç yaparak vakit geçirelim." şeklinde çevrilen nazım parçasında "bedhrem" kelimesi geçmektedir (DLT, I: 263). Göktürklerde ise Ergenekon Bayramı olarak bilinir (Yaşar Kalafat, 2011: 92).

"Yeni Kün", "Bedhrem" (Bayram) olarak nitelenen Türk kültür mirası Nevruz, Türk halkları tarafından şu adlarla karşılanmıştır:

Nevruz, Nevruz-i Slutanî, Sultan Nevruz, Mart Dokuzu, Mart Bozumu (Türkiye), Bahar Bayramı, Novruz (Azerbaycan), Navröz, Yeni Kün, NevBahar (Özbekistan), Nevruz (Türkmen), Navrız, Naurız, Ulıstın Ulı Künü, Ulıs Künü (Kazak), Navruz, Sabantoy (Nogay), Gollu, Saban Toy, Navruz (Karaçay-Malkar), Nevruz (Tatar), Nardugan, İrte Yaz, Nawruz (Başkurt), Nartukan, Nurıs (Çuvaş), Cılgayak (Altay), Çılpazı (Hakas), Isıah (Yakut-Saha), Baba Marta, İlkyaz Yortusu (Gagauz), Mevris (Batı Trakya), Sultan-ı Nevrız (Yugoslavya), Mart Dokuzu (Kıbrıs), Noruz, Yeni Gün (Uygur), Navrez, Gündönümü (Kırım). (Pirverdioğlu, 2002:44).

Nevruz Bayramı: "Nevruz günü baharın gelişini kutlamak için kırlarda yapılan bayram." (TDK, 2005:1471-1472) olarak günümüz Türkçe Sözlük'te de son hâlini almıştır.

Nevruz Bayramı'nın farklı coğrafyalarda yaşayan bazı Türkler arasındaki kutlamaları ise şu şekildedir:

Nevruz / Yenigün gecelerin kısalmaya başladığı, gündüzlerin uzamaya başladığı ve 21 Mart'tan önceki günlerden farklı bir anlam taşır. Güneş'in Koç Burcu'na girdiği 21 Mart'ta Kazaklarda, Güneş ile Ay'ın ilkbaharda birleşme gününden daha ziyade ulusun ulu, en büyük günüdür (Kalafat, 2011:91).

Nevruz Türk kültür coğrafyasının Kafkasya kesiminde de yaşar. İsim olarak Lezgiler'de Suvar/Güneş Bayramı, Tabarasanlar'da Everçin/Eversten, Rutullarda Er, Agullar'da Eveltsen, Avarlara'da Ih Çiarab Ko, Durgihlerde Hible Beri /Bori, Laklar'da İntlil Hu, Terekemeler'de Novroz olarak geçer (Kalafat, 2011:92).

Azerbaycan'da Nevruz, büyük bir coşku ile kutlanır. Semeni, Bahar Bayramı'nın sembolüdür. "Semeni sakla beni, her yıl yeşertirim seni." deyimi, semenine yüklenen bereket, dirlik sembolünü gösterir. Bunun yanında "karçiçeği" yani "nevruzgülü" olarak bilinen çiçek de Nevruz'un bir simgesidir, çiçek bulunur ve bayram günü yaşlı kimselere verilir (Hacı, 2004:28).

"Yeni Gün (Nevruz) Bayramı Sivas hükümdarı Kadı Burhaneddin, Safevi Türkmen Devletinin kurucusu Şah İsmail Hataî, Osmanlılarda Sultan I. Ahmed ve Sultan 4. Murad gibi hükümdarlar, Türkiye Cumhuriyetinin kurucusu büyük devlet adamı Mustafa Kemal Atatürk tarafından yüksek değerlendirilmiş ve kutlanmıştır." 1991 yılında Türk Dünyası ile birlikte ortak bir gün olarak Türkiye'de de (resmi tatil olmaksızın) Nevruz, bayram ilan edilmiştir." (Bayat, 2008:148)

Nevruz Bayramı, TBMM açıldıktan sonra ilk kez 21-22 Mart 1921 tarihinde kutlanır. İstiklâl Savaşı yıllarında en coşkulu Nevruz, 10 Mart 1922 günü kutlanmıştır, okullara da Nevruz'u bir millî bayram olarak kutlamaları konusunda emir verilmiştir (Tan, 2004:9). 1935'te 27 Mayıs günü 2739 sayılı Kanun ile 1 Mayıs Bahar Bayramı olarak ilan edilmiştir.

Baharı karşılama törenlerinden bir diğeri de Hıdırellez'dir. Birçok bölgede baharın karşılanması, kutsal gün olarak karşımıza çıkar. "Hızır ve İlyas peygamberlerin her yıl buluştuğuna inanılan 6 Mayıs günü", "Her yılın 6 Mayıs gününde kutlanan geleneksel bayram" (TDK, 2005:884) olarak sözlükte yerini almıştır.

Eski Türk toplumlarından beri insanlara darda kaldığında yardım eden çeşitli isimlendirme ile aslında Hızır anlayışının yaşatıldığını görmekteyiz. Hızır ve İlyas adlı iki kardeşin ölümsüzlük suyunu içtiklerine; Hızır'ın karada, İlyas'ın ise denizde insanlara darda kaldıklarında yardım ettiklerine dair inanç söz konudur. 6 Mayıs'ta ise bu iki kardeşin kıyıda buluştuğuna inanıldığı için o gün, Hıdırellez olarak yeni bir baharın karşılaması ile birleşerek bayram havasında kutlanmaktadır (Önal, 1994: 300).

Hıdır Ellez / Hıdır İlyas, Hıdır Zinde veya Hıdır Nebi / Hızır Nebi Bayramı Türk kültür coğrafyasında bilindiği gibi diğer halklar tarafından da bilinip kutlanır. Ortodokslarda bu bayram Aya Yorgi diye bilinir, Katoliklerde ise St. George olarak anılır. Hızır halk kültürümüzde ise bolluğun ve bereketin simgesidir (Kalafat, 2011:21-22). Kur'an- Kerim'de Kehf suresi 60-61. ayetinde Hz. Musa ile Hz. Hızır'ın olayının yer alması ile Hızır inancına dair bulguların İslamiyet ile pekiştirildiğini görmekteyiz.

Makedonya Türklerinde Hıdırellez'in rastladığı Mayıs ayına "Ayların Gelini" denilir ve Hıdırellez bir bahar bayramı olarak değerlendirilir. Hıdırellez'in Gostivar'daki telaffuzu

Hıdırlez'dir. Hıdırellez günü erkenden işi bırakma, kırlara gezilere çıkma, boynuna sakız kabağından boncuklar asılma ve mâni okuma geleneği gerçekleştirilir:

Allı yazma başında
Tam on sekiz yaşında
Mürada ereceğiz
Hıdırlez'in başında (Hasan, 2007:25-26)

Çalışmadaki amaç; Aydın'da ve Aydın'a göç etmiş Türk asıllı Makedonya göçmenlerinde Bahar Bayramı'na dair inançlar ve ritüeller alan araştırması sonucunda kaydedilip, elde edilen bulguları karşılaştırma yaparak tahlil etmektir. Yaptığımız derlemeler, unutulmaya yüz tutmuş geleneğin son kalıntıları olduğunu hissettirmiştir. Bu nedenle asıl amacımız bu bilgilerin kaydedilmesi için yazılı hâle getirilmesi, Aydın yöresine dair araştırma yapacak olan araştırmacılara bir kaynak olması ve bu alandaki çalışmaların daha da zenginleşmesinde katkıda bulunmaktır.

Çalışmamız, Türklerin mirası olan Bahar Bayramı'nın Aydın'ın yerli halkındaki ve Türk asıllı Makedonya göçmenlerindeki yeri ve uygulamaları, günümüze yansımalarını kapsamaktadır. Çalışma alanı olarak Aydın'da Nevruz derlemeleri, başta Aydın şehir merkezi olmak üzere Nazilli, İncirliova, Çine, Germencik, Bozdoğan, Koçarlı, Sultanhisar, Karpuzlu ilçelerinin çeşitli köyleri (yaklaşık on beş köy) seçilmiştir.

Çalışmamız, bağlam merkezli olarak ele alınmıştır. Aydın'da ve Aydın'a göç etmiş Türk asıllı Makedonya göçmenlerinde Bahar Bayramı'na dair karşılamalar, inançlar için önce Aydın / Çeştepe Mahallesi'nde ikamet eden Makedonya göçmenlerinden en yaşlısından en genç olanına kadar yüz yüze görüşmeler yapılmıştır. Sonra Aydın şehir merkezinde ve ilçelerinin köylerine gidilerek derlemeler yapılmıştır. Aydın diğer bölgelerden göç alan bir şehir olması dolayısıyla Aydın'a göç etmiş uzun yıllardır Aydın'da yaşamakta olan kişilerle de görüşmeler yapılmıştır. Derlemelerde sahaya çıkılarak yüz yüze görüşme yönteminden yararlanılmıştır. Kaynak kişilere Aydın'da baharı karşılama olarak Bahar Bayramı'nı kutlayıp kutlamadıklarını, verdikleri isimleri, ne zaman kutladıklarını, bu günlere dair inanışlarını ve uygulamalarını öğrenmek için sorular yöneltilerek bulgular tespit edilmiştir.

BULGULAR

Aydın merkezinde ve köylerinde Bahar Bayramı olarak Nevruz, bazı Alevi köyleri dışında yaşatılmamaktadır ve unutulmuştur. Aydın'da Nevruz isim olarak, Mart Dokuzu (KK1, KK3, KK11, KK13), Sultan Nevruz (KK36), Navroz (KK12) olarak da geçmektedir.

Aydın'da 21 Mart için hazırlıklar birkaç gün öncesinden başlar. Öncelikle evler temizlenir. (KK14) Nohuttan maya yapılıp 21 Mart'ta saat gece on ikide un, su ve tuz ile

hamur yoğrulur içine ise asla maya konulmaz. Sabaha kadar dinlenmeye bırakılır eğer maya kabarmış ise aile için yılın bereketli geçeceğine inanılır (KK11).

Aydın'ın Koçarlı ilçesinin Şahinciler köyüne yıllar öncesinde taşınan Erzincanlılar, geleneklerini Aydın'a da taşımışlardır. 9 Mart'tan önce iki ya da üç gün oruç tutulur ve sabahına lokma pişirilerek komşulara dağıtılır. Hz. Ali'nin doğum günü olduğunu kabul ettikleri için kutsal gün olarak sayılır. (KK1, KK3) Bu duruma aynı şekilde Çorum'un Çanakçı ve Çukuröreen köyünde de rastlanır (KK2). İki yerde de hâlâ bu adlandırma, inanç ve oruç tutma devam etmektedir.

Aydın'ın Çine ilçesinde 21 Mart'tan bir gün öncesinde her aile yiyeceği yemeğini içeceğini, böreğini çöreğini hazırlar, yumurtanın içine yeşil rengini isteyenler yeşil soğan katarak yumurta kaynatır. 21 Mart sabahında ise çoluk çocuk, konu komşu herkes Eski Çine denilen yere gider; Kumçayı kenarında, değirmenlerin etrafına serilip piknik yapar; çocuklar oyun oynar, çember çevirir. Bir gece öncesi güdürük (su küpünün küçüğü) su ile doldurulur, içine yüzük ve niyet atılır devamında güdürüğün ağzı bağlanır. Sabah saat dokuz, on gibi güdürüğün ağzını birisi açar ve içinden yüzüğü alır; "Sen bunu dilemişsin, senin şuyun olacak." diye genç kızların, kadınların falına bakar. (KK36) Makedonya'da niyet atılan bu küpün adı ise "martifal küpü"dür. Bu küpe, geceden dilekler tutulup eşyalar atılır sonra gül ağacı altına çukur kazılarak küp konulur. Sabah, kadınlar toplanır; her birine birer mâni söyleyerek eşyalar teker teker açılır (Hasan, 2007:26-27). Buna benzer bir duruma İlhan Başgöz; Van'da 2002 yılının 6 Mayıs'ı gününde, kadınların toplandığı bir evde şahit olmuştur. Kadınlar bir gece öncesinde su dolu bir kaba yüzükler koyarak beklemişlerdir. 6 Mayıs günü olduğunda hepsi birleşmiştir ve içlerinden bir kadın tastan teker teker yüzükleri çıkarıp her yüzüğe mâni söylemiştir. Hatta yüzükleri çıkarıp mâni söyleyen kadın, yaşlı olduğu için üç mâniden fazlasını söyleyemediğinden niyet mânilerini söyleme işini İlhan Başgöz sürdürmüştür (Başgöz, 2008:109-110).

Bunların dışında Aydın'ın sadece Tahtacı Alevi köylerinden Bozdağan/Alamut köyü ile Çine/Yeniköy'ünde 21 Mart görülmektedir ve "Navroz" olarak adlandırılır. (KK12) Mart'ta hayvanlar serbest bırakılıp çifte sürülmez, çalıştırılmaz, onların da bayramı olduğuna inanılır. Kaynak kişinin adını hatırlayamadığı bir otun çiğ düşmüş damlalarından sabah ezanında toplanır ve bir kapta bekletilip su olarak içilir ve böylece dinç, sağlıklı olunacağına inanılır (KK14). Burada su kültünün iyileştirici, gençleştirici ve şifa verici özelliklerine inancın yansımalarını günümüze kadar yansıdığını görmekteyiz.

Aleviler için 21 Mart'a asıl önemini veren Hz. Ali'nin doğum günü olduğuna dair inançtır. Bu nedenle 21 Mart, ayrıca "Hz. Ali'nin doğduğu gün" olarak adlandırılır.

İslamiyet'le küçük yaşta tanışan ve Hz. Muhammed tarafından yetiştirilen bu yüzden bir sıfatı da "Keremallahüveche" olan Hz. Ali'nin doğum gününün eski Türk takviminde 21 Mart'a gelmesi, doğanın yeniden uyanışı ile Hz. Ali'nin doğumu arasında derin manalar olan bağlar kurularak Aleviler arasında özel Nevruz cemleri yapılır. 21 Mart'ta bu yüzden "tüm gurban" denilen horoz kesilir. Bu horoza "Cebrail" denilmektedir. Köyün cemevinde toplanılır, niyaz edilen kurbandan herkes alır. Cem yapılır, dualar edilir, zâkirler deyişler okur yani erkânlar yerine getirilir. Kesilen bu "tüm kurban"ın kemikleri parçalara ayrılmaz bu yüzden "tüm kurban" denilir ve kedi, köpek yemesin pisletmesin, "zatın adına kesildiği için", ibadete saygı olsun diye güzelce sarılarak toprağa gömülür. 21 Mart; bir eğlenme günü değil, bir ibadet günüdür; ateş yakılıp üzerinden atlanmaz, piknik yapılmaz. Bunlar, günümüzde hâlâ aynı şekilde devam ettirilmektedir. Günümüzde gençler ise televizyonun ve şehirlilerin etkisi ile dağlara pikniğe gider. (KK10, KK11, KK12, KK13, KK18, KK19). Kurbanın suyundan sadece "tovga aşı" denilen pirinçli pilav pişirilir. Pilav demlenmeye bırakılınca ince ince doğranmış taze naneler eklenir, nanenin pilav ile özdeşleşmesi beklenir, yanında ayran, yoğurt ile yenilir. (KK11) O gün deyişler okunur. Deyişlerden örnek bir dörtlük:

Ali'nin doğduğu gündür
Bugün her günden üstündür
Durma saki kadeh dönder
Bugün Nevruzu Sultan'dır (KK12)

Görüşme esnasında Hasan Yavaş (KK20) belleğinde iki yüzü aşkın deyişin olduğunu belirterek 21 Mart ile ilgili dualar ve deyişler okumuştur.

Toprağa tüm gömme geleneği, eski Türklerdeki totemizm inancında yer alan hayvanı "aracı misafir" olarak görme inancında da görülmektedir. Avlanan hayvanın kemikleri kırılmaz, eklem yerlerinden kesilir ve genelde haşlanır. Hayvanın geri canlanacağı inancı ile kemikleri toplayıp ağaç kovuğuna konulur. Hayvanların görme, duyma, anlama, öldükten sonra dirilme özelliklerinin var olduğuna dar inançtan beslenilir.

Aydın merkezinde ise 21 Mart Nevruz kutlamalarının hiç olmadığı, Efeler ilçesine bağlı Tellidede ve Ovaeymir'de (eskiden köydü) "doğudan gelen arkadaşların" ateş yakıp atladığı, Nevruz'u kutladığı görülür. (KK19, KK23, KK25, KK26) Bunun dışında Aydın'da "Bu tür şeyler yok, bizde böyle şeyler olmaz…" denilerek 21 Mart ile ilgili kaynak kişiler temkinli davranmış, hem korkup hem de böyle soruları onlara sorduğumuz için kızarak sorularımıza cevap vermek istememiştir.

Hıdırellez birçok bölgede baharın karşılanması, kutsal gün olarak karşımıza çıkar. "Hızır ve İlyas peygamberlerin her yıl buluştuklarına inanılan 6 Mayıs günü" ve "Her yılın 6

Mayıs gününde kutlanan geleneksel bayram" (TDK, 2005:884) olarak halkın dilindeki ile aynı şekilde sözlükte geçmektedir. Anadolu'nun birçok yerinde Nevruz Bayramı, Hıdırellez'le örtüşmüştür. Şırnak'ta Nevruz Bayramı, Hıdırellez gününde yapılır (Kalafat, 2011:95). Aynı şekilde Muğla'da ve Denizli'de de Nevruz Bayramı'nın Hıdırellez'e ve Ramazan ve Kurban Bayramlarında yaşatıldığı (Önal, 2000: 187), (Çelepi, 2017: 154) araştırmalarda yerini almaktadır.

Aydın'da tıpkı Avrupa olduğu gibi 1 Mayıs günü önemli bir gündür, bu tarih günümüzde artık 6 Mayıs Hıdırellez olarak anılır. Nevruz, yerini Hıdırellez'e ve Şeker Bayramı'na bırakmıştır. Aydın'ın Bozdoğan ilçesinde Ramazan ve Kurban Bayramı'nın ikinci, üçüncü günü "Gencer Bayramı" olarak adlandırılır. Bu günlerde özellikle çocuklara şeker, oyuncak getiren, büyükler için çeşitli ürünler satan satıcılar gelir. Hıdırellez'den bir gün önce dilekler bir kâğıda yazılır ya da resmi çizilir, akşam ezanından önce bir gülün altına koyulur ve sabah ezanından önce geri alınır (KK16).

Hıdırellez yaklaştığında Aydın merkezde önceleri evler, bacalar temizlenir, 6 Mayıs Hıdırellez Günü de ekmek için un mayalanır, dilek tutulur, gül ağacına asılır (KK34, KK37), namaz kılınır. Yaklaşık 40-50 yıl öncesine kadar piknik için birleşilip tüm komşularla mesire alanına gidilirken (KK19) 1970-1980'den sonra bu inanış ve uygulamalar da yavaş yavaş unutulmaya başlanmıştır. Koçarlı'nın Halilbeyli köyünde, Aydın için şu an önemli bir piknik alanı olan Pınarbaşı'na sabah ezanı ile birlikte gelinip hiç konuşmadan suyun başına varılır, kâğıda yazılan dilek suya atılır. Suyun kirletileceği düşünülerek suya girmek yasaktır. Dilek dileyen kişilerin dileklerinin kabul oldukları görülmüştür. Günümüzde bu ritüel ve inanış yerini sadece 6 Mayıs'ta Pınarbaşı'na gidip piknik yapmaya bırakmıştır (KK7).

İsabeyli'de 6 Mayıs Hıdırellez'de dilek dilenmeden önce çayın kenarına gidilir, iki rekat namaz kılınır, ne diliyorsan "bilezik, para, çocuk…" yazıp çizip çaya atılır. (KK35) Bu durum, su kültüne dair inanışların İslamiyet ile birleşerek İsabeyli halkı arasında yaşatıldığını göstermektedir.

Aydın'ın Germencik ilçesine bağlı Çamköy'de yaşayan Cemile Aktaş (KK24), 6 Mayıs gecesi, sabaha karşı ezan okunacağı vakit dua edip, tüm kapıları açarak Hızır'ın hanesine geleceğine inandığını ve bir gün Hızır'ın geldiğini bunu bizzat kendisinin yaşadığını, zeytinyağları için alınan büyük boş kazanların zeytinyağı ile dolup taştığını, her yerin yağ olduğunu aktarmıştır. Bu yaşadığını çevresindeki herkese de anlattığını, onlara 6 Mayıs sabahı kapıları açıp dua ederek Hızır'ı beklemeleri gerektiğini gelini Ayşa Aydınhan'dan (KK23) öğrenmekteyiz. Hıdırellez'de gerçekleştirilen bu inanış Çorum'un Çanakçı köyünde yaşamış olan rahmetli babaannem Melek Sarıaslan tarafından bana sıklıkla tembih ettiği şu öğüdünü

hatırlatmıştır: "Yavrum Satı, sabaanan (sabahleyin) hoca ezanı okurken evin mutvaan (mutfağın) kapısını, penceresini aç, dua et, eve bereket girer." Yine dualama olayında olduğu gibi babaannemden öğrendiğim bu olayı ömrümce uygulamaya çalışmışımdır ve o anın ruhaniyetini çok fazla hissetmişimdir. Yaşadığım deneyim ise farklı, ruhu okşayıcı sıcak esen bir rüzgâr ve hem beden olarak hem de ruh olarak zindeliği o anda hissetmektir. Darda kaldığım hâl ne ise ona dair bir yol, fikrin aklıma gelmesi, aydınlanmam ve bazen gün içinde hiç beklemediğim bir anda uzanan bir el… Hızır'ın hangi donda geleceğinin bilinmeyeceğini de kanıtlayan "Bin bir adı vardır bir adı da Hızır" söylemidir ve sözlü gelenekte bu söylem hâlâ yaşamaktadır. Derleme esnasında edinilen bu bilgiler ve geçmişten hatırlamalar, bize Çorum'da bu inanışın her sabah ezanında gerçekleştirilmeye çalışılırken Aydın'ın Çamköy'ünde Hıdırellez gününde yaşatıldığını göstermektedir.

Aydın'ın Karpuzlu ilçesine bağlı Hatıpkışla köyünde ve Tekeler köyünde baharı karşılamak için ne 21 Mart ne de Hıdırellez görülmektedir. İlkokul öğretmenlerinin bahar geldiği zaman öğrencilerini kırlara piknik yapmaya götürmesi ile bahar karşılaması hatırlanır. Şu an ise artık bu durum da yaşanamamaktadır. (KK8, KK9) Aydın'ın Armutlu köyünde ve Çine/Yeniköy'de Hıdırellez'den bir gün önce akşam ezanında yedi ya da bulunamazsa en az üç karınca yuvasından küçük küçük toprak alınır. "Allah'ım bana darlık, sıkıntı gösterme." deyip bu toprakları çıkında (para kesesi-cüzdan) bir yıl boyunca saklayınca cüzdanında paranın eksilmeyeceğine, sıkıntı yaşamayacağına, bereketli bir yıl olacağına inanılır. (KK14, KK15)

Ayrıca Erzincan'dan göç etmiş Koçarlı'nın Şahinciler köyünde yaşayan Ezincanlılar 5 Mayıs'ı 6 Mayıs'a bağlayan gece hamur yoğururlar, hamur yoğrulan yere (dama) ambarın üzerine un serilir ve o odaya kimse bir daha girmez. Sabah erkenden odaya gidilerek unun üzerinde el izi olup olmadığına bakılır. Unun üzerinde el izi varsa Hızır'ın o haneye uğradığının ve bereket getirdiğinin kanıtı sayılır. Bu inanışlarını Aydın'da da sürdürdüklerini belirtmişlerdir (KK1, KK3). Ancak Resmigül Seven (KK1) vefat ettiği için son yıllarda bunu büyük kızı Türkiye Balcı (KK3) yaşatmaktadır. Bu inanışa ve ritüele benzer bir inanışla da Frazer'in Altın Dal (2004:99) eserinde yer alan şu bilgilerde görmekteyiz: *"İskoçya'nın dağlık bölgelerinde Meryem Yortusunda (2 Şubat) Hebridlerde "her ailenin hanımı ve hizmetçileri bir demet yulaf alır ve ona kadın giysileri giydirip büyük bir sepetin içine korlar, yanına bir sopa bırakırlar, buna Brüd'ün yatağı adını verirler daha sonra hanım ve hizmetçiler üç kez bağırırlar: Brüd geldi, Brüd hoş geldi. Bunu tam yatmadan önce yaparlar, ertesi sabah uyandıklarında Brüd'ün sopasının izini görmek umuduyla küllerin içine*

bakarlar; izi görürlerse bunu, iyi bir ürünün ve bir bolluk yılının gerçek bir belirtisi olarak alırlar, aksini kötü bir belirti olarak görürler."

Aydın'ın Tahtacı Alevi köylerinde Hıdırellez 6 Mayıs'ta karşılanır. Hızır ile İlyas'ın o gün buluştuğuna inandıklarından dolayı Hz. Hızır ve Hz. İlyas'ın ruhu için o yılın kuzusu olan 6 ayı asla geçmeyecek olan taze(teze) kuzu kesilir. Köyde çok eskilerde 200-250 tane kuzu kesilirken günümüzde ekonomik şartlar çok da elverişli olmadığı için bu sayı 50-60'a düşmüştür. Kesilen kuzu kurban niyetine kesilir, buna da horoz kurbanında olduğu gibi "tüm gurban" denilmektedir. Kuzunun kemikleri de horoz kurbanında olduğu gibi kedi köpek yemesin Hazretlerin, önemli kişilerin adına kesildiği için kirlenmesin, diye toprağa gömülür. Bu aynı zamanda yeniden doğuma inancın göstergesidir ve o yılın bereketi sayılır. Kurbanın eti pişirilirken etin suyu; başka bir yere katılmaz, bir yere dökülmez, içine pirinç, bulgur atılıp yemek yapılır. Kesilen kurbandan yemekler yapılınca köyün cemevinde toplanılır ve cem yapılır, deyişler okunur, dualar edilir, yemekler yenilir. Günümüzde hâlâ yaşatılmaktadır (KK10, KK11, KK12, KK13, KK18, KK20, KK21).

Aydın'ın şehir merkezinde ve ilçelerinde Bahar Bayramı'na dair inanış ve ritüeller bunlar iken bir de görüşme esnasında özellikle ağustos aylarında köyün veya çevresinde onlar için kutsal olan yüksek dağlara ve yatırlara ziyaretler tespit edilmiştir. Alamut köyünde ağustos ayında Madran Baba, Çoban Baba, Oyuk Baba, Kayıp Baba olarak yatırlara ziyaret görülmektedir. Ayrıca gökyüzünde bir yıldız kaydığı zaman o yıldız eğer Madran Baba'ya doğru gitmişse Madran Baba'ya indi, dediklerini bizimle paylaşarak dağ kültü ile atalar kültünün ve İslami unsurlardan evliya inancının birleşimine dair örneği bizlere aktarmışlardır. Dağların ve yaylaların hayatlarında çok ama çok önemli olduğunu belirten kaynak kişiler; atalarının o dağlarda yaylalarda yaşadığına, 1928 yılında günümüzde Alamut köyünün yeri olan çiftliğin alınıp buraya yerleştirildiklerini, Çine'nin Yeniköy'ünde bulunan Tahtacı Aleviler ile akraba olduklarını, dağın bir yüzüne kendilerinin bir yüzüne de Yeniköylülerin yerleştirildiğini belirtmişlerdir. (KK10, KK18) Alamut köyünden İsmet Sezgin (KK27) tüm samimi ve içten hâlleri ile bize yardımcı olmak için kendi köylerinin dışında Antalya'da Elmalı'da "uçarsu" menkıbesinden bahsetmiştir: Abdal Musa o dağdan o dağa gezerken bir köyden su istemiş, köylüler "Su yok." demiş; yiyecek istemiş, köylüler "Yiyecek yok." demiş. Uçarsuyun olduğu yer, önceden yolmuş. Derviş, kızarak asasını vurmuş ve "Bereketine akarsan Elmalı tarafına ak, şerrine akarsan Fethiye tarafına ak." demiş. Böylece 6 Mayıs'ta uçarsuyun kan şeklinde akıp kükrediğine şahit olunurmuş. Her 6 Mayıs'ta Antalya'daki Tahtacı Aleviler, buraya ziyarete gidermiş. İsmet Sezgin(KK27) bunları oradan tanıdığı arkadaşından öğrendiğini de belirtmiştir.

İncirliova'nın Beyköy'ünde 21 Mart ve Hıdırellez'in olmadığını sadece eylülün ilk haftası Tire'de bulunan Yatır Dede'ye gidip iki rekat namaz kılınıp dualar edildiğini Turgut Eygay'dan (KK33) öğrenmekteyiz.

Bu son bilgiler de ilkbahar ve sonbahar törenlerinin varlığını, dağ kültü ve atalar kültünün Aydın'da, Antalya'da İslamiyet inancının gerekleri ile yaşatıldığını bizlere göstermektedir.

Aydın'a göç etmiş Türk asıllı Makedonya göçmenleri arasında Nevruz kutlamaları Hıdırellez'e aktarılmıştır. Bahar Bayramı olarak Hıdırellez'in diğer adı Gürgörden'dir(Gürgördön- Gürgiden). (KK4) Bu ismin ise Hristiyanların St. George kutlamalarından geldiği tahmin edilmektedir. (KK5) Nevruz'a ait ateşten atlama, evlerin temiz olması, dilek dileme, yemekler yapıp toplu hâlde yeme, su kültüne dair birçok ritüel Hıdırellez ile ilgili ritüellerle birleşmiştir.

Makedonya göçmenleri; gün doğmadan o gün erkenden uyanılırsa o yıl güçlü kuvvetli, dinamik olunacağına, yılının bereketli geçeceğine inanır. Eğer gün üzerine doğarsa o kişi tembel olarak nitelendirilir (KK5). Evin kapıları, yatakların başları, hayvanların boynuzlarına kadar her yeri çiçeklerle süslerler. Bu durumu hâlâ yaşatmaktadırlar. Ateş üzerinden atlama Türklerde daha çok ateşin temizleyici, arındırıcı özelliği olduğuna dair inanca dayanır. Ateş kültü Makedonya göçmenlerinde kendini Hıdırellez sabahı gün doğduktan hemen sonra temiz odunlarla yakılan ateşin üzerinden çeşitli dilekler dileyerek atlama şeklinde görülür. Suya dair inanışlar belirgindir, suyun temizleyici, gençleştirici ve şifa özelliklerinden yararlanma inanışı görülür. Hıdırellez'den bir gün önce su testisine su doldurulur, kırlardan ağaç yaprakları, dalları ve yumurta da testinin içine konulup samanın altında sabaha kadar bekletilir. Sabah uyanınca yıkanmak için hazırlanan suların içine bu testinin içindeki sudan biraz biraz katılır herkes bu suyu böylece kullanır. (KK4)

Aynı şekilde sabah erken vakitte genç kızlar ve erkekler, testi içine suyu koyup ekin tarlalarının içine bu testiyi saklar. Testileri bulabilen gençler sevgili olurlar (KK5). O gün için özel hazırlanan taze koyun sütünden ve yumurtadan yapılan "yayçanik" adı verilen börek tüm evlerde pişirilir ve ortaklaşa yenilir. (KK4, KK28, KK30, KK31) Bölgenin en büyük ağacına salıncaklar kurulur. Bu ritüelleri Aydın'a geldiklerinde de devam ettirmişler, hâlâ evlerinde Hıdırellez sabahı "yayçanik" yapılır, yenilir. Ateş üstünden dilek tutularak atlama son yıllarda yapılmamaya başlanmıştır. Çeştepe'de büyük bir ağaç olan iğde ağacına salıncak kurulurmuş, ağacın alt tarafında büyük ısırganlar büyürmüş. Salıncakta sallanan kişinin ayağına bu ısırganlar, salıncağın her öne doğru gelişinde sürülür "Söyle bakalım senin sevdiğin kim?" diye soru sorulurmuş. Şu an bulundukları Aydın'ın Çeştepe mevkinde o ağacın olduğu yere

binalar yapıldığı için artık bu ritüel de yapılmamaya başlanmış, sadece anılarında kalan bir "an" olarak yaşamaktadır. (KK6) Yumurta boyama ritüelini ise Makedonya'da yaşarken Hristiyan komşuları olduğu için Hristiyan bayramı zamanında boyamışlardır. (KK5)

Ayrıca Makedonya göçmenlerinde Hıdırellez'den bir ay önce 4 ya da 5 Nisan'da "Tatlı Günü" (Lagoves) kutlanır. Tüm kadınlar hangi tatlının yapımında kendini becerikli hissediyorsa o tatlıyı yapar. O gün herkes toplanır ve yapılan tüm tatlıların tadına bakılır. Tatlıyı yapan kadınlara güzel yapmasına göre puan gibi övgüler düzülür. (KK5)

Necati Demir (KK32), Makedonya'da Çalıklı köyünde Hıdırellez için hâlâ etkinliklerin devam ettiğini Mayıs'ın 1'inden 7'sine kadar bir haftalık kutlamaların sürdüğünü, Türkiye'den Makedonya Derneklerinden herkesin birleşip oraya gittiğini ve geleneklerini sürdürdüğünü, kendisin de her yıl gittiğini belirtmiştir.

Makedonya'dan Aydın'a göç edenler Hıdırellez'e dair ritüellerini imkânları doğrultusunda sürdürse de günümüzde ekonomik şartların elverişsizliği sebebiyle yavaş yavaş unutulduğunu evde yapılabilecek olan Yayçanik böreğini her yıl kesinlikle yaptıklarını belirtirmişlerdir. (KK31) Kendi gelenek ve âdetlerini sürdürmek istedikleri ancak imkânların elvermeyişi sebebiyle bunların çok azını gerçekleştirmeleri, Makedonya'ya dair özlemleri, ekonomik olarak güçlü olmadıkları için Makedonya'ya gidip Çalıklı köyündeki Hıdırellez etkinliklerine katılamamalarının derin üzüntüleri, iç çekişleri görüşme esnasında tarafımızdan gözlemlenmiştir.

SONUÇ

Bahar Bayramı olarak Nevruz, Aydın merkezde ve bazı köylerinde görülmemektedir. Nevruz daha çok Hıdırellez, Şeker ve Kurban Bayramı ile birleşmiştir, bu özel günlerde yaşatılmıştır. Ramazan Bayramı tüm Müslüman ülkelerde canlı bir şekilde yaşadığı için mezarları ziyaret etme, evleri temizleme, küslerin barışması, eş dost gibi ziyaretler atalar kültü ile bu bayramda hâlâ devam etmektedir. Bunun yanında Nevruz ile ilgili sorular sorduğumuzda günümüz toplumsal ve siyasal olaylarının etkisi ile "Bunu niye bize soruyorsun, bize ait mi ki?" gibi tavırlarla yadırgayarak yüzümüze bakmışlardır ve görüşmeyi reddetmişlerdir. Nevruz'un diğer milletler gibi Türk milletlerinin de kutladığına, Türk coğrafyasına ait bir kültür olduğuna dair bilgileri yoktur. Hıdırellez ile ilgili sorular sorduğumuzda belleklerinde geçmişte 1 Mayıs'ta kutlanılan şu an 6 Mayıs'ta kutladıkları Hıdırellez ve o gün Pınarbaşı'na pikniğe gitmek kalmıştır. Ne yazık ki pikniğe tüm mahallece gitme uygulaması da son yıllarda unutulmaya yüz tutmuştur.

Aydın'ın Nevruz Bayramı'nı dağlarda yaşayan ve odunculuk yaparak geçimini sağlayan Tahtacı Alevilerinde devam etmesi hem göç ile Aydın'a gelmeleri, atalarından

öğrendiklerini yaşatmaları hem de 21 Mart'ın Hz. Ali'nin doğum günü olarak kabul etmeleri günümüzde 21 Mart'ı geçmişte olduğu gibi hâlâ canlı ve diri tutarak yaşatmalarını sağlamıştır.

Aydın'a göç etmiş Türk asıllı Makedonya göçmenlerinde "Tatlı Günü" (Lagoves) ile bahar ilk kez karşılanır sonra Nevruz'un yerini alan Hıdırellez ile kutlanır. Aydın'a göç ettikleri ilk yıllarda Hıdırellez'e dair uygulamaların büyük çoğunluğunu devam ettirirken son yıllarda şehirleşmenin de etkisi ile geriye sadece evlerin kapılarını, yatakların başlarını çiçeklerle süsleme ve "yayçanik" böreğini yapma uygulaması kalmıştır.

Aydın merkezde ve bazı köylerde ise Nevruz ve Hıdırellez daha çok Şeker ve Kurban Bayramılarında örtüşüp uygulamaları yapılmaktadır. Yukarıdaki bulgularımızda da fark edildiği üzere animizmden doğan tabiat kültlerinin dağ, orman/ağaç, su kültü ritüellerde kendisini daha çok gösterirken ateş kültü ise yok denecek kadar azdır.

Çalışmamız Aydın'da Bahar Bayramı'na dair son kalıntıları derleyip parçaları toplamaya yönelik olmuştur. Bir kuşak sonra belki de geriye Bahar Bayramı'na dair pek bir inanış ve uygulama ne yazık ki kalmayacaktır.

Önerimiz şudur ki: Aydın'da kurumlara güven ve kurumların düzenlediği etkinliklere katılım yüksektir, bunu değerlendirmek gerekmektedir. Gerek Aydın Adnan Menderes Üniversitesi gerek Aydın Büyükşehir Belediyesi ve Aydın Valiliği, diğer sivil kurum ve kuruluşların birleşimi ile 21 Mart Nevruz Bayramı'nın diğer milletlerde olduğu gibi Türklerde de kutlandığının bir göstergesi olarak etkinlikler düzenlenebilir. Pınarbaşı, Aydın için piknik alanı bakımından önemli bir yerdir. Burada 21 Mart Nevruz Bayramı'nda ve Hıdırellez'de çeşitli kutlamalar yapılıp geleneğin yeniden icadı sağlanabilir, inançlar ve ritüeller yeniden canlandırılabilir. Bugünlerde Bahar Bayramı etkinlikleri adı altında diğer ritüellerin yanında bir de masal analarının, atalarının masal anlattığı, âşıkların sazı sözü ile geleneğini icra ettiği, hikâye anlatıcılarının tespit edilip hikâye anlatmalarını sağlayacak programlar düzenlenmelidir. Böylece hem Bahar Bayramı'na dair gelenekler, kültür hazinelerimiz yaşatılır hem de halk kültürüne dair bilgiler, halk edebiyatı ürünleri gelecek kuşaklara aktarılır.

Anadolu'da artık elinde silahı düşman asker değil, görünmeyen ama kültürü öldüren, geleneği unutturan, köklerle bağı koparan böylece Kuvayımilliye inancını, ruhunu yok eden kültür erozyonu bir düşman gezinmektedir. Çok geç olmadan, bunun farkına varıp kendi alanımızda derhal önlemler alma kanısındayım.

KAYNAKÇA

BAŞGÖZ, İ. (2008). *Türkü,* İstanbul: PanYayıncılık.

BAYAT, F. (2008). *Sosyo-Kültürel ve Sosyo-Ekonomik Bağlamda Yengi Kün (Nevruz): Mitolojik Olgudan Mitolojik Kurguya*, Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi, 7 (1), ss.139-148.

ÇELEPİ, M. S. (2017). *Türk Kültür Evreninde Toy Denizli Örneği,* Konya: Kömen Yayınları.

EBERHARD, W. (1996). *Çin'in Şimal Komşuları,* (Çev. Nimet Uluğtuğ), Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.

ELIADE, M. (2017). *Mitlerin Özellikleri*, (Çev. Sema Rifat), İstanbul: Alfa Yayınları, 2. Baskı.

FRAZER, J. G. (2004). *Altın Dal Dinin ve Folklorun Kökleri I*, (Çev. Mehmet H. Doğan), İstanbul: Payel Yayınları, 2. Baskı.

HACI, S. (2004). *Milli Düşüncemizin Kaynaklarından-Nevruz Bayramı,* Bilge Dergisi. Cilt 11, Bahar (40). s.25-28.

HASAN, H. (2007). *Makedonya Türklerince Söylenen Mâniler*, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Yayınları.

IŞIK, C. (2017). *Erenlerin Süreği (Alevi Dervişlik Geleneği ve Derviş Ruhan)*, İzmir: Tibyan Yayıncılık.

IŞIK, C., AYDIN, E. (2018). *Horasan Erenlerinden Hüsem Dede ve Hüsem Dede Ocağı*, İzmir: Tibyan Yayıncılık.

KALAFAT, Y. (2011). *Türk Kültürlü Halklarda Hz. Hızır'dan Sultan Nevruz'a*, Ankara: Berikan Yayınları.

KÂŞGARLI MAHMUD (2018). *Divanü Lûgat-it Türk I,* (Çev. Besim Atalay), Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 7. Baskı.

KOCA, S. (2004). *Eski Türklerde Bayram ve Festivaller*, Türk Dünyası Nevruz Ansiklopedisi, Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları.

ÖGEL, B. (2014a). *Türk Mitolojisi I*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 4. Baskı.

ÖGEL, B. (2014b). *Türk Mitolojisi II*, Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 5. Baskı.

ÖNAL, M. N. (1994). *Dobroca Türklerinde Hıdırellez Geleneği,* Renkler, S. 4, ss. 300-307.

ÖNAL, M. N. (2000). *Muğla'da Nevruz*, Muğla Üniversitesi SBE Dergisi, Güz, C. I, Sayı:2, s. 183-196.

ÖRNEK, S.V. (2014). *100 Soruda İlkellerde Din, Büyü, Sanat, Efsane,* Ankara: BilgeSu Yayıncılık.

PİRVERDİOĞLU, A. (2002). *Türklerde Yılbaşı ve Bahar Geleneği*, Türkler Ansiklopedisi, Ankara: Yeni Türkiye Yayınları, C. 3, s. 44-50.

TAN, N. (2004). *Atatürk ve Nevruz*, Bilge Dergisi, Cilt 11, Bahar (40). s.8-12.

TÜRK DİL KURUMU, (2005). *Türkçe Sözlük,* Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 10. Baskı.

KAYNAK KİŞİLER

KK1: Resmigül Seven, 1933, Tercan/Erzincan doğumlu, eğitim almamış, ev hanımı. (1985 yılında Aydın'ın Koçarlı'ya bağlı Şahinciler köyüne yerleşmişlerdir.)

KK2: Kandever Usta, 1945, Çukuröreh köyü/Çorum doğumlu, eğitim almamış, ev hanımı.

KK3: Türkiye Balcı, 1961, Tercan/Erzincan doğumlu, ilkokul terk, ev hanımı. (1983 yılında Aydın'ın Koçarlı'ya bağlı Şahinciler köyüne yerleşmişlerdir.)

KK4: Mergüzel Balkan, 1935, Makedonya doğumlu, ilkokul mezunu, ev hanımı.

KK5: Ali Vardar, 1938, Makedonya doğumlu, ilkokul mezunu, emekli.

KK6: Fehime Akar, 1944, Makedonya doğumlu, lise mezunu, esnaf.

KK7: İsmail İçli, 1940, Halilbeyli köyü/Koçarlı/Aydın doğumlu, ilkokul, emekli.

KK8: Fatma Köşe, 1960, Tekeler köyü/Karpuzlu/Aydın doğumlu, ilkokul, işçi.

KK9: Hüseyin Sarı, 1959, Hatip Kışla köyü/Karpuzlu/Aydın doğumlu, ilkokul, esnaf.

KK10: Gönül Gözüaçık, 1955, Alamut köyü/Bozdoğan/Aydın doğumlu, üniversite, emekli öğretmen.

KK11: Fatma Sakal, 1955, Alamut köyü/Bozdağan/Aydın doğumlu, ilkokul, ev hanımı.

KK12: Hüseyin Bozdağan, 1933, Yeniköy/Çine /Aydın doğumlu, okula gitmemiş, emekli.

KK13: Ahmet Buruk, 1934, Yeniköy/Çine/Aydın doğumlu, okula gitmemiş, emekli.

KK14: Ayşe Deniş, 1936, Yeniköy/Çine/Aydın doğumlu, okula gitmemiş, ev hanımı.

KK15: Alamut köyüne giderken Yenipazar otobüsünde bulunan Armutlu köyünün yolcusudur. Kendisine dair bilgi verilmesini istememiştir. "Otobüste bir teyzem anlattı de gari!" diye yazmamı söylemiştir.

KK16: Rukiye Barboros, 1972, Bozdağan/Aydın/ doğumlu, ilkokul, ev hanımı.

KK17: Rabia Tunaboylu, 1975, Ovaeymir/Efeler/Aydın/ doğumlu, ilkokul, ev hanımı.

KK18: Nail Çetin, 1950, Alamut köyü/Bozdoğan/Aydın doğumlu, ilkokul, emekli.

KK19: Ali Özcan, 1950, Efeler/Aydın, ilkokul, emekli.

KK20: Hasan Yavaş, 1945, Yeniköy/Çine/Aydın doğumlu, ilkokul, emekli.

KK21: Mehmet Biçen, 1952, Alamut köyü/Bozdoğan/Aydın doğumlu, ilkokul, emekli.

KK22: Hüsniye Atli, 1962, Tercan/Erzincan doğumlu, ilkokul, ev hanımı. (1987 yılında Aydın'ın Koçarlı'ya bağlı Şahinciler köyüne yerleşmişlerdir.)

KK23: Ayşa Aydınhan, 1977, Denizli, ilkokul, esnaf. (Aydın'a Ortaklar/Gümüş köyüne 10 yaşında gelmiştir.)

KK24: Cemile Aktaş, 1937, Çayköy/Germencik/Aydın, eğitim almamış, ev hanımı.

KK25: Hatice Polat, 1952, Bodrum/Muğla, ilkokul, ev hanımı. (Aydın'ın Şevketiye köyüne gelin olarak gelip yerleşmiştir.)

KK26: Nevzat Mantar,1957, Ovaeymir/Efeler/Aydın/, ortaokul terk, emekli.

KK27: İsmet Sezgin, 1949, Alamut köyü /Bozdoğan/Aydın, ilkokul, emekli.

KK28: Bedriye Vardar, 1962, Efeler/Aydın, ilkokul, ev hanımı.

KK29: Mustafa Balkan, 1938, Makedonya, ilkokul, emekli.

KK30: Eşref Güler, 1931, Makedonya, ilkokul, emekli.

KK31: Ali Vardar, 1947, Makedonya, ilkokul, emekli.

KK32: Necati Demir, 1969, Çeştepe/Eferler/Aydın, ilkokul, emekli.

KK33: Turgut Eygay, 1982, Beyköy/İncirliova/Aydın, ilkokul, işçi.

KK34: Nefize Kahraman, 1938, Nazilli/Aydın, eğitim almamış, emekli.

KK35: Yadigar Demirhan, 1942, İsabeyli/Nazilli/Aydın, ilkokul 4. sınıf terk, emekli.

KK36: Türker Menderes, 1943, Çine/Aydın, ortaokul, emekli.

KK37: Akın Ölez, 1966, Cincin köyü/Koçarlı, ilkokul, emekli.

WHEN NOMADS FIND THEIR HOME

Seema Arif[1]

Abstract

The word nomad is essentially associated with freedom, freedom to move, freedom to reside and freedom to fight for one's own values and beliefs. Nomadism has been one of the constant features of human nature and culture; it is familiar to human consciousness since ages. Researchers express consensus that the nomads are the flag bearers of tradition and folk wisdom. If anyone wants to seek purity in traditional art, one should seek it in nomad cultures living closer to nature. It is not only limited to folk tales or folk music only, but history of folk wisdom is also well preserved with them in their spiritual rites and customs. A researcher's job is not limited to description of folk art and culture exhibited by the nomads of any region; exploring meaningful purpose of life and living relevant to the continuity and sustainability of human life should also be given due importance. This research explores the evolution of nomadic traditions as practiced by Muslim Anatolia over time and its meaning and value, which is still relevant to Muslims all over the world, especially central and South Asia and to some extent Middle East. Although South Asia was a part of Anatolia but Islam had travelled to South Asia through their fighters and rulers. Not only have those pockets of culture still survived in the region, claiming similarity in life style and values. Those who have evolved from nomads to citizens still retain their desires and values expressed in connecting the two extremes of historical nomad culture, Mongol and Muslim Turk, which initiated through wars to begin with, but ultimately, grew to peaceful trade along the Silk Route. The exploratory research which seeks information from secondary data, books, scientific journals, and websites providing pictorial and media related evidence to validate the scope for social and political culture emerging through One Belt One Road Initiative.

Keywords: Media, Muslim Anatolia, Nomadism, One Belt One Road Initiative.

Who were Nomads?

After the rise of Seljuk Empire in 11th and 12th century, Muslim influence in the area kept increasing. Beihammer noted that construction of Muslim Anatolia might be viewed in the broader context of the huge migratory movements of nomadic tribes between the Eurasian steppe and the Mediterranean basin since 4th century. This development in Anatolia led to a lasting influence on the transformation of the Roman people, who began to convert to Islam due to increasing influence of the emerging nomadic empires between the Danube and the Caspian Sea on one hand and the Arab-Muslim world on the other [1].

Arriving in Anatolia, the Turkish nomads endeavored to combine similar cultural and linguistic features and life styles particular with people of Central Asian Steppes. Descending from Khurasan, these interconnected groups of Muslim Oghuz Turks had many things in common, their religious orientation toward Sunni Islam, their pastoral life style, rites, customs, and ideological beliefs; all these factors helped them in joining under the umbrella of Seljuq Sultans, sharing with them 'Persian-Muslim milieu of Iran'. These 'Turkmen' actually laid the foundation of Muslim Anatolia [2].

The limited evidences available hint at their tribal culture, and political structure of these Turkish warriors, which were continuously refined while fighting against Mongols and aiding Karakhanid and Ghaznawid armies, then joining Seljuq forces later. Islamization of the

[1] Dr. Associate Professor, University of Management and Technology, Lahore. Pakistan

region began in the mid-eleventh century resulting in co-existence, mutual permeation, and gradual merging of previously distinct cultural and political spheres [3]. Muslim character became a dominant trait; Oghuz Turks, warrior groups of various ethnicities and life experiences learned to form a greater whole based upon the ideology of GAZA –the holy war. Later they were called 'Turkmen.' Under the dynamic leadership of these warrior nomads, Anatolia emerged as 'Asian Tiger' and the Anatolians experienced co-existence, mutual permeation, and gradual merging of two previously distinct cultural and political spheres.

The enigmatic saga of the rise of Muslim Anatolia, whereas, characterize search of homeland for the valiant soldiers used by different empires to suit their selfish motives, it also specifies the quest of way of 'good life' with eternal peace and prosperity. It seeks ultimate transformation conforming to an accord of life that can ensure getting to the priced Treasure Island. That code of life was discovered by Turkmen in Sufism rather than imperialism of Persians and Arabs or Mongol barbarianism [4]. Maddrassa, The Muslim way of teaching and learning became popular helping in shaping Muslim thought and culture over a large part of known world at those times, Anatolia, and from there travelled eastward towards South and then East Asia [5]. Best stories are told in folk arts as they are not fabricated to suit particular contextual needs of the time (narratives of history), they are the time flowing smoothly from one ear to another incessantly echoing the truth that human heart felt while in Ask and being Asik continues to play it on the saz of life bewildering many [6].

These tales are coded in history in tales of Rumi and poetry of Younus Emre. Mevlana Jalaluddin Rumi and Haji Bektas Veli, for example, are the spiritual sources, respectively, of the two largest and most influential dervish orders in Ottoman lands that have been the fountainheads of broad cultural currents and sensibilities across several generations to follow, invented and reinvented over the ages since recently. Yunus Emre's appeal has been even more ecumenical, his conventional morality describes the piety of Anatolian Turks as the most glorious trait in the most influencing manner penetrating in hearts and minds of many generations. Similarly, the tales of thirteenth-century Anatolia, Mulla Naseeruddin, narrate the character of common Turk in series of proverbial jokes which now resonates between Central to South Asia [7]. Something like this cannot be regarded 'merely symbolic,' since it is symbolic even when it is 'real' [8]. The Ottoman Turks have been entitled as 'Romans of the Muslim world' [8]. They were indeed called 'Rumi' that is the people belonging to medieval Asia Minor, the lands of (Eastern) Rome [9].

Fall of Ottoman Sultanate and Rise of Kemalism

Sufficient literature exists on the transition from the Ottoman Empire to the Turkish Republic. The late nineteenth century was an era of new ideas and their practice; the weakened Ottoman Empire also took many measures to sustain through economic and political turmoil [10]. The last Ottoman Rulers initiated a series of reforms to match with Europe; such as Selim III attempted to create a modern army; in 1839 Abdül Majeed expanded minorities' rights, which in turn empowered them to think of an alternate regime [11]. Ottoman's non-Muslim subjects were organized into 3 different millets, 1) Greek Orthodox, 2) Armenians, and 3) Jews. Under the banner of Millet these ethnicities lived in peace along Muslims but did not have equality; this subtle distinction enabled every religious and ethnic community preserve its independent identity in diversity [12]. By getting equal rights, the state control was diminished. It was further worsened when the minorities realized that abolishment of the *millet* deprived each religious community's legal system [13].

The Empire's bureaucratic elite, intelligentsia and *ulema* felt a new social base was necessary for the Empire's survival as missionary hegemony was increasing with modern scientific and technical knowledge [14]. Quality of education and number of minorities run and foreign run schools were increasing in the Sultanate. To combat with this situation Abdul Hamid II a new education system was created. This "Ottomanized version of Western-style education" was very selective in its approach and created a careful balance between Western and Ottoman ideals [15]. This Hamidian-era intelligentsia emerged more middle class and raised the social and economic status of provincial Ottoman towns [16]. Ottomans were conscious of the changes in social and political order around the world as a response to rise in Western Knowledge and resulting unrest among their citizens realizing that Sultanate was quickly losing its power and dominance [17]. Ottomans had responded well in time by introducing reforms in their education system [18] and Young Turk organization came into being as a consequence of the chaos resulting from the chaos [18].

Young Turks and Kemalism

In the nineteenth century, the main reason of the emergence of Ottoman opposition groups were the extensive corruption, weak social, economic and poor military conditions of the Empire, along with domination and dictator rule of the Hamidian regime. All this started in 1865, when the young Ottoman groups came in the front to save their Empire from internal deterioration and especially from Western violation by developing and reforming Ottoman society and state [19].

Students of Military Medical Academy of Istanbul founded political group 'Young Turk opposition'. Their vision was not limited to reinstitute the Parliament and Ottoman

Constitution 1876 and pronouncing end to Hamidian rule, but set up a new social order on Western principles of democracy [20]. I wonder if they were ever conscious that it would end Khilafat and the glorious Ottoman rule over a huge part of the known world of the time; at the same instance one has to be mindful of the fact that most of the ruling mechanics of the Sultanate were Non-Muslims.

Europe strengthened Young Turk movement and aided its quick spread, especially, France in late 1880s, when the movement reached its peak and its gradual acceptance was increasing in elite class at home as well. Earlier, the movement remained behind the curtain fearing despise of the Sultan, but later it was transformed to a strong political party. Distribution of illegal papers and journals along with word of mouth were the two main sources of this expansion [73]. Let us remain mindful that inter-faith marriages were a popular practice of Ottoman elite, and over the generations the dominance of pure Islamic faith has been faded. Moreover, the elite missionary schools have further degraded the image of Islam in eyes of young generation, rapidly joining 'Young Turk' brand giving them hope of better political image and power in future. I think in euphoria of modernization, they could not see the turmoil at hand, the dissolution of the Sultanate, loss of power and autonomy, and reduction of Khilafat over the Muslim World to a small nation state. Moreover, 'Young Turks' though highly educated lacked political acumen and experience to run government affairs [22].

It was a huge challenge for Mutafa Kemal Pasha after assuming power of Modern Turkey as the most eligible head of the state to reconstruct the nation. Before we discuss how he did it, yet we encounter again a huge migration, now from Western borders and the Balkan states.

Migration Again

Muslim and Christian immigration from the Balkans started after the end of World War I; Ottomans have sided with Germany and they lost against Russia on one side and Allies (Britian and France) on the other. As a penalty the Balkan states were confiscated by Bolshevik Russia. Armenian massacre also created rage in Christian world and Ottomans suffered huge human and financial loss (325,000 killed, 400,000 injured, and 202,000 imprisoned) [23]. Migration could be considered as one of the most powerful aspects influencing Ottoman identity transformation in the late nineteenth and early twentieth centuries. Although migration was not a new phenomenon for the Ottomans, but ruling Ottomans lacked the wisdom and power to reconstruct the peaceful co-existence anymore of Muslims and Christians prevailing for centuries. Unfortunately, the barbarian image had

revived after Armenian Massacre and still lives at the subconscious level of European mind. Thus, huge non-Muslim population from the Anatolia migrated to others part of Europe. This migration again transformed the geography and culture of Anatolia, though remaining Muslim for the most of the area covering old and new boundaries of Anatolia.

During the Turkish-Greek War Kemal and the nationalists received the support of many Turkish and non-Turkish Muslims living in Anatolia and Eastern Thrace. They thought they had an equal claim on the Republic of Turkey [24]. For these immigrants, Muslim and non-Muslims refugees from the Balkans and Caucasus, who had escaped inter-religious war and violence, losing their homes and families were oppressed and wished to claim and defend their Anatolian homeland [25]. The population size had dropped from 15.3 million to 13.6 million with only 2.6 million non-Muslims. Extensive years of wars and internal violence had led to weakened religious, social and economic institutions in the newly founded Republic. Hence, reconstruction of national identity was a vital need of the time.

Mustafa Kemal Pasha: The Ata Turk

Kemal Ata Turk was able to pull 'The Republic from the ashes of the Ottoman Empire. The two important characteristics and features for the membership of Young Turk movement were professionalism and education. Leadership in upper echelon of this movement knew other languages, mostly French, which had helped Young Turks getting enlightened with the views of European scholars, especially Gustave Le Bon, transforming their political and social ideals [26].

Western civilization and culture was deep rooted in Mustafa Kemal Pasha, and he himself was multi-lingual, a very well-educated, and sophisticated person indeed. His charismatic leadership, the ability to build relationship with the masses, giving a lost nation the ray of hope, articulation of his vision, charging them with enthusiasm for reconstruction earned him the title of Ata Turk, and he mesmerized the world with his enchanting personality [27]. Mustafa Kemal Ataturk believed that "Writing history is as important as making history" [28]. Following this ideology the state announced that Republic of Turkey would inherit nothing from the Ottomans labeling the Empire as "backwards"; thus a 'phoenix' was born from the ashes of deceased Empire [29].

During Turkish nationalist struggle, Kemal Pasha remained very cautious while describing the basis and ideology of the movement. In 1930s, he reframed the Turkish national identity by reminding Turkish people that they were racially and ethnically Turkish [30]. The official spokes persons started using the term 'Turk' and 'Turkish' as replacement

of Ottoman and Muslim [31]. 'Turkish' might not have been used as an adjective but a noun for groups of people belonging to diverse ethnic and religious backgrounds [32]. It was a shame to be called defeated Ottomans for proud Turks lowering their self-esteem, and 'Muslim' was snubbed to curb any desire of reinstatement of Caliphate. According to kemalists being 'Turkish' meant acquisition and acceptance of a belief systems and rituals those are secular and nationalistic in their nature. They claimed that a person may be a born 'Turk' but he will have to earn the title and right of being 'Turkish' [33].

Kemalism – New Order of Republic

Abdullah Cevdet was one of the key influences in shaping ideals for the Republic pronounced as 'kemalism'. While referring to Japan's transformation, he taunted: "West has hit Japan only once; it awakened. We have been slapped a thousand times; if we are still not awake, is it the West's fault?" [34]. Thus the "sick man of Europe"[2] needed to be awakened and Ataturk did the job well. The reforms were very well received and were expedited so quickly beyond the imagination of Ataturk himself; he called these "grandiose movements", awe-inspiring and passionate as they were, seeped in the consciousness of war ridden Turkish [35]. The vacuum of leadership was filled by Ghazi Mustafa Kemal, who reserved the grandiose Muslim Archetype for himself, establishing his authenticity as a rightful leader. He set an example of 'new Asia', where past was dead and new glories were to welcome [36].

In Ottoman social formation, the main source of production was agricultural land, and the most favored social professions for Muslims were military-related jobs. Other jobs were dedicated to millets, other ethnicities subjected to Ottomans, like Hungarian were engineers, Jews held finances, commercial activities were held by Levantines and the Greeks, while Armenians were the artisans [37]. To run public affairs with minimum educated people and to banish everything Ottoman, European calendar, Italian penal code, Swiss civil code and Latin alphabet were adopted. Most contentious was the Western dress code, and prohibition of the Ottoman fez [38].

Primary education was declared mandatory; students were to spend more time in sports and national/cultural activities than religious. The Kemalists kept the responsible and dependable followers only on teaching positions and dismissed the rest of the staff. This act of controlling education and keeping curricula and other academic and professional careers dominated by secularists, they infused secular ideology over a larger population [39]. May we call it indoctrination under the banner of democracy? Apparently, the Turkish state looked

[2] Tsar Nicholas I of Russia stated in 19th century

detached from the teaching of Islam, but could not completely abolish Islamic ideals from a vast majority of Muslims of rural areas, who chose to remain loyal to their perennial mindset and customs. According to Gökalp rejection of religion as part of Turkish identity directly contrasted with the ideas of Turkishness [40] since faith in religion acted like glue for Turkish to stick together.

Ataturk also kept his connection with tradition but in his own chosen way. Not forgetting the essential connection with earth and freedom, Ata Turk finds the Turk identity in a peasant living in mountains in his loyal efforts to till the earth to feed the many, thus a symbol of prosperity and collectivism of an agrarian culture, as well as, leading majority of the new state [41]. The traditional three arrows, the Ottoman Foundation, the hearth, the home and the tribe, were expanded to six arrows - republicanism, populism, secularism, nationalism, evolutionism, and étatism/statism - officially incorporated in the Turkish Parliament in 1937. These guiding principles were taken so seriously that Kemalists while bringing reforms regarding law, education, religion, and social life in Turkish Republic. The Kemalists had taken these concepts as the representation of the modernity keys [42]. This is why the reforms were successful in instituting kemalism in the people, but these feelings did not continue for very long. Turkish began to feel loss, they were experiencing 'cultural memorization,' defined as an activity in present in which past is continuously modified and re-described while shaping the future [43].

Resurrection /Diliris

Kemalist Turkish identity had been much criticized as a 'political discourse' used both for describing the boundaries of politics and also as the standard of judging attitudes in the public realm. It remained unsuccessful to establish unity and harmony among the Turkish. Instead class and ethnic difference divided the region socially and economically (torn into pieces) [44]. First of all, the elite of Constantinople did not want to be referred as 'Turkmen'; they took it as insult to be equated to peasants or Anatolian nomads [45] associated with uncouth and uncivilized polity [46]. Goklap promulgated that "A civilization first begins as a religious community" [47]. The Turkish have always been civilized and core Turkish value relates that civilization, just like religion, should not be taken superficially, but internally. Civilization is just like religion; it is to be believed in and then should be sincerely followed. And a parallel thought always existed which had believed in Ottoman explanation of modernity and civilization.

For Ottoman intellectuals the concepts of 'modernity', 'civilization' and 'Westernization' were intertwined. Modernity was an overarching goal, to achieve a balanced integration between Ottomanism, pan-Islamism or pan-Turkism. Ottoman's elitist concepts were infused with muasirlasmak ("to reach the level of contemporary civilization"). By the end of the nineteenth century all Ottoman elites, regardless of their affiliation as "modernists," "Islamists," or "nationalists," were in agreement that the Empire must attain the status of being a civilized society. However, there was no consensus on the degree of civilization the Empire should adopt [48]

In the 1970s, the Turkish-Islamic synthesis was first formulated by a group of right-wing intellectuals called *AydınlarOcağı* (The Hearth of the Enlightened) which, in the 1980s under the guidance of the generals of the 1980 coup, achieved a semi-official status. It was an effort to combine Turkish ethno-national identity with Turkey's Ottoman and Islamic past. Indeed, the Turkish-Islamic synthesis found clear expression in the 1982 constitution with reference to the significance of Turkish historical and moral values reflected most truly in the Ottoman-Turkish culture. The state elite hoped such reference would make it possible to avoid a 'moral and historical void' that might be filled by Marxist and Islamic fanaticism [49].

Özal explains that for transcending ethnic and regional differences Islam is the basic binding mechanism: 'It is the religion that blends Muslims of Anatolia and the Balkans. Therefore, Islam is a powerful cement of co-existence and cooperation among diverse Muslim groups … Being a Turk in the ex-Ottoman space means being a Muslim or vice versa' [50]. The 700th anniversary of the Ottoman Empire was celebrated in 1999, in the whole country and a number of conferences were also held which called as 'Ottoman Conferences', exhibiting various forms of 'Ottoman Arts': Portraits, Clothes, Calligraphy, Ottoman-Turkish music, and this is continued since then. However, on the same subject, a large number of movies and drama series have also been made [51]. Similarly, It was also reflected in 90s Turkish foreign policy founded on 'the Imperial Ottoman tradition' as 'neo-Ottoman model' [52].

The nationalist culture promoting Sunnism became subject of offense and criticism as people missed and craved for pluralism and interfaith and inter-cultural harmony established by Ottomans for centuries. Especially after the collapse of USSR, many Balkan states with dominant Muslim population looked towards Turkish for leadership [53]. Moreover, resentment increased against Kurdish conflict; the concept of millets was not completely abolished from their consciousness; However, Turks living within the Republic's borders but

did not want to over-emphasize cultural links to Turks living outside the Republic. The challenge was how to connect Turks in the Republic to their Turkish heritage and history without also appealing to Turks in Central Asia. Therefore, at one hand, decisive steps to rid the Republic of pan-Turkic sentiments were going on; on the other, struggling to create a collective consciousness about Turks' links to their ancestors [54].

Turkish Islamic social and political movements have sought to consolidate civil society by redrawing the boundaries between the state and society and attempting to form their own intellectual and moral charter, seeking not necessarily to replace the existing secularist state but rather to reconstitute everyday life [55]. The Islamic movements of Turkey have created their own middle-class ethos and accommodations with modernity. Thus the contemporary debate in Turkey is not about restoring Islamic government or imposing Islamic law but about carving new spaces, constituting new identities, and diversifying voices in the public sphere with an idiom that would not be alien to most Western societies [56].

The Way Forward

Gökalp referenced the similarities between religion and civilization, saying that Ottoman civilization would emerge from "Eastern spirituality and Western materialism" [57]. Those who accept a civilization with all of its principles cannot take only portions of it. And, even if they take it, they cannot digest it. Civilization, just like religion, should not be taken superficially, but internally. Civilization is just like religion. First, it should be believed in and one should be sincerely loyal to it [58].

Current discussions in Turkey revolves around themes of tolerance and harmony not just Caliphate. There is an obvious longing for reunion, an ulterior archetype of human collective unconscious travels to consciousness again; it duly reflects the Turkish journey from Ottoman Pluralism → Neo-Ottamanism + modern multiculturalism. This is reflected in media as well Ertrugul's gaining of priced Ark from Ibn-Arabi to the Muhafiz[3] – the protector who retains those mystical powers to fight the evil and oppression, still reigning Turk collective consciousness. The future of Turkey is Secular Islam and not Kemalism.

Turkey's cultural identity has been a critical issue of contention during the republic era between the Kemalist and non-Kemalist ideologies [59]. Turkish Anatolia is not just a place where the East meets the West. It is the region where Ajam merges in Arab or Muslim Romans stands face to face to their Western counterparts. The enigmatic saga of Rise of

[3] Both Ertrgrul Ghazi and Muhafiz are Turkish TV serials which gained international popularity after being translated into multiple languages.

Muslim Anatolia whereas characterize search of homeland for the valiant soldiers used by different empires to suit their selfish motives, it also specifies the quest of way of 'good life' with eternal peace and prosperity. It seeks ultimate transformation conforming to an accord of life that can ensure getting to the priced Treasure Island – The Red Apple – Qustuntunia.

Identity is an ever evolving concept, it can never be totally essentialist based upon religion or ethnicity, or contextual, relating to geographic boundaries, but it is constructivist, deconstructing the old and reconstructing a new hybrid of essentialism and contextualism. One cannot deprive Anatolia of its Turkishness, its particular lifestyle and worldview, its freedom and boldness to challenge what is new and yet to be conquered, but it is no more limited to racial purity – the essentialism aspect of carving its reality; it is Ottoman spirit of embracing diversity, providing new codes of ethics and new ways of living 'good life', which gives the body of Anatolian territory a life.

History always move forward so does the nations; thus Recep Tayyep Erdogan gives new meaning to Secular Islam, a framework of life for those who want to live in Anatolia. Secularism here means sustenance of tradition and culture while embracing new knowledge; and while open to dialogue and critical thinking, the multiplicity of reality, the freedom of everything in a neo-liberal world. History can be made but can't be written because those coming after you will re-write or over-write it as you did to your predecessors. Openness is the key to evolution. Let nomads rise to their best level of freedom, as their freedom of movement open gates to new world and new world order.

Epilogue

Historically, cultural exchange between the Turkish world and the Indian subcontinent can be traced back to the medieval times first century BC, the times of Emperor Kanishka [60]. It has been strengthened by the conquest of parts of the Indian subcontinent by Turk Clan, leaving a durable impact on society and culture, especially due to coming of the Sufis along with the conquerors. This relationship has been strengthened over time, by first half in the last century by Khilafat Movement, and provision of resources for the liberation of the state, and in the second half as partners in reconstruction of Makkah and Madina, the holy places in Kingdom of Saudia Arabia. This partnership have more strengthened Pakistan is lways called 'kardesh' – brother, rather than kardash – a friend [61]. It is known that Ottomans were once the gatekeepers of the Silk Route and now partners in the One Belt One road Project.

End Notes:

[1] A. D. Beihammer. *Byzantium and the Emergence of Muslim-Turkish Anatolia, 1040-1130 Calif.*: Routledge. 2017.

[2] See Peacock, Great Seljuk Empire, pp. 27–28.

[3] See Golden, Turkic Peoples, pp. 205–13, 219–23, esp. 212–13

[4] See Kafadar, Cemal. Between Two Worlds: The Construction of the Ottoman State. Berkeley, Calif: University of California Press, 1995.

[5] *Ibid,* Peacock,

[6] See Wolper, *Cities and Saints: Sufism and the Transformation of Urban Space in Medieval Anatolia*: Penn State Press.

[7] *Ibid.* Golden, Turkic Peoples, pp. 212–13

[8] See Deringil, *The Well-Protected Domains: Ideology and the Legitimation of Power in the Ottoman Empire,* 132

[9] *Ibid* Deringil, p. 135

[10] See Ergul, *The Ottoman Identity: Turkish, Muslim or Rum*? p. 634.

[11] See Karpat, *The Transformation of the Ottoman State, 1789-1908*. p. 253-254.

[12] See Braude, *Foundation Myths of the Millet System*. p. 69-70.

[13] See Ceylan, *The Millet System in the Ottoman Empire.* p. 259-263.

[14] See Deringil, *The Well-Protected Domains: Ideology and the Legitimation of Power in the Ottoman Empire, 1876-1909*. p. 132-134.

[15] *Ibid.* Karpat, p. 275-279.

[16] *Ibid.* Ergul, p. 634.

[17] Makdisi, *Ottoman Orientalism.* p. 772.

[18] *Ibid*. Deringil, p. 1-3.

[19] See Mardin, *The Genesis of Young Ottoman Thought: A Study in the Modernization of Turkish Political Ideas.*

[20]See Zürcher, *The Unionist Factor: The Role of the Committee of Union and Progress in the Turkish National Movement, 1905-1926*. p. 12-13.

[21] See Zürcher, *The Young Turk Legacy and Nation Building: From the Ottoman Empire to Ataturk's Turkey.* p.113.

[22] See *Hanioğlu, Genesis of the Young Turk Revolution of 1908.* p. 297-299.

[23] See *Suraiya Faroqhi, The Cambridge History of Turkey, vol.4, Resat Kasaba*, 2008, p. 94

[24] See Cagaptay, *Race, Assimilation and Kemalism: Turkish Nationalism and the Minorities in the 1930s.* p. 86.

[25] See Canefe, *Turkish Nationalism and Ethno-Symbolic Analysis: The Rules of Exception*. p.

[26] *Ibid.* Zürcher, *The Unionist Factor,* p. 131, 238.

[27] See Dogan, *Comparing Two Charismatic Leaders: Ataturk and de Gaulle*. p. 80-81.

[28] See *Kemal, Atatürk'ün Büyük Nutuk'u (The Great Speech).* p.4.

[29] See *Aksan, Ottoman to Turk: Continuity and Change.* p. 19.

[30] See Tachau, *The Search for National Identity Among the Turks*. p. 166.

[31]See Karpat, *Ottoman Past and Today's Turkey.* p. 167

[32] See Köksal, *Rethinking Nationalism: State Projects and Community Networks in Nineteenthm Century Ottoman Empire*. p. 1498.

[33] See Heper, *The State and Kurds in Turkey: The Question of Assimilation.* p. 129.

[34] Cevdet, "Sime-I Muhabbet." *Ictihad*, (1913). No. 89. Referenced in Berkes, *The Development of Secularism in Turkey.* p. 357-358.

[35] Kemal, quoted in Dumont, *The Origins of Kemalist Ideology.* p. 35.

[36] Quoted in Akhtar-ul Wasi, "Historical and Cultural Ties between India and Turkey: Indian View", in Ataöv, *Indo-Turkish Symposium*, p. 81.

[37] See Yavuz, *Islamic political identity in Turkey*. p. ix.

[38] *Ibid,* Köksal, p. 1515.

[39] Education

[40] See Gökalp, *Yeni Osmanlilari [New Ottomans], Makaleler-I*. p. 64

[41] See Baskan, *What Made Ataturk's Reforms Possible.* p. 144.

[42] Zürcher, *Turkey: A Modern History*. p. 182.

[43] See, Bal, 1999

[44] See Aydin,

[45] See Kushner, *Self-Perception and Identity in Contemporary*. p. 219.

[46] See Lewis, *The Emergence of Modern Turkey.* p. 1-2.

[47] Gökalp, *The Principles of Turkism.* p. 39-41. Paraphrased in Daglyer, "Ziya

[48] See Karpat, *Historical Continuity and Identity Change*. p. 1.

[49] Güvenc *et al*., *Türk-[idot]slam Sentezi* (Turkish-Islamic Synthesis)

[50] See Özal, *Turkey in Europe and Europe in Turkey*, p.290.

[51] See Aydın and Çolak, *Dilemmas of Turkish Democracy*. pp.349–80.

[52] See Constantinides, *Turkey: The Emergence of a New Foreign Policy.* pp.323–4.

[53] See Gökalp, *Modernity and Islam: The Origins of an Uneasy Union in Contemporary Turkey.* p. 63

[54] See Colak, *Language Policy and Official Ideology in Early Republican Turkey.* P. 67-91

[55]

[56] See Cagaptay, *Race, Assimilation and Kemalism: Turkish Nationalism and the Minorities in the 1930s.* p. 96.

[57] *Ibid.* Gökalp, Yeni Osmanlilari [New Ottomans], *Makaleler-I*. p. 64.

[58] *Ibid.* Gökalp, *The Principles of Turkism.* p. 63.

[59] *Ibid,* Colak, p. 82

[60] See Romila Thapar, *A History of India, Vol. 1*, Middlesex, Penguin Books, 1984, pp. 97-98

[61] See Đsmail Önder Aktas, "Turkish-Pakistani Friendship", *Turkish Review: Quarterly Digest*, Vol. 4 (20), Summer 1990, pp. 21-24.

KUZEY MAKEDONYA ÇALIKLI YÖRÜKLERİ EVLENME GEÇİŞ DÖNEMİ ADET VE UYGULAMALARI

Selçuk Kürşad KOCA[1]

Özet

Kuzey Makedonya, Türk topluluklarının planlı olarak yerleşmeye başladığı 4. yy'dan günümüze kadar Türk kültür ve medeniyetinin yaşadığı bir bölge olma özelliği taşır. Günümüzde Türkler ülkenin genelinde dağınık bir şekilde yaşamaktadır. Doğu, Orta ve Batı Makedonya'da Türk nufus yoğunluğunun daha fazla olduğu görülmektedir. Kuzey Makedonya'da yaşayan Türk toplumu Osmanlı sonrası bölgede kültürel varlıklarını devam ettirebilmek için çok ciddi mücadeleler vermiş ve bu mücadelelerin sonucunda sonu idama giden çeşitli cezalara da çarptırılmışlardır. Bunun en somut örneği "Yücelciler Davası"dır.

Kuzey Makedonya Devleti sınırları içerisnde yaşayan Türk toplumunun geniş bir kesimini yörük Türkleri oluşturmaktadır. Bölgeye yerleşmeleri Osmanlının Balkanları fethinden önceki önemlere kadar götürülebilecek bir tarihi sürece de sahip olan Yörüklerin bölgedeki varlığı Türk kültürünün devamına da katkı sağlamıştır. Kırallık Yugoslavyası sonrası Yugoslavya Devletinin kuruluşuna da çok ciddi katkılar sundukları 2.dünya savaşı sırasındaki kahramanca mücadeleleri ile ortadadır.

Bu çalışma Kuzey Makedonya'nın doğu bölgesinde yaşayan Yörük Türklerinin karakteristik özelliklerini de tespit edebildiğimiz Valandova'ya bağlı Çalıklı köyü dikkate alınarak yapılmıştır. Zengin bir kültürü ve tarihi derinliği bulunan Çalıklı köyü geleneksel Türk kültürünün birçok yönden davam ettiği tarihi bir Türk yerleşim birimidir. Bildiride Çalıklı köyünde yaşayan Türklerin evlenme geleneği içerisinde bulunan adet ve uygulamalar konu alınmıştır. Derleme yöntemi, görüşme ve gözlem teknikleri kulanılmıştır. Balkanlarda bulunan ve küreselleşmenin etkisi sebebiyle kaybolmaya yüz tutmuş kültürel değerlerin kayıt altına alınması ve gelecek nesillere aktarılması amaçlanmıştır. Bu amaçla yaklaşık üç yıl bögede çalışmalar tarafımızca yapılmış ve yine bu amaçla kaynak kişilerden ve gözlemlerden elde edilen veriler incelenerek yaşayan kültürel unsurlar bu bildiriye aktarılmıştır. Bu çalışma bize Türk kültürünün canlı bir şekilde Kuzey Makedonya Devleti sınırları içerisinde hala yaşadığını da göstermektedir.

Anahtar kelimeler: Makedonya Türklüğü, Çalıklı, kültür, geçiş dönemleri, evlenme.

CUSTOMS AND PRACTICES IN THE MARITAL COMMUNITIES IN THE VILLAGE CHALIKLI IN NORTH MACEDONIA DURING THE TRANSITION PERIOD

Absract

North Macedonia is a region that carries a characteristic of the Turkish culture and civilization. In this region, the Turkish community has begun to settle since the 4th century. Nowdays, the *Turkish* population is scattered throughout the whole country but according to researches, the density of this population is considerable higher in East, Central and West Macedonia. The Turkish community in North Macedonia fought very hard to preserve its cultural heritage present in the post-Ottoman area. As a punishment for these fights, this population was sentenced death as can be seen in the case of the "Yugel" (*tr: YÜCEL*).

The majority of the Turkish community living within the borders of the North-Macedonian state is consisted of the Turkish ethnic subgroup called "Yuruks" (*tr: YörükTürkleri)*. The presence of the Yuruks in the region, which had a historical process that can be traced back to the pre-Ottoman conquest of the Balkans, also contributed in the preservance and continuance of the Turkish culture. The heroism of this ethnic group is most evident in the Second World War struggles, in which it makes significant contribution to the establishment of the Kingdom of Yugoslavia.

This research was conducted in the village of Chalikli in Valandovo where the characteristics of the Turks living in North Macedonia can be identified. The village of Chalikli, which has a rich culture and historical depth, is a Turkish settlement where the traditional Turkish culture, from the past until today, continues to exist in many ways.

Traditions and practices in Turkish marriages living in the village are the main topic, and the methods used are: compilation, interviewing and observation techniques. The main goal is to register and pass on to the next generations the cultural values found in the Balkans that are slowly disappearing because of the impact of globalization. For this purpose, in a period of three years, we carried out studies in the region and the data obtained from the interviewees and the observation of living cultural elements was transferred to this declaration. This study also shows us that the Turkish culture is still present and lives within the borders North Macedonia.

[1] Sakarya Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü-Türkiye Katar Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi, Arap Dili ve Edebiyatı Bölümü-Katar Doha Yunus Emre Enstitüsü Türk Kültür Merkezi Müdürü-Katar kursadkoca@gmail.com

Key words: Turkishness of Macedonia, Chalikli, culture, transition periods, marriage.

GİRİŞ

Kuzey Makedonya Balkanların ortasında yer almaktadır. Tarihi çok eskilere dayanan Türk yerleşimlerinin bir çoğu günümüzde de devam etmektedir. Doğu, Orta ve Batı Makedonya Türkleri olarak sınıflandırılan Kuzey Makedonya Türkleri, geleneklerini ve bütün kültürel değerlerini yaşatma mücadeleleri bakımından önem arz etmektedir.

Çalışmaya konu olan Çalıklı köyü, Kuzey makedonya'nın Valandova iline bağlı eski bir Türk yerleşim birimidir. Valandova Makedonya'nın Güneydoğu'sunda bulunan ve Yunanistan'a çok yakın bir konumda olan bir yerleşim birimidir. Uzun yıllar Osmanlı hakimiyetinin sürüdüğü Valandova'da şu an yoğun olarak Türkler, Makedonlar, Sırplar ve Romanlar yaşamaktadır. Valandova'nın merkezinde Makedon asıllıların hakimiyeti varken, Türkler köylere dağılmış durumdadır. Sadece birkaç Türk hanesi Valandova merkezde yaşamaktadır.

Çalıklı köyü Türk kültürünün örf ve adetlerinin yaşatıldığı bir merkezdir. Bu bölge, Türk kültürünün önemli ürünlerinden birisi olan Hıdırellez kutlamamaları konusunda da öncülük etmekte ve uluslararası boyutta düzenlenen şenliklerle de bilinmektedir.(Koca, 2017 :88) Bu şenlikler Türklere ait kültürel unsurların günümüzde yaşatılmasına ve geleneğin canlılığını korumasına katkıda bulunmuşturç Bu açıdan Çalıklı, bulunduğu bölgenin cazibe merkezi özelliğini de uzun yıllardır düzenlenen "Çalıklı Yörük Festivali" ile devam ettirmektedir.

Doğum, evlenme ve ölüm insanoğlunun bütün yaşamını kapsayan aşamalarıdır. Doğumla başlayan hayat evleme ile taçlandırılmakta ve ölümle de nihayete ermektedir. İnsan hayatının geçiş dönemlerinden biri olan evlenme; erkek ve kızın bir aile olarak sosyal yaşama katılma sürecinin başlatıldığı dönem oldu için de önemlidir. Aile toplumsal yapının temelini oluşturmaktadır. Toplumsal birliği sağlaması evlenmeye evrensel bir değer de kazandırmıştır. Her toplumda evlenme, bağlı bulunduğu kültürün belirli kurallarına uyulayarak gerçekleştirilir. Bu nedenle, evlenmede uygulanan töre, adet gelenek ve görenek o toplumun evlenme kültürünü oluşturur. (Korkmaz, 1999:92) Evlenmelerle ortaya çıkan aile, toplumsal külturden beslenerek içerisinde bulunduğu toplumun temel taşı olması sebebi ile yine toplumunun oluşmasında görevler üstlenmektedir.

Aile kurumu evlenme yolu ile başlamaktadır. Bu durum bütün toplumlarda olduğu gibi Türkler arasında da bu kurumun önemli yer edinmesini sağlamıştır. Evlenme gelenekleri dünyanın her yerinde görülmekle birlikte, eş seçimi, eş sayısı ve evlilik törenleri, kültürlere

göre çeşitlilik göstermektedir. Türk kültürünün bütünlüğü evlilik kurumunda da kendini göstermekte ve tarihî, coğrafî şartların yarattığı mahalli farklılıklara rağmen Türk boylarının ortak bir hayat yaşadığı dönemlerde teşekkül etmiş ortak kültürel değerler ve kavramlarımız günümüzde de devam etmektedir. (Balaman; 2002:2) Bu durum Çalıklı köyü için de geçerlidir. Evlenme geleneği ile ilgili Türk dünyasında gördüğümüz, kız kaçırma, kız isteme, görücülük, söz kesme, nişan, düğün, başlık vb. ortak kavramlar ve bu kavramlar etrafında oluşturulmuş kültürel unusurlar burada da yaşamaktadır.

Çalışmaya konu olan Çalıklı köyünde bulunan evlenme ile ilgili geleneğe ait adet, inanma ve uygulamalar öncesi, sırası ve sonrası başlıkları altında ele alınmıştır.

1- Çalıklı köyünde Evlenme Geleneği

Çalıklı'da evlenem, bütün Türk coğrafyalarında olduğu gibi soyun devamı, aileye güç ve dayanak olması, itibar kazandırması, birlikteliğin resmi temellere ve geleneğe uygun olması gibi sebeplerden önemli görülmekte ve evlilik teşvik edilmektedir. Çalıklı'da evlilik çeşitleri içerisinde en yaygın olanı yakın bir zamana kadar kaçarak evlenme şeklindeydi. Günümüzde kaçarak evlenmenin yaında görcü usulü ve severek evlenmede görülmektedir. Bölgede çok eşlilik görülmemektedir. Akraba evliliği yörede çok nadir olmaktadır. Akraba evliliği yapanlar toplum içerisinde ayıplamaktadır. Bölgede dul olan kişilerin evlenmesi normal karşılanmaktadır. Akrabalar da bu gibi durumlarda evliliğe teşvik etmektedir. Bölgede baldızla evlenem adeti bulunmamaktadır. Toplum bunu çok ayıp olarak görmektedir. Bunun yanında değiş tokuş evliliği görülmekle beraber köyde yaşayanlar bu tür evlilikten hayır gelmeyeceğine, evde huzur olmayacağına inanmaktadırlar. Kızın sevmediği birisi ile evlendirilmesi çok az görülür. Bu durumlarda kız evlense bile bir süre sonra anlaşamaz ve geri baba evine döner. Dönen kıza karşı herhangi bir olumsuz bakış olmaz. Sevdiği kişi var ise kısa süre sonra onunla evnenebilir. Kız severek kaçmış ise anne-babası bir süre kızla görüşmez ama arada kan davası da güdülmez. Kız kaçtıktan sonra arada küslük olmaması için oğlanın ana-babası aileden bir aksakalı da alarak kız evine gelir. Kızı ana-babasını sakinleştirmek ve iki aileyi barıştırmak için çaba gösterir. Kız babası bu durumda biraz ağır davransa bile bir süre sonra barışılır. Ertesi günveya bir hafta sonra kız ve erkek kız babasının evine gelerek el öpüp barışırlar. Bir hafta sonrasına da kız evi oğlan evine davet edilir, yemekler yenir. (KK1, KK2, KK3, KK4, KK5, KK6)

Köyde içgüveysi örneği hayli fazladır. Zorunluluk gibi dursa da Çalıklı köyünün kızlarında kendi köylerinden kopmama görüntüsü de vermektedr. İlk başlangışta yani evlilik sırasında içgüveysi olmamaktadır. Kızlar başka köyden erkeklerle evlenmekte, bir süre sonra oğlanın ailesi ile geçinemeyip kendi köyüne dönmektedir. Oğlan da kızın hasretine

dayanamayıp bir süre sonra kızın peşinden gelip çalıklı köyüne yerleşmektedir. (KK3, KK4, KK5, KK6)

Köyde daha önce beşik kertmesi şeklincde evlilikler görülürken günümüzde daha önce bu şekilde bir söz verilmiş dahi olsa kızın istememesi üzerine bu tür evlilikler gerçekleşmemektedir. (KK5, KK6)

Köyde akraba evliliği nerede ise yok denecek kadar azdır. Bunda akraba evliliğinden sakat çocukların doğacağı inanışı yüksek bir etkendir. (KK2, KK3, KK4, KK5)

Köyde süt kardeş ile evlilik de görülmemekle birlikte süt kardeşin kız kardeşi veya erkek kardeşi ile evlilik görülmektedir. Köyde dışarıya kız verme veya dışarıdan kız alma uygulaması görülmektedir. (KK1, KK2, KK3, KK4, KK5)

Köyde başlık parası uygulaması görülmektedir. Başlık parası yerine, avırlık(ağırlık) denmektedir. Avırlık biraz yüksek olmasına özen gösterilir. Böylelikle kız tarafının gönlünün hoş olması istenir. Başlık parası alınmadığı da olur. Kız babası "kızıma bişeyler alın(alvirin) diyerek başlık almayabilir. Başlık alınacaksa oğlanın babası belirlenen başlığı para olarak verir. (KK1, KK2, KK3, KK4, KK5, KK6)

Nikah sırasında nikah bedeli de belirenir ve bir kağıda yazılarak bedeli olan altın veya para nikah sırasında hazır bulunur. (KK1, KK2, KK3, KK4, KK5, KK6)

a-Evlenme Öncesi

Evlenme yaşı kızlarda 16, erkeklerde 18 iken okuma oranının artması ile bu yaş biraz daha yukarı çekilmiştir. Evlenecekler arasında 3-6 yaş farkı normal gçrülüken 10 yaş çok fazla kabul edilmekte ve bu tür evliliklere karşı çıkılmaktadır. Aynı evde evlilik yaşına gelen gençler arasında sıra bekleme uygulaması yakın bir zamana kadar varken günümüzde pek dikkat edilmemektedir. (KK1, KK2, KK3, KK4, KK5, KK6)

Evlilik çağına gelmiş erkeklerin evlenmek isteklerini sinirli davranışlar göstererek belli eder ve sonra da istedikleri kızın adını söylerler. Kız ise evlenmek istediğini öncelikle annesine söyler, annesi de bir akrabalık bağı olup olmadığını sorarak etraflıca öğrenmeye çalışır. Akrabalık varsa bu evliliğin olamayacağını kıza iletir. Elnenecek kız veya erkeğin soyuna da bakılmaktadır. (KK1, KK2, KK3, KK4)

Yörede evlenmek isteyen ve kısmetinin kapalı olduğunu düşünen kızlar için Radoviş veya bölgeye yakın yerlerde kısmetlerini açtırmak için muska yazan veya büyü, sihir işleri ile ilgilenen hocalara gidilmektedir. Burada kısmet açma büyüsü yaptırılı. Usturumca'da el falı bakan bir erkekğe gidilir. Bunların yanında türnelere gidip adaklar adayan, mum yakanlar da vardır. (KK1, KK2, KK3, KK4, KK5, KK6)

Eskiden kız ve erkekler çeşme başında birbirlerini görüp sever, arkadaşları sayesinde mektuplaşır ve sonrasında anlaşırlarsa evlenirlerdi. Günümüzde bu daha da kolaylaşmıştır. (KK1, KK2, KK5, KK6)

Köyde kız görme adeti devam etmektedir. Kız görmeye gitmek için Perşembe veya Pazartesi günleri tercih edilmektedir. Aile üyelerinin tamamı kız görmeye gider. Kız beyenilmiş ise kız isteme için gün belirlenir. Kız istemeye eskiden damat hariç aailenin tamamı giderken günümüzde damat da kız istemesinde bulunmaktadır. Kızın gönlü varsa görücü gelenlere kahveyi kendi ikram eder, gönlü yoksa hiç görünme. Yörede kız istemeye gitmek için dünürcülüğe gitmek kavramı da kullanılmaktadır. (KK1, KK2, KK5, KK6)

Kız evinin gönlünün olup olmadığı da hemen belli olur. Eğer gönlleri var ise güler yüzle karşılar, gönülleri yoksa ter ters bakarak veya gelenlerin yüzüne hiç bakmayarak durumu belli ederler. Kız istemeye önceleri üç kez gidilirmiş ama günümüzde bir defa gidilmektedir. Kızın verileceğinden enin iseler kız istemeye önceden irmik helvası ve helvanın üzerine bir tane köy ekmeği koyup götürülürdü. Günümüzde çiçek çikolata vb. şeyler götürülmektedir. Kız istemeyi oğlanın babası yapar. Yoksa amca veya dayı isteme işini yapar. Kızın fikri muhakkak alınarak cevap verilir. Kız isteme faslı bittikten sonra geriye kalan bütün süreç konuşulur, planlanır. (KK1, KK2, KK3, KK5, KK6)

Söz Kesimi

Bir hafta sonra söz kesimi gerçekleşir. Söz kesimine giderken dünürcüler çikolata veya lokum alır, karşı tarafta dünürcülere havlu ve mafes(yazma) gibi küçük şeylerden oluşan hediyeler verirler. Söz kesimi aile arasında olmaktadır. Bu sebeple çok kalabalık gidilmez. Söz kesimince yüzükler takılır ve çiftin sözlendiği duyurulmuş olur. (KK1, KK2, KK3, KK4, KK5, KK6)

Nişan Merasim

Nişan davet şeklinde bildirilmektedir. Bir yakın akraba bu iş için görevlendirilir, o da bütün köyleri teker teker gezer davet edilen kişiye düğün sahibinin mesajını iletir. Örneğin filan filan kişinin selamı var, nişanına karı-koca çırıksınız(davetlisiniz)denir. Davet ağızladır, davetiye yoktur. Çok yakın kişilerin düğün sahibi tarafından çağrılması gerekir. (KK1, KK2, KK3, KK4, KK5, KK6)

Nişanda yüzük takılır, para verilir, takı takılır. Nişanlar genelde yemekli olur. Bir tava(kazan) irmik alva(helva), fasil(fasülye), çorba(etli çorba), yani(yahni), verilir.Buna nişan yemeği denmektedir. Yemek masrafları kız tarafına aittir. (KK1, KK4, KK5, KK6)

Bu tür yemekleri köyde bilen biri yapmaktadır. 10 yıl öncesine kadar bütün düğün yemeklerini Mammet Zülfikar dede ve Meyre Zülfikar nine (kurşun döken ve büyü yapan

kadın, geleneksel el dokuma kilimleri de dokuyan kişi aynı zamanda) yapmaktaydı. Bunlar karı-kocadır ve köyün aşçılarıdır. Günümüzde daha çok bu işi yapan şişilerrin yanında bazı şirketler aracılığı ile de yaptırılmaktadır. (KK1, KK2, KK3, KK4)

Yemekler genelde yer sofrasında ikram edilir, bu sofralar içinde bir tanesi özeldir, buna kayınna(kaynana) sofrası derler, kayınna bu sofraya oturmadan önce, sofraya para koyar, öyle oturur. O sofrayı kim kurdu ise (hazırladı ise) kaynanın bıraktığı para ona kalır. Kahveyi de genç kızlardan biri getirir, tepsiyede para koyarlar ve kahveyi kim getiridi ise para ona kalır. (KK3, KK4, KK5, KK6)

Kayınna(kaynana) sofrasından, kaşık, çatal gibi şeyleri gizli gizli biri ılıdıp(alıp,çalıp), saklar. Bunun nedeni de kız o eve gelin gittiğinde gizli gizli kaynana sofrasından alınan, kaşık çatal ile yemek yemesi için böyle yapılır. Fincan ve kaşık da, saklanır. (KK3, KK4, KK5, KK6)

Nişan yüzüğünü de kızın erkek kardeşi var ise o takar, yoksa babası veya ailenin uygun gördüğü kişi (yaşlı biri) takabilir. (KK1, KK2, KK3, KK4, KK5, KK6)

Nişanda karşılıklı bohça alıp verme vardır adetten. Bohçanın içinde, çorap, havlu-peşkir, mafes-yazma, kavçin-kavçin(patik) gibi şeyler vardır. Damat için hazırlanan bohçanın içinde, pantolon, gömlek, çorap gibi şeyler vardır. Gelin için hazırlanan bohçanın içinde de, elbise, ayna-tarak, sürme, terlik gibi şeyler vardır. (KK1, KK2, KK3, KK4, KK5, KK6)

Nişan sırasında genellikle dayreciler (dayre çalan kızlar) tarafından dayre tututlur, Dayrede kına Türküleri söylerler. Özellikle de Yüksek Yüksek Tepelere türküsü söylenir. (KK1, KK2, KK3, KK4, KK5, KK6)

Nişandan sonra kız ve erkek rahatlıkla gezip görüşebilmektedir. Eskiden nikah kıyılıncaya kadar gezip görüşmeleri mümkün olmazdı. (KK1, KK2, KK3, KK4, KK5, KK6)

Öalıklı köyünde nişan ve düğün arasında bir dini bayrama özellikle de kurban bayramına denk gelinirse erkek evi kız evine bayramlık olarak bir bir koç götürme adeti bulunmamaktadır. Koç daha çok nikah zamanı götürülür. koçla beraber bir tepsi baklava ve kıza alınan bayramlık kıyafeleri de götürmek adettir. Koçu kız evi ne zaman isterse kesebilir. (KK3, KK4, KK5, KK6)

İstenmese de bazen nişanın bozulduğu durumlar da yaşanmaktadır. Bu durumda bohçalar tüm eşyaları ile karşılıklı geri çevrilmektedir. Bu tür durumlarda ortada çok ciddi bir sorun yoksa toplum nişanlı çifti ayıplar. Geçimsiz olarak düşübür ve bunların sonrasında evlenmeleri de zor olur. (KK1, KK2, KK3, KK6)

Çalıklı köyünde çehiz serme adeti de bulunmaktadır. Tanıdıklar kızın çehizini sermek için kız evine gelirler. Çehizde daha çok mafes(yazma), kalçinler (patikler) danteller ve benzeri bir çok el işi ürünleri bulunur. (KK1, KK2, KK3, KK4, KK5, KK6)

Kına Gecesi

Kına gecesi düğünden bir gün önce başlar. Kına yakma akşam değil sabah yapılmaktadır. Son zamanlarda akşam yapılan kınalar da görülmektedir. Mekan olarak çeşme başı seçilmiştir. Sabah çeşme başında kına yakılırken ateşler yakılır ve tüm gün orada eğlenilir. Kınayı ve ikram edilecek çerezi erkek tarafı getirir. Kına kadınlar arasında olmaktadır. Kına yakılırken gelinin elini açmaması adeti bulunmaktadır. Kına yakan kadın kaynanaya duyurulacak şekilde gelin elini açmıyor diye bağırır. Kaynananın gelik gelin kızın eline sarıcık(altın) koyması gerekir. Kaynana gelin kızın eline altını koyar ve eğlence kaldığı yerden devam eder. Gelin kaynananın verdiği altını veya onu temsilen bir parayı evinde karacağı ilk hamurun içerisne koyar. O altın veya par evden kime çıkarsa onun bereketli olacağına inanılır. (KK1, KK2, KK3, KK5, KK6)

Kına kutsal kabul edilir. Bu sebeple kına yakılırken artan kına atılmaz, gelenlere dağıtılır. Gelinle beraber gelen herkese kına yakılması adettir. Kına yakıldıktan sonra geline yakın bir arkadaşı eşlik eder ve o gece gelinle beraber kalır. (KK1, KK2, KK3, KK4, KK5, KK6)

b-Evlenme Sırası-Düğün

Düğün sabahı damat traşı ile başlar. Damat ve düğüne katılacaklar traşlarını olurlar. Sonrasında davulla, zurna ile gelin alıya (almaya) gidilir. Bir kişi önde bir Türk bayrağı ile ilerler ve gelin evine bu şekilde gidilir. Geçmişte gelin atı süsleme adeti günümüzde gelin arabası süslemeye dönmüştür. Gelin alayına katılan herkese bir avlı(havlu) verilir. Bu havlularar abalara asılır. Havluları bayrağı taşıyan kişinin alması adettir. (KK1, KK2, KK3, KK4, KK5, KK6)

Gelin alayı kız evinin önüne geldiğinde kızızn çehizi, köyün hocası tarafından okunan dualarla toplanıp sandıklara konar ve oğlan evine götürülmek üzere hazır bekletilir. Çehiz sandığı hemen verilmez. İlla bir bahşiş alınmaya çalışılır. Sandığın üzerine dayıoğlu, amcaoğlu veya yakın akrabalardan biri oturur. (KK1, KK2, KK3, KK4, KK5, KK6)

Gelini kız evinden erkek kardeşi veya dayısı çıkararak teslim eder. Kızı vermeden önce kapı dalı basma adeti uygulanır ve bahşiş istenir. (KK1, KK2, KK5, KK6)

Kız baba evinden çıkarken koltuğunun altına bir ekmek koymak adettir. Bu uygulama kızın baba evinden kısmeti ile kocasının evine gitmesi için bir dua niyeti taşımaktadır. (KK1, KK2, KK3, KK4, KK5, KK6)

Köyde resmi nikahtan daha önemli olan dini nikahtır. Dini nikahı köyün hocası kıyar. Kız nikahta bulunur. Kız ve erkek yan yana diz üstte oturur. Hoca üç kez kıza, üç kere erkeğe kabul edip etmediğini sorar. Bir dua okur v bu evliliğin bu öifte, ailesine ve bütün millete hayırlı olmasını diler. (KK1, KK2, KK3)

Gelin damat evine girerken bürün kötülüklerin, nazarın gerid kalması için bir testi alı ve kırar. Testinin içerisinde para, ceviz, şeker vb şeyler olur ve kırılınca yere saçılır. Aynı zamanda saçı geleneğinin de bir parçasıdır. Bolluk bereketi temsi eder. Gelinin etrafında duran damat tarafı şeker, nohut gibi şeyleri saçar. Damat da saçı geleneğine dahil olarak at veya günümüzde arbanın öteki tarafına nohut ve şeker saçar. (KK1, KK2, KK6)

Gelin erkek evine gelirken yanında yengesi veya yakın bir kadın da gelir. Bu sırada damadın da yanında evli birisi de olur. (KK1, KK2, KK3, KK4, KK5, KK6)

Köyde düğün eskiden ve günümüzde de Cumartesi ve Pazar günü yapılmaktadır. Cumartesi eğlence günüdür. Civar köylerden gelenlerle beraber halaylar çekilir. Düğüne gelen bütün kadınlar geleneksel yörük kıyafetleri ile gelirler. Düğüne katılan kadınların evli, bekar, nişanlı olup olmadıkları kılık ve kıyafetlerinden belli olur. Pazar günü de yemek verilir. Köyde erkek kadın bir yerde eğlenir. (KK1, KK2, KK3, KK4, KK5, KK6)

Düğün sırasında gelinin kucağına erkek çocuk verilir, içsiz (çocuksuz) kalmasın diye. Düün bitiminde gelin gerdek odasında olur. Damatın sırtına vurularak gerdek odasına gönderilmesi adeti devam etmektedir. (KK1, KK2, KK3, KK4, KK5, KK6)

c-Evlenme Sonrası

Düğün sonrası gelin ve damat erken uyandırılmamaktadır. Eskiden görülen ve kızın bekaretinin ıspatı için yapılan çarşaf kontrolü günümüzde bulunmamaktadır. Düğü sonrası yaşayan adetler içerisinde sabahlık yemeği sayılabilir. Sabahlık yemeği düğünün ertesi sabah yenir. Bu yemeğe aile büyüklerinden herkes davet edilir. (KK1, KK2, KK4, KK5, KK6)

Düğünden 7 gün soınra "gelin gezmesi" ismi verilen misafirliğe gitme adeti görülür. Gelin gezmesi sırasında yemek de yenilir.Yemek sonrası ev sahibi akşamlık da hazırlayarak gelin ve damada verilir. (KK1, KK2, KK3, KK4)

SONUÇ

Kültütün oluşum ve dağılımı dikkate alındıpında siyasi sınırlarla ifademeyeceği aşikardır. Bu kapsamda Türk kültürü de siyasi sınırlarla ifade edilemeyecek coğrafyalarda kensisini göstermektedir. Kültürün yayılmasında çeşitli etmenlerin olduğu muhakkaktır. Bu etmenlerden en belşrgiin ve kalıcı olan göçlerle beraber taşınan kültürlerdr. Balkan coğrafyasında Türk kültürünün varlığı da bu şekilde oluşmuş ve nufusla beraber varlığını günümüzde de canlı bir şekilde devam ettirmektedir.

Kültürün yaşatıldığı en önemli noktalar olan geçiş dönemleri ve bu geçiş dönemleri içerisinde önemli bir yeri olan evlenme geçiş dönemi adet, inanma ve uygulamaları Kuzey Makedonya'nın birçok yerinde yaşayan Türk topluluklarında günümüzde de yaşatılmaktadır. Çalışma sonucunda görülmüştür ki evlenme geçiş döneminin her üç aşamasında da Türk kültü kendisini günümüze taşımıştır. Kültür taşıyıcıları aracılığı ile her aşamada bilinçli bir kimlik muhavasası olarka görülmüş ve her aşamada ifade edilmiştir. Bunda var olma mücadelesinin olumlu katkılarının olduğu söylenebilir. Osmanlı sonrası çeşitli baskı ve zorlamalara, göçlere zorlanan ve kimi zaman kültür ve kimlikleri inkar edilen, görmezlikten gelinen durumlara karşı doğal bir savunma mekanizması olarak da görülebilir.

Günlük yaşantıdan tören uygulama, adet ve inanmalarına kadar her aşamada gelenek kültürel birikimi sonraki nesillere aktarmıştır. Tespit edilen kültürel unsurlar Türk kültürünün yaşaatıldığı bütün coğraflarda var olan unsurlara kimzi noktalarda birebir, kimiz noktalarda büyük oranda ve bazazı noktalarda da benzerlik tespit edilmiştir. Balkanlarda Türk kültürü, Türklerin Balkanlara yerleştikleri kesin tarihler olan (MÖ dönemlere götüren görüşler de olmakla beraber) MS 4. yüzyıldan Osmanlının son dönemine kadar hakim kültür ve Osmanlı sonrasından günümüze kadar da varlığını sürdüren bir yapıya sahiptir. Bu açıdan Çalıklı köyünde tespit edilen Türk kültürünün izahı kolaylıkla yapılabilmektedir. Kuzey Makedonya da kültürel açıdan Türk Dünysının bir parçası konumundadır.

Kaynaklar

BALAMAN, Ali Rıza (2002), Evlilik Akrabalık Türleri, 2. Basım, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara.

KOCA, Selçuk Kürşad (2017), Makedonya Çalıklı Köyünde Doğum Geçiş Döneminde Yapılan Uygulamalar, I. Uluslararası İnsan ve Toplum Bilimleri Kongresi Bildiri Kitabı, s.87-91, Gazi Üniversitesi Matbaası, Ankara

KORKMAZ, Kürşat M. (1999), "Elli Yıl Önceki Gaziantep'te Gelin ve Damat", Milli Folklor, Cilt 6, Yıl 11, Sayı 42, s.92-95.

Kaynak Kişi Listesi

KK 1 Adı Soyadı : Ayşe Osmanova Yaş : 75 Doğduğu Yeri : Bahçebosu Mesleği : Ev hanımı	**KK 2** Adı Soyadı : Resmiye Memedova Yaş : 36 Doğduğu Yeri : Bahçebosu Mesleği : Ev hanımı
KK 3 Adı Soyadı : Gülten Alieva Yaş : 38 Doğduğu Yeri : Çalıklı Mesleği : Ev hanımı	**KK 4** Adı Soyadı : Nurten İbrahimova Yaş : 42 Doğduğu Yeri : Çalıklı Mesleği : Ev hanımı
KK 5 Adı Soyadı : Muradiye Eminova Yaş : 57 Doğduğu Yeri : Çalıklı Mesleği : Ev hanımı	**KK 6** Adı Soyadı: Burcu Aliyeva Yaş: 24 Doğduğu Yeri : Çalıklı Mesleği : Öğretmen

KUTSALLAŞMA SİSTEMATİĞİ AÇISINDAN BİLAL DEDE TÜRBESİ ÖRNEĞİ

Seval KASIMOĞLU[1] Esra ÖZCAN[2]

Özet

Bu makalenin konusu, Aydın Koçarlı'da bulunan Bilal Dede Türbesi'nin Hans Mol'un kutsallaşma sistematiğine bağlı olarak açıklanmasıdır. Mol kutsallaşma sürecini dört aşamada ele almaktadır. Birincisi somutlaşma, ikincisi bağlanma, üçüncüsü ritüeller ve dördüncüsü de mitlerdir. Somutlaşma aşamasından önce kutsal ve kutsallaşma kavramlarından bahsetmek gerekir. Kutsal korku ve saygı çağrışımı yapar. Kutsal; ağaçlar, taşlar, kişiler ve mekânlar gibi nesnelerde bulunabilir. Kutsallaşma bir nesnenin kutsal bir nitelik kazanmasıdır. Kutsallaşmayı somutlaştırma ise kutsalın kendini kutsal olmayan başka bir şeyde ortaya çıkarmasıdır. Bağlanma aşamasını ikiye ayrılmaktadır. İlki keramet boyutu ikincisi toplumsal kabul boyutudur. Keramet boyutu kutsal kişilerin gösterdikleri doğaüstü özelliklerden dolayı oluşmaktadır. Kutsal kişilerin gösterdiği bu özellikler gerek kişi ölmeden önce gerekse öldükten sonra halk arasında anlatılmasıyla insanlara aktarılmaktadır. Böylelikle kutsal kişinin yetenekleri herkes tarafından bilinmektedir. İnsanların dileklerinin gerçekleşmesi için kutsal kişilerin mekânlarını ziyaret etmeleri gerekmektedir. Diğer bir aşama ritüel aşamasıdır. Ritüeller insanların kutsala olan bağlılığını ifade etme yöntemidir. Ritüeller kutsalın somutlaştırılmasına yardımcı olur. Son aşama ise mit aşamasıdır. Diğer aşamalar somutlaşma, bağlanma ve ritüel aşaması mitlerle ilgili bilgileri vermektedir. Mitlerin işlevi kutsalın inanılırlığını sağlamaktır. Kutsallığa bir gerçeklik yüklemesi, kişilerin duygusal olarak ortak bağlılığını sağlaması mitin diğer bir işlevidir.

Anahtar Kelimeler: Bilal Dede Türbesi, Kutsallaşma, Somutlaşma, Bağlanma, Ritüel, Mit.

IN TERMS OF SANCTIFICATION SYSTEMATICS EXAMPLE OF THE TOMB OF BILAL DEDE

Abstract

The subject of this article is the explanation of the Tomb of Bilal Dede in Aydın Kocharli, depending on hans mol's sanctification system. Hans Mol considers the process of sanctification in four stages. The first is embodiment, the second is attachment, the third is rituals, and the fourth is myths. Before the embodiment phase, it is necessary to talk about the concepts of sanctification and sanctification. It evocative of holy fear and respect. It's sacred; trees, stones, people and spaces. Sanctification is the sacred quality of an object. Embodiment of sanctification is the revelation of the scriptures in something else that is not sacred. The binding phase is divided into two parts. The first is the size of the keramet, the second is the dimension of social acceptance. The size of the shrine is formed by the supernatural features of the holy people. These traits shown by the holy persons are conveyed to the people both before the person dies and after death is told in public. Thus, the abilities of the holy person are well known. In order for people's wishes to come true, they must visit the places of the holy persons. Another stage is the ritual phase. Rituals are a way of expressing people's devotion to the holy. Rituals help to embody the holy. The final stage is the myth phase. Other stages provide information about the myths of embodiment, attachment and ritual phase. The function of myths is to ensure the credibility of the holy. It is another function of the myth that a reality is attached to holiness and that people share their shared emotional devotion.

Key Words: Tomb of Bilal Dede, Sanctification, Concretisation, Commitment, Ritual, Myth.

Giriş

Kutsal, hem korku hem de saygı çağrışımı yapan ikili bir anlama sahiptir. Her iki anlamı da kelimenin olağanüstü ile münasebetinden kaynaklanmaktadır. Bir taşı bile olağanüstü ile ilişkilendirirseniz o artık sıradan bir taş değil, olağanla irtibatı olan bir taş olarak tanımlanır. Kutsallaşma ise bir nesnenin kutsal bir nitelik kazanmasıdır. Kutsallaşma

[1] Dr. Öğretim Üyesi, Çankırı Karatekin Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, sevalkasimoglu@gmail.com, sevalkasimoglu@karatekin.edu.tr.

[2] Yüksek Lisans Öğrencisi, Çankırı Karatekin Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, ozcanesra@gmail.com.

sistemi üzerine bu zamana kadar pek çok çalışma yapılmıştır. Bu çalışmalardan birini yapan Ahmet Yaşar Ocak kutsallaşmayı üç aşamada ele almaktadır. Bunlar:

1. Velî adına yapılmış bir mezar veya türbenin yahut kendisinden kalan, kaldığına inanılan bir kısım eşyaların bulunması,
2. Söz konusu mezar, türbe veya eşyanın, meselâ bazı dileklerin gerçekleşmesi, hastalıkların tedavisi gibi herhangi bir maksatla ziyaretlere ve bunlar esnasında adak ve kurbanlara sahne olması,
3. Dua mahiyetinde olarak velî ile ilgili ve onun adı geçen birtakım sözlerin mevcudiyeti.

Ocak, bu aşamalardan birinin bile bulunması bir kutsaldan söz etmek için yeterli olduğunu söylemektedir (Ocak, 1992: 9). Ocak'ın bu üç aşamadan oluşan sistemine dördüncü bir özelliği Gürol Pehlivan eklemektedir: "veli ile ilgili çeşitli halk anlatmalarının topluluk içinde yaşaması, anlatılmaya devam etmesi" (Pehlivan'dan aktaran Koç, 2018: 95)

Kutsallaşma konusunda çalışanlardan biri de Hans Mol'dur. Mol kutsallaşma sistematiğini somutlaştırma, bağlanma, ritüel ve mit olmak üzere dört başlığa ayırmaktadır. Somutlaştırma aşamasında kutsal nesne kendini kutsal dışı bir şeyde ortaya çıkarmaktadır. Bağlanma aşaması keramet ve toplumsal kabul boyutu olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Keramet aşamasında insanların ritüeller aracılığıyla bu kerameti yeniden yaşadıkları görülmektedir. Bu esnada çeşitli dilekleri dileyerek Tanrı'ya adaklar adamaktadırlar. Ritüel aşaması insanların kutsal olana bağlılığını çeşitli pratiklerle göstermesidir. Son aşama mit aşamasıdır. Tüm aşamalar aslında birbiri ile bağlantılıdır. Mitlerin işlevi kutsalın inanılırlığını sağlamaktır. Mitler kutsallığa gerçeklik yüklemektedir.

Bu bağlamda bildiride Aydın'ın Koçarlı ilçesi Dedeköy'ünde bulunan Bilal Dede Türbesi, Mol'un kutsallaşma kavramı sistematiği çerçevesinde ele alınmaktadır.

Kutsallaşma Sistematiği Çerçevesinde Bilal Dede Türbesi

Hollanda doğumlu olan, teoloji ve sosyoloji profesörlüğü yapan Mol'un[3] kutsallaşma sistematiği dört aşamalıdır. Bunlar somutlaştırma (concretisation), bağlanma (commitment), ritüel (ritual) ve mit (myth) aşamalarıdır.

[3] Mol 14 Şubat 1922'de dünyaya geldi. Lisans eğitimini İlahiyat alanında yaptı. Hristiyan etiği alanında yüksek lisansını tamamladı. Doktorasını da Sosyoloji alanında yaptı. Çeşitli üniversitelerde akademisyenlik görevinde bulundu. 1987 yılında McMaster Üniversitesinden emekliliğe ayrıldı. 26 Kasım 2017 tarihinde 95 yaşında hayata veda etti.

Somutlaştırma, Mol'a göre "dünyaya ait çeşitli unsurların daha düzenli bir biçimde, daha tutarlı ve belirli bir zamanla sınırlı olmayan bir tarzda ortaya çıkabileceği aşkın bir referans çerçevesi içinde bir araya getirilmesi eğilimidir." (Mol akt. Özbolat, 2014: 127). Eliade de "kutsal her zaman bir şey ile açığa çıkar, bir şey ile tezahür eder." (Eliade'den akt. Özbolat 2014: 130) derken somutlaştırmanın kutsalın dışındaki bir nesnede ortaya çıkabileceğini ifade etmektedir. Bu bir nesne, simge, figür ve düşünce de olabilmektedir. Kutsal kendisini, kendinden farklı bir şekilde ortaya çıkartmaktadır.

Kutsallaşma süreci kendiliğinden ya da tesadüfen işlemez. Bir yerin, nesnenin kişinin veya bir canlı türünün kutsal olması doğaüstü, ilahi bir gücün onunla temasının sonucudur. Adem Koç bu konuda şöyle söylemektedir: "Türbe ve yatırların uzmanlıklarına bağlı olarak taliplerin isteklerini çizerek, yazarak, kâğıt veya başka bir malzemeyle örnek biçimde yaparak mezara, duvara ya da yakınına bırakmaları eylemleri "somutlaştırma" (concretisation) olarak tanımlanabilir." (Koç, 2018: 97)

Kutsallar olağanüstü ile olağan, kutsalla-sıradan arasında bir geçiş görevi görmektedir. Hem kutsalla hem de sıradanla irtibat halindedir. Böylelikle kutsalın olağanüstü niteliklerine sahip olarak sıradan insanlara yardımcı olabilme işlevini gösterebilmektedir. Örneğin türbe ve yatır ziyaretlerinde insanlar, buralarda yatanların kendileri gibi birer insan olduğunu bilirler. Yine de türbede yatan kişilerin insanların ihtiyaçlarına ya da sorunlarına çare bulması beklenir. İnsanların bekledikleri ihtiyaçlarını kâğıtlara yazarak, kilit asarak ya da madeni para atarak/yapıştırarak göstermeleri buna bir örnektir ve bu durum Mol'un literatüründe somutlaştırma aşamasına tekabül eder.

Kutsallaşmada önemli olan kutsallık kazanan nesnenin ilahi bir varlık ile ilişkilendirilmesidir. Bu yönüyle kutsal olan şeyler kendi kendine kutsallık kazanamazlar. Kutsal olabilmesi için ilahi bir varlık tarafından seçilip kutsalın tezahür etmesi gerekmektedir. Somutlaşma aşamasında kutsal olanla bağlantı kurmak da önemlidir. Kürşat Demirci, "kutsalın tezahür etmesinin, yani bir şeyin kutsallık kazanmasının kendiliğinden veya tesadüfen olmayacağını, bir yerin, nesnenin, kişinin veya bir canlı türünün kutsal oluşunun tabiatüstü, ilahi bir gücün onunla temasının sonucu olduğunu belirtmektedir." (Demirci'den akt. Özbolat 2014: 130) Yani kutsalın ortaya çıkmasında doğaüstü bir güç gereklidir. Açıklayamadıkları olaylara kutsallık atfeden insanlar herhangi bir istekleri, dilekleri ya da korktukları bir durumda yardımcı olması için olağanüstü ile irtibatı olan nesnelere, kişilere bir başka ifade ile kutsallaşmışlara başvurmuştur. Ayrıca insanlar tarafından kutsalın ortaya çıktığı mekânlar olarak görülen ziyaret yerleri somutlaşmanın en önemli örnekleridir. Bu kutsal yerlerin geçmişten günümüze kadar sıklıkla ziyaret edilmesi somutlaştırılmanın da

canlılığını koruduğunun en belirgin özelliğidir. Bu noktada Bilal Dede türbesinin somutlaştırma aşamasına bu türbenin yapılış amacı örnek gösterilebilir. Efsanede Bilal Dede'nin türbesinin onunla bağlantılı olarak bugünkü yerine yapıldığı söylenmektedir. Bu bağlamda türbe, efsanenin somutlaştırılmış bir örneği durumundadır. Benzer şekilde türbenin içerisinde yer alan asa efsanenin geçerliliğini ortaya koymak amacıyla ve kutsala inancı pekiştirmektedir.

Bağlanma iki aşamadan oluşmaktadır. İlki keramet boyutu, ikincisi toplumsal kabul boyutudur. Aslında bu iki boyut birbiri ile bağlantılıdır. Keramet boyutunun gerçekleşebilmesi için toplumsal kabulün gerçekleşmesi gerekmektedir.

İlk olarak keramet boyutu, ermiş, eren olarak kabul edilen bir kimsenin hem yaşamında hem de ölümünden sonra olağanüstülük göstermesidir. Genellikle bu kişilerin normal insanlar gibi öldüğü kabul edilmemektedir. Hâlâ dünya hayatında varlıklarını devam ettirdiği kabul edilmektedir. Öbür dünya ile bu dünya arasında dolanıp durdukları ancak bu dünyaya da müdahale edebildikleri düşünülmektedir. Ermişlerin gösterdikleri kerametler insanlar tarafından halk arasında ve nesilden nesile anlatılarak kutsallıkları pekiştirilmiş ve bu şekilde toplumsal kabul boyutu sağlanmıştır. Yukarıda anlatılanlar bağlamında Bilal Dede'yle ilgili çeşitli anlatılar ve bu anlatmalara bağlı tabular, Mol'un bağlanma aşamasıyla incelenebilir. Bilal Dede türbesiyle beraber Koçarlı'da birkaç tane daha dede türbesi vardır. Bunlar, "Karaağaç köyünün 4 km. kuzeydoğusundaki "İblim Dede", Çakmar köyündeki "Çakır Dede" Gözkaya köyündeki "Bal Dede" ile "Çemberci Dede", Dedeköydeki "Bilal Dede", Evsekler köyünün 6 km. güneybatısındaki "Ak Dede" ile Sapalan ve Halilbeyli köylerindeki dede mezarları"dır (Abalı, 2011: 113). Bu türbelerden biri olan Bilal Dede'nin kerametleriyle ilgili halk arasında pek çok anlatı vardır. Bunlardan biri dedenin temiz kalpli insanlara göründüğüdür. Halk arasında dedeyi gören kişilerin işlerinin yolunda gideceğine, zengin olacaklarına dair inançtan dolayı dedeyi gören kişinin kimseye söylememesi gerekir. Dedeyi görebilmenin şartlarından biri de insanların ondan çok korkmamaları ya da bu konuda çok fazla cesaretli olmamalarıdır. Dededen korkmayan kişilerin sonrasında çarpılacağı, çok korkanların ise korkudan ölecekleri düşünülmektedir. Dedeyi gören kişiler şayet bu sırada yerden toprak alırlarsa zengin olabilirler. Dedenin ışıklarla kaplı bir şekilde insanlara göründüğü, onların görünmesi esnasında deprem tarzı bir sallantının da ortaya çıktığı yönünde de bir inanış söz konusudur. İsmail Abalı'nın derlediği bir memorat, bu inanışın ne derece kabul edildiğini göstermesi açısından son derece önemlidir.

> "Bir gün evde yalnızdım. Gece saat on bir mi on iki mi bilemeyeceğim. Tam da yenice yattıydım. Az geçinivermişim, bir baktım kapıya vuruluyor.

> Korktum tabi, kim bu diye. Gelecek olan da yoktu. Kapıyı bir açtım. Sarıklı, sakallı, koca gözlü bir deden bana bakıp durur. Nasıl böyle "Hiii" deyip yere düşmüşüm ama. Bayılmışım. Ondan sonra ayıldım, iki yanıma baktım. Ne deden var, ne bir şey. Sonradan öğrendim gayrı dedeler böyle insanlara gelirmiş. Ekmekle su isterlermiş. Herhâlde o da benden ekmekle su isteyecekti ama ben bayıldım tabi. Ondan sonra gitmiş herhâlde. Eğer dedeye istediğini verirsen ömür boyu rahat edermişsin." (Abalı, 2011: 113)

Bu konuyla ilgili Adnan Menderes Üniversitesi Sanat Tarihi Anabilim Dalı Öğretim Görevlisi Mükerrem Kürüm'den yapılan derlemede Bilal Dede'nin vefatından sonra insanlara yardım etmesiyle ilgili bir keramet efsanesi elde edilmiştir. Bu efsane şu şekildedir:

> "Aydın'da bulunan türbelerin yapılış zamanlarını araştırıyordum. Bilal Dede Türbesine de gittim. Türbelere ve bu tür yerlere pek inancım yoktur. Ancak Bilal Dede Türbesini incelerken türbe içinde bulunan bir çukura ayağım girdi ve çok fena bir şekilde ağrımaya başladı. Türbe görevlisi kadın ise türbede bulunan asayı dizine vurayım ağrın geçecek dedi. Ben de inanmayarak kabul ettim çünkü çok ağrıyordu. Kadın ayağıma çok sert bir biçimde birkaç kere vurdu ve gerçekten de ağrım geçti." (KK2)

Bu inanışlar, memorat ve efsane bağlanma aşamasının toplumsal kabul boyutunu oluşturmaktadır.

Kutsallaşma sistematiğinin bir sonraki aşaması ritüeldir. Ritüel aşamasında insanlar isteklerinin gerçeklemesi için bir takım inanışlar çerçevesinde uygulamalar yapmaktadırlar. Yapılan bu uygulamalara da ritüel denir. Ritüeller esnasında kutsala olan saygıdan dolayı ziyaretçilerin ritüelin gerçekleştiği mekânlarda bir takım kurallara ve davranışlara uyması beklenmektedir. Bu tür tabular kutsala atfedilerek ortaya çıktığından kişilerin kutsal olana daha fazla bağlılıklarını sağlamaktadır. Bir kutsal ziyaret mekânı olarak Bilal Dede türbesini ziyaret esnasında da çeşitli ritüeller yapılmaktadır. Bu ritüeller esnasında dilek dilenir ve adak adanır. Bilal Dede türbesini ziyaret eden insanlar bereket getireceği ve duaların kabul edileceği inancıyla mezarının başından toprak alarak evlerine götürürler. Duaları kabul olduğunda da yine buraya gelerek kurban keserler. Eğer dilek dileyen kişi çocuk dilediyse doğan çocuğuna Bilal ismini vermektedir.

Kutsallaşma sürecinin son aşaması, mit aşamasıdır. Mitlerin işlevi ise kutsalın inanılırlığını sağlamak ve pekiştirmektir. Ritüellerle desteklendiğinde mitolojinin anlattığı ilk öykünün bir prototipini sunarlar. Eliade'nin belirttiğine göre "bir ritüel, eğer 'kökeni', yani ilk olarak nasıl gerçekleştirildiğini anlatan mit bilinmiyorsa yerine getirilemez." (Eliade, 2001: 27). Bir mekân hakkında anlatılan efsaneler, mitler ve menkıbeler, bu yerin kutsallaşmasına uzun vadede katkı sağlamaktadırlar. Bu anlatıların en önemli fonksiyonu, içinde bulunduğu mekânla toplum arasında ortaklıklar kurarak topluma, gruba ya da bireye aidiyet, kimlik ve duygusu vermesidir.

Nilgün Çıblak Coşkun, velinin göstermiş olduğu kerametler vasıtasıyla hem halk arasındaki ulu olduklarına dair inancı pekiştirdiklerini hem de türbe ve yatırlarının ziyaret yeri haline getirilmesinin ve kutsallaşmasının oldukça işlevsel olduğu görüşündedir. (Çıblak Coşkun, 2013: 1206). İnsanlar bu efsaneleri duydukça ziyaret yerine gidip orada dileklerde, isteklerde bulunmaktadırlar. Böylece ziyaret mekânları kutsalın tezahür mekânları olarak ortaya çıkmaktadır. Mitlerin halk arasında anlatılmasıyla beraber kutsalın bilinirliği artmakta ve ziyaretçi sayısı fazlalaşmaktadır.



1. Fotoğraf

Mit kısmını ise Bilal Dede türbesi hakkında anlatılan efsaneler oluşturmaktadır. Bu efsaneye göre Bilal Dede tayy-i zaman ve tayy-i mekânda var olabilme özelliğine sahiptir.



2. Fotoğraf

Bilal Dede türbesinin efsanesi ise şöyledir:

"Bilal, bir ağanın yanında çobanlık yaparak hayatını kazanan biriymiş. Zamanın birinde koyunlarını otlatmakta olan Bilal uyuyakalmış. Bu sırada koyunlar orada bulunan bir mısır tarlasına zarar veriyorlarmış. Uykudan uyanan Bilal hemen koyunları çevirmiş. Çevirmiş çevirmesine de tam o sırada tarla sahibi çıkagelmiş ve Bilal'in koyunlarının işi olduğunu anlamış.

Bu sırada Bilal çoktan eve gelmiş. O zamanlarda hacda olan ağasının evinde kalıyormuş. Ağa'nın Hanımı un helvası yapıyormuş ve "Ah Bilal, keşke ağanda burada olsa da o da helvadan yeseydi" demiş. Bilal:

—Siz hazırlayın o zaman ben bir gidip ağama helvayı yedirip geleyim, demiş.

Bunları konuşurken koyunların zarar verdiği tarlanın sahibi gelmiş ve Bilal'e celallenip, tehditler savurarak zararının karşılanmasını istemiş. Tarla sahibi birkaç kişiyi de yanına alarak tekrar Bilal'in yanına gelmek için geri dönmüş, fakat ne görsün? Tarladaki mahsuller eskisinden daha verimli ve daha da çokmuş. Tarlanın sahibi yaptığından pişman olmuş ve Bilal'in bir Evliya ve Allah'ın çok sevgili bir kulu olduğunu anlamış. Daha sonra Bilal'in ağasının hacı dönüşü başlamış. Bilal Asasını da yanına alarak ağayı karşılamak için yola çıkanlarla birlikte yola çıkmış. Tam karşılama esnasında, ağa:

—Durun, benim yanıma geleceğinize, içinizde Hacı Bilal var, onu kucaklayın demiş. Bilal o sırada ağasına;

—Demeyin ağam, böyle bir şey olur mu? diyerek sitem etmiş. Ağaya saygısından elindeki asayı fırlatmış ve asa o gün tam olarak buraya düşmüş. Daha sonra Bilal, Hakkın rahmetine burada kavuşmuş…"

Efsanelerimiz (Kavcar, Yardımcı, 1990: 32) isimli çalışmada bu anlatının son kısmının daha farklı olduğu görülmektedir. Bu anlatıya göre ağa, Bilal Dede'nin yanına gelerek kendisinden bir dilekte bulunmasını ister. Bilal Dede de türbesinin ve kabrinin bugünkü yere yaptırılmasını vasiyet eder.

Bilal Dede türbesinin türbedarıyla yapılan görüşmede bu efsanenin farklı bir varyantına ulaşılmıştır. Bu varyant şu şekildedir:

"Zamanın birinde bir ağa varmış. Bu ağa hacca gider gelirmiş. Bir gün ağa koyunlarına bakması için bir çoban arıyormuş ve Bilal dedeye rast gelmiş. Ağa: —Benimle gelir misin? demiş. Bilal: —Nereye? demiş. Ağa da kendisinin koyunları olduğunu ve Bilal'den koyunlarına çobanlık yapmasını istemiş. Bilal de çobanlık yapmayı kabul etmiş ve evin yolunu tutmuşlar. Bir gün Bilal koyunları otlatmak için ovaya gitmiş. Bahar vakti, havaların güzel olduğu bir zaman Bilal uyuya kalmış. Koyunlarda bu sırada mısır tarlasına girmiş ve tarlayı talan etmişler. Sonra Bilal koyunları da almış ağasının yanına gelmiş. Ağası da Bilal'in erkenden eve geldiğini görünce neden erkenden geldiğini sormuş ama cevap alamamış. O arada ocağın başında ağası, hanımı ve Bilal'in eşi oturuyorlarmış. Hayrola erken geldin demişler. Sonra mal sahibi tarlasına bakmaya gitmiş. Bakıyor ki ekili hiçbir şey kalmamış. Hepsini koyunlar yiyip bitirmiş. O tarlaya en yakın Bilal'in otlattığı koyunlar varmış. Bunu yapsa yapsa Bilal'in koyunları yapmıştır diye hemen kızarak Bilal'in yanına gelmiş. Bağırmış çağırmış Bilal'e. Zararımı senden alacağım demiş. Ağası ben senin zararını karşılarım deyince Bilal rahatlamış. Üç beş kişiyi yanlarına alıp tarlaya bakmaya gitmişler ama tarla çoktan eski haline dönmüş bile. Şaşırıp kalmış adamlar. İşte o zaman anlamışlar Bilal'in evliya olduğunu. Ağası Bilal'e memleketine gitmesi için izin vermiş. Çobanlık yaptığı için elinde asası varmış. Giderken ben bu asayı bir yere atarım. Attığım yerden bulabilirseniz benim türbemi oraya yaptırın diye nasihat etmiş.

Ağası hacca gideceği için hacdan döndükten sonra Bilal'e memleketine gitmesini söylemiş. Bilal de ağanın hanımıyla evde kalmış. Bir gün ağanın hanımı çorba pişiriyormuş. Hanımı: —Ah Bilal! Keşke ağan da burada olsaydı, demiş. Bilal de —Sen çorbayı hazırla ben götürüp geleyim demiş. Ağanın hanımı da gülüyor ve mesafenin uzaklığından dolayı inanmıyor. Çorbayı kâseye koyup sarıyor. Bilal de alıp götürüyor. O sırada ağası namaz kılarken sağ tarafına doğru selam vermekte iken Bilal'i ve elindeki çorba kâsesini görüyor. Bilal'e sen neden buradasın? Burada ne yapıyorsun diye sormuş. Bilal de çorba getirdiğini söylemiş. Ağasına çorbayı içirip kâseyi alıp eve dönmüş. Eve döndüğünde ağanın hanımı çorbayı götürdüğüne inanmıyor ve Bilal'in çorbayı bir yerlere döktüğünü düşünüyor. Bir zaman sonra ağası hacdan dönüyor. Hanımı Bilal'in yanına gelip gelmediğini soruyor ve gerçekten de gittiğini öğrenince inanamıyor. Ağası hacdan döndükten sonra Bilal artık oradan ayrılıyor. Artık çobanlık yapmayacağını ve asasını da herhangi bir yere atacağını söylüyor. Asasını buldukları yere de türbesinin yapılmasını istiyor. Asayı yakın bir yerde bulmuşlar ve türbesini de oraya yapmışlardır." (KK1)

Bu efsanede Bilal Dedenin efsanevi kişiliği ve türbenin yerinin nasıl belirlendiği anlatılmaktadır. Bu efsaneye göre Bilal Dede'nin çok kısa bir zamanda olağanüstü bir şekilde hacda olan ağasına helva götürmesi onun kutsal bir kişi olduğunu göstermektedir. Yine ağasından önce evine gelmesi ve ağasının da yaşadığı olayı anlatması üzerine Bilal Dede'nin ermiş biri olduğu kanaatine varılmaktadır.

Bilal Dede'nin ağasına olan saygısından dolayı asasını fırlattığı yere türbesi yapılmıştır. Anlatılan bu olay Mol'un kutsallaşma sistematiğinin mit aşamasını oluşturmaktadır.



3. Fotoğraf[i]

Sonuç

Mol'un kutsallaşma sistematiğine göre Bilal Dede türbesi incelenmiştir. Kutsallaşma sistematiğinde bulunan somutlaştırma, bağlanma, ritüel ve mit aşamaları Bilal Dede türbesi hakkında anlatılan efsanelerden ve bu bağlamdaki diğer anlatılardan yararlanılarak açıklanmıştır. Kutsallaşma aşaması kutsalın çeşitli şekillerde görünür kılınmasıdır. Bu bir türbe ile örneklendirilebileceği gibi, bu türbenin içerisinde yer alan ve efsanede de geçen asa ile de örneklendirilmiştir. Bağlanma aşamasında Bilal Dede ile ilgili çeşitli anlatılar ve inanışlar örnek gösterilmiştir. Bu anlatılar bir memorat ve bir keramet efsanesidir. Memoratta ve efsanede ve sözlü anlatılarda ve derlenen inanışlarda Bilal Dede'nin ölümünden sonra da kerametlerinin devam ettiği anlayışı hâkimdir. Bu sonraki aşama ritüel aşamasıdır. Bu aşamaya örnek olarak insanların bu türbede dilek dilemeleri ve dilekleri kabul olunca kurban kesmeleri örnek olarak verilebilir. Son aşama ise mit aşamasıdır. Mit aşamasını Bilal Dede ve türbesiyle ilgili efsaneler oluşturmaktadır. Halk arasında Bilal Dede türbesi hakkında anlatılanlar mit aşamasını oluşturmaktadır. Böylece Mol'un kutsallaşma sistematiğinin Bilal Dede türbesi bağlamında ele alınabileceği sonucuna ulaşılmıştır.

[i] Bildiride kullanılan fotoğraflar Hakkı Genç tarafından çekilmiştir. Kendisine yardımları için teşekkür ederiz.

Kaynakça

ABALI, İ. (2011), *Koçarlı Halk Kültürü*, Adnan Menderes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk Dili Ve Edebiyatı Anabilim Dalı, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Aydın.

ARIK, D. EROĞLU, A.H. (2017), *Halk İnanışları El Kitabı*, Grafiker Yayınları.

ÇIBLAK COŞKUN, N. (2013), *Yatır ve Ziyaretlerin Halk Kültüründeki Rolü Bağlamında Mersin'deki Muğdat Dede Türbesinin İncelenmesi*, *Turkish Studies*

8/1, s. 1205-1219.

DEMİRCİ, K. (2002), *Kutsiyet Maddesi*, İslam Ansiklopedisi. C.26. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları. 495-496.

ELİADE, M. (2001), *Mitlerin Özellikleri* (Çev. S. Rifat), İstanbul: Om.

ELIADE, M. (2005), *Dinler Tarihi İnançlar ve İbadetlerin Morfolojisi*, (Çev. Mustafa Ünal), Konya: Serhat Kitabevi.

GÜNAY, Ü. GÜNGÖR, H. TAŞTAN, A. (2015), *Kutsallık ve Ziyaret Fenomeni Disiplinler Arası Bir Yaklaşım*, Otorite Yayınları.

KAVCAR, C. YARDIMCI, M. (1990), *Efsanelerimiz*, İnönü Üniversitesi Efsane Derleme Yarışması Malatya.

KOÇ, A. (2018), *Kutsal Mekânlarda Büyüsel Bir Uygulama*: Somutlaştırma, Motif Vakfı Uluslararası Sosyal Bilimler Sempozyumu 8-10 Kasım, s.92-102.

OCAK, A.Y. (1992), *Kültür Tarihi Kaynağı Olarak Menâkıbnâmeler*, Ankara: TTK, 1992.

ÖZBOLAT, A. (2014), *Kutsallaşma Sürecine Tipolojik Bir Yaklaşım: Ziyaret Fenomeni Örneği*, Türk Kültürü Ve Hacı Bektaş Velî Araştırma Dergisi, s.121-138.

Kaynak Kişiler

KK1: İsmail ULU, Türbedar, 1947 doğumlu, Aydınlı. (Bu derleme, Çankırı Karatekin Üniversitesi Türk Dili ve Edebiyatı 2. sınıf öğrencisi Hakkı Genç tarafından yapılmıştır.)

KK2: Mükerrem KÜRÜM, Sanat Tarihçisi, Adnan Menderes Üniversitesi, İzmirli

ZEYBEK BESTELEMEK
(MOTİVASYON, BAĞLAM VE DAVRANIŞ KALIPLARI)

Sıtkı Bahadır TUTU[1]

Özet

Zeybekler, esas itibariyle çok katmanlı halk bilgisi yaratmaları olarak karşımıza çıkmaktadır. Buna karşın; müzik, söz ve dans katmanlarından oluşsa da müzik katmanının belli üslup ve içerik özelliklerini taşıması, bir yaratmanın "zeybek" nitelemesiyle anılması için kâfi gelmektedir. Buna bağlı olarak; zeybekleri belirleyen özelliklerin Türk halk müziği geleneğinde olgunlaşması, Türkiye'de varlığını sürdürmekte olan sanat müziği geleneklerinin mensuplarına zeybek türünde yaratmalar ortaya koyma imkânı sunmuştur. Yaratma sürecini tetikleyen unsurların, bestecileri bu imkânı kullanmaya motive etmesinin sebepleri bu bildiride üstünde durulan konuların başında gelmektedir. Kısaca söz etmek gerekirse; motivasyon sebeplerini, mensup olunan gelenekte bulunmayan ifade tarzını kullanma gereksinimi, yerelden ulusala yayılan kültürel kodlardan faydalanarak pazarı genişletme kaygısı, bestecinin yerel mensubiyeti sebebiyle ya da sonradan edinerek benimsediği kültürel kimliği ulusal/uluslararası sahnede sergileme güdüsü ve dönemin/ortamın sosyal eğilimlerini destekleme ya da bu ortamda varlığını ortaya koyma isteği gibi alt başlıklar altında toplamak mümkündür. Diğer taraftan, motivasyon unsurlarının aslında bağlam ile doğrudan ilişkili olduğunun altı mutlaka çizilmelidir. Bu çerçevede, motivasyon sebepleri arasında yer alan Cumhuriyet döneminde müzikte millileşme politikasının etkileri bildiride bağlam merkezli bir yaklaşımla sorgulanmıştır. Ayrıca, bestecilerin biçimi şekillendirirken uyguladıkları davranış kalıpları da bildiride ele alınan konular arasındadır.

Anahtar Kelimeler: Zeybek, Beste, Motivasyon, Türk Müziği

ZEYBEK COMPOSING
(MOTIVATION, CONTEXT AND BEHAVIORAL PATTERNS)

Abstract

*Zeybek*s essentially appear as multi-layered folklore products. However, although it consists of music, lyric and dance layers the music layer's having certain style and content characteristics is enough to call a creation zeybek. Correspondingly, the fact that the characteristics defining zeybeks were matured in Turkish folk music tradition had presented the possibility to create products in zeybek genre to the members of art music traditions existing in Turkey. The reasons how the elements triggering the creation process motivate the composers to use this possibility is one of the leading subject matters of this paper. Briefly, the motivation factors can be classified under the sub titles as the need to use the expressive style that doesn't exist in the tradition which the composer belongs to, the concern to broaden the market by the help of the cultural codes transmitted from the local to national, the composer's drive to perform the cultural identity which raise from his/her local affiliation or adopted by him/her later on in national/international scenes and the urge to support the social trends of the era/environment. On the other hand, it should be definitely underlined that the motivative factors are directly related to the context. Within this framework, the nationalism policies in music during the Republican era which are mentioned amongst the motivative factors have been questioned with a contextual approach. Also, the creative behavioral patterns adopted by the composers during shaping the form is among the subjects handled in this paper.

Keywords: Zeybek, Composition, Motivation, Turkish Music

GİRİŞ ve KURAMSAL ÇERÇEVE

Halk müziği geleneğinde zeybek ezgileri ve danslarının birlikte şekillendiği, bazen de birbirini şekillendiren bu iki katmanın üçüncü bir katman olarak söz unsuru ile birleştiği görülmektedir. Diğer taraftan, türü belirleyen özelliklerin kesinlik kazanması sonucunda, kesinleşen bu özellikleri taşıyan bir müzik katmanı (hatta bu özelliklerin sadece bir kısmını taşısa da) kendi başına zeybek olarak nitelendirilebilmektedir. Bu durum, zeybeklerin belli bir

[1] Doç. Dr., Ege Üniversitesi, Devlet Türk Musikisi Konservatuvarı, İZMİR/TÜRKİYE

ritüelden bağımsız olarak, dansa eşlikten farklı işlevlerle salt müzik yaratmaları halinde icra edilebildiği ve bestelenebildiği anlamına gelmektedir.

Zeybek türündeki yaratma örnekleri ile geleneksel Türk müziğinin iki alt kolu olarak varlığını devam ettiren halk müziği ve sanat müziği dağarında karşılaşılmaktadır. Ayrıca, uluslararası sanat müziği kapsamında da Türk besteciler bu türün özelliklerini taşıyan eserler bestelemişlerdir. Başka bir deyişle, türün ortaya çıkışı itibariyle halk bilgisi ürünü olma özelliğini taşıyan zeybekler, bireysel yaratma davranışının ve telifin öncelendiği sanat müziği geleneklerinde kendine yer edinmiştir. Dolayısıyla, sanat müziği geleneklerinde zeybek besteleme davranışlarını yönlendiren ve kuşatan bağlam özellikleri, türün ortaya çıktığı bağlam özelliklerinden farklılaşmış ve yeni boyutlar kazanmıştır.

Zeybek türünün yeni bağlamlarda öne çıkan işlevleri, aynı zamanda bestecileri bu türde eser yaratmaya motive eden unsurlar arasında yer almaktadır. Bu konuda üzerinde en çok durulan husus, efelerin Kurtuluş Savaşı döneminde işgalcilere karşı direniş hareketindeki önemli rolleri sebebiyle savaş yıllarında ve Cumhuriyet döneminde milli kahramanlık sembolü olarak benimsenmeleridir. Bu milli kahramanlık imgesi sadece bestecilerin değil, yazar, ressam, heykeltıraş ve çok çeşitli bireysel yaratıcıların zihinlerini aynı dönemde meşgul etmiştir. Ünlü ressam, Denizli Çal doğumlu (1882) ve Mülk İdadisi'ni İzmir'de bitiren İbrahim Çallı'nın 1923 yılında yaptığı "Zeybekler" tablosu sanırım odağı besteciler olan bu bildiri kapsamında yeterli bir örnek olur (Saydam, 2000: 14).

Bunun yanı sıra, her ne kadar zeybek imgesi ulusal çapta bilinen bir kültürel koda dönüşmüş olsa da zeybeklerin Anadolu coğrafyasında belli yörelerde yaygın olarak bulunması, İbrahim Çallı örneğinin de akla getirdiği üzere, bestecilerin bu yörelerle olan ilgilerini değerlendirmeyi anlamlı kılmaktadır. Henüz geleneksel Türk sanat müziği bestecilerinin yöresel mensubiyetlerinin bestecilik davranışlarına etkileri, üzerinde çok durulan bir araştırma konusu olmamıştır. Buna karşın uluslararası sanat müziği bestecileri hakkında bu tip çalışmaların gerçekleştirildiği görülmektedir. Örneğin, romantik döneme damgasını vuran Polonyalı besteci Chopin'in, geleneksel Polonya dansı mazurka türünde birçok eser vermesi, henüz yaşadığı dönemde tartışmalara konu olmaya başlamış ve bestecinin halk kültüründen esinlenme davranışının özellikle eserlerinin özgünlüğüne etkisinin sorgulanmasına yol açmıştır (Milewski, 1999: 113-135). Yapılan tartışmalar bir yana, uluslararası sanat müziğinde yerel mensubiyetin besteciyi bazı davranışları sergilemeye güdülediği, aynı durumun Türk sanat müziği geleneği mensubu besteciler için de söz konusu olabileceği açıktır. Ayrıca, bestecinin makam ve tür bakımından çeşitlilik yaratmaya çalışması, mensup olduğu gelenekte yeni imgelerle kendini göstermek istemesi, bir başka

deyişle farklılık ortaya koymaya çalışması gibi muhtemel motivasyon unsurlarının da zeybek besteleme tercihi için etkili olabileceği yüzeysel bir inceleme sonucunda bile göze çarpmaktadır.

Kısacası, sanat müziği mensuplarını zeybek bestelemeye motive eden unsurların çeşitliliği dikkat çekmektedir. Dolayısıyla, bu konuda temel bir sınıflandırma yapmak için psikoloji alanında karşımıza çıkan "iç motivasyon" ve "dış motivasyon" kavramlarına başvurmak uygun olacaktır. Online APA (American Psychological Association) Psikoloji Sözlüğü'nde iç motivasyon, *"belirli bir aktiviteye kalkışmak için, elde edilmesi muhtemel dış faydalardan ziyade, aktivitenin kendisinde bulunan hazdan kaynaklanan teşvik"* ifadesi ile açıklanmıştır[2]. Aynı kaynakta dış motivasyon ise *"belirli bir aktiviteye kalkışmak için dıştan gelen teşvik, özellikle beklenti, ödül veya cezadan mütevellit motivasyon"* şeklinde tanımlanmıştır[3].

AMAÇ

Bildiride, Türk sanat müziği geleneği mensubu bestecileri yaratma tercihlerini sergilemeye iten motivasyonları tartışmak ve alanda bu tartışmaların öne çıkması için bir adım atmak hedeflenmiştir. Özellikle mükafatlandırma, himaye gibi dış motivasyonlar hakkında müzik tarihçileri tarafından sunulan bilgilerin yoğunluğu karşısında, iç motivasyon unsurlarının bir ölçüde göz ardı edilmiş olduğu görüşündeyim. Buna karşın, bestecilerin yerel kimliklerini ulusal ve uluslararası sahnede yansıtıyor olabileceği tezinden hareketle, zeybek türünün batı bölgesi yerellerini temsil etmesi sabiti etrafında gerçekleştirilecek bir taramanın, en azından iç motivasyonun bir tipi hakkında veri sunabileceğini düşünüyorum.

KAPSAM

Tarama kapsamını, günümüzde Türkiye Radyo ve Televizyon Kurumu repertuvarlarından gerek içerik gerekse tutum bakımlarından daha güncel olduğunu kabul ettiğim, internet üzerinden tarama ve notalara versiyonları ile ulaşma imkânı sunan başlıca web siteleri oluşturmuştur. Kaynakçada belirtilen bu sitelerden "zeybek" kelimesinin genel taramada kullanılması sonucunda erişilen, Türk sanat müziği geleneği mensubu 28 bestecinin 76 eseri, bildirinin etrafında şekillendiği Tablo 1'de yer almıştır. Bu eserler dışında, bestecisi bilinmeyen ya da bestecisi hakkında şüphe bulunan eserlere, zeybek başlığını taşıdıkları ve usûl özellikleri bakımından da uygun oldukları halde tabloda yer verilmemiştir.

[2] https://dictionary.apa.org/intrinsic-motivation
[3] https://dictionary.apa.org/extrinsic-motivation

YÖNTEM

İncelemede, bu kapsamda ulaşılan bestecilerin biyografileri ele alınmış, bestecilerin yaşadıkları dönem, zeybeklerin yaygın olduğu yörelerle ilgileri ve icra ettikleri çalgılar belirlenmiştir. Dönemlere ve biyografilerde ulaşılan bazı özel durumlara ilişkin olarak bağlam koşulları değerlendirilmiş, bağlam koşullarında ortaya çıkması muhtemel motivasyonlar tartışılmıştır. Davranış kalıpları çerçevesinde ise, zeybeklerin müziksel inşa analizlerinin gerçekleştirilmesinin gerek etnomüzikolojik gerekse kompozisyon bakımından değerli sonuçlar verebileceği görülmüş olup, bildirinin hacminin kısıtlılığı sebebiyle genel olarak makam tercihi ve örneklendirme suretiyle farklı biçim tasarımı konularına değinilmiştir.

BULGULAR

Zeybek besteleyen bestecilere ve eserlerine ilişkin değerlendirmelerimi genel olarak burada sunduğum verilere dayandıracağım tablo şu şekildedir[4]:

Besteci	**Bestecinin Yaşadığı Yıllar**	**Yerel Mensubiyet İlgisi**	**Makam**	**Çalgı**
Şevki Bey	1860-1891		Uşşak	Ud
Muallim İsmail Hakkı Bey	1866-1930		Beyatiaraban, Mahur, Hicazkar, Hüzzam, Nikriz, Uşşak (2), Rast, Hüseyni, Eviç, Acemzemzeme,	

[4] Tablodaki eserlere, https://divanmakam.com/, http://www.sanatmuziginotalari.com/, http://projetsm.com/, https://www.neyzen.com/, https://www.notaarsivleri.com/ sitelerinden ulaşılmıştır. Besteciler hakkındaki bilgiler ise Rona (1960), Özalp (2000) ve Öztuna (1990)'dan edinilmiştir.

			Yegah, Muhayyer, Tebriz, Şehnaz, Şedaraban, Suzinak, Suzidil, Nihavend, Ferahfeza, Ferahnak, Segah	
Tanburi Cemil Bey	1871-1916		Nikriz (2), Rast	Tanbur
Rauf Yekta Bey	1871-1935		Buselik	Ney
Nevres Bey	1873-1937		Uşşak	Ud
Mildan Niyazi	1888-1947	İzmir	Uşşak	Keman
Bedriye Hoşgör	1889-1968		Muhayyer	
Faik Mis	1890-1959		Mahur	Keman
Sedat Öztoprak	1890-1942		Acemaşiran, Uşşak, Ruhfeza, Neva,	Ud

			Kürdilihicazkar	
Haydar Tatlıyay	1890-1963	Çanakkale, İzmir	Muhayyer, Müstear	Keman
Tahsin Karakuş	1892-1959	Balıkesir	Acemaşiran	
Yesari Asım Arsoy	1900-1992		Şedaraban	Ud
Neveser Kökdeş	1904-1962		Hicaz (Zirgüle)	Piyano
Şükrü Tunar	1907-1962	Balıkesir	Saba	Klarnet
Hamdi Tokay	1907-1964		Müstear	Klarnet
Zeki Duygulu	1907-1964	İzmir	Hicaz, Zavil	Ud
Vecdi Seyhun	1915-1984		Segah, Nihavend, Hüseyni, Hicazkar, Hicaz, Ferahnak, Ferahfeza, Buselik	Viyolonsel
Ali Ulvi Baradan	1920-1984	İzmir	Nikriz	

Kaya Bekat	1932	İzmir	Hicaz	
Ahmet Hatipoğlu	1933-2015	Burdur, Antalya	Uşşak	Tanbur
Aslan Hepgür	1934-2001		Suzinak	Keman
Akın Özkan	1934-2007	İzmir	Neveser, Acemaşiran	Tanbur
Erol Sayan	1936	Kastamonu	Rast	Tanbur
Baki Duyarlar	1936-2003	İzmir	Sultaniyegah, Nihavend, Muhayyerkürdi, Kürdilihicazkar, Hicaz	Ud
Cinuçen Tanrıkorur	1938-2000		Şedaraban	Ud
Mutlu Torun	1942	Zonguldak	Beyati	Ud
Onur Akdoğu	1947-2007	İzmir	Hicazkâr, Hicaz	Ud
Ali Fuat Aydın	1973-	Aydın (Halk Müziği ilgilisi, TRT TSM Rep.)	Acemaşiran, Hicaz, Neveser, Saba, Karcığar, Suzinak,	Bağlama

			Kürdilihicazkar	

Tablo 1 Zeybek Besteleyen Türk Sanat Müziği Geleneği Mensupları

Tabloda göze çarpan hususlardan biri, elimdeki verilere göre bestecisi bilenen ilk zeybeğin kuvvetle muhtemel Şevki Bey'e ait olabileceğidir. "Zeybeklerle gezer dağlar başında" dizesi ile başlamakta olan eser en geç 1891 yılına tarihlenebilir. Doğum tarihlerine bakıldığında, Muallim İsmail Hakkı Bey, Tanburi Cemil Bey, Rauf Yekta Bey ve Nevres Bey'in de bu tarihte beste yapabilecekleri yaşlarda oldukları görülür. Buna karşın, ihtimalin kuvveti Şevki Bey ve eserine ayrı bir önem yüklemektedir.

Şevki Bey, Mızıkay-ı Hümayun'da Hacı Arif Bey'in öğrencisi ve sonraları ise dostu olmuştur. Yaşadığı dönemde şarkı bestecisi olarak popülerlik kazanmış, daha sonraları da ünü devam etmiştir. Uşşak makamında verdiği eser sayısı ile başı çeken bestecinin, tabloya dâhil ettiğimiz eseri de bu makamdadır (Öztuna: 355-358). Yine bu eserin zeminhâne ve meyânhâneden müteşekkil biçimi, Şevki Bey'in genellikle şarkı biçimini işleyen bir besteci olması durumu ile örtüşmektedir. Diğer taraftan, şarkı biçimindeki eserin zeybek türünün özelliklerini sergileyip sergilemediği konusunda, eserin muhtelif icraları dinlendiğinde şüpheye düşülebilir. Bazı icralarda allegro seviyesindeki tempo, zeybek türünün özellikleri dışında bir dinleyici algısı uyandırmaktadır (Akdoğu, 2004: 432). Fakat gerek daha düşük tempolarda Recep Birgit gibi tanınmış icracıların seslendirmeleri, gerekse sözel temanın etkisi sayesinde bu eserin en azından bestecisine özgü bir zeybek yaratması olduğu söylenebilir[5].

Hamamizade İsmail Dede Efendi'den Hacı Arif Bey'e ve Şevki Bey'e uzanan usta-çırak silsilesinde, coşkun duyguların giderek artan bir kural aşıcı eğilimle ifade edilmeye çalışılması dikkat çekmekte ve bir ölçüde uluslararası sanat müziğindeki romantik bestecilerin davranışlarını hatırlatmaktadır. Uluslararası sanat müziğinde 19. yüzyılda cereyan eden ulusal romantiklik döneminde öne çıkan Sibelius, Smetana ve Kodaly gibi besteciler, halk müziği unsurlarını sanat müziğine taşımışlardır (Folkestad, 2002: 154). Sunumun başında da belirtiğim üzere, yine aynı yüzyılın ilk yarısında Chopin'in uluslararası sanat müziğine taşıdığı bir halk dansı olan mazurka, romantik dönemin betimlenmesinde üzerinde durulan bir husus olmuştur[6]. Bu bakımdan Şevki Bey'in ve tablodaki ilk dört takipçisinin bir halk dansı türünü sanat müziği geleneğinde işlemeleri, belki de Türk sanat müziği tarihinde dönem ve akımların belirlenmesinde, halk bilgisi ürünü müzik unsurlarının sanat müziğine taşınması hususunu göz önüne almanın önemine işaret etmektedir. Ayrıca, bu dönemdeki zeybek

[5] https://www.youtube.com/watch?time_continue=1&v=42sJ5u7z8Ho&feature=emb_logo
[6] https://www.britannica.com/art/Romanticism/Music

türünün öncü bestecileri olarak nitelendirebileceğim isimlerin iç motivasyonlarının, mertlik, kabadayılık, erkeksi vurdumduymazlık imgelerini ifade etmek olduğunu ve bu amaçla halk müziğinden ödünçleme yaptıklarını söylemek mümkündür. Dönemin öncesinde başlayarak etkisini halâ devam ettiren yerlileşme akımının güçlü bir şekilde tezahür ettiği divan edebiyatının, güfte bakımından doğrudan ilgili olduğu sanat müziği geleneğine sirayet etmesi de kaçınılmaz görünmektedir. Bir diğer motivasyon unsurunun ise, Şevki Bey ve Muallim İsmail Hakkı Bey'in Mızıkay-ı Hümayun'da eğitim alması ve bu sırada idarede bulunan Guatelli Paşa'nın (1820-1899) makamsal eserler besteleme, türküleri armonize etme gibi davranışlarından feyz almış olabilecekleri akla gelmektedir (Öztuna, 1990:310). Diğer taraftan zeybeklerin müzik pazarındaki muhtemel yerinin besteciler için bir dış motivasyon unsuru olup olmadığının daha geniş kapsamlı bir çalışmada ele alınması da yerinde olacaktır. Besteci, icracı ve müzikolog olarak belli bir çıtanın üstündeki gelenek temsilcileri olan Şevki Bey, Muallim İsmail Hakkı Bey, Tanburi Cemil Bey, Rauf Yekta Bey ve Nevres Bey'in zeybek bestelemiş olmalarının, halk müziğinden ödünçlenen zeybek türünde beste yapmak adına, tabloda yer alan ya da almayan diğer besteciler için meşru bir zemin hazırladığı anlaşılmaktadır.

Tabloda dikkat çeken ikinci husus, 28 besteciden 14'ünün doğum yeri, tahsil gördüğü ya da çalıştığı il Ege ve Akdeniz bölgelerinde ve de zeybek türünde halk müziği yaratmaları ile karşılaşılan Batı Karadeniz ile ilgisidir. Ege kıyıları ve Akdeniz bölgesi, zeybek kültürünün Anadolu'daki yayılması bakımından merkezi niteliktedir (Öztürk, 2006, 27). Dolayısıyla taramada tespit edilen bestecilerin %50'sinin, motivasyonları arasında aidiyet ya da bu yerellerdeki kültürü tanımış ve benimsemiş olmanın bulunduğu düşünülebilir. Bu yerel kimliğin ulusal sahnede sergilenmesi yolunda, kimliğin etrafında şekillendiği müzik unsuru olan zeybeklerin kullanılması oldukça verimli bir seçenek görünümündedir. 14 bestecinin sekizinin İzmir'le olan ilgileri, halk müziği geleneğinde en çok zeybek ezgisi üreten (93) ilin İzmir olması ile örtüşmesi bakımından bu görüşümü destekler niteliktedir (Akdoğu, 2004: 1153). Ayrıca; Aslan Hepgür'ün, rol model olarak Haydar Tatlıyay'ı (Çanakkale ve İzmir) benimsemesi (Akyol, 2011: 15), klarnetçi Şükrü Tunar'la (Balıkesir) aynı dönemde müzik pazarında bulunan klarnetçi Hamdi Tokay'ın muhtemel rekabeti, sorgulanabilecek birer dolaylı yerel ilgi olarak değerlendirilebilir.

Tabloda iki kadın besteci yer almaktadır. Bunlardan Bedriye Hoşgör, ilk kuşak zeybek bestecileri olarak nitelediğim gruptan Tanburi Cemil Bey ve Nevres Bey'den faydalanmıştır (Öztuna, 1990: 353). Bu ağ mensubiyeti, besteciyi en azından ödünçlenen halk müziği

türünde beste yapmayı meşru kabul edecek bir konuma getirmektedir[7]. Yine anlamlı bir yerel aidiyet bilgisine ulaşamadığım diğer kadın besteci olan Neveser Kökdeş'in de bir dönem İstanbul Radyosu'na devam etmiş olması, zeybek bestecilerinin birçoğunun bu radyoya mensubiyeti sebebiyle onu yine zeybek besteleyen bir ağ ile ilişkili kılmaktadır (Rona, 1960: 346-348).

Muallim İsmail Hakkı Bey bestelediği 22 zeybekle, ki bu sayı oran olarak toplamın üçte birine yaklaşıyor, en çok zeybek besteleyen sanat müziği geleneği mensubu olarak dikkat çekmektedir. Zeybeklerle herhangi bir yerel mensubiyet ilgisi bulunmayan besteci, beste sayısının çokluğu, bestelerindeki makam ve tür çeşitliliği, ayrıca modası geçmiş makamları diriltme çabalarıyla tanınır (Öztuna, 1990: 403). Besteci makam çeşitliliği tercihini zeybek türündeki eserlerinde de sergilemiştir. Hatta tabloda sadece birer eser örneği bulunan makamların çoğu İsmail Hakkı Bey'in satırında yer almaktadır. Dolayısıyla, ilk kuşak zeybek bestecisi İsmail Hakkı Bey'in motivasyonunun diğer birçok besteciden farklı olduğu ortaya çıkmaktadır. Yine makam çeşitliliğinin öne çıktığı besteciler Sedat Öztoprak ve zeybeklerini ömrünün son yıllarında (1980-1982) bestelediği otograf notalarından anlaşılan Vecdi Seyhun'un, Muallim İsmail Hakkı Bey ile benzer motivasyona sahip oldukları anlaşılmaktadır.

Tabloda yer alan isimlerden Onur Akdoğu ve Ali Fuat Aydın isimlerinin yerel mensubiyetlerinin yanı sıra, zeybek müziği ve dansları araştırmacıları olmaları onları zeybek bestelemeye yönlendiren ikincil bir motivasyon kaynağı olabilir (Akdoğu, 2004; Aydın, 2003).

Bestecinin icracısı olduğu çalgının da zeybek türünde beste yapma tercihi ile ilgili olabileceğine ilişkin verilere yapılan taramada ulaşılmıştır. 28 besteciden 23'ü çalgı icracısı olup, bunların dokuzu (toplamın üçte birine yakın) ud çalmaktadır. Bu bulgunun ortaya çıkmasında; udun, halk müziğinde zeybekleri belirleyen tavır özelliklerinin yansıtılmasında öne çıkan bağlama tezene tekniğini taklit etmeye yatkınlığının ve bu sebeple icracıların zeybek çalmaya eğiliminin etken olduğu düşünülebilir. Ayrıca, radyo icra geleneğinin oluşum yıllarında, Mesud Cemil Bey yönetimindeki toplulukta halk türkülerine Cevdet Kozanoğlu'nun ud ile eşlik etmiş olması da bu savı desteklemektedir (Kıyak, 2018: 34).

Türk sanat müziği geleneği bestecilerinin zeybek bestelemede sergiledikleri davranışların ayrıntılı bir şekilde incelenmesinin önemli sonuçlar verebileceğine daha önce

[7] Ağ kavramı için ayrıca bkz. Tutu (2017).

değinmiştim. Bu bildiri kapsamında, bestecilerin eserlerinin dış bir özelliği olarak biçim kurgusunu tasarlama eğilimlerinde karşılaşmış olduğum üç tarzdan söz etmekle yetineceğim.

Tablomuzdaki ilk eser, Şevki Bey'in bestesi, zeminhâne ve arkasından seslendirilen meyânhâne tasarımındadır. Kronolojik olarak bu kurgu tipi, listemizde ilk sırada yer almaktadır. İkinci tip ise, tabloda Şevki Bey'den sonra yer alan Muallim İsmail Hakkı Bey'in her iki uşşak zeybeğinde de karşımıza çıkmaktadır. Bu kurguda, eser tek bölümlüdür. Periyot ve cümlelerin soru- cevap (öncül-ardıl) birimlerinden oluştuğu bu tip, bestecilerin en çok eser örneği verdikleri grubu oluşturmaktadır. Üçüncü tipin dikkat çekici örnekleri ise, Akın Özkan'ın bestelerinde karşımıza çıkmaktadır. Bu biçim kurgusunda, hâne temelli bölmeler bulunmakta, her bölmenin sonunda peşrev ya da çalgısal semâîlerde olduğu üzere ilk ya da ikinci cümle seslendirilmektedir.

SONUÇ

Mutlaka eksikleri olan ve geliştirilmesi gereken tabloda bulunan besteciler, yaşadıkları dönem ve çevrenin düşünsel iklimi şartlarında eserlerini şekillendirmişlerdir. Zeybek türünde beste yapmak konu edildiğinde; efe ve zeybek kavramlarının, Kurtuluş Savaşı'na dayanan bir anlam genişlemesine uğrayarak Cumhuriyetin kuruluşundan günümüze kadar ulaşan bir çizgide, batı Anadolu'yu temsil eden ve ulusal boyutta benimsenen milli imgeler haline gelmesinin bestecilerin en önemli motivasyon kaynağı olduğunu tahmin etmek zor değildir. Diğer sanatçılar gibi sanat müziği geleneği mensubu besteciler de eserleri ile gerek iç bir motivasyonla dönemin millileşme ağırlıklı düşünsel iklimine destek vermiş, gerekse sosyal kabul görme ödülünü vadeden dış motivasyonla halk müziği unsurlarını bestelerinde işlemişlerdir. Diğer taraftan tabloda yer alan ilk beş bestecinin, ki bunlardan Şevki Bey ve Tanburi Cemil Bey Kurtuluş Savaşı'ndan önce vefat etmişlerdir, motivasyonlarının daha farklı sebepleri olduğu açıktır. Bu beş besteci, bildirim çerçevesinde, motivasyonlarındaki farklılık sebebiyle tarafımca ilk kuşak zeybek bestecileri olarak anılmıştır. İlk kuşak bestecileri, muhtemelen 19. yüzyılda, dönemin sanat hayatında İstanbul ve etki sahasında kendini hissettiren yerlileşme gibi akımlarla çevrelenmiş, halk kültür mirasının giderek artan bir seviyede bireysel yaratıcığın ve telif hakkının öne çıktığı gelenek mensuplarınca işlenmesi eğilimine dâhil olmuşlardır. Bu doğrultuda, uluslararası sanat müziği bestecileri gibi köy hayatını, bu çevredeki doğa ve insan manzaralarını resmetmek için halk müziği unsurlarından faydalanma yolunu seçmişlerdir (Finkelstein, 1995:57). Zeybek imgesinin sözünü ettiğim dönemde İstanbul çevresinde tanınması, Karagöz oyunlarından, tiyatro oyunlarına ve Osman Hamdi Bey'in tablolarına kadar kendine yer bulmuş olması (Akdoğu, 2004:300,301), bestecilerin de dahil olduğu sanatçıların aslında kent hayatında

kendine belli bir yer edinen bu insanları konu ettikleri sonucunu ortaya çıkarmaktadır. Nitekim Finkelstein'ın da belirttiği gibi, müzik eseri bir insan simgesidir ve bestecinin yaşamının nesnel biçime dönüşen bir yanıdır (Finkelstein, 1995:25). Bu döneme kadar sanat müziği geleneğinde, kabadayı, vurdumduymaz ve aynı zamanda yüksek gurura sahip erkek tipini ifade eden güçlü kalıpların ortaya çıkmamış olması, bestecilerin kendi haklarındaki bu tip tahayyüllerini eserlerinde yansıtmak için zeybek türünde beste yapmayı seçmiş olduklarını düşündürmektedir. Bu iç motivasyonun yönlendirmesiyle coşkun duygularını ve kişiliklerini yeni, değiştirilmiş ya da ödünç alınan tekniklerle eserlerinde yansıtma yolunu seçmeleri bu bestecileri romantik olarak nitelememiz için yeterli bir sebeptir.

Listede ilk kuşak bestecilerini takip eden 23 ismin 14'ünün zeybek kültürünün merkezi konumundaki illerde doğmuş ya da yaşamış olmaları, yaptığım taramada ortaya çıkan ilginç fakat beklenebilir bir durumdur. Bu sonuca bağlı olarak, zeybek besteleyen Cumhuriyet dönemi bestecilerinin, herhangi bir zorunlulukları olmasa da yerel kimliklerini en azından bir eser ile ulusal boyutta sergilemeyi tercih ettiklerini söyleyebiliriz. Kısacası, yerel kimlik Türk sanat müziği geleneğinde bir iç motivasyon unsuru olarak karşımıza çıkabilmektedir. Zeybek kültürü açısından yerel mensubiyetleri öne çıkmayan bestecileri ise, yerel kimliğini sergilemiş bir besteciyi rol model alma, rekabet ya da zeybek besteleyen gelenek mensuplarının ağı ile ilişki kurma gibi unsurların motive edebileceği anlaşılmaktadır. Diğer taraftan, bir bestecinin saydığımız iç ve dış motivasyonların birkaçının etkisi altında zeybek bestelemeye yöneldiği de görülmüştür.

Zeybek bestecilerinin eserlerini inşa etme davranışlarında ise, çalışmanın sınırları kapsamında, biçim kurgulama aşamasının iki tipi ile karşılaşılmıştır. Bazı besteciler, diğer eserlerinin genelinde kendini gösteren biçim tercihini, Şevki Bey ve Akın Özkan örneklerinde olduğu gibi zeybek türündeki eserlerinde de sergilemişlerdir. Diğer taraftan, birçok besteci ise, halk müziği zeybek yaratmalarının genelinde karşılaşılan soru-cevap birimlerimden kurulu cümle ve periyotlardan oluşan tek bölümlü kurguları kullanmayı tercih etmiştir. İncelenen örnek sayısının artması ile daha doyurucu sonuçlara ulaşılacağı açıktır.

Bunun yanı sıra, eserlerin yaklaşık üçte birinin uşşak makamında olması yine halk müziği repertuvarındaki zeybeklerin makamları konusundaki tespitlerle örtüşmektedir (Akdoğu,2004: 1153). Ayrıca, bestecilerin büyük kısmının zeybek tavrının önemli unsuru olan zeybek tezenesinin uyarlanmasına elverişliliği ile dikkat çeken ud icrasında ustalaşmış isimlerdir. Dolayısıyla, Türk sanat müziği geleneği mensupları zeybek türünü ödünçlerken, türün birçok özelliğini değiştirmeye gerek duymamışlardır. Bunun öne çıkan sebebi ise, iki alt

gelenek grubu arasındaki geçişkenliğin zaten tarihi bağlamda gözleyebildiğimiz köken birliğine dayanmasıdır.

KAYNAKÇA

AKDOĞU, Onur (2004). *Bir Başkaldırı Öyküsü Zeybekler Tarihi-Ezgileri-Dansları*, İzmir: Sade Matbaacılık.

AKYOL, Ömer (2011). *Aslan Hepgür Hayatı ve Mûsikî Çalışmaları*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İlahiyat Anabilim Dalı İslam Tarihi ve Sanatları Bilim Dalı.

AYDIN, Ali Fuat (2003). TRT THM Repertuvarında Bulunan Üç Ayrı "Aydın Zeybeği" Üzerine, *Halkbilimi (18)*. Ankara: Orta Doğu Teknik Üniversitesi Türk Halk Bilimi Topluluğu, s. 55-69.

EÜ Devlet Türk Musikisi Konservatuvarı Dergisi (11), İzmir, s. 85-92.

FINKELSTEIN, Sidney (1995). *Besteci ve Ulus Müzikte Halk Mirası*, Türkçe baskı, İstanbul: Pencere Yayınları.

FOLKESTAD, Göran (2002), National Identity and Music, *Musical Identities*, New York: Oxford University Press, s. 151-163.

KIYAK, Hüseyin (2018). *Mızrabı, Yayı ve Kalemiyle Mesud Cemil*, İstanbul:
Kubbealtı Neşriyâtı.

MILEWSKI, Barbara (1999). Chopin's Mazurkas and the Myth of the Folk *19th-Century Music (23)*, California: University of California Press, s. 113-135

ÖZALP, Nazmi (2000). *Türk Musikisi Tarihi*. İstanbul: MEB Yayınları.

ÖZTUNA, Yılmaz (1990). *Büyük Türk Musikisi Ansiklopedisi*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.

ÖZTÜRK, Okan Murat (2006). *Zeybek Kültürü ve Müziği*, İstanbul: Pan Yayıncılık.

RONA, Mustafa (1960). *50 Yıllık Türk Musikisi*, İstanbul: Türkiye Yayıevi.

SAYDAM, Songül (2000). Cumhuriyetin Kurucularının ve Kuruluş Yıllarının Ressamı İbrahim Çallı, *Cumhuriyet Kuşağının Not Karnesi*, İstanbul: Bütün Dünya Dergisi Kitapları, s.14-20.

TUTU, Sıtkı Bahadır (2017). Bir Besteci Üç Kent: Tanburi Ali Efendi,

İNTERNET KAYNAKLARI

http://projetsm.com/ (E.T. 10.11.2019)

http://www.sanatmuziginotalari.com/, (E.T. 10.11.2019)

https://dictionary.apa.org/extrinsic-motivation (E.T. 10.11.2019)

https://dictionary.apa.org/intrinsic-motivation(E.T. 10.11.2019)

https://divanmakam.com/ (E.T. 10.11.2019)

https://www.britannica.com/art/Romanticism/Music (E.T. 10.11.2019)

https://www.neyzen.com/ (E.T. 10.11.2019)

https://www.notaarsivleri.com/ (E.T. 10.11.2019)

https://www.youtube.com/watch?time_continue=1&v=42sJ5u7z8Ho&feature=emb_logo (E.T. 10.11.2019)

DEVECİLİK VE DEVECİLİĞE DAİR HALK İNANIŞLARI

Süleyman ŞANLI[1] -Devrim ERTÜRK[2]

Özet

Deve Anadolu insanı için sadece kendi yüklerini taşımakta kullanılmamış bununla birlikte ticari taşımacılıkta da kullanılmıştır. Hem ticari taşımacılıkta hem de obaların kendi yüklerini taşımakta kullanılan deve modern hayatın ortaya çıkmaya başlamasıyla birlikte deve güreşi organizasyonlarında da baş aktör olmuştur. Günümüzde sadece deve güreşlerinin önem kazandığı devecilik kültürü içinde, devenin bu üç kullanım alanı bir kültürel birikim de ortaya koymuştur.

Anadolu'da devecilik, sahip olduğu işlevle birlikte önemli bir kültürel öğe haline gelmiştir. Konar-göçer yaşamda önemli bir yere sahip olan deve, zaman içerisinde kendine ait bir kültür de ortaya çıkarmıştır. Devenin konar-göçer yaşamda bu yaşamı süren obaların yüklerini taşımakta kullanılması, obaların develere dair başta nazar olmak üzere, deve türlerine, deve hastalıklarına, deveden elde edilen ürünlere kadar farklı konularda zaman içerisinde inanışların oluşmasına yol açmıştır.

Bu çalışmada Türkiye'de günümüzde sadece güreş amacı ile yetiştirilen deveciliğe dair halk inanışlarının analiz edilmesi amaçlanmıştır. Konar-göçerlikten taşımacılığa, taşımacılıkla birlikte güreş deveciliğine dair oluşan kültürel unsurların izleri bugün güreş devecileri tarafından devam ettirilmeye çalışılmaktadır. Çalışmada konar-göçer yaşamdan günümüze kadar aktarılan deveye dair bu inanışlar bir araya getirilecektir.

Çalışmanın verileri ise 2015-2017 yılları arasında yapılmış derinlemesine mülakatlardan elde edilmiş verilerden oluşmaktadır. Alan çalışmasının aktörleri ise konar-göçer yaşamı devam ettiren Sarıkeçili obaları ile güreş deveciliği ve deve güreşleri ile uğraşan aktörlerdir. Bu çerçevede Çanakkale, Balıkesir, Manisa, İzmir, Aydın, Muğla ve Antalya illeri ile konar-göçerlerin yaşam sürdüğü Konya ve Karaman yaylaları ile Mersin ilçelerindeki kışlaklarda yapılmış çalışmalardan elde edilen veriler çalışmada kullanılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Devecilik, Deve güreşleri, Yörüklük, Nazar

FOLK BELIEFS RELATING TO CAMELS AND CAMEL DEALING

Abstract

The camel was not only used to carry its own cargo for the Anatolian people, but it was also used in commercial transportation. The camel, which is used both in commercial transportation and in carrying the loads of the Yörük tribes, became the main actor in camel wrestling organizations with the emergence of modern life. These three areas of use of the camel have also revealed a cultural accumulation within the camel dealing culture where only camel wrestling gains importance.

In Anatolia, camel dealing has become an important cultural element with its function. The camel, which has an important place in nomadic life, has created its own culture in time. The fact that these tribes, which lived a nomadic life, used the camels to carry their loads, led to the formation of beliefs over time in different subjects from camel species to camel diseases, to evil eye and to the from the products obtained from the camels. In this study it is aimed to analyze the folk beliefs about camel dealing within framework of the camels raised only for wrestling purposes. Camel wrestlers are now pursuing the traces of cultural elements related to camel wrestling from nomadism to transportation.

[1] Dr. Öğretim Üyesi, Mardin Artuklu Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Mardin, Türkiye, suleymansanli@hotmail.com
[2] Doç Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi, Efes Meslek Yüksekokulu, İzmir, Türkiye, devrimpasa@hotmail.com

The data of the study consists of in-depth interviews conducted between 2015-2017. The actors of the fieldwork are camel wrestlers and camel dealers with Sarıkeçili nomad tribe, which continue the nomadic life. In this context, the data obtained from the studies carried out in the Çanakkale, Balıkesir, Manisa, İzmir, Aydın, Muğla and Antalya provinces and Konya and Karaman highlands where the nomads are living and Mersin districts will be used in the study.

Keywords: Camel Dealing, Camel Wrestling, Nomadism, Evil Eye

Giriş

İnsanlık tarihi istek ve arzuların gerçekleştirilmesi için bir takım inanışlar içermektedir. Geleceğe dair isteklerin gerçekleşmesi amacı, doğrudan pratiğe dönük kültürel bir unsur haline gelerek kuşaktan kuşağa aktarılmıştır. Bunlar içerisinde sadece geleceğe dair istekler değil kötülüklerden uzak durma, korkuları üzerinden atabilme gibi amaçlar da ortaya çıkmıştır. Toplumların sahip olduğu maddi ve manevi kültür onların geleceğe dair beklentilerinin gerçekleşmesinde, kötülüklerden uzak durmalarında, korkularını yenebilmelerinde yardımcı unsurlar olmuşlardır.

Anadolu coğrafyası da bu tür uygulamalar konusunda oldukça zengindir. Anadolu'nun birçok kültüre ev sahipliği yapmış olması bu zengin birikimin temel nedeni olarak kabul edilebilir. Anadolu'da yaşayan her toplum kendi kültürüne dair belli unsurları yaşatmış, gelecek kuşaklara da bunları aktarmıştır.

Orta Asya'dan Anadolu'ya gelen Türk boyları da Anadolu'nun zengin kültürü ile karşılaşmışlar, bu kültürden etkilenmişler ve etraflarındaki diğer kültürleri etkilemişlerdir. Orta Asya'dan Anadolu'ya Türklerin getirmiş olduğu göçebe yaşam, Tür toplumu için hayvanların önemli bir yere sahip olmasını da beraberinde getirmiştir. Konar-göçer yaşam şekli içinde temel ekonomik faaliyet olan hayvancılık, Türk insanı ile sahip olduğu hayvanları arasında maddi ve manevi bir bağ ortaya çıkarmıştır. Hayvanın önemli bir yere sahip olması, Türk insanı açısından da hayvana dair kültürel birikimin oluşmasını sağlamıştır. Hayvana dair kimi unsurlar ise zaman içerisinde kutsal bir özelliğe de bürünmüştür.

Deve bu kutsallık içinde önemli bir figürdür. İnsan-insan ilişkisi üzerinden şekillenen bir yapı değil insan-hayvan üzerine inşa edilmiş ve bu ilişkiye bağlı olarak ortaya çıkan inanışlar söz konusudur. Bu çalışmanın amacı da Anadolu'nın batı kıyısında gerçekleşen deve güreşleri ve deveciliğe dair halk inanışlarını ele almaktır. Bu çerçevede öncelikle deve ile olan ilişki bağlamında deveye dair nazar, tedavi gibi bir takım veriler derlenmiştir. Çalışmanın verileri ise Aydın ilinde devecilikle uğraşan aktörlerle yapılan derinlemesine mülakatlar ve gözlemlerden oluşmaktadır.

Halk İnanışları

Toplumsal yaşam içinde zamanla oluşan, kuşaktan kuşağa aktarılan, yaygın olan toplumsal düzeydeki benimsemeler, gelenek ve görenekler halk inanışı olarak adlandırılır. Toplumsal yaşam koşulları içerisinde ortaya çıkan belli değerler, o toplumların benimsemiş olduğu dinlerden, karşılaştıkları kültürlerden etkilenmiştir. Kendi sahip oldukları toplumsal unsurlar ile karşılaştıkları toplumları etkilerken aynı zamanda onlardan da etkilenmişlerdir. Tarihsel süreç

içerisinde toplumsal yaşamın ürünü olarak ortaya çıkmış olan halk inanışları farklı kültürlerin izlerini taşıyarak bireyin anlam dünyasında yer etmiştir.

Toplumsal yaşam koşulları içerisinde ortaya çıkmış olan halk inanışları, bireylerin dünyayı anlama çabaları sonucunda ortaya çıkmıştır. Bu çerçevede bireyin anlam dünyasında hayatına anlam ve değer katma gibi bir işleve de sahiptir. Doğrudan bireyin anlam dünyasına hitap eden bu inanışlar, toplumsal koşullar içerisinde üretilirken bireye de bir katkı sunmaktadır.

Halk kültürünün temel dinamiklerini halk inançları ve halk dini oluşturmaktadır. İnanç kelimesi sözlük anlamı kişi veya toplum tarafından, bir düşüncenin, bir olgunun, bir nesnenin, bir varlığın gerçek olduğunun kabul edilmesi demektir (Çobanoğlu, 2004: 11).

Halk inanışlarının ortaya çıkış süreçleri ile birlikte belli başlı özellikleri de bulunmaktadır. Bunların başında ise millilik gelmektedir. Toplumların mensup olduğu etnisite onların oluşturmuş olduğu inanışların bir özelliği olarak ortaya çıkmıştır. Ayrıca bağlayıcı olan bu inanışlar toplumun yeni kuşaklarına sosyalleşme yoluyla aktarılmaktadır. Değişmezlik ve süreklilik, ortaklık gibi özellikler de halk inanışlarının toplumdaki bireyler üzerinde etkili olmasını sağlamaktadır. Halk inanışları ayını zamanda toplumun üyeleri üzerinde etki derecesine ve bağlayıcılığa sahiptir.

İnsan eylemlerini olumlu ve olumsuz olmak üzere etkileyebilen halk inanışları yaşamın her alanında çeşitli işlevlere sahiptir. Bireylerin bu inanmaların temelinde ise bireysel düzlemde psikolojik sebepler yatmaktadır. Psikolojik sebepler dışında ise dinlere ve inançlara ait etki de söz konusudur. Bu süreç içerisinde büyü, nazar, uğur, bereket, geçiş dönemi inanışları da halkın kendi içinde yarattığı neden-sonuç anlayışı içerisinde şekillenir (Uygur, 2013: 155).

Günümüzde teknolojinin gelişmesine ve ilerlemesine rağmen irrasyonel olarak kabul edilen dünya ile insanoğlunun bağlantısı devam etmektedir. Rasyonel olanın değil duygusal olanın etkili olduğu bu durum insanı büyüsel dünyaya ve inanışlara yaklaştırır.

Pek çok duygu durumunun, sosyal ve psikolojik nedeninin sebep olduğu bu ihtiyaç bireyi gerçek olandan uzaklaştırıp büyüsel olana yaklaştırır (Uygur, 2013: 155). Modern öncesi dönemde bireyin dış dünyaya dair bilgisinde önemli yer tutan bu tür inanışlar, modern dönemden sonra da etkisini devam ettirmiştir.

Halk inanışları toplumsal özellikleri ile birlikte bireyin gündelik ihtiyaçlarını karşılama konularında da işlevlere sahiptir. Toplumsal dayanışma unsuru olarak toplumda bir araya gelişleri bu inanışlar sağlayabilir. Ayrıca günlük yaşamda karşılaşılan sorunlara yönelik doğrudan pratik amaca yönelik olmaları birey açısından da halk inanışlarına bağlılığı arttırmaktadır. Bir araya gelişler belli ritüeller çerçevesinde toplumdaki güven duygusunun ve dayanışmanın yeniden üretimini sağlama yönünde işleve sahiptir.

Sosyalleşme süreci ile öğrenilen toplumsal değerler geçmiş yaşantılar üzerine inşa edilmektedir. Sosyalleşme süreci topluma yeni dahil olan bireylerin bu ortaklaşa kimliğe katılarak onun bir parçası haline gelmelerini sağlar. Yeni kuşaklara aktarılma sürecinde aile, akran grupları, akraba çevresi, eğitim, meslek yaşamı

gibi unsurlar önemli rol oynarlar. Sosyalleşme süreci ile yeni üyelere aktarılan toplumun değerleri toplumu oluşturan bireyler açısından bağlayıcı bir özelliğe sahiptir. Bu bağlayıcılık ise sosyalleşme süreci ile kendiliğinden oluşan bir bağlayıcılıktır.

Halk inançlarının kısa zamanda değişmesi mümkün değildir. Geçmişten kaynaklanan halk inanışları uzun zaman içerisinde oluşmuştur. Ve maddi kültür unsurları gibi kolay bir şekilde ve kısa sürede değişmez, değiştirilemez. Değişmezlik ise kendiliğinden uzun sürede gerçekleşebilir. Zaman içerisinde halk inanışlarının yaşanan sosyo-ekonomik ve politik koşullar içerisinde değişmesi mümkündür. Ancak planlı bir değişmeye karşı direnç gösterebilir (Kalafat, 1999).

Malinowski bilinmezliklerin kişioğlunu çok daha fazla büyüsel uygulamalara yönlendirdiğini söyler (Malinowski, 2000). Bireyin yaşamındaki bilinmezliklere dair yaşam süresince oluşturmuş olduğu unsurlar onun gelecek tasarısında, günlük işlerinde önemli işlevleri yerine getirmektedir. Toplumsal ve bireysel düzeyde halk inanışlarının sahip olduğu işlevler, günümüzde de etkili olmalarını sağlamaktadır.

Günümüzde de ekişini sürdüren halk inanışları bu çalışmanın konusu olan devecilikle olan ilişkisi, deve ile insan arasında ortaya çıkmış olan ilişkinin anlaşılması açısından önem taşımaktadır. Göçebe bir toplum olan Türkler için en kıymetli ve değerli varlıkları hayvanları olmuştur. Hayvanların Türk kültürü içindeki değeri ise ekonomik anlamda geçim kaynağı olmalarının ötesinde hayvana yükledikleri toplumsal anlamlar olmuştur. Ata ve deveye yüklenen şan, prestij, statü gibi toplumsal anlamlar bu hayvanların konar-göçer yaşam süren Türkler için önemli olmalarını sağlamıştır. Konar-göçer yaşam içinde hayvanlarla iç içe yaşayan Türk insanı hayvanlarının duygusal durum ve eylemleri geleceğe dair bir haberci olarak da algılanmıştır.

İnsan ile hayvan arasındaki bu duygusal yük, onların hayvanlarına dair bir takım endişeler taşımalarını da beraberinde getirmiştir. Bunların içinde en önemli olanı da nazar konusudur.

Nazar kimi insanların bakışlarındaki zararlı güce verilen addır. Bu niteliklere sahip olan bir kişinin hayvana veya nesneye bakması bakmış oldukları şeye zarar getireceği inancını taşımaktadır. Bu da nazar değmesi olarak adlandırılmıştır (Çıplak,2004: 103). Kıskançlık duygusu, mavi gözlü olanların bakışı nazar değmesine neden olacağı şeklinde bir inanç söz konusudur. Nazardan en kolay etkilenebilecek olanlar da çocuklar, güzel ve hünerleri ile herkesin beğenisi kazanan kimselerdir (Çobanoğlu, 2004: 197).

Yaygın bir halk inanışı olan nazardan korunmanın ise belli pratikleri bulunmaktadır. Bunun en yaygın olanı dini açıdan dua edilmesi, sure okunması ve diğer bir önlem olarak da nazar boncuğu uygulamasıdır. Nazar olacağı düşünülen nesnyee ya da kişiye herkesin göreceği yerine nazar boncuğu asılır. Bunun dışında üzerlik otu, iğde çekirdeği, yengeç ve kurt dişi vb uygulamalar da nazardan korunmak için kullanılan araçlardır (Çobanoğlu, 2004: 197).

“Göz insanı kabre deveyi de kazana sokar” atasözü nazarın insan ve hayvan açısından ne kadar önemli olduğunu göstermesi açısından anlamlıdır. Göze gelen insan ve deve için de sonu hayatın bitişidir. Bundan dolayı en değerli varlığı olan

devesini kaybetmemek için Yörük insanı devenin nazara gelmemesi için çeşitli uygulamalar ve inanışlar geliştirmiştir.

Halk İnanışları ve Devecilik

Toplumların tarihsel koşullar içerisindeki yaşam deneyimlerinin ortaya çıkarmış olduğu inanışların onların yaşamlarında ve dünyayı anlama ve anlamlandırma çabalarında önemli işlevleri yerine getirmiştir. Bu inanışlar geçmiş dönemlerde bilginin dışında kalan alanlara dair bir inanış olmanın ötesinde bildikleri alana dair pratik çözümler üreten özelliğe de sahiptir. İnanışların gerçeklikle olan ilişkileri ise ampirik olaylara dayanmaktadır.

Deveye dair karşılaşılan inanışları üç gruba ayırabiliriz. Birincisi devenin kendisine yönelik olan inanışlardır. Bunda da daha çok nazar ön plandadır. Deveye nazar değmesi ve rahatsızlanmasına dair bir inanç vardır. İkinci olarak deveden elde edilen ürünlere yönelik inanışlardır. Bunların içinde de öncelikle süt gelir. Deve sütünün kanser gibi farklı hastalıklara yönelik tedavi edici özelliği olduğu yaygın kabul gören bir anlayıştır. İdrarı, tüyü ve köpüğü de hastalıklara yönelik tedavi edici yönüne inançlar vardır. Son olarak ise devenin kendisine yönelik kutsallık atfı ve bereket getireceğine yönelik inanışlardır.

Türk toplumunun konar-göçer yaşam şekli içerisinde önemli bir yere sahip olan deveye dair ortaya çıkmış olan inanışlar da yukarıda tartışılan özelliklerle örtüşmektedir. İslamiyet öncesinde de Türklerin yaşamında önemli bir yere sahip olan deve İslamiyet sonrasında da peygamberin bineği olması sebebiyle bir kutsallığa sahip olmuştur. Deveye meleke olarak bakılması bunun bir göstergesidir. Alan çalışması sırasında da kervanlarla yük çekmiş olan bir katılımcı vermiş olduğu şu bilgilerle bunu desteklemektedir:

> *Hakiki meleki denilen develer lök ile gancık develerdir. Biz onlara yoz develer deriz. Tülü develer bunlar çandır ırkı. Bunlar değiştirme. Bohurdan olan bunlar (tülü için). Gancıktan olanlar eskiden derlerdi şeytan geçiverir önüne diye, adam gatarın içinde ille bir tane yoz deve bulundururdu. Bu çok miymeletlidir. Esas doğuştan deve omuşmuş. Bunlar sonrada değiştirme olmuş* (G. 1).

Belirtilen görüşler deveye yüklenen kutsallıkla ilgilidir. Develerin cins ayrımına bakıldığında peygamberin bineği olarak kutsallık atfedilen devenin yoz deve yani tek hörgüçlü dromedary cinsi deve olduğu belirtilmektedir.

Bu inanışın temelinde de yani yük çeken kervanın içerisine bir tane yoz deve (dromedary) bulundurulmasının altında yatan neden ve meleke denilmesinin altında yatan neden bir ölçüde bir devenin sadece üretim için ayrılmış olması bulunmaktadır. Yine aynı katılımcı bu durumu şu şekilde ifade etmektedir:

> *Yoz deve katarın içinde bir tane olur. Ekseri yoz gancık olur. Onu yetiştirirler. Buralara bohurlar geliyor martta, çektiğinbilli o doğurduğu vakit, onu zaten yüke götürmezler dorumu güzel baksın diye. Zaten onu yüke götürmezler, o deve gatarın devesini yetiştirir* (G. 1).

Kervanın içinde yoz deve olarak tabir edilen dromedary deve cinsinin bulunması, kervana uğur getireceği, onun meleke olduğuna dair inanç deveciler arasında yoz

deveye kutsallık atfedilmesi ile ilgilidir. Ayrıca geleneksel olarak konar-göçer yaşamda yoz devenin daha çok kullanılması da bu inanışı desteklemektedir. Çünkü tülü adı verilen melez cins kontrol edilmesi ve uyum sağlama konularında yoz deveden daha zor bir özellik göstermektedir.

Deve cinslerine ve devenin kendisine dair olan bir diğer inanç ise maya konusudur. Maya diye tabir edilen cins, dromedary ile bacterian cinsi devenin melezlenmesi ile elde edilen dişi devedir. Bu deve anne ve babanın güçlü genlerini alarak iki cinsten de daha güçlü ve güzel bir cinstir. Yük taşımada da önemli bir unsurdur. Yük taşımada maya ile yoz dişi devenin arasında çok fark olduğu alan çalışmasında da edinilen bilgiler arasındadır. Yük taşıma yani ekonomik üretim etkinliği mayanın doğum yaparak bu etkinlikten geri kalmasına neden olacaktır. Bundan dolayı da mayanın doğumuna ve yavrusuna karşı da olumsuz bir inanış bulunmaktadır:

> *Maya doğurmaz diye birşey yok. Eskiden piç diyorlar dorumlara, yurdu kaçan diyorlar yavrulara. Piç olurlar. burada maya doğurdu. Biz zeytin çekiyorduk. Biz görmüyoruz ki, zeytin tutuyoruz biz çuvallara, gümelerden. Eskiden gümelere katılıyordu zeytin. Zeytini sardık, deve doğmuş kadınlar gözleri de var, ne güzelmiş derken, çuvalın içine sarmışlar, sobanın başında ısıtmışlar. Tabi üşümüş diye kadınlar sarmışlar sarmalamışlar. Amca yavrunuzu alın yavrunuzu. Kesecekti rahmetli Kokulunun Mehmet dayın. Kesecek atacak. Kadınlar yapma etme, günahtır derken, kadınlar kestirmedi. Çuvalları sardık anasına, iki çuvalın arasına yavruyu da bağladık. Çaylardan geliyorsun o zamanlar, yol mu var böyle. Kavak dalları boğazına geçer ihhhhh diye bağırırdı. Yükleri indirdik, dama gattık. Anası emzirmedi bu sefer. Gitti Hıdırbeyli'ye, iki tane muska yaptılar, bir hoca vardı. Bir tanesini anasının boynuna tak bri tanesini de yavrunun boynuna tak dedi. Getirdim muskaları taktım. İki üç yaşında dorum oldu burlaarda. Naciye gel Naciye git böyle geçti* (G. 8).

Maya'nın doğurması demek kervan içinde önemli iş yapan devenin işgücünden düşmesi anlamına geliyor. Yavrularının da yurda gaçan diye tabir edilmesi söz konusuymuş. Bundan dolayı da mayanın doğurmasına ve yavru yapmasına dair olumsuz bir inanış ortaya çıkmıştır. Mayanın doğurması durumunda yavrusunun kötü huylu olacağı inancı ile kesilip atıldığına dair alan çalışmasında bilgiler elde edilmiştir. Yine alan çalışmasından elde edilen veriler, yük taşımakta yavrunun yol almada huzursuzluk kaynağı olacağından dolayı istenilen bir durum olmadığı belirtilmiştir.

Devecilikte Nazar

Nazar konusunda alan çalışmasından elde edilen veriler devenin çok olay nazara geldiği yönündedir. Deve doğumundan itibaren gözden uzak tutulması gereken ve bu konuda deve sahibinin özen göstermesi gereken bir durumdur. Sadece güreş develerinde değil konar-göçerlerde de devenin göze geleceği inancı ile dışarıdan gelenleri gösterilmesi pek istenir bir durum değildir.

> *Deve göze gelmez. Deve çok nazik bir maldır. Ölüme tez gelir.*

> *Kime gös dokandığı vakit hayvan dırnaklarını düşürüyor. Şimdi bu mala dorum doğurduğubilli dorumların yanına herkesi sokarsınız. Biz kimseyi sokmazdık dorumların yanına. Erir o gider şarıltıya. Herkes devenin yanına sokulmaz. Gider dorum, kimseyi sokmayacaksın. Kapıyı kilitleyeceksin, kimseyi sokmayacaksın* (G. 1).

> *…e tabii şimdi nazara inanılır, deveciler nazar çok inanır, ben de inanırım. Devenin üstünde nazara karşı ee okunmuş şeylerimiz vardır, maşallahlarımız vardır, muskalarımız vardır. Ona göre eski inanışlardan kaynaklanan çıtlak ağacından yapılan küçük objeler vardır. Yapıyolar bunlar işte ne zamandır kaydı bilmiyorum ama heralde şamanizmden kalan inanışlar. Benim devemin üstünde de var, takıyolar, ee ben de inanırmıyım, heralde, işte yengem çok okur, amcam çok okur, ben de okurum, hani deve güreşe gideceği zaman nazar değmesin diye veya güreşten geldikten sonra nazar duaları okunur hep* (G. 2).

> *Çıtlık ağacı nazarı korur derler. Karaştık ağacı deveyi her şeyi nazarı korur. Yani burada çıtlıktan ağaç keser çocuğa takarlar esrarı vardı yani Yörükler takardı yani. Kesin Yörük çocukların burasında bir çıtlık şeyini çıtlık ağacını görürsün, nazar boncuklu (G. 6).*

Nazara karşı da yine geleneksel yöntemler kullanılmaktadır. Çıtlık ağacı nazar konusunda önemlidir. Çıtlık ağacından yapılmış bir süs eşyasının devenin görünecek bir yerine asılması nazara karşı alınmış bir önlemdir. Geçmiş zamanlarda develerin hatapları (havudunu tutan ve yük sarmaya yarayan ağaçlar) çıtlık ağacından yapılırmış. Nazara olan inanç ve buna karşılık halkın kendiliğinden geliştirdiği önlemler devecilik kültürü içinde önemli bir yere sahiptir. Alan çalışmasından başka bir örnek de nazara karşı alınan tedbirleri göstermektedir:

> *Devenin nazar olduğu damın içine girdin mi, mesela güreş devesinden bahsedelim. deve dama girdiğinde kalkmıyorsa, uyuşukluk varsa, kaldırdığında esniyorsa durmadan nazar vardır devede o zaman. üç kulvuhalla bir elham okursun, bir arka sol ile ön sağ bacağına sonra bir sağ arka ile ön sol bacağına işedin mi bu nazarı keser* (G. 3).

> *Şimdi nazar biliyosun bu gözü yeşil olan derler mavi olan derler, şimdi develerin hatapları eskiden hep çıtlıktan yapılır mış, şimdiki kuru yani fındıklan bu baskı maskı çıktı. Bi de devenin eline ayağına göre büyüklüğüne küçüklülüğüne göre yakışıklılığına göre huyuna göre bazı insanlar huyu bozulmasın veya göz almasın veya şu olmasın diye hep bi hocadan dua yazdırırlar, havudun bi yerine sokarlar, yere gelmeyecek, tuvalet değmeyecek bi yerine hep konur* (G. 4).

> *Onun için muskalıklarımız vardır bizim. Şimdi değer tabi. Biz maşallah mı diyoruz ya. Çok güzel deve beslemiş maşallah mı*

> *diyoruz. Ulen bilmem neyin oğlu iyi beslemiş diyoruz. Biz böyle bir milletyiz yani. Maşallah güzel beslemiş demiyoruz bilmem kimin oğlu çok güzel beslemiş diyoruz. Övgü mü bu, belli değil yani. Atıyoruz, Türk insanı böyle yani. Bu insanı da bu şekilde kabul ediyoruz zaten. Bunun düzgün güzel olmasını sağlamaya çalışıyoruz* (G. 5).
>
> *Deve nazara çok gelir. İnsanların gözünü alsın ilgisini dağıtsın diye damlara hayvan kafası vs koyarız ki, ilgisi ilk ona çarpsın diye yaparız. Develerin üstünde de dualar bulunur. Maşallah yazısını her devenin üstüne durur. Maşallah kelimesini herkese söyletmek. On bin kişi oluyor alanda mesela. Hangi deveymiş diye okunuyor. Onun için herkes de levhayı sonuna kadar okuyor. Amaç nazarı kırmak, onu daha güzel hale getirmek* (G. 7).
>
> *Deve nazara gelir. gelmez mi hiç! Olur mu hiç. İnsanın kendi gözü kendi hayvanına dokanır. Evveli bir hayvanın yanına gireceğin zaman yere bakacaksın ondan sonra hayvana bakacaksın. Aşağıdan yukarıya doğru bakacaksın. Benim gözüm dokanmıyoo deyen kâfirdir. İnsanın kendi malına kendi gözü dokunur* (G. 8).
>
> *Ya şimdi bunu, herkes söylemiştir bişey, valla ben size söylim bazı insanların nazarı tutuyo. Kimisi yani insanda da olur bak mal esas yani sahibinden alır nazarı deve. Dışarılardan çok almaz yani. Kapıya bir kırmızı paçavra asarsın, kapıdan içeri girdiğin anda gözün, direk gözle birebir teması engellemek için değişik bişey yaparsın, ayakkabı takılır mesela sallanır, o ayakkabının burda ne işi var der kafayı buraya yorar, deveye yormaz. Mal sahibi de ondan geçiyo işte. Şöyle mi yapsam, böyle güreştirsem, işte bakacak gözüne, iyi mi oldu, kilo aldı mı, işte sürekli aklı malında. Asıl iyi değil bu iş yani. Yani* (G. 9).

Nazar devecilik kültüründe önemli bir yere sahiptir. Develerin diğer hayvanlardan daha büyük, gösterişli ve güçlü olması gibi özelliklerinin göze gelmelerinde etkili olduğuna dair inanış bulunmaktadır. Gerek kervan taşımacılığında gerekse obaların kendi yüklerini taşımakta gerekse de güreş develerinde nazara gelme korkusu deve sahipleri için önemli bir tedirginlik unsuru olmuştur. Deveyi insanların görmemesi de mümkün olmadığından dolayı nazara karşı bir takım önlemler almışlardır. Bu önlemlerin içinde bir kısmı nazardan koruyucu olarak kabul görmüştür. Çıtlık ağacı, muska, göz boncuğu (nazar boncuğu), kurt dişi (dilgoz, deniz kabuğu) takılması gibi nesneler nazardan koruma amaçlı kullanılan nesnelerdir. Ayrıca devenin nazara geldiği durumlarda da dua okunması, okunmuş yumurtanın devenin yüzünde kırılması gibi uygulamalar da nazardan kurtulmaya dair inanışlar olarak yer almaktadır.

Deveden elde edilen ürünlere dair olan inanışlar da devecilik kültürü içinde önemli bir yere sahiptir. Deve sütünün kanser gibi belli hastalıkların tedavisinde iyileştirici etkisi olduğuna yönelik inanış yaygındır. Alan çalışması sırasında deve sütü ile tedavi olan ve olmaya devam eden aktörlerle de karşılaşılmıştır.

Deveden elde edilen ürünlere yönelik ikinci inanış ise deve idrarıdır. Deve idrarının sedef gibi dermatolojik hastalıklarda tedavi edici etkisi olduğu düşünülmektedir. Bu inanışa bağlı olarak hastalığa yakalanmış olanlar deve idrarı aramakta ve kullanmaktadır.

Deve ürünleri içesiden üçüncü konu ise devenin kış aylarında kızdığı zaman ağzından çıkardığı köpüktür. Deve köpüğünün kumar, içki gibi kötü alışkanlıktan kurtulamayan erkekler için tedavi edici özelliği olduğuna inanılmaktadır. Bu amaçla güreşlerde devecilerde deve köpüğü isteyen insanlara rastlanılmıştır. Aynı zamanda alan çalışmasında da bu yönde veriler elde edilmiştir:

> *İnternette deve ilanını gören birisi beni aradı, deve köpüğü istedi benden. Eşinin kötü alışkanlıkları olduğunu ve deve köpüğü içirerek bunlardan kurtulabileceğini duyduğunu söyledi. Biz de deve köpüğü temin ediverdik. Fethiye'den gelip o köpüğü alıp gitti. Ne derece tedavi etkisi var bilemem ama bu yönde yaygın bir inanç var* (G. 10).

Deve köpüğüne yönelik inanışın karşılığının ne derece olduğu bilinmemekle birlikte alanda elde edilen veriler, halk arasında ya da kökeni konar-göçer olan insanlar arasında deveden elde edilen ürüne karşı iyileştireceğine yönelik bir beklenti oluşturmaktadır.

Deve dili ve deve yününe dair de bir takım hastalıklara iyi geldiği yönünde inançlar bulunmaktadır. Deve dilinin kekeme konuşan çocuklara ve gece yatağını ıslatan çocuklara yedirildiği alan çalışmasında elde edilen bilgiler arasındadır (G. 10). Romatizma, bademcik, bel ağrısı gibi rahatsızlıklarda deve tüyü ile ağrıyan bölgeyi sarmanın iyi geldiği alan çalışmasında karşılaşılan bilgiler arasındadır.

> *Biz deve kestiğimiz için devenin belli parçalarını bizden isteyenler oluyor. Bunların içinde en çok istenilen devenin dili. Devenin dilinin kekeme konuşanlara iyi geldiği, yatağını işeyen çocuklar için deve dili yedirmenin bunu önlediğini söylüyorlar. Yine devenin ürünlerinden belli ilaçlar yapıyorlar. Hörgüç yağı ile kaval kemiğini isteyenler oluyor. Bu ikisini karıştırıp bir tür sedef hastalığına karşı ilaç yapıyorlarmış. Belli hastalıklara iyi gelsin diye dersini istiyorlar. Yine kalbini ve karaciğerini gelip alıp gidenler oluyor. Bunlarla hep kocakarı ilacı diye tabir edilen tedavi amaçlı ilaçlar yapıyorlar* (G. 11).

Deve ürünlerine dair belirtilen bu inanışlar zaman içerisinde oluşmuş ve insanların gündelik yaşamı içerisindeki sorunlarına belli ölçüde çözüm oluşturabilmiştir. Doğrudan pratiğe dönük amaç taşıyan bu uygulamalar zaman içerisinde halk inanışları içinde yerini almıştır.

Sonuç ve Öneriler

Devecilik Anadolu'nun batı kıyısında sosyo-kültürel ve ekonomik anlamda önemli bir yere sahiptir. Konar-göçer yaşamın vazgeçilmez bir parçası olan develer zaman içerisinde Yörük insanının devesine prestij, statü gibi sosyal anlamlar yüklemesi ile hayatının ayrılmaz bir parçası haline gelmiştir. Sahibi ile deve arasında duygusal bir bağ da oluşturan bu durum zaman içerisinde hayvanı kötü gözlerden koruma, daha iyi deve yetiştirme, devenin tüm unsurlarından faydalanma, kutsallık gibi inanışların ortaya çıkmasını sağlamıştır.

Yörük insanının hayatının önemli bir simgesi haline gelmiş olan deve ise günümüzde sadece güreş deveciliği üzerinden kendisini yeniden üretmektedir. Deveye dair olan inanışlar da geçmişinde konar-göçerlik bulunan deve sahipleri tarafından bugün kabullenilmeye devam etmektedir.

Halk inanışlarının temel bir özelliği olan nesilden nesile aktarılma, deveciliğe dair inanışlarda da söz konusudur. Ayrıca halk inanışlarının doğrudan hayatın gerçeklerine dair pratik çözümler sunmaları ve insanların gündelik yaşamlarını kolaylaştırmaları devecilik konusundaki halk inanışlarında da kendisini göstermektedir.

Bu çalışmanın verileri alan çalışmasına dayanmaktadır. Alan çalışması yapılırken doğrudan halk inanışlarına yönelik bir veri elde etme amaçlanmamıştı. Alan çalışmasında karşılaşılan nazar gibi, deveye atfedilen kutsallık gibi inanışlar bu çalışmada bir araya getirilmeye çalışılmıştır. Bundan sonra yapılacak olan çalışmalarda deveye dair inanışların, özellikle deve ürünlerinin hangi hastalıklara ne tür tedavi edici etkisi olduğu yönünde daha derinlemesine bir çalışma yapılabilir.

Kaynakça

Çıplak, N. (2004). "Halk Kültüründe Nazar, Nazarlık İnancı Ve Bunlara Bağlı Uygulamalar", Türklük Bilimi Araştırmaları, Sayı 15, 2004, ss. 103-125.

Çobanoğlu, Ö. (2004). Türk Halk Kültüründe Memoratlar ve Halk İnançları, Ankara: Akçağ Yayınları.

Malinowski, B. (2000). Büyü, Bilim ve Din, (Çev. Saadet Özkal), İstanbul: Kabalcı Yayınevi.

Kalafat, Y. (1999). "Türk Dünyası Tarih Çalışmalarında Halk İnançlarının Önemi", Millî Folklor, Cilt 6, Sayı 44, ss. 88-91.

Uygur, H. K. (2013). "İslam, Hıristiyanlık ve Yezidilik İnançları Perspektifinde Büyüsel Pratikler: Midyat Örneği", Bilim ve Kültür, (01), 153-166.

Kaynak Kişiler

G. 1, E, 1933, okuma yazma bilmiyor, deve sahibi, Aydın, Kuyulu.
G. 2, E, 1974, üniversite, sanayici, deve sahibi Aydın.
G. 3, E, 1964, İlkokul, işçi, savran, Aydın, Kuyulu.
G. 4, E, 1960, lise, esnaf, deve sahibi, Aydın.
G. 5, E, 1943, lise, esnaf, güreş tertipçisi, Aydın.
G. 6, E, 1967, lise, esnaf, deve sahibi, Aydın, İncirliova.
G. 7, E, 1967, lise, deve sahibi, Aydın, İncirliova.
G. 8, E, 1933, okuma yazma bilmiyor, savran, Aydın, İncirliova.
G. 9, E, 1956, lise, emekli, deve sahibi, Aydın, İncirliova.
G. 10, E, 1978, üniversite, deve sahibi, Aydın, İncirliova.
G. 11, E, 1970, ortaokul, deve sahibi, sucuk imalatçısı, Aydın, İncirliova.



Fotoğraf 1: Her güreş devesinin ismi vardır. Devenin ismi de levha ile arkasında asılır. Bu levha da ise nazara karşı mutlaka maşallah yer alır (Devrim ERTÜRK, Süleyman ŞANLI Arşivi).



Fotoğraf 2: Develerin süslerinde gözü çekecek canlı renkler kullanılır ve ayna mutlaka yer alırmış. Süslerde kullanılan kurt dişinin (dilgoz) de nazara karşı koruyucu olduğuna inanılır (Devrim ERTÜRK, Süleyman ŞANLI arşivi).



Fotoğraf 3: Nazara karşı koruyucu unsur olduğuna inanılan bir tür muskalık (Devrim ERTÜRK, Süleyman ŞANLI arşivi).



Fotoğraf 4: Nazara karşı koruyucu bir unsur olarak yapılmış aynalı ve kurt dişli (dilgoz) muskalık (Devrim ERTÜRK, Süleyman ŞANLI arşivi).

YÖRÜK ALİ EFE'NİN MANEVİ KIZI: İFİYENİYA (LEYLA HANIM)

Şahin Efe YILMAZ[1]

Özet

İfiyeniya, 1904 yılında Aydın, Sultanhisar'da dünyaya gelmiştir. Babası, bölgede tanınan varlıklı bir Osmanlı Rum vatandaşı olan Yanyalı Toma Efendi, annesi ise Koriyopi Hanım'dır.

Sultanhisar'da varlıklı bir ailenin kızı olarak günlerini geçirmekte olan İfiyeniya, Türk çocukları ile Müslümanlığı öğrenmeye başladığı için annesi tarafından Yunanistan'daki akrabalarının yanına gönderilmiş ve on yıl sonra Sultanhisar'a geri dönmüştür. Fakat kısa süre sonra evleri kimliği belirsiz kişilerce basılır, babası öldürülür ve kendisi de ağır şekilde yaralanır. Olayı haber alan bir Türk subayın yardımı ile hastaneye yetiştirilen İfiyeniya kurtarılır ve daha sonra iyileşerek Yörük Ali Efe tarafından evlat edinilir.

İfiyeniya, Yörük Ali Efe'nin manevi kızı olduktan sonra Müslüman olmuş ve Leyla ismini almıştır. Günlerini ibadet ile geçiren Leyla Hanım, bir süre sonra Kıllıoğlu Hüseyin Efe ile nişanlanmak zorunda kalmış fakat bu nişan aynı gün Kıllıoğlu Hüseyin Efe'nin bir hatası sebebi ile bozulmuştur. Bu olay neticesinde her iki efenin yolları da ayrılmıştır. Ve Leyla Hanım daha sonra Yörük Ali Efe'nin kızanlarından İsabeylili Yörük İsa (Ese Efe) ile evlenmiştir.

Bu çalışmada; Leyla Hanım'ın aile mensuplarından nakledilen bilgiler ile fotoğraflar ışığında ve TRT arşivindeki Leyla Hanım kaydı ile İfiyeniya (Leyla) ve manevi babası Yörük Ali Efe'nin az bilinen, gerçek yaşam öyküsü ele alınacaktır. Ve Kıllıoğlu Hüseyin Efe'nin neden Yörük Ali Efe Müfrezesinden uzaklaştırıldığının sebebi ortaya çıkarılacak, ayrıca mücadele dönemi ve sonrasında Türkler ve Rumlar arasındaki travmatik ilişki, söz konusu bağ üzerinden değerlendirilerek, kapsamlı bir dönem panoraması çıkarılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Yörük Ali Efe, İfiyeniya, Ese Efe, Yunan İşgali, Kuvayı Milliye.

THE SPIRITUAL DAUGHTER OF YÖRÜK ALI EFE: IFIYENIYA (LEYLA HANIM)

Abstract

İfiyeniya was born in 1904 in Aydın, Sultanhisar. His father was Toma Efendi from Yanyan, a wealthy Ottoman Greek citizen known in the region, and his mother was Koriyopi Lady.

İfiyeniya, who spent her days as the daughter of a wealthy family in Sultanhisar, was sent by her mother to her relatives in Greece because she started to learn Islam with Turkish children and returned to Sultanhisar ten years later. However, soon after, their home was raided by unidentified people, his father was killed and he was seriously injured. İfiyeniya, who was brought to the hospital with the help of a Turkish officer who was informed of the incident, was rescued and later healed and adopted by Yörük Ali Efe.

İfiyeniya became the Muslim daughter of Yörük Ali Efe and became Leyla. Leyla Lady, who spent her days in worship, had to be engaged with Kıllıoğlu Hüseyin Efe after a while but this engagement was broken due to a mistake of Kıllıoğlu Hüseyin Efe on the same day. As a result of this event, the routes of both eefers were separated. And Leyla Lady later married Yoruk Isa (Ese Efe) from Isabeyli, one of the sisters of Yoruk Ali Efe.

In this study; In the light of the information and photographs conveyed by Leyla Lady's family members and the record of Leyla Lady in the TRT archive, the little-known, real life story of İfiyeniya (Leyla) and her spiritual father Yörük Ali Efe will be discussed. And the reason why Kıllıoğlu Hüseyin Efe was removed from the Yörük Ali Efe detachment will be revealed. Furthermore, a comprehensive panorama of the period will be evaluated by evaluating the traumatic relationship between Turks and Greeks during and after the struggle period.

Key Words: Yörük Ali Efe, İfiyeniya, Ese Efe, Greek Occupation, Kuvayı Milliye.

GİRİŞ

İfiyeniya, Aydın, Sultanhisar'da 01.07.1904 yılında dünyaya gelmiştir. Babası, bölgede tanınan varlıklı bir Osmanlı Rum vatandaşı olan Yanyalı Toma Efendi, annesi ise Koriyopi Hanım'dır. İfiyeniya ismi, Yunan Mitolojisi'nde[2] bir prenses adı olarak

[1] Yerel Araştırmacı / Yazar. Anka Enstitüsü Stratejik Araştırmalar Eğitim Merkezi ve Düşünce Kuruluşu Ege Bölge Yazarı. sahinefeyilmaz@gmail.com

[2] Donna Rosenberg, *Dünya Mitolojisi, Büyük Destan ve Söylenceler Antolojisi,* İmge Kitabevi, 1998, ss. 58, 59.

geçmektedir. Aile küçük kızlarına, Homeros'un İlyada Destanı'nda geçen Miken Kralı Agamemnon'un kızı İphigeneia öyküsünden esinlenerek İfiyeniya ismini vermişlerdir. Bu mitolojiye göre İphigeneia, babasının hatası sebebiyle tanrıçaya sunulan bir kurbandır. Fakat kaderine boyun eğmiş ve yazgısına teslimiyet göstermiştir. Dolayısı ile de tanrıçanın şefkatini ve saygısını kazanarak kurban olmaktan kurtulmuş ve rahibe olmuştur. Ayrıca İphigeneia'nın, Elektra isimli bir kız kardeşi ve bir de Orestes isimli erkek kardeşi vardır.

Aydın, Sultanhisar'da yaşayan Yanyalı Toma Efendi ile Koriyopi Hanım'ın da iki kız ve bir erkek olmak üzere üç çocukları vardır: Sipiro, Athena, İfiyeniya.[3] Yaşamları Sultanhisar'da geçen yerli Rum eşrafından bu ailenin kaderi Yunan işgali ile kökten değişmiştir. Ve İfiyeniya'nın kaderi de ismini aldığı kral kızı gibi efsaneleşmiştir. Zira Sultanhisarlı İfiyeniya da ismini aldığı Yunan prensesi İphigeneia gibi kaderine teslim olmuştur.

İfiyeniya, Sultanhisar'da varlıklı bir ailenin kızı olarak neşeli günler geçirirken, Türk arkadaşları ile oynamayı çok sevmektedir. Bir süre sonra Kur'an-ı Kerim okumayı öğrenmek için arkadaşları ile birlikte gizlice Sultanhisarlı Hacı Molla Nine'nin yanına kursa gitmeye başlar. Bu sıralarda henüz dört, beş yaşlarındadır. Annesi Koriyopi Hanım, kızının bu kursa gizlice gittiğini anlayınca çok öfkelenir ve Eskihisar'da fırıncılık yapan kardeşini yanına çağırarak, *"Al bu çocuğu, annemin yanına Yunanistan'a götür. Bizim dinimizi, dilimizi, kültürümüzü iyice öğretmeden sakın ola ki buraya geri getirme, orada kalsın. Buralarda Müslüman olacak. Benden habersiz Türk çocukları ile Müslümanlığı öğreniyor"* der. Böylece İfiyeniya Yunanistan'a Yanya'ya gönderilir ve okula yazdırılır.[4] İfiyeniya, çok zeki olduğu için kısa bir süre sonra üst sınıfa geçmiş ve bir yıl içerisinde iki sınıf birden okumuştur. Okul çıkışlarında akrabaları Kilise 'ye götürseler de gitmek istemez ve sürekli eve kaçar. Aile ve arkadaş hasreti çekmesinden olsa gerek ki çok rüyalar görmekte ve bağırarak uyanmaktadır. Bu rüyaları neticesinde akrabaları, bir Rum Papazı ile görüşerek, İfiyeniya'nın rüyalarını yorumlamasını isterler. Papaz rüyaları dinleyince, *"Bu kızı Sultanhisar'a geri götürmeyin. Giderse Müslüman olacak!"* yorumunu yapar.

O yıllarda, İzmir Beydağ eteklerinde konar-göçer olarak yaşamlarını sürdürmekte olan Burhanlılar Yörük Aşiretinin Abdurrahmanoğulları Obası İsabeyli'ye yerleşmiştir.

Osmanlı-Rus ve Osmanlı-Yunan Harplerinde çıkarılan seferberlikler neticesinde cepheye giden oba erkeklerinin büyük çoğunluğu şehit olduğu ve obada erkek nüfus

[3] Kaynak kişi: İfiyeniya-Leyla Hanım'ın torunlarından Saliha Hilkat Saraç.
[4] Ersal Yavi, *Efeler-Perihan Saralp: Ese Efe ve Leyla Hanım Belgeseli*, Aydın Valiliği, İl Özel İdaresi Yayını, 1991, ss. 73-81.

neredeyse yok olma durumuna geldiği için bu oba yerleşik hayata geçmiştir. Yörük İsa yani Ese Efe bu obada doğar. İsa'nın dedesi ve dört amcası cephelerde şehit olmuşlardır. Babası Abdioğlu Yörük Süleyman'da I. Dünya Savaşı'na katılır, sağ olarak geri gelir ve daha sonra Çanakkale Cephesi'ne katılarak orada şehit düşer.[5] Dolayısı ile Yörük İsa şehit torunu, şehit yeğeni ve şehit oğludur. Aynı zamanda ailenin Çakıcı Mehmet Efe ile yakın dostlukları vardır. Çakıcı Mehmet Efe, Yörük İsa'nın yiğit bir delikanlı olacağını fark etmiş, bu sebeple onu denemiş ve neticesinde de kendisine benzemesi için ağzına tükürmüştür. Bu adet, yeni doğan bebekler için uygulanan bir inanç olmasına rağmen Çakıcı Efe, kendisine benzesin diye 5 yaşlarındaki İsa'nın ağzına tükürür.[6]

Aile büyüklerinin şehit olmaları neticesinde Yörük İsa ile akrabaları İsabeyli'ye yerleşmişlerdir. Ancak o yıllarda İsabeyli'de söz sahibi bir Muhtar Hacı Mahmut Ağa vardır ve Yörük İsa muhtar ile anlaşamamaktadır. Zira muhtar otoriter bir kimsedir ve İsabeyli'de zorba bir ağalık yapmaktadır. Yörük İsa ise özgürlüğüne düşkün bir Yörük Türkmen'dir. Haksızlığa baş eğmeyen bir karakter yapısı vardır.

Öte yandan Muhtar Hacı Mahmut Ağa'nın üç eşi vardır. Ve bu eşler içerisinde Emine isimli hanımından olma bir de oğlu. Başka çocuğu yoktur ağanın. Fakat Muhtar Hacı Mahmut Ağa tek çocuğu olmasına rağmen kendi oğlu ile sorunlar yaşamaktadır. Bir gün aralarında çıkan tartışma sonucunda muhtar kendi oğlu tarafından dövülür. Bu meseleden sonra muhtarın oğlu faili meçhul bir şekilde öldürülmüştür. Ve bu cinayet Yörük İsa'nın üzerine atılarak tutuklanması sağlanır. Böylece muhtar, hem kendisine itaat etmeyen oğlundan ve hem de Yörük İsa'dan kurtulmuştur. Fakat bir süre sonra hapishanede bir çingene, muhtarın oğlunu vuranın kendi arkadaşı olduğunu yetkililere söyler ve olayın aydınlığa kavuşmasını sağlar. Böylece Yörük İsa serbest bırakılır. Ancak Yörük İsa iftira ile hapse atıldığında kendi kendine yemin etmiştir. *"O iftiracı muhtarın karısını kendime alacağım!"* demiştir. Hapisten çıktıktan sonra da bir rivayete göre Yörük İsa ve arkadaşları, başka bir rivayete göre de Ödemiş'ten Durmuş isimli bir zeybek tarafından muhtar pusuya düşürülerek öldürülür.[7]

Muhtarın vurulmasından sonra Yörük İsa ve arkadaşları Yörük Ali Efe çetesine katılmışlardır. Dolayısı ile muhtarın vurulması olayını, Yörük İsa'nın kendisine atılan iftiranın intikamı için yapmış olduğu kuvvetle muhtemeldir.

Yörük Ali Efe, yanına kızan olarak katılan Yörük İsa'yı kardeşi gibi sevmiştir. Ve Yörük İsa zamanla rüzgâr manasına gelen Ese namını alarak Ese Efe olarak tanınmaya başlar.

[5] Kaynak kişi: İfiyeniya-Leyla Hanım'ın torunlarından Cihangir Angın.
[6] Konu hakkında detaylı bilgi için bkz, Şahin Efe Yılmaz makalesi: http://ankaenstitusu.com/yoruk-ese-efe/
[7] Kaynak kişiler: Ese Efe ile İfiyeniya-Leyla Hanım'ın gelini, Gülhanım Angın. Ese Efe'nin torunlarından Cihangir Angın, Saliha Hilkat Angın ve İsabeyli muhtarı Birkan Çelik, 2018.

Muhtar Hacı Mahmut Ağa, Yörük İsa'ya attığı iftira ile İsa'nın bir süre çile çekmesine sebep olmuş fakat öte yandan da Yörük İsa'nın, Zeybek Ese Efe olmasına vesile olmuştur. Artık Yörük İsa, Yörük Ali Efe'nin en güvendiği kızanlarından Ese Efe'dir.

Bu dönemde İfiyeniya halen Yanya'dadır. Ve Yanya'da İfiyeniya'nın rüyalarını yorumlayan Rum papaz, İfiyeniya'nın Sultanhisar'a geri götürülmemesini istemiştir. Fakat aradan on yıl kadar geçmiş dolayısı ile de aile kızlarını çok özlemiştir. Bu sebeple İfiyeniya Sultanhisar'a geri getirilir. Tam da bu sıralarda İzmir ve Aydın işgal edilmiş, Yörük Ali Efe Malgaç Baskını'nı gerçekleştirmiş, bölgede zeybekler ile Rum vatandaşlar arasında çatışmalar başlamıştır. Bu süreçte Toma Efendi'nin banker damadı Aleksandro, Yörük Ali Efe Müfrezesi'ne destek olmamış ve tam aksine Yunan işgal askerleri ile birlikte hareket etmeye başlamıştır. Bu durumun neticesinde ise Banker Aleksandro Yörük Ali Efe Müfrezesi tarafından öldürülür.

Koriyopi Hanım, kızı İfiyeniya'yı çok özlemiştir ancak kızı ile anlaşamamaktadır. İfiyeniya ise Türk arkadaşları ile görüşmek, hasret gidermek ve birlikte yaşamaya devam etmek istemektedir ancak Sultanhisar'a gelişinden 11 gün sonra evleri basılır. Eniştesinin öldürülmesinden sonra bu baskının kimler tarafından yapıldığı tespit edilememiştir. Yerel söylencelerdeki rivayete göre, işgal askerleri Sultanhisar'ı ele geçirdiklerinde bazı yerli Rum vatandaşlar evlerine Yunan bayrağı asmışlar ve Yunan serpuşu giymişlerdir. Ailenin banker damadı Aleksandros, bu sırada Toma Efendi'nin yanına gelir ve evine Yunan bayrağı asarak, başına da Yunan serpuşu giymesini ister. Ancak Toma Efendi, Türklerle bir husumetinin olmadığını, o güne kadar kardeşçe yaşadıklarını, bu sebeple komşularını üzecek bir davranışta bulunmayacağını söyleyerek, evine Yunan bayrağı asmaz. Ve Yunan serpuşu da giymez. Aleksandros ile birlikte hareket edenler bu durumu muhakkak fark etmişlerdir. Ve bu durum ailede de bir rahatsızlığa yol açmış olmalıdır. Ayrıca Toma Efendi'nin, işgalcilerin yaptıkları zulümleri gördükten sonra Müslümanlığı kabul ettiği de rivayet edilmektedir. Zira bu olaydan sonra Leyla Hanım'ın annesi, dul kalan kızının yanına Nazilli'ye gider ve kızıyla birlikte yaşamaya başlar. Ve bu süreç, İfiyeniya'nın hayatının dönüm noktasını oluşturmaktadır.[8]

Aynı günlerde bazı Rum çeteciler zeybek kıyafeti giyerek köylere baskınlar düzenliyor ve bölgede asayişi iyice kötüleştirmeye çalışıyorlardı. Böylelikle de işgal kuvvetleri, bu yerleşim birimlerinde gayrimüslimlerin can güvenliği yok bahanesi ile askeri harekât düzenliyor ve bölgeyi iyice kontrol altına almaya çalışıyorlardı.

[8] Yavi, *age.* Ayrıca, İfiyeniya Leyla Hanım'dan naklen torunlarından Zeynep Angın Özkan, Süleyman Angın, İsa Angın, Atalay Efe Angın sözlü anlatımları.

Böyle bir süreçte Toma Efendi'nin evi, kimilerine göre banker damadı Aleksandro'nun Sultanhisar'da Yunan bayrakları dağıtması sebebi ile zeybeklerce, kimilerine göre de evine Yunan bayrağı asmadığı için Rum çetelerce basılmıştır. Netice itibari ile Toma Efendi öldürülür. Ve Toma Efendi'yi öldürenler, küçük bir kız çocuğu olduğuna bakmadan İfiyeniya'yı da vururlar. Daha sonra da ölmediğini anlayınca bıçaklayıp kaçarlar.

Bu konuda, yaşanan olayı aydınlatacak geçerli bir kaynak olmadığı için sadece kanaat belirtebiliriz. Ve yerel araştırmacı olarak benim kanaatime göre bu baskını Türkler yapmış olamazlar. Zira Türk örf ve adetleri ile inanç sistemi, küçük bir kız çocuğunu öldürecek kadar canileşmeye engeldir. Ayrıca, Türk komşuları ile iyi ilişkileri olan ve evine Yunan bayrağı asmadığı gibi Yunan serpuşu da giymeyen Toma Efendi'ye, zeybeklerin saldırmasının bir manası da yoktur.

Toma Efendi'nin öldürülmesi ve İfiyeniya'nın vurulması haberi üzerine, komşuları olan bir Türk subay yanında iki asker ile Toma Efendi'nin evine gelir. Ve yaralı olarak can çekişen İfiyeniya'yı, Köşk'ten getirttiği bir lokomotif ile Nazilli'ye hastaneye yetiştirir. Bu subay İfiyeniya ile özel olarak ilgilenmiş ve iyileşmesine yardım etmiştir.

O dönemde yaşanan olaylar esnasında daha sonra İfiyeniya'nın abisi Sipiro, Yunan askerleri ile birlik olduğu gerekçesiyle zeybekler tarafından vurulur.

Artık İfiyeniya'nın banker eniştesi, fırıncı, çiftçi ve tüccar babası ile ağabeyi hayatlarını kaybetmiş, annesi ile ablası da Nazilli'de yaşamlarını sürdürmeye başlamışlardır. Ve ifiyeniya ile bağları da tamamen kopmuştur.

Türk subayın yardımı ile iyileşen İfiyeniya'yı, Yörük Ali Efe evlat edinerek himayesine alır ve Yenipazar'da Alanyalı Molla Mehmet Hoca'ya emanet eder. Yörük Ali Efe vakit buldukça İfiyeniya'yı burada ziyaret ederek sağlığını kontrol etmektedir. Sultanhisar'dan Yenipazar'a getirilen İfiyeniya için o günden sonra başka bir hayat başlamıştır. Çünkü henüz çocukluk günlerinde doğduğu topraklardan, ailesinden ve arkadaşlarından ayrılmak zorunda bırakılan İfiyeniya, geri getirildiğinde de kendisini başka kıyametler içerisinde bulmuştur. Zira evi basılmış, kurşunla yaralanmış, bıçaklanmış, eniştesini, babasını ve abisini kaybetmiş, yine annesinden ve ablasından ayrılmış, başka bir hayata başlamıştır. Babasını olmasa da eniştesini ve ağabeyini işgalciler ile birlik oluyorlar diye vuran zeybeklerin korumasındadır. Üstelik bu yeni hayatında önemli bir efenin manevi kızıdır ve aynı zamanda da Müslüman olmuştur. Ayrıca çocukluk günlerinde olduğu gibi yine Türk arkadaşları ile bir aradadır.

İnsani olarak bu manzaraya bakıldığında, vicdan ve merhamet sahibi herkesin sanıyorum yüreği titrer. Bir küçük kız çocuğu için bunca acı hakikaten çok ağır. Üstelik hiçbir

suçu yok. Yunan mitolojisindeki adaşı gibi Sultanhisarlı İfiyeniya'nın yaşamı da daha henüz ömrünün baharında kıyamete dönmüş. Fakat İfiyeniya, bu kadar kötü olaylara rağmen kendisini kitap okumaya adamış, ibadet ve dua ile de ruh sağlığını kendince korumayı başarmıştır. Tıpkı adaşı Yunan prensesi gibi kaderine ve yazgısına teslim olmuş, itiraz etmemiştir İfiyeniya. Bu sebeple yeni hayatına çabuk uyum sağlamıştır ve artık Yörük Ali Efe'nin manevi kızıdır.

Çocukluk günlerinde, Sultanhisar'da görev yapan bir hâkimin kızı olan Leyla isimli genç kızdan çok etkilenmiştir. Hâkim kızı olan Leyla sokaktan geçerken tüm ahali *"Leyla geçiyor"* diyerek pencerelere çıkarmış. Yenipazar günlerinde bu hâkim kızı Leyla, İfiyeniya'nın aklına geliyor ve artık tamamen Müslüman olduğu için kendisine Leyla ismini seçiyor. O günden sonra herkes İfiyeniya'ya Leyla demeye başlıyor. Bir süre sonra yeni hayatına tamamen alışan ve güzelliği herkesin dikkatini çeken Leyla'ya talipler de çoğalmaya başlıyor.

O günlerde İfiyeniya yaşıtlarına göre serpilmiş, genç kız gibi olmuş ve güzelliği çevrede konuşulmaya başlamıştır. Hal böyle olunca, Yörük Ali Efe'nin zeybek arkadaşlarından Kıllıoğlu Hüseyin Efe, Yörük Ali Efe'den İfiyeniya'yı ister. Yörük Ali Efe de bu isteğe razı gelir ve Kıllıoğlu Hüseyin Efe ile İfiyeniya'yı nişanlar. Ancak hem ev ahalisi ve hem de İfiyeniya çok üzülmüştür. Çünkü Kıllıoğlu Hüseyin Efe, İfiyeniya'dan yaşça çok büyüktür. Ayrıca civarda Yörük Ali Efe kadar sevilen bir zeybek değildir.

Bu nişan konusu üzerine, İfiyeniya'ya evde namaz kılmayı öğreten ve dini konularda bilgilenmesi için yardımcı olan Ayşe Hanım, *"Kızım senin kalbin tertemiz. Senin duan kabul olur. Allah yazdıysa bozsun diyerek dualar et"* der. Yörük Ali Efe ve Kıllıoğlu Hüseyin Efe bu sırada evden ayrılmışlardır ve bir mola esnasında Kıllıoğlu Hüseyin Efe, İfiyeniya ile evleneceği için keyiflenmiş ve neticesinde, karşısına diktiği karpuzlara ateş etmeye başlamıştır. Yörük Ali Efe bu durum üzerine sinirlenir. *"Ne oluyor Hüseyin Efe? Kurşunları boşa harcıyorsun! Bunların biri, bir Yunan ölüsü demek. Yapma!" deyince Kıllıoğlu Hüseyin Efe, "Kurşun benim, keyif benim. Sen karışma Yörük Ali"* diyor. Bu yanıt üzerine Yörük Ali Efe iyice sinirleniyor ve Kıllıoğlu Hüseyin Efe'ye*, "Bin atına git. Seni gözüm görmesin. Kızı da unut"* diyor. Böylelikle aynı gün nişan bozuluyor.[9] Yörük Ali Efe daha sonra Yenipazar'a gelip, nişanın bozulduğunu söyleyince herkes seviniyor ve kendisine, *"Efe, kız zaten istemiyordu"* deniliyor.

[9] Kaynak kişi: İfiyeniya-Leyla Hanım'ın torunlarından Cihangir Angın.

Yörük Ali Efe ile Kıllıoğlu Hüseyin Efe, Malgaç Baskınında birlikte olmalarına rağmen ve işgalcilere karşı mücadeleye katılıp faydalı hizmetler icra etmektelerken, bu nişan meselesinden sonra bir daha yan yana gelmiyorlar. Netice itibari ile İfiyeniya-Leyla Hanım ile nişanının bozulmasına öfkelenen Kıllıoğlu Hüseyin Efe, o güne kadar yararlı bir zeybek reisi olmaya başlamışken daha sonra karıştığı bazı olaylar neticesinde 28 Ekim 1921 tarihinde Bozdoğan'da jandarmalar ve zeybekler tarafından öldürülüyor.

Merhum senatör Sadettin Demirarak, *"Kuva-yı Milliye'nin Aydın'da Doğuşu"* adlı eserinde, merhum milletvekili Mustafa Kemal Yılmaz'ın *"Babam Hakkı Çavuş"* diyerek başladığı anı anlatımlarında, Kıllıoğlu Hüseyin Efe hakkında babasından naklen şu bilgiyi aktarmıştır:

"*Babam Hakkı Çavuş, Yüzbaşı Nuri Bey'in (Arap Yüzbaşı) yanında mücadeleye katılmıştı. Jandarma çavuşu olarak, müfrezesi ile eşkıyaların peşinde koşmuştu. Kıllıoğlu Hüseyin'in Bozdoğan hükümet konağı civarında tenkil edildiğini ondan öğrenmiştim. Doğruluk derecesini kestiremem. Yüzbaşı Nuri Bey, Mustafa Kemal tarafından gönderildiği inancı ile verilebilecek bir telgrafı Kıllıoğlu Hüseyin'e vermiştir. Hüseyin inanarak onurlanmıştır. Yüzbaşı Nuri Bey, Hüseyin Efe ve arkadaşlarını Bozdoğan'a davet etmiştir. Davete silahlı olarak giden Kıllıoğlu Hüseyin ve arkadaşları içki içerek beraberce güzel vakit geçirmişlerdir. Sofraya oturduklarında davet edenler ve misafirler silahlarını bir odaya bırakmışlardır. Gecenin ilerleyen saatlerinde Demirci Mehmet Efe ve korumaları da Bozdoğan'a gelmiştir. Kıllıoğlu Hüseyin ve arkadaşları sağ olarak köylerine dönememişlerdir…*"[10]

Pek çok çalışmada Yörük Ali Efe ve Kıllıoğlu Hüseyin Efe hakkında bilgiler verilirken, *"Malgaç Baskını sonrasında Yörük Ali Efe ile Kıllıoğlu Hüseyin Efe'nin arası bozulmuştur. Ve daha sonra Kıllıoğlu işlediği suçlar sebebi ile vurulmuştur."* Denilmektedir. Fakat detay verilmemektedir. Düşmana karşı birleşmişken neden yollarını ayırdıkları üzerinde durulmamıştır. Leyla Hanım'ın aile hatıralarına göre, bu ayrılığın sebebi İfiyeniya-Leyla Hanım ile bozulan nişan meselesidir.

Nişan konusu, karpuza ateş etme mevzusundan ötürü kapanınca İfiyeniya, Yenipazar'daki evde dini konularda kitaplar okumayı sürdürür ve sürekli ibadet ile günlerini geçirmektedir. Bu süreçte Leyla Hanım'ın hayatında yine yeniden bir dönüm noktası başlar. Çünkü Ese Efe ile birbirlerine sevdalanırlar ve Yörük Ali Efe'nin izni ile de evlenirler.

[10] Sadettin Demirayak, *Kuva-yı Milliye'nin Aydın'da Doğuşu,* Tuna Ofset, Aydın, 2007, s. 487.

Savaşın en zorlu günleri yaşanırken bu düğün yörede neşeye sebep olmuş, askerler, zeybekler ve halk bu düğün vesilesi ile bir günlüğüne de olsa her şeyi unutmuşlardır. İfiyeniya'nın annesi Koriyopi Hanım ise düğün günü kızını uzaktan gözyaşları ile izlemiştir. Ve annesi Koriyopi Hanım, yaşanan bu gelişmelerden sonra Nazilli'deki kızıyla yaşamaya devam etmiştir. Fakat bir süre sonra yöredeki bazı Rum vatandaşlar güvenlik gerekçesiyle 57. Tümen tarafından Isparta civarına yollanmaya başlamıştır. Bu günlerde annesinin ve ablasının Isparta tarafında Eğirdir Gölü'nde boğuldukları bilgisi gelir.

Çocuk yaşta ailesinden ve Türk arkadaşlarından uzaklaştırılıp Yunanistan'a yollanan, geri geldiğinde eniştesi ve babası öldürülüp, kendisi de ağır şekilde yaralanan İfiyeniya, daha sonra abisinin de öldürülmesi, annesinin ve ablasının ise boğulmaları neticesinde kendisini tamamen ibadete vermiş, ismini aldığı Yunan Prensesi İphigeneia gibi kaderine boyun eğmiştir. Savaş ise bütün şiddeti ile devam etmektedir. Bu süreçte Ese Efe, yeminini yerine getirmek için Muhtar Hacı Mahmut Ağa'nın eşlerinden Hacı Hediye Hanım ile de evlenir. Ve bu evlilik, Ese Efe'nin yeminini yerine getirmek için yaptığı bir evliliktir. Hacı Hediye Hanım ile aralarında karı-koca ilişkisi yoktur ve olmamıştır. Hacı Hediye Hanım, Ese Efe'den yirmi yaş büyüktür. Bu ikinci evlilik ile Ese Efe'nin annesi Esma Hanım, kardeşi Ali, Hacı Hediye Hanım ve Leyla Hanım büyük bir aile olmuşlardır. Hacı Hediye Hanım, Leyla Hanım'a yardımcı olmakta, evi çekip çevirmekte ve kuma olmasına rağmen Leyla Hanım'a tam manası ile ablalık yapmaktadır. Kendisi aslen İstanbullu bir kolağasının kızıdır. Varlıklı bir ailenin evladıdır. Muhtar Hacı Mahmut Ağa'dan çocuğu yoktur. Hacı Mahmut Ağa ile Ese Efe'nin arasında geçen hadiseden ve bu hadise neticesinde Hacı Mahmut Ağa'nın öldürülmesinden sonra Hacı Hediye Hanım, İstanbul'dan gelen akrabalarının davetine uymamış, İsabeyli'de yaşamaya devam etmiş ve daha sonra da Ese Efe ile evlenmiş ve Leyla Hanım'a ablalık yapmaya başlamıştır.[11]

Yaşadığı olaylar neticesinde yaşamı bu şekilde değişen Leyla Hanım'ın İfiyeniya ismi, ailesi ve geçmişi bir manada vurulduğu evde kalmış, artık Yörük Ali Efe'nin manevi kızı olmuş ve Ese Efe'nin eşi Leyla Hanım'ın yaşamı başlamıştır. Bu sıralarda işgalcilerin saldırıları artınca, zeybekler ailelerini güvenliğe almak için sürekli yer değiştirler. Bu sebeple Ese Efe'nin ailesi de Donduran tarafına geçerek, bir ev kiralamak durumunda kalmışlardır. O günlerde Yunan saldırıları iyice artmış, zeybekler kayıplar vermeye başlamış ve halkta da bir endişe baş gösterir olmuştur. Tam bu sıralarda da Kuvayı Milliye kuvvetleri ile Hürriyet ve İtilaf Partisi mensupları arasında sorunlar çıkmaya başlamıştır. Direnişçiler İttihatçı olmakla

[11] Kaynak kişi: İfiyeniya-Leyla Hanım'ın torunlarından Saliha Hilkat Saraç.

ve memleketi felakete götürmekle suçlandıkları için halkın bir kısmı tarafından dost olarak görülmemektedirler. İşte o zor günlerde, bir müddet sonra kiralarını ödeyemedikleri için Ese Efe'nin ailesinin kaldığı evin sahibi, aileyi evden çıkartır. Meseleyi haber alan Ese Efe derhal ailesinin yanına gelir ve ev sahibine hitaben; *"Ben nereden geliyorum? Ne için savaşıyorum ben? Biz cephede vatanın ve milletin namusunu korumak için savaşırken, siz burada ailemi sokağa mı atıyorsunuz ülen?"* der ve elini silahına atar. Bu esnada Hacı Hediye Hanım ve Leyla Hanım araya girerler, *"Efem, biz kendimiz çıktık bu evden"* diyerek ev sahibini kurtarırlar. Ve böylece, Ese Efe'nin böyle bir konudan elini kana bulamaması için fedakârlık yaparlar. Daha sonra aile başka bir eve taşınır. Ese Efe, memleketin yangın yerine döndüğü böylesine bir ortamda diğer evli efeler gibi hem cephelerde işgalcilere karşı savaşmakta ve hem de fırsat buldukça ailesinin yanına gelerek durumlarını kontrol etmektedir. Şüphesiz bu durum, o koşullarda çok zor bir durumdur.

Böylesine zorlu günler yaşayan Ese Efe ve Leyla Hanım, zaferden sonra İsabeyli'ye yerleşirler ve çiftçilik yapmaya başlarlar. Milli Mücadele kahramanı bir zeybek olan Ese Efe, İsabeyli'de buğday, darı, pamuk ekerek yaşantısını sürdürür. Ve diğer pek çok zeybek gibi gençliğini yaşayamamış bir efedir Ese Efe. Hayatı dağlarda çatışmalarla, mücadelelerle ve cephelerde savaşmakla geçmiştir. Dolayısı ile zaferden sonra günlük hayata geri dönüp, normal bir çiftçi gibi yaşantısını sürdürmesi kolay olmamıştır. Çünkü zeybeklikten kalma alışkanlıklar vardır. Tedbir daima hat safhadadır. Etrafında kendisine hayran olanlar olduğu gibi içten içe düşman olanlar da vardır. Zira harp günlerinden kalma açık ya da gizli husumetler harpten sonra da devam etmiştir. Ayrıca savaş bitmiş fakat mücadele bitmemiştir!

Bazı efelerin, zaferden sonra da dönemin istihbarat subayları ile birlikte iç asayiş olaylarında gizli vazifelerde bulundukları yörede rivayet edilmektedir. Ve rivayet odur ki Ese Efe de bazı subaylar ile birlikte iç asayişin sağlanması adına mesai yapmıştır. Bu mesai, Milli Emniyet Hizmeti Riyaseti (Meh - Mah) ile birlikte yapılmıştır.

Harpten çıkmış bir devlette, harbin kazanılmasında kahramanca savaşmış tecrübeli kişilerin, o devletin varlığını sürdürebilmesi ve milletinin güvenliğini sağlayabilmesi adına milli konularda vazifelendirilmeleri doğaldır. Bunun yapılmaması zaten hata olacaktır. Çünkü harp bitmiştir fakat tehlikeler devam etmektedir. Böyle bir ortamda devlet yöneticilerinin, kendi yörelerinde söz sahibi olan milletin kahramanları ile birlikte mesai yapması hem doğaldır ve hem de henüz tam olarak güvenliği sağlanamamış bir memlekette mecburidir.

Ese Efe'nin sivil yaşama alışmaya çalıştığı günlerde eşi Leyla Hanım'ın kendisini tamamen ibadete adaması üzerine, Ese Efe bu durumdan çok etkileniyor ve Buharalı bir hoca ile anlaşıp, Leyla Hanım'ın Müslümanlık hakkında daha kapsamlı bir eğitim görmesini

sağlıyor. Leyla Hanım dini eğitim alırken diğer yandan kendi kendine yeni yazıyı da öğreniyor ve daha sonra da eski yazıyı bilen eşi Ese Efe'ye de yeni yazıyı öğretiyor.

İsabeyli'de günlerini böylece sakin bir şekilde geçirmekte olan Ese Efe ve Leyla Hanım, çevrelerindeki şehit çocuklarına, yetimlere ve muhtaç durumda kalanlara yardımlarda bulunuyorlar. Tiyatrolara gidiyorlar, İzmir'de Kordon gezileri yapıyorlar ve diğer pek çok efe ailesinden farklı bir hayat yaşamaya başlıyorlar. Bu sebeple çeşitli sorunlar da yaşıyorlar. Türk toplumunun genel itibari ile inanç sisteminde, Müslüman olmuş herhangi bir insana din kardeşi gözüyle bakılır ve hiçbir şekilde ötekileştirilmez. Ancak her ne kadar Müslüman olmuş olsa da bir Rum kızı olan İfiyeniya-Leyla Hanım'ın küçük bir yerleşim bölgesinde kendisini Müslüman bir insan ve bir efe eşi olarak kabul ettirmesi de kolay olmamıştır.

Aile bu şartlarda yaşantısını sürdürürken, 1930'lu yıllarda Leyla Hanım'ın halasının oğlu, başkent Ankara'ya Yunanistan konsolosu olarak atanıyor. Bu konsolos, dayısının kızı olan İfiyeniya-Leyla Hanım'ın hayatta olup olmadığını araştırtıyor. Ve hayatta olduğunu öğrenince de görüşmek için İsabeyli'ye haber yollatıyor. Ese Efe ise bu görüşmeye, eşini kaybetme endişesi ile izin vermiyor. Bir başka söylence ise konsolosun miras meseleleri için Leyla Hanım ile iletişime geçmeye ve hak talep etmeye çalıştığı yönündedir. Zira Yanyalı Toma Efendi hayatta iken yörede büyük arazileri, iş yerleri ve İzmir'de de oteli ile çeşitli yatırımları olan varlıklı bir Osmanlı Rum eşrafıdır.

Leyla Hanım çocukları ile mutlu bir hayat sürerken Yunanistan'dan gelen ve üstelik bir konsolos olan akrabası ile görüşmeye gitmiyor. Çünkü eşi Ese Efe ve manevi babası Yörük Ali Efe ile mutlu günler geçiriyor. Sık sık Yörük Ali Efe ile bir araya geliyorlar, Yörük Ali Efe kaval çalıyor, Ese Efe cura çalıyor, hep birlikte meşk ediyorlar.[12]

1925 yılında Yörük Ali Efe'nin İzmir'de geçirdiği tramvay kazasını haber alan Ese Efe ile Leyla Hanım, tedavi sürecinde Yörük Ali Efe'nin yanında oluyorlar. Ese Efe hastanede refakatçi olarak kalıyor ve Yörük Ali Efe'nin olası bir zehirlenme durumuna karşı tedbir alıyor. Efe'ye gelen yemekleri ve suyu Ese Efe kontrolden geçirtiyor, ondan sonra Efe'ye götürüyor. Hastane günlerinde Yörük Ali Efe, *"Ese, şimdi Koçkavağı'ndan bir testi buz gibi soğuk su olacaktı ki hem dağların özlemi dinsin hem de yüreğimin yangını sönsün!"* deyince Ese Efe bir şey söylemiyor, sadece gülümsüyor. Gece yarısı da habersizce atı ile Koçkavağı[13] mıntıkasına giderek bir testi su doldurup İzmir'e hastaneye geri dönüyor.

[12] Kaynak kişi: Ese Efe ile İfiyeniya-Leyla Hanım'ın gelini, Gülhanım Angın.

[13] Koçkavağı Çeşmesi, Aydın-Yenipazar'dan Direcik köyüne giderken Donduran arasında bir yer. Eskiden Koçkavağı mıntıkasında bir kavak ağacı varmış. Ve hemen yanı başında da bir su pınarı. Burada su havaya fışkırı-yormuş. Atçalı Kel Mehmet Efe, Sinanoğlu Mehmet Ali Efe, 93 Osmanlı Rus Harbi Gazilerinden Balatçıklı Deli Hasan Efe, Ödemişli Yörük Cerit Osman Efe, Çakıcı / Çakırcalı Mehmet Efe, Demirci Mehmet

Sabah uyandığında, başucunda su testisini görünce Yörük Ali Efe'nin gözlerini doluyor ve testinin Koçkavağı'ndan doldurulup getirildiğini anlıyor, neşeleniyor ve doyasıya suyu içiyor. Sonra da Ese Efe'yi çağırtıyor. Ese Efe odaya geldiğinde, Yörük Ali Efe'nin ağzı, dili susuyor, gözleri buğulanıyor, kirpikleri hızlıca açılıp kapanıyor ve dağlara bakıp başını sallıyor. Yörük Efe, kızanına, kardeşine o an diliyle değil gözleriyle teşekkür ediyor. Ağlamamak için direniyor fakat başaramıyor. Ve sonra güçlükle: *"Sağ ol Ese'm! Sağ ol yiğidim. Sağ ol!"* Diyor.

Ese Efe, ayakları kesilen efesi Yörük Ali Efe'yi, hastane günlerinde hiç yalnız bırakmıyor daha sonra kontrollere getirileceği zamanda da efesini sırtına alıyor ve sırtında hastane merdivenlerinden çıkararak gerekli kontrolleri yapıldıktan sonra yine sırtında taşıyıp indiriyor ve aracına bindirip, gideceği yere kadar muhafızlığını yapıyor.[14] Böylelikle Yörük Ali Efe, Leyla Hanım ve Ese Efe sürekli bir arada oluyorlar. Bu durumun bir sonucu olarak da aile üzerindeki toplumsal baskı azalıyor. Çünkü Yörük Ali Efe sıkça İsabeyli'de aileyi ziyaret ediyor. Yörük Ali Efe'nin İsabeyli'ye gelişi ve aileyi ziyaret edişi küçük bir yerleşim yerinde çabuk duyuluyor ve bu durum Ese Efe ile Leyla Hanım'ı kabullenmeyenleri de susturmuş oluyor. Fakat daha sonra Yörük Ali Efe ile Ese Efe'nin arası açılıyor. O günlerde Leyla Hanım ile Ese Efe, İsabeyli-Dallıca ve Atça civarlarında su kanalları açtırmaya başlıyorlar. Kredi çekiyorlar ve giriştikleri işe yine de paraları yetmiyor. Yakınlarından da bekledikleri desteği göremiyorlar. Aile zor durumda kalmasına rağmen su kanalları yapımını tamamlamak için çabalıyorlar. Bitime çok az bir kısım kalmış iken Ese Efe 25.01.1935 tarihinde bir pusu ile öldürülüyor.

Ese Efe'nin vurulması hakkında İsabeyli'de, Nazilli'de ve Bereketli köyünde birbirinden farklı anlatımlar var.

İsabeyli'deki anlatımlara göre, Ese Efe mücadele günlerinde bir tanıdığına biraz altın emanet ediyor. Ve zaferden sonra da bu altınları emanet ettiği kişiden geri istiyor. Fakat altınların emanet edildiği kişi, bu altınlar ile kendisine tarlalar alıyor. Dolayı ile Ese Efe ile düşman oluyorlar ve bu kişi bir tetikçi tutup Ese Efe'yi vurduruyor. Bir diğer rivayet ise İsabeyli'de Ese Efe'den rahatsız olan bazı ağalar, Demirci Mehmet Efe ile anlaşıyorlar ve Demirci Efe'nin eski kızanlarından Bereketlili Abdullah pusu kurup Ese Efe'yi vuruyor.

Konu hakkında Demirci Mehmet Efe'nin torunlarından Mehmet Dündar ile görüştüğümde, dedesinden ve babasından böyle bir mesele duymadığını, dolayısı ile bu

Efe, Yörük Ali Efe, Ese Efe ve daha nice zeybekler, dağdan buraya inerek buz gibi kaynak suyundan doldurur geri dönerlermiş. Çok sonra buraya tulumbalı bir çeşme yapmışlar. O da bir zaman sonra kurumuş. Şu an kullanılmaz, atıl bir durumdadır.

[14] Kaynak kişi: İfiyeniya-Leyla Hanım'ın torunlarından Cihangir Angın.

rivayetin asılsız olduğunu hatta Bereketlili Abdullah ile Demirci Mehmet Efe'nin zaferden sonra düşman olduklarını ifade etmiştir. Netice itibari ile bir araya gelip, birlikte böyle bir olaya karışmalarının söz konusu olamayacağını belirtmiştir.

İsabeyli'de yaşayan Ese Efe ile Leyla Hanım'ın torunları[15] ise bu olayı Bereketlili Abdullah'ın yaptığının bilindiğini, Demirci Mehmet Efe'nin dahli olabileceğini ancak kesin delil olmadığı için böyle bir söylemin sadece iddia olarak bilindiğini aktarmışlardır. Ayrıca Abdullah Efe'nin daha sonra jandarma tarafından yaralı ele geçirildiğini ve hastanede Yörük Ali Efe emri ile zehirlenerek öldürüldüğünü, aile büyüklerinden dinlediklerini ifade etmişlerdir.

Bereketli köyünde yaşayan Abdullah Efe'nin ailesi[16] ise Ese Efe'nin vurulması konusunda bir bilgilerinin olmadığını, aile büyüklerinden böyle bir olayı duymadıklarını, Abdullah Efe'nin tartıştığı Demirci Mehmet Efe'nin kızanları tarafından vurulduğunu ve hastanede tedavi gördüğü sırada Demirci Efe emriyle zehirlenerek öldürüldüğünü anlatmaktadırlar.

Neticede, görüştüğüm her üç aile mensupları birbirinden farklı bilgiler aktarmaktadırlar. Leyla Hanım'ın, Ese Efe'nin vurulmasından sonra bile Demirci Mehmet Efe ve aile ile görüştükleri, birbirlerine gidip geldikleri[17] göz önünde bulundurulduğunda, Demirci Efe'nin bu meselede bir dahlinin olma ihtimali kanaatimce kaybolmaktadır. Konuya dair mevcut bir belge tespit edilemediği için net yorum yapmak da doğru olmayacaktır. Çünkü bu bilgiler, her üç ailenin, kendi aile büyüklerinden aktardıkları sözlü anlatımlardan ibarettir. Bu durumda bilimsel olarak herhangi bir tespitte ve yorumda bulunmak elbette mümkün değildir. Dolayısı ile de mevcut veriler değerlendirilerek net bir yorum yapılamaz, sadece kanaat belirtilebilir. Ve üç aile ile yaptığım görüşmeler neticesinde bende oluşan kanaat, Ese Efe'nin emanet ettiği altınlar, Leyla Hanım ile evliliği ve bölgede su kanalları açtırma girişimleri, bazı kesimleri rahatsız etmiş, bu sebeple ilerlemesi engellenmiş, Ese Efe pusu ile öldürülmüş ve mesele Yörük Ali Efe ile Demirci Efe'nin üzerine atılmıştır. Zira başka bir iddia da olaydan bir gün önce Abdullah Efe'nin, Yörük Ali Efe ile görüştüğü yönündedir.[18] Dolayısı ile Ese Efe'nin vurulma sebebi, tam olarak aydınlatılamamış bir konudur.

SONUÇ

[15] Kaynak kişiler: Cihangir Angın, Süleyman Angın, İsa Angın.
[16] Kaynak kişi: Abdullah Efe'nin yeğeni Ali İnan.
[17] Kaynak kişi: Ese Efe ve Leyla Hanım'ın gelini Gülhanım Angın. Bu ziyaretlerde Gülhanım da Leyla Hanım ile birliktedir.
[18] Kaynak kişi: Ese Efe ve Leyla Hanım'ın gelini Gülhanım Angın.

İnsani olarak Leyla Hanım'ın yaşadıkları incelendiğinde, hakikaten çok üzücü bir yaşam öyküsü görülmektedir. Toplumun o yıllardaki ruh hali, eğitim ve bilinç düzeyi düşünüldüğünde, bir efe ile evli olan bir Rum kızının hayatının ne denli zorluklarla geçtiği anlaşılabilir. Fakat Leyla Hanım hiçbir zaman isyan etmemiştir. Kendisine, Müslüman olmasına, Yörük Ali Efe'nin manevi kızı olmasına ve bir Milli Mücadele kahramanının eşi olmasına rağmen, Rum kızı gözüyle bakan bazı çevrelere karşı da düşman olmamıştır. Çevresinde dindar, çok kitap okuyan, görgülü, bilgili ve yardımsever bir insan olarak tanınmıştır.

Leyla Hanım'ın tarihi bir şahsiyet olarak önemi, bölgede bir dönem çok etkili olan yerli Rum Osmanlı vatandaşı Toma Efendi'nin kızı olması, bir Türk subayı tarafından hayatının kurtarılması, Yörük Ali Efe tarafından evlat edinilmesi, Yörük Ali Efe ile Kıllıoğlu Hüseyin Efe'nin yollarını ayırmalarında bir etken olması, bir Milli Mücadele kahramanı olan Ese Efe ile evlenmiş olması ve yörede yaşayan şehit yetimlerine yardımlarda bulunmuş bir şahsiyet olmasıdır.

Leyla Hanım'ın yaşam öyküsü daha önce kitaplara da konu olmuştur. Aydın valiliği tarafından bastırılan *Efeler* isimli eserde *Perihan Saralp röportajı* olarak yer almıştır. Sabahattin Burhan'ın *Yörük Ali Efe* isimli eserinde, Etem Oruç'un *Ege'nin Kızı* ve *Şu Ege'nin Efeleri* isimli eserlerinde, ayrıca İsmet Bertan'ın *İfiyenya Sevda* isimli eserinde yaşadıklarının bir bölümü anlatılmıştır. Ve TRT İzmir televizyonu tarafından 1991-1992 yıllarında Abdürrahim Karademir danışmanlığı ile İsmet Bertan yapım ve yönetmenliğinde *Efeler ve Zeybekler* isimli bir belgesel hazırlanmıştır. Bu belgesel için röportaj yapılan isimler arasında Leyla Hanım'da vardır. Ve yapılan bu röportaj belgeselde yayınlanmıştır.

İfiyeniya-Leyla Hanım'ın TRT'de yayınlanan belgeseldeki haline bakıldığında, artık tamamen Türkleştiği ve bizden biri olduğu görülmektedir.

Ayrıca Leyla Hanım kendisi ile yapılan görüşmelerde şu önemli ifadelerde bulunmuştur:

- *"Ben dünyaya gelirken ırkımı, dinimi seçme hakkım var mıydı? Yoktu."*[19]

- *"Yörük Ali Efe'nin çocukları bana hala derler… Ese gibiler vatan için savaşırken, köşelerine çekilen bazı Türkler ile Rumlar zarar görmediler. Aksine çok zenginleştiler. O yıllarda bir de zengin yaşlıları kaçıyorlardı. Çocuklarına tecavüz ediyorlardı. Bunları yapanlar hep Rum çetelerdi. Zeybeklerin üstüne atıyorlardı… Ben bu topraklarda doğdum. Bu topraklarda can vereceğim, burada gömüleceğim. Allah'a şükür doğru olan hak dini*

[19] Etem Oruç, *Ege'nin Kızı*, Berfin Yayınları, 2015, s. 86.

İslamiyet'i seçerek Müslüman oldum. Kendimi sizlerden farklı görmedim… Atatürk'ü kim sevmez, onu bütün cihan seviyor. Her iyi şey onun sayesinde yapıldı. Atatürk'ün ölüm günlerinde Ese Efe'nin gözleri dolar, ağlardı. Ben de ağlardım. Ruhuna Fatiha okurum."[20]

Sonuç olarak, *"İnsan ismiyle yaşar"*[21] diyen ve 03.05.1993 yılında, 89 yaşında İsabeyli'de vefat eden İfiyeniya-Leyla Hanım'ın yaşam öyküsü ve torunlarına aktardığı bilgiler, genel tarih yazımlarında yerel araştırma olarak, sözlü anlatım / aile hatıratı kapsamında değerlendirilmeli, daha detaylı incelenmeli ve yeni çalışmalarda bu hatıralara yer verilmelidir. Zira Leyla Hanım netice itibari ile yöresel tarih için önemli bir kaynak kişidir. Ve ailesine kalan eşyalar ile sözlü ve yazılı hatıralar milli tarihimiz için önemlidir.

KAYNAKÇA

- Demirayak, Sadettin, *Kuva-yı Milliye'nin Aydın'da Doğuşu*, Aydın: Tuna Ofset, 2007.
- Oruç, Etem, *Ege'nin Kızı*, İstanbul: Berfin Yayınları, 2015.
- Rosenberg, Donna, *Dünya Mitolojisi, Büyük Destan ve Söylenceler Antolojisi*, Ankara: İmge Kitabevi, 1998.
- Yavi, Ersal, *Efeler*, Aydın Valiliği, Aydın: İl Özel İdaresi Yayını, 1991.

İNTERNET SİTESİ

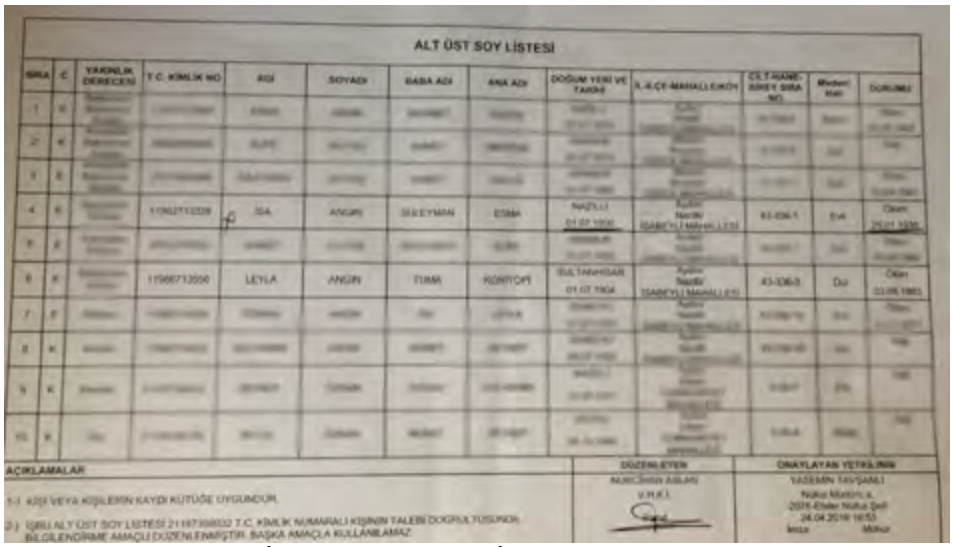
- http://ankaenstitusu.com/yoruk-ese-efe/ (17 Mayıs 2018)

SÖZLÜ KAYNAKLAR

- Gülhanım Angın, (D. 1935), 2018 tarihli mülakat.
- Mehmet Dündar, (D. 1948), 2018 tarihli mülakat.
- Cihangir Angın, (D. 1959), 2018 tarihli mülakat.
- İsa Angın, (D. 1961), 2018 tarihli mülakat.
- Saliha Hilkat Saraç, (D. 1969), 2018 tarihli mülakat.
- Zeynep Angın Özkan, (D. 1971), 2018 tarihli mülakat.
- Süleyman Angın, (D. 1973), 2018 tarihli mülakat.
- Ali İnan, (70'li yaşlarda), 2018 tarihli mülakat.
- Birkan Çelik, (50'li yaşlarda), 2018 tarihli mülakat.
- Atalay Efe Angın, (40'lı yaşlarda), 2018 tarihli mülakat.

[20] Yavi *age*.
[21] Kaynak kişi: Saliha Hilkat Saraç.

EKLER



ALT ÜST SOY LİSTESİ

SIRA	C	YAKINLIK DERECESİ	T.C. KİMLİK NO	ADI	SOYADI	BABA ADI	ANA ADI	DOĞUM YERİ VE TARİHİ	İL-İLÇE-MAHALLE/KÖY	CİLT/HANE-SIRA NO	Medeni Hali	DURUMU
1	K											
2	K											
3	K											
4	K		1[illegible]	ISA	ANGIN	SULEYMAN	OSMA	NAZILLI 01.07.1930	Aydın Nazilli İSABEYLİ MAHALLESİ	43-036/1	Evli	Ölüm [illegible]
5	K											
6	K		1[illegible]	LEYLA	ANGIN	TUMA	KONYOPI	SULTANHISAR 01.07.1934	Aydın Nazilli İSABEYLİ MAHALLESİ	43-036/3	Dul	Ölüm [illegible]
7	K											
8	K											
9	K											
10	K											

AÇIKLAMALAR

1-) KİŞİ VEYA KİŞİLERİN KAYDI KÜTÜĞE UYGUNDUR.

2-) İŞBU ALT ÜST SOY LİSTESİ 2116716[illegible] T.C. KİMLİK NUMARALI KİŞİNİN TALEBİ DOĞRULTUSUNDA BİLGİLENDİRME AMAÇLI DÜZENLENMİŞTİR. BAŞKA AMAÇLA KULLANILAMAZ.

DÜZENLEYEN

NÜFUS MEMURLUĞU

V.H.K.I.

ONAYLAYAN YETKİLİNİN

T.C. [illegible] NÜFUS MÜDÜRÜ

[illegible] 24.04.2019 16:53

İmza Mühür

Belge 1: Yörük İsa (Ese Efe) ve İfiyeniya (Leyla Hanım) nüfus kayıt örneği.



KÜNYE KAYIT BELGESİ

Milli Savunma Bakanlığı Arşiv Hizmetleri Şubesi Müdürlüğünde Bulunan Nazilli Askerlik Şubesi Başkanlığının 1718 Numaralı İhtiyat Defterinden Kaydı Çıkartılmıştır.

Sayfa No	16
Sıra No	120
As No	10115
Vilayeti	Aydın
Kazası ve Nahiyesi	Nazilli
Köyü	İsabeyli
Adı	İsa
Baba Adı	Süleyman
Lakabı	Abdurrahmanoğullarından
Hane No	206/1
Doğum Tarihi	1316
Hizmet-i tamme veya maksure olduğu	Tam
Birliği	---
Tarih-i Duhulü	---
Tarih-i Terhisi	---
Rütbesi	Piyade Nefer
Mukâfat veya mücazatı	---
Sanatı, okuryazar olup olmadığı	Okur-Yazar
Silahlı ve silahsız hizmetle mi istihdam olduğu	Silahlı, acemi

Yoklamaları

* 861 numaralı kanun mucibince bakayadan.
* 14.03.1926 ile 31.03.1930 tarihleri arası şahsın yoklamaları yapılmıştır.
* Nüfus M. 06.07.1936 tarih ve 216 sayılı ölüm cetveli ile olduğu, 1328. (İmza).

NOT: Şahsın "Birliği, Duhulü ve Terhisi" yazılı değildir.

Yukarıdaki bilgiler defter kayıtlarının aynısı olup, başka bir bilgi yazılı değildir

Oğuz SAVAŞ
Devlet Memuru
Üzman

Ahmet KÜÇÜK
Devlet Memuru
Md.Yrd.Vek

ONAY

04 Haziran 2018

T.C.

İ.Bekir KATAR
Personel Albay
Arşiv Hizmetleri Şube Müdürü

(Angın ailesi arşivi)

Belge 2: Nazilli Askerlik Şubesi kayıtlarına göre İsa Angın (Ese Efe) (Angın ailesi arşivi)



Görsel 1: Yörük Ali Efe Müfrezesi. (Angın ailesi arşivi)





Görsel 2: İfiyeniya-Leyla Hanım. (Angın ailesi arşivi)



Görsel 3: Leyla Hanım ve İsabeylili Yörük İsa (Ese Efe) (Angın ailesi arşivi)

Görsel 4: Milli Mücadele'den sonra Ese Efe. (Angın ailesi arşivi)



Görsel 5: Koçkavağı çeşmesi. (Şahin Efe Yılmaz Arşivi)



Görsel 6: İsabeyli'deki Yörük İsa (Ese Efe) ve İfiyeniya (Leyla Hanım) mezarları. (Şahin Efe Yılmaz Arşivi)

LEYLA ERBİL'İN ÖYKÜLERİNDE HALK HEKİMLİĞİ İZLERİ

Şule BERBER[1] Mustafa BOSTAN[2]

Özet

Uluslararası literatürde folk medicine olarak adlandırılan kavram günümüzde geleneksel/alternatif tıp olarak adlandırılmaktadır. Halk hekimliği modern tıbbın ulaşamadığı yer ve zamanlarda, çeşitli hastalıkların çeşitli yollarla tespiti, tedavisi ve önlemleri olarak tanımlanabilmektedir. Halk hekimliğinin tarihi insanlık tarihi kadar eskidir çünkü ilk insandan itibaren hastalıklar için tedavi yöntemleri kullanılagelmiştir. İslamiyet öncesi Türk kültüründe kamların şifacı özelliği ile hastalıklara müdahale yöntemleri, İslamiyet sonrası da çeşitli değişiklerle devam etmiş, hastalıkların tedavi yöntemlerinde hayvansal, bitkisel, madensel ilaçlar kullanılmıştır. Çoğu zaman deneyimlerle nesilden nesile aktarılan tedavi yöntemleri günümüzde de kullanılmaktadır. Kültürel bir geçmişin ve zenginliğin göstergesi olan halk hekimliği inanışları sadece halk arasında kalmamış, halkın içinden çıkıp halk kültürüyle büyümüş neslin modern edebiyat ürünlerinde de yer edinmiştir. Bunlardan biri de Leyla Erbil'dir. 1950 kuşağı öykücülerinin yenilikçi isimlerinden biri olan Leyla Erbil'in öykücülüğü genellikle feminizm, cinsellik ve varoluşçuluk temaları üzerinde incelenmiş olsa da bu baskın temaların gölgesinde önemli bir kültürel zenginlik yaşamaktadır çünkü Leyla Erbil öykülerinde içinde yetiştiği kültürün değerlerinden beslenmiştir.

Bu çalışmada Leyla Erbil'in üçüncü öykü kitabı olan *Eski Sevgili*'de yer alan öyküler incelenecektir. Öykülerde yer alan halk hekimliği izleri, kullanılan tedavi yöntemleri, hazırlanan hayvansal, bitkisel ve/veya madensel kaynaklı droglarla ilaçlar, öykülerden yapılan birebir alıntılarla tespit edilip yorumlanacaktır. Böylece nesilden nesile aktarılarak yaşatılan halk hekimliğine dair inanışların modern edebiyatta kullanıldığı Leyla Erbil öyküleri üzerinden gösterilecektir.

Anahtar Kelimeler: Halk Hekimliği, Leyla Erbil, Kısa Öykü.

TRACES OF FOLK MEDICINE IN THE SHORT STORIES OF LEYLA ERBIL

Abstract

The term folk medicine that is used by international literature, can be called as 'alternative/conventional' medicine at present times. Folk medicine can be identified as diagnosing, curing or preventing various diseases with various methods, when or where modern medicine can't be administered. History of folk medicine is as old as the history of humanity because treatment approaches have been used for diseases since primitive man. Curative treatment methods of Shamans that were used throughout pre-Islamic Turkish culture, continued to be used after Islam with some changes and only animal, herbal and mineral medications were used. Treatment methods that are passed down from generation to generation mostly by way of different experiences are still being used nowadays. Folk medicine that is the indicator of cultural history and wealth, has been an implementation used by folks, moreover, folk medicine gained a seat among the products of modern literature created by a generation that is raised with folk culture. One of the members of this generation is Leyla Erbil. Even though the short stories of Leyla Erbil, who is one of the reformer storytellers of 1950, are analyzed under the themes like feminism, sexuality, and existentialism, her short stories live a cultural abundance in the shade of these themes, because Leyla Erbil always improved her short stories with the help of the values of the culture that she grew in.

In this study, short stories inside the third book of Leyla Erbil named *Eski Sevgili* (Old Flame) will be analyzed. Traces of folk medicine, treatment methods that are used, animal, herbal and/or mineral drugs and medicines that are prepared during short stories, will be determined and interpreted with the help of direct quotations from the short stories. Thus, usage of the beliefs belong to the folk medicine that is sustained by passing down these information from generation to generation, will be demonstrated on the short stories of Leyla Erbil.

Keywords: Folk Medicine, Leyla Erbil, Short Story.

GİRİŞ

Halk hekimliğini açıklamadan önce halk kelimesinin ne anlama geldiğini belirtmek gerekir. Pertev Naili Boratav halk için şu bilgileri verir. *"Halk terimi en azından ortak bir fak-*

[1] Yüksek Lisans Öğrencisi, Çankırı Karatekin Üniversitesi, sule25288@gmail.com
[2] Yüksek Lisans Öğrencisi, Çankırı Karatekin Üniversitesi, mustafaabostan@gmail.com

törü paylaşan herhangi bir insan grubunu ifade eder. Bu grubu birbirine bağlayan faktörün - ortak bir meslek, dil veya din olabilir- ne olduğu önemli değildir. Bundan daha önemli olan ise, herhangi bir sebebe bağlı olarak oluşan grubun kendisine ait olduğunu kabul ettiği bazı geleneklere sahip olmasıdır. Teorik olarak bir grup en az iki kişiden oluşmak zorundadır, fakat genellikle çoğu gruplar daha fazla kişiden oluşurlar. Grubun bir üyesi diğer bütün üyeleri bilmeyebilir, fakat o kişi gruba ait olan geleneklerin ortak özünü muhtemelen bilecektir, gelenekler bir grup kimliği hissi vermeden gruba yardım eder" (Boratav, 2013: 139) Halkın tanımı ve açıklamasını yapan Boratav halk hekimliğini ise şu şekilde tanımlamıştır: "*Halkın olanakları bulunmadığı için ya da başka sebeplere doktora gidemeyince veya gitmek istemeyince, hastalıklarını tanılama ve sağaltma amacı ile başvurduğu yönden ve işlemlerin tümüne halk hekimliği diyoruz."* (Boratav, 2013: 139)

Halk hekimliği günümüzde alternatif tıp olarak yer almasıyla tıbbi folklorun bir parçası olarak devamlılığını sürdürmektedir. İnsanlar var olduğu süreç içinde hayatta sağlıklı kalmakla beraber daha uzun ömür yaşayabilmek için ölümsüzlüğün arayışına girmişlerdir. Bu arayışın örneği hekimlerin atası olan Lokman Hekim'in bitkilerin dilini anlaması ile ölüme çare bulduğunu, Cebrail meleğinin bu formülün yazılı olduğu kağıdı Asi nehrine düşürdüğü söylencesi halk hekimliğinin kaynaklarının ne kadar geçmişe gittiğinin göstergesidir. (Demir, Çomak 2015: 113)

Yukarıda anlatıldığı gibi halk hekimliği geleneğin bir ürünü olarak özünü kaybetmeden devam etmektedir. Alternatif tıp adıyla günümüzde halen devam eden halk hekimliği insanın var olduğu süreç içinde kendini keşfetmesi ve hayatta kalma mücadelesiyle beraber yaşamını daha iyi sağlayabilmesi için daha sağlıklı bir şekilde yaşama arzusundan doğmuştur.

Halk hekimliğinin kökeni insanlık tarihiyle başlar. Türklerde halk hekimliğinin kökeni ise Şamanlara kadar dayanmaktadır. Yüzyıllar önce, hasta insanlar Şamanlara tedavi olmak için de başvurdukları bilinmektedir. Şifacı rolündeki Şaman, hastanın iyileşmesi için kurban vermesi ve saçı saçması önemli bir ritüeldir. Kurban vererek hastanın kötü ruhları ondan uzaklaşıp iyi olacağını düşünülmüştür. Şamanlarımız hekim rolüne de girdikleri görülmektedir. Sadece çeşitli ritüellerle değil bazı tedavi yöntemleri de kullanılmıştır. Şamanların bu rolü günümüzde halkın tabiri ile kocakarı ilaçları adı verilen tabir ile devam etmektedir.

Tarihsel süreç içerisinde bakıldığında İslam inancında da halk hekimliğin dair bilgiler vardır. Gerek Kur'an'da gerek hadislerde şifa özelliği olan bitkilerden bahsedilmiştir. "*Her toplumda, insanların geleneksel tıbba bakışında farklılık söz konusudur. Bireyin hastalık ve*

çözüm yollarına yaklaşımında mensup oldukları toplumun değerleri, inanç sistemleri kısacası kültürün yansıması vardır. Türklerin ruhun kutsal sayılmasının ve şaman inancına göre bütün doğa ruhlarıyla iletişime giren şaman olduğu için ruhların ne istediğini bildiği için şaman bu kutsal görevi almıştır. Fiziki ve ruhi sağlığa kavuşmak için şamanın ruhlarla iletişim kurarak toplumun huzuru sağladığı düşünülmektedir. Zamanla kadın şamanlarla emciler ve ebeciler aynı tutulmuştur ki, bunların koruyucu ruhlarının aynı olması da şaman ebeci, otacı, emci akrabalığını kanıtlar durumdadır. Nitekim Harezm Özbeklerinin mitolojik inancına göre kadın işlerinin koruyucusu olan ve kadın şamanlarla emcilerin ve ebecilerin alkış- dualarında hatırlanan Anbar Ana zamanla Fatma Ana'nın işlevlerini de üzerine almıştır ki, Orta Asya şaman dualarında Fatma Ana şamanların koruyuculuğu görevini yerine getirir." (Bayat, 2010: 168)

Halk hekimliği uygulamalarının yoğun olarak gerçekleştirildiği yerler ocaklardır. *Halk hekimliğinde "ocak" çeşitli hastalıkları tedavi etme yetisine sahip olan aile ve bu ailenin hastalık tedavi etmekle görevli kişileri anlamında kullanılmaktadır. Bu çeşitli hastalıkların çeşitli tedavi etme şekilleri vardır, bu konuda tecrübeli bir şekilde hastalıkla ilgilenen yerlere ocak adı vermiştir. Ocak kavramı, geleneksel kültürde hastalık sağaltımı konusunda önemli bir yere sahiptir.* (Kumartaşlıoğlu, 2016: 177)

Nesilden nesile kan yoluyla devam ederek tecrübe sahibi olan kişilerin hastalığı dinsel veya değişik ilaçlarla tedavi etmektedirler. Hastalığın o ailede genelde mistik bir şekilde tedavinin olumlu sonuç alınması inanış bağlamında güvenilir kılmıştır. Hastaların tedavisinde iyileşme sürecine girmesi toplumun her kesiminde dilden dile sözlü şekilde aktarılarak bu ocak kültürünün devamlılığını sağlmıştır.

Satı Kumartaşlıoğlu çalışmasında halk hekimliği üzerine sağıltma yöntemlerini Orhan Acıpayamlı'nın tespitlerine dayanarak şu şekilde belirtmiştir.

"Halk hekimliği üzerine önemli çalışmaları olan Orhan Acıpayamlı, halk hekimlerinin kullandıkları ve daha çok sihri ve mistik anlayışlarını gösteren yöntem ve teknikleri, sağaltma türü olarak altı başlık altında incelemiştir.

Irvasa yoluyla yapılan sağaltmalar: Doğrudan doğruya vücutla ilgili olmayan, hastayı etkileme gücü güden psişik nitelikteki sağaltmalardır.

1) *Parpılama yoluyla yapılan sağıltmalar: Hastaların vücutlarını çizerek,delerek, dağlayarak, keserek ya da vücutlarına değnekle vurarak yapılan sağaltmalardır.*
2) *Dinsel yolla yapılan sağaltmalar:Dinsel yöntem, araç ve madde kullanılarak yapılan sağıltmalardır.*
3) *Bitki kökenli em'lerle yapılan sağıltmalar*

4) *Hayvan kökenli em'lerle yapılan sağıltmalar*
5) *Maden kökenli em'lerle yapılan sağıltmalar"* (Kumartaşlıoğlu, 2016: 197)

Halk hekimliği hem uygulama alanında yaşamakta hem de sözlü ve yazılı edebi eserlerde yaşatılmaktadır. Halk hikâyelerinde, masallarda, destanlarda, ninni ve efsanelerde halk hekimliği izleri ve motifleri incelenmiş ve incelenmeye de devam etmektedir. Halkın içinde doğup bu kültürde yaşayan modern edebiyatın temsilcileri de içinde bulundukları kültürü eserlerine yansıtmışlardır. Modern kurmaca metinler incelendiğinde halk edebiyatı unsurlarının ne denli yoğunlukta olduğu görülecektir. Bunlardan bir örnek de Leyla Erbil'in öykülerinde yer alan halk hekimliği izleridir.

AMAÇ

Bu çalışmanın amacı insanlık tarihiyle paralel bir yapıda ilerlediği düşünülen halk hekimliğininin sadece halk arasında uygulama sahasında yaşatılmadığını, köklü bir kültür birikiminin ürünü olan ve nesilden nesile aktarılan bu uygulamaların modern edebiyatta da tema, motif veya izlek olarak yaşatıldığını göstermektedir. Kurmaca metinlerin de aslında geleneksek kültürden beslendiği, bu kültüre ait değerlerin işlendiği, çeşitli motiflerin metinlerde yer aldığı Leyla Erbil'in *Eski Sevgili* adlı öykü kitabında yer alan iki öykü üzerinden gösterilecektir. Çağdaş Türk öyküsünün önemli bir ismi üzerinden halk hekimliğine dair izlerin edebi metinlerde kullanımı gözden geçirilerek çok kültürlülük irdelenecektir.

KAPSAM

Leyla Erbil romanları, novellaları ve öyküleriyle çok yönlü bir yazardır. Çalışmanın sınırlılığı belirlenirken tür odaklı ilerlenilmiş ve öykü üzerinden gidilmiştir. Üç öykü kitabında toplam yirmi sekiz öyküsü incelenmiş, halk hekimliğine dair izlerin yoğun olarak iki öyküde belirleyici olduğu tespit edilmiştir. Çalışmanın kapsamı bu iki öyküyle sınırlandırılmıştır.

YÖNTEM

Çalışmanın amacı ve kapsamı belirlendikten sonra kurmaca metin-halkbilimi unsurları hakkında yapılmış çalışmalar incelenmiş, halk hekimliği ile Leyla Erbil hakkında detaylı bir araştırma yapılmıştır. Daha sonra belirlenen öyküler okunmuş ve fişlenmiş, tespit edilen motifler metinlerden yapılan birebir alıntılarla desteklenerek, metne dayalı yöntem ile ele alınmıştır.

LEYLA ERBİL VE ÖYKÜCÜLÜĞÜ

1950 Kuşağı öykücüleri olarak anılan kuşağın dikkat çekici isimlerinden biri olan Leyla Erbil, 1931 yılında İstanbul'da doğmuştur. Leyla Erbil'in ilk yazı denemeleri ortaokul

yıllarında başlamış, öğretmeni Vehbi Bey sayesinde edebiyat dünyasının kapısını aralamıştır. Şiir ve öykü yazmaya başlayan yazar liseyi bitirdikten sonra İstanbul Üniversitesi'nde İngiliz Dili ve Edebiyatı bölümünü okumaya karar verir ancak bitiremez. Okul hayatından sonra da yazmayı sürdüren Erbil, edebiyat camiasının gözde isimleriyle tanışır ve hayran olduğu Sait Faik ile tanışma fırsatı bulur.

Leyla Erbil yazmış olduğu ilk öykülerini Sait Faik'e göndermiş ve ondan övgüler almıştır ancak bu öyküleri yayınlatmakta biraz çekimser davranır. Bu çekimserliği 1956 yılında kırılır. Leyla Erbil'in edebiyat dünyasına girişi "Uğraşsız" adlı öyküsünün yayımlanmasıyla olmuştur. Bu öykü dönemin en önemli öykü dergileri arasında olan ve Salim Şengil tarafından çıkarılan Seçilmiş Hikâyeler dergisinde yayımlanmıştır. İlk öykünün yayımlanmasından itibaren Leyla Erbil "Yeditepe", "Dost", "Papirüs", "Soyut", "Yeni A" ve "Türk Dili" gibi dergilerde yazmıştır.

Yazarın ilk öykü kitabı olan *Hallaç* 16 öyküden oluşur. Salim Şengil'in sahibi olduğu Dost Yayınlarından 1960 yılında çıkan bu kitap beklenilen ilgiyi görmez. Leyla Erbil bu kitabın ilk bölümü Samuel Beckett'e ikinci bölüm ise Sait Faik Abasıyanık'a adamıştır. İkinci öykü kitabı *Gecede* ismini taşır ve 7 öyküden oluşur. 1968 yılında yayımlanan bu öykü kitabı ilk kitaba göre biraz daha dikkat çeker. Leyla Erbil'in üçüncü ve son öykü kitabı olan *Eski Sevgili* dokuz yıl aradan sonra 1977 yılında çıkmıştır. 5 öyküden oluşan bu kitap Leyla Erbil'in öykücü yönü için sağlam bir adım olmuştur. (Şahin, 2009: 123)

Leyla Erbil Türk edebiyatında sadece öykücü kimliğiyle öne çıkmamış, diğer türlerde de önemli eserler vermiştir. 1971 yılında yayımlanan *Tuhaf bir Kadın* ile başlayan roman serüveni 1985 yılında *Karanlığın Günü*, 1988 yılında *Mektup Aşkları*, 2001 yılında *Cüce*, 2011 yılında *Kalan* ile devam etmiştir. Yazarın son romanı ise 2013 yılında yayımlanan *Tuhaf Bir Erkek* adını taşır. Erbil'in romanları haricinde *Zihin Kuşları* adlı deneme kitabı, *Üç Başlı Ejderha* ve *Bir Kötülük Denemesi* adlı novellaları bulunur. Tezer Özlü ile mektuplaşmaları da *Tezer Özlü'den Leyla Erbil'e Mektuplar* ismiyle yayımlanmıştır.

Leyla Erbil öykülerinin ana çizgisi, *"Freudyen öğreti, varoluşçuluk ve sınıfsal çelişkiler"* (Tosun, 2018: 237) olarak özetlenebilir. Onun için yazmak bir başkaldırıdır çünkü yaşanılan dünya ve özellike Türkiye "despot, buyurgan ve erkek egemenliğinde"dir. Bu egemenliği öykülerinde işlediği tema ve kullandığı dil ile yıkmak için mücadele verir. İlk öykü kitabı *Hallaç*'ta yer alan öyküler varoluşçuluk kıyısında gezinen öykülerdir. Çoğu zaman yenilmiş, acı çekmiş, bunalan, hor görülen ve daima mutsuz olan kahramanlar bir başkaldırı içindedirler. İkinci öykü kitabı olan *Gecede*'de yer alan öykülerde ilk öykülerin çizgisinde ilerler fakat bu yedi öyküde biraz daha sosyal konulara değinme vardır. Yine

mutsuz kahramanlar ön plandadır fakat bu sefer toplumsal olarak kadına bakış irdelenir. Son öykü kitabı *Eski Sevgili* ise ana tema cinsellik ve toplumun kadına bakışıdır. *Eski Sevgili*'de yer alan öykülerde *"Cinsellik, aşk, eleştiri, ikiyüzlülük, sol devrimi, burjuva gibi meseleler*[e]*"* (Saygılı, 2016: 13) ağırlık verilmiştir. Leyla Erbil öykülerinde genellikle kadının bir mekâna sindirilmesine, toplum tarafından ikincil cinsiyet olarak algılanmasına, erkek gözünde sadece cinsel bir obje olarak görülmesine, genç kızların sürekli bastırılmış bir hayat yaşamasına, cinselliğin tabu olarak sürdürülmesine bir başkaldırı vardır. Yazarın asıl amacı tabuları yıkmaktır.

Öykülerde kullanılan dil ve anlatım da Leyla Erbil'in başkaldırısı ve tabuları yıkma girişimine uygundur. Biçimsel anlamda da yenilikleri denemekte oldukça cesur davranan yazar dili özgürce kullanır, noktalama işaretlerinin despot kurallarına pek fazla uymamıştır.

Leyla Erbil özellikle *Eski Sevgili*'de yer alan öykülerinde gelenekselle moderni harmanlamıştır. Onun öyküleri çoğu zaman feminizm, cinsellik, varoluşçuluk gibi alanlarda incelenmiş ve tahlil edilmiş, öykülerinin arka planında yer alan bazı motifler pek fazla dikkat çekmemiştir. Bunun önemli örneklerinden biri de "Konuşmadan Geçen Tren Yolculuğu" ile "Bunak" adlı öykülerdir.

"Bunak" öyküsünde paşa karısı olan bir kadının gördüğü rüyalar ile çocuklarının hayatları anlatılır. Bu kadının biri kız biri oğlan iki çocuğu vardır. Oğlan sosyalisttir ve bunun için mücadele eder ancak sonu ölüm olacaktır. Öyküde anne içgüdüsel olarak oğlunu korumak ister. Öykünün için gizlenmiş halk hekimliğine dair izler ise delilik ve deliliğe iyi gelen yılan yağı üzerinden işlenmiştir. Öyküde birkaç cümleyle anlatılan bu tedavi yöntemi aslında halk hekimliğinin ne kadar uzun yıllardır uygulanan bir tedavi yöntemi olduğunu da göstermektedir çünkü öyküde anlatılan yılan yağı çıkarma işlemi ve uygulama alanının Osmanlı'dan beri devam ettiği belirtilmektedir.

"Konuşmadan Geçen Bir Tren Yolculuğu"nda Van'a doğru giden bir kadının öyküsü anlatılmaktadır. İsminin verilmediği bu kadın Tekvin ninenin torunudur. Kadın yolculuk esnasında geçmişte yaşadıklarını hatırlar ve bu hatırlayışlar öyküde iç monolog şeklinde verilir. Öyküde Tekvin nine ve Tekvin nineye başkaldırmak için mücadele eden bir kız vardır. Burada Tekvin nine kural koyucu, kısıtlayıcı ve despot bir konumdadır. Öykü boyunca bu ninenin hazırlamış olduğu ilaçlar, macunlar ve çeşitli tedavi yöntemlerinden örnekler verilir. Leyla Erbil bu geleneksel halk hekimliği unsurlarından bilinçli olarak yararlanmıştır çünkü öyküde anlatılan kız için bu ilaçlar, tarifler yıkılamaz bir tabu mahiyetindedir. Özellikle Tekvin nine ölür ölmez onun ilaç hazırladığı çanağın fırlatılması bu gelenekçi zihniyete karşı

çıkışın ilk hamlesidir. Kızın asıl amacı tabuları yıkmaktır ve öyküde tabular geleneksel halk hekimliği motifleriyle simgeleştirilmiştir.

"KONUŞMADAN GEÇEN BİR TREN YOLCULUĞU"NDA YER ALAN HALK HEKİMLİĞİ İZLERİ

Leyla Erbil'in ilk olarak 1977 yılında yayımlanan *Eski Sevgili* adlı öykü kitabının ilk öyküsü olan "Konuşmadan Geçen Bir Tren Yolculuğu" Van'a gitmekte olan bir kadının geçmişiyle yüzleşmesi üzerine kurgulanmıştır. Öyküdeki kadın Tekvin ninesi ile hesaplaşmaya çalışır. Tekvin nine baskıcı, kuralcı bir simgedir. Öykü bu zamana kadar feminist bakış açısıyla tahlil edilmiştir. Öykü bir halk hekimliği ilaç tarifiyle başlar:

"Bir kimse saçı sakalı ağarmadan yüz yaşına kadar yaşamak isterse cevizi tayyip, ak fülfül, kara fülfül, zencefil, sekakali lisan, asfuru helile, kırlangıç otu, udül kahir, udüs salip, aksırık otu, behmeni ahmer otlarının her birinden bir miktar iyice dövdükten sonra peteğinden yeni alınmış balla macun yapıp sabah ve akşam aç karnına ceviz iriliğinde yemelidir," derdi Tekvin ninem." (Erbil, 2017: 9)

Öyküde anlatılan Tekvin nine, hemen her türlü hastalığa karşı bir ilaç formülü bilmektedir. Özellikle Lokman Hekim'in ölümsüzlük metaforunu geçmişten günümüze halen sağlıklı ve uzun ömürlü olmanın formülünü öyküsünde bahsetmiştir. Kendisi de yüz yaşına kadar yaşamış olan nine bitkisel ilaçları bakır bir kapta hazırlamaktadır. Tekvin ninede bitki ve maden kökenli emlerle yapılan iki sağaltma görülmektedir. Bakır sağlıklı olduğu için ve çoğu halk hekimliği ilacı bakır kaplarda yapıldığı için Leyla Erbil halk hekimliğine dair bu özel bilgiyi öyküsünde işlemiştir.

"Yüzyıllardır koyup kotarılmaktan dibi tutmuş, ağırlaşmış, atalar yadigârı kararmış kutsal çanağı fırlattım bahçeye pencereden. O pencere, Tekvin ninemin kemikleri buruşuk yeşil ellerini uzatıp, ipekböceklerimize parlak yapraklarını kopardığı dut ağacıydı. Önce gövdesine vurarak yapraklarını kopardığı dut ağacıydı. Önce gövdesine vurarak yaraladı onu, ardından arılarımızın -ninemle benim- çarparak kovanına yerlere çalındı. Dışarı fırlayan sürüden biri ayrılıp süzülerek boynumdan gizlice içeri, sol mememin peteğini soktu. Ceviz iriliğinde kabaran ucu emdi ve tükürdü annem ve dedi: "Tekvin'in ruhudur cezalandıran seni, ne denli emsem alamam ağunun tümünü oradan yüreğine işledi, dolaşacaksın böyle bağışlayası seni." Açık sarı ilkokul kuşları, papatyalar koyu beyaz, yedi yaşımdı o sabah." (Erbil, 2017: 9-10)

Tekvin ninenin ilaçlarını hazırladığı bu kap kutsal olarak belirtilmiştir. Kamın hastayı tedavi ederken madenin kötü ruhlardan kovduğu inanışı madenin kutsal olmasında büyük rol

oynamıştır. Zaman, yer ve mekân ne olursa olsun hâlâ madenin kutsallığını öyküde yansıması görülmektedir. Torunu bu kabı attığında da bir arının sokmasıyla cezalandırılmıştır. Kutsal olan nesnelerin insanlar için büyük önem arz etmektedir. Kutsal kabın fırlatması cezalanmasına sebep olmuştur. Tekvin ninenin ruhu, arı olarak şekil değiştirerek kızın sol memesinden sokup cezalandırdı. "*Kamlık zamanı Şamana yardım eden bu ecdat Şaman ruhu, herhangi bir hayvana dönüşebilir.*"(Bayat,2019:142) Genellikle şaman efsanelerin ruhun ebedi olduğunu, bedenin şekil olarak değişebileceği inanışı vardır. Tekvin nine ölse de ruhunun ebedi olduğunu arı şekline girmesi ile anlatılmaktadır.

"Sağ olsaydı ninem, şurada oturmuş olsaydı karşınızda şimdi, bir başka em (ilaç) salık verirdi size bayan: Her ayın (gökteki ayın) ilk çarşamba günü, yedi tane inciri yarıp içine şu duayı yazarak (dua usumda kalmadı) aç karnına yemeli, kurtulur şişmanlıktan, soluma darlığından insan, incelir ve gençlenir. Çenesini bağlayamadı babam, ak bir tülbentle ve dedi: "Kapanmıyor gözleri de ayrılmış çuvallarından havadan bakıyorlar." Babam ufak bir bakkalcıydı, satardı çöreotu, pirinç, şeker, meyan kökü, üzerlik tohumu, tütün, ince boğa kemüğü, sedef otu, mastaki, balmumu, güllap, zerdeçal ve kızıl şap irili ufaklı çuvallar içinde ve çok para yaptı ninemin duasıyla ve bakkalının duvarına astığı ayetiyle ve bu paralarla kolejde okuttu beni. O ayet şuydu: BİSMİLLAHİRRAHMANİRRAHİM VE GULİL HAMDÜLİLLAHİ SEYRÜ-KİM AYÂTİHİ FETARİFÜNEHA VEMA RABBÜKE Bİ GAFİLİ AMMA TÂGLEMUN." (Erbil, 2017: 10)

Leyla Erbil bu öyküsünde ilaç kelimesini hiç kullanmamış, ilaç için daima em ifadesini tercih etmiştir. Divan-ı Lügati't-Türk'te de ilaç için em, şifacı için de emçi kelimeleri kullanılmıştır.

Leyla Erbil bu öyküsünde Tekvin nine üzerinden halk hekimliğinde kullanılan tedavi yöntemlerinin hemen hepsinden bahsetmiştir. Hayvansal, bitkisel, madensel kaynaklı ilaçlarla din kaynaklı tedavi yöntemleri tıpkı uygulama alanlarında kullanıldığı gibi bu öyküde de işlenmiştir.

Öyküde uzun yaşamdan, çeşitli hastalıklara, kara sevdadan erkek çocuk doğurmaya kadar çok çeşitli ilaç, macun tarifleri verilmiştir. Verilen tariflerde ölçü birimleri, yapılış yöntemleri ile uygulama şekli, zamanı ve sıklığı da anlatılmıştır. Öyküde verilen hastalıklar ve tedavi yöntemleri aşağıda sıralanacaktır ve böylece öyküdeki halk hekimliği izlerinin ne kadar baskın olduğu anlaşılabilecektir.

- Sağlıklı bir şekilde yüz yaşına kadar yaşamak için

"cevizi tayyip, ak fülfül, kara fülfül, zencefil, sekakali lisan, asfuru helile, kırlangıç otu, udül kahir, udüs salip, aksırık otu, behmeni ahmer otlarının her birinden bir miktar

iyice dövdükten sonra peteğinden yeni alınmış balla macun yapıp sabah ve akşam aç karnına ceviz iriliğinde yemelidir".(Erbil, 2017: 9) Burada bitki ve hayvandan elde edilen ilaçtan söz edilmektedir.

- Zayıflamak ve nefes darlığından kurtulmak için

"Her ayın (gökteki ayın) ilk Çarşamba günü, yedi tane inciri yatırıp içine şu duayı yazarak (dua usumda kalmadı) aç karnına yemeli, kurtulur şişmanlıktan, soluma darlığından insan, incelir ve gençleşir." (Erbil, 2017: 10) Dinsel yolla yapılan sağaltmada kutsal olan bir günde yapılan bitki kökenli em yapılmaktadır.

- Oğlan doğurmak için

"Bir kadın oğlan doğurmak isterse tavşan beynini on dirhem çakal ödünle eze, bir fincan suda kaynata ve gebeliğinde her akşam bununla belden aşağısını uva." (Erbil, 2017: 12) Hayvan kökenli em anlatılmaktadır.

- Yürek yangınını gidermek için

"ninem yürek yanmasına meryemkökü, zelihaotu, ekşi tere kökü bolca kaynatalar içireler derdi" (Erbil, 2017: 13) Bitki kökenli em ile tarif verilmektedir.

- Uyuz için

"Uyuzu hamama götürüp keselemeli, keselenen yere kaynatılmış labada kökünü 100 dirhem balla karıştıp sürmeli." (Erbil, 2017: 16) Burada bitki kökenli em ile beraber sayı motifi de yer almaktadır.

- Sevi için

"100 dirhem oğulotu, 100 dirhem pelin, bir kaşık balla macun edilir, kösnüyü alır, senin dilinle "seviyi" kökünden söker götürür beyaz ırmaklara akıtır –aynı em tuzlu balgama da iyi geliyor ne tuhaf." (Erbil, 2017: 17) Sayı motifi önemlidir bitki kökenli ilacın o sayı kadar olması gerekmektedir.

- Dünyevi kuşkırtılara karşı

"Dünyevi kışkırtılara karşı beş dirhem ham mahmude, beş dirhem hıntal, beş dirhem sabır dövülür, yoğrulur sinemaki suyuyla, biber tohumu büyüklüğünde haplar yapılıp günde üç tane içilir." (Erbil, 2017: 17) Burada da bitki kökenli ilacın sayı motifiyle vermektedir.

"BUNAK" ÖYKÜSÜNDE YER ALAN HALK HEKİMLİĞİ İZLERİ

Leyla Erbil bu öyküsünde paşa karısı olan bir anne ile iki evladını öykünün merkezine almıştır. Erkek çocuk siyasi olaylara karışmış ve polislerce aranmaktadır. Kadın anaç bir tavırla oğlunu korumaya çalışır ve onun deli olabileceği yoksa bu tarz işlere kalkışmayacağını söyler. Polislere delilikten ve deliliğe iyi gelen yılan yağından bahseder.

"Meczuptur kısmen, kısmen de gafil. Ah ben onu adam etmesini bilirdim ya, Tiryak Faruk'la, bu usulle bütün meczupluk yok olur: Bilir misiniz bu iş için Tiryak Faruk'u temmuz ayında avlayacaksınız. Kalın kösele esvaplar giyip her tarafınızı sıkı sıkı örteceksiniz, sade gözlerinizi açık bırakacaksınız, uzun coplarınızın ucuna keçe bağlayacaksınız, kolay değil evet ama, şu çektiklerimizin yanında solda sıfır kalır. Bu çocukların hepsi de iyi olacak bu yolla..." (Erbil, 2017: 57)

Öyküde bahsedilen yöntem Hayvan kökenlidir. Bu yağın çıkarılmasındaki dini kaynaklı yapılan sağaltma ritüeller ile beraber ayrıntılı olarak anlatılmıştır.

"Dua okuyup tekbir getireceksiniz, fatihadan sonra yılanları doğrayacaksınız, derilerini soyacaksınız, size kolay bile gelir bu iş! Alt yanı hayvan bu doğradığınız. Temizce yıkayacaksınız, tuzlayıp sırlı küplere doldurup kuvvetli ateş üzerinde kaynatacaksınız, biraz uzun sürecek ama, çocuklarla uğraşacağınıza, üç saat kaynatacaksınız, köpük tutacak yılanın suyu, köpüklerin üstü de sarı bir yağ tutacak, ondan sonra kepçeyle beş okka yılan yağına beş okka zeytinyağı karıştıracaksınız ve şişelere dolduracaksınız. Yılan yağı misk gibi de kokarmış, ben kokladım, rahmetli babam anlatırdı. Hekimler bundan meczupları kurtaracak ilacı yaptıktan gayrı, yılanlar sinilere bastırılırmış. Artanını fakir fukara alırmış, hademeler üzerine ekmek doğrayıp yerler, derdi. Lezzetine doyum olmazmış." (Erbil, 2077: 57, 58)

Leyla Erbil bu öyküsünde de ilaç yapımında em olarak yılanı kaynatarak elde edilen yağının yapılışını anlatmış, halk hekimliğine dair motifleri öyküsünde işlemiştir.

SONUÇ

Halk hekimliği insanlık tarihiyle aynı tarihsel sürece kadar dayandırılan, insanın sağlıklı yaşaması için uygulanan yöntemlerin bütününü teşkil etmektedir. Tıbbın ilerlemesine rağmen uygulama alanı geniş bir şekilde devam eden halk hekimliği, halen köy, kasaba, kent fark etmeksizin yaşatılmakta, insanlar bu tarz uygulamalardan şifa aramaktadırlar.

Geçmişten günümüze sözlü ve yazılı kaynaklar halk kültürü içinde gelişim göstermiş ya bu kültürün içinden doğmuş ya da bu kültürden beslenmiştir. Modern edebiyatın beslendiği ana kaynaklar her ne kadar Batı kaynaklı kuramlar olarak bilinse de özde yer alan ana kaynak yazarın doğup büyüdüğü kültürdür. Özellikle son dönem modern edebiyatta baskın olan postmodern akım kurmaca metinlerin sınırlarını zorlasa da özde geleneksel halk hekimliği

kültürü bu eserlerin içinde de yaşamaya devam etmektedir. Bunun tipik örneği Leyla Erbil'in öykülerinde görülmektedir.

Leyla Erbil eserleri feminizim, varoluşçuluk, cinsellik ve postmodern unsurlar açısından önemli örnekler barındırsa da sonuç olarak yazarın doğup büyüdüğü kültür değişmemiştir. Öykülerde rastlanan halk hekimliği izleri bunu desteklemektedir.

Sonuç olarak denilebilir ki halk hekimliği sadece dar bir coğrafi mekânda yaşayan bir uygulama olmamıştır. Teknoloji ne kadar gelişmiş olsa da insanların halk hekimliğinin toplumsal olarak inanışı devam edip etkisi altında bırakmıştır. Geçmişten günümüze aktarılan köklü bir geleneğin ürünüdür ve bundan dolayı modern edebiyatta dahi izleri yaşamakta, modern edebiyatçılar dahi bu kültürden beslenmektedir.

KAYNAKÇA

Andaç, Feridun (2011). Romanda ve Öyküde Gerçeklik Arayışları, 1. Baskı, İstanbul: Varlık Yayınları.

Araz, Rıfat (1995). Harput'ta Eski Türk İnançları ve Halk Hekimliği, 1. Baskı, Ankara: Levent Ofset.

Bayat, Fuzuli (2018). Türk Kültüründe Kadın Şaman, 5. Baskı, İstanbul: Ötüken Neşriyat.

Bayat, Fuzuli (2018). Türk Mitolojik Sistemi 2, 4. Baskı, İstanbul: Ötüken Neşriyat.

Bayat, Fuzuli (2019). ANA HATLARIYLA TÜRK ŞAMANLIĞI, 6. Baskı, İstanbul: Ötüken Neşriyat.

Boratav, Pertev Naili (2016). Halk Edebiyatı Dersleri, 1. Baskı, Ankara: Bilgesu Yayıncılık.

Değer, Mebrure, Beysanoğlu, Şevket (1992). Diyarbakır Folklorunda Halk Hekimliği, 1. Baskı, Ankara: San Matbaası.

Demir, Ali Faik, Çomak, Nebahat Akgün (2015). Şaman ve Türk Dünyası, 2. Baskı, İstanbul: Bağlam Yayıncılık.

Düzgün, Özgür (2017). Doğu Tıbbı ve Şifanın Kökleri, 1. Baskı, İstanbul, Mercan Kitap.

Erbil, Leyla (2017). Eski Sevgili, 10. Baskı, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.

İnan, Abdulkadir (2018). Eski Türk Dini Tarihi, 4. Baskı, Ankara: Altınordu Yayınları.

Kumartaşlıoğlu, Satı (2016). Türk Kültüründe Ateş ve Ocak Kültü, 1. Baskı, Konya: Kömen Yayınları.

Lekesiz. Ömer (2017). Yeni Türk Edebiyatında Öykü, 1. Baskı, İstanbul: Şule Yayınları.

Örnek, Sedat Veyis (2014). 100 Soruda İlkellerde Din Büyü Sanat Efsane, 1. Baskı, Ankara: Bilgesu Yayıncılık.

Saygılı, Seda Hikmet (2016). Leyla Erbil'in Öykücülüğü, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi, Sosyal Bilimler Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Nevşehir.

Şahin, Elmas (2009). Leyla Erbil'in Eserlerine Feminist bir Yaklaşım, Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayımlanmamış Doktora Tezi, Erzurum.

Tosun, Necip (2018). Öykümüzün Kırk Kapısı, 1. Baskı, İstanbul: Dedalus Yayınları.

YÖRÜK ALİ EFE KRONOLOJİSİ

Yağız GEMİCİOĞLU[1], Sonay ÖDEMİŞ[2]

Özet

Bu araştırma, Milli Mücadele (Kurtuluş Savaşı) ve Kuvayı Milliye kavram ile konularını yıllara yayılan okumalarım ve sonucunda Tarih eğitimimle araştırma düzeyine taşımam yoluyla başlamıştır. Bu konulardaki okumalarda ise "Efeler" ve "Efelik" alt başlıkları arasından, söz konusu dönemin en ünlü efelerinden Yörük Ali Efe'nin yaşamı ve eylemleriyle, döneme katkıları dikkat çekici olmuştur. Zeybek danslarını çalıştığım kurum ZeybekUs Akademi'nin, sistemi içinde "Zeybeklik veya zeybeklerle ilgili bilimsel niteliğe sahip bir araştırma yapmak" gereksinimine de uygunluğu sayesinde, araştırmanın konusu belirlenmiştir.

Araştırma, Yörük Ali Efe'nin yaşamında, yazarların canlı tanıklardan aktardığı önemli gelişmeler ve bu gelişmelerin gerçekleştiği tarihlere dair farklı görüşleri ortaya koymaktadır. Bu amaçla da çeşitli eserlerdeki kronoloji kurma metotları, bu araştırmaya önemli bir esin kaynağı oluşturmuştur. Böylece Yörük Ali Efe'nin yaşamındaki farklı olaylara ve onlara atfedilen farklı tarihlere dair görüşlerle kronolojik nitelikli bir biyografi çalışması olarak ortaya çıkmıştır. Araştırmada; belgesel nitelikli yayınlardan, atfedilmiş veya adına çıkarılmış çok çeşitli tarihi romanlardan, yaşamı hakkında yapılan röportajlardan, internette yer alan belgesel nitelikli çeşitli yazılı ve görsel kaynaklardan yararlanılmıştır.

Araştırmada Yörük Ali Efe'nin yaşamında önemli bilgi niteliğine sahip; doğumu, doğum yeri, babasının öldürülmesi, annesinin evlenmesi, kendisinin ilk evliliği, oğlu Abdi'nin doğması, Molla Ahmet Efe'nin çetesine katılması, ikinci evliliği, Molla Ahmet Efe'nin ölümünün ardından O'nun çetesine Efe olması, düze inmesi, Malgaç Karakolu baskınını yapması, düşman işgalindeki Nazilli'ye baskın yapması, Aydın Taarruzu'na katılması, Umurlu-Üç Yol-21 Haziran muharebelerine katılması, düzenli ordunun kurulmasıyla Nizamiye Kuvvetleri Yardımcılığı yapması, savaştan sonra Sultanhisar'a yerleşmesi, İzmir'e taşınması ve ölümü vb. bilgilere ve tümünün tarihlerine dair farklı görüş bulgularına ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: *yörük, Ali, efe, biyografi, tarih, kronoloji.*

CHRONOLOGY OF YÖRÜK ALİ EFE

ABSTRACT

This research, was began after my readings on National Struggle (War of Independence) and Kuvayı Milliye conceptions and subjects spread over years and consequently carry them up to research level through my History education. As to in the readings in these subjects among "the Efe" and "being the Efe" titles, life and deeds of Yörük Ali Efe which is one of the most famous efe of the period was became remarkable. Also, through relevance to "conducting a scientifically qualified research about being zeybek and about zeybeks" requirement of the system at ZeybekUs Akademi, the institution where I train zeybek dances, research topic was determined.

The research, sets forth significant progresses and dates which are these progresses occurred that declared through live witnesses by the authors in the life of Yörük Ali Efe. And with this purpose, chronology establishing methods in the various works was formed a major inspiration in the research. Thus a chronologically qualified biography study was arised about different events and different dates reffered to them in Yörük Ali Efe's life. In the research; made use of the resources such as publications with documentary qualifications, a wide variety of historical novels which are referred to or devoted to his name, interviews made about his life, various written and visual publications with documentary qualifications online.

Within the research, significant progresses in the life of Yörük Ali Efe, findings of different opinions were attained about such informations as; his birth, his place of birth, his father murdered, his mother's marriage, his first marriage, birth of his first son Abdi, joining to gang of Molla Ahmet Efe, his second marriage, after the death of Molla Ahmet Efe becoming the Efe of his gang, his leaving the gang and moving from mountain to plain, his raid to Malgaç Post, his raid

[1] ZeybekUs Akademi, İstanbul / Türkiye
[2] ZeybekUs Akademi, İstanbul / Türkiye

to Nazilli occupied by the enemy, his attendance to Assault of Aydın, his attendance to battles of Umurlu-Üç Yol-21st of June, his taking charge of Deputy of Regulatory Forces after the regular army was established, his settling to Sultanhisar after the war, his moving to İzmir and his death etc. and about all their dates.

KEYWORDS: *yörük, Ali, Efe, biography, history, chronology.*

1. Doğumu ve Çocukluğu

19. yüzyılın sonlarında Aydın Vilayeti'nde doğan Yörük Ali'nin annesinin adının Fatma, babasının adının ise Yörük Abdi olduğu bilinmektedir. Çeşitli araştırmacı ve yazarlar, doğum tarihi ve yeri ile ilgili farklı ayrıntılar vermektedirler. Yörük Ali'nin doğum tarihi ve yeri: F. Özkurt'a göre 1895 (Hicri 1311) yılının bir kış ayında bir Perşembe gecesi Aydın ilinin, Sultanhisar ilçesine bağlı Kavaklı köyü; S. Burhan'a göre 1895 yılında (1895'in Zemherisi) bir Perşembe günü (babası Yörük Abdi, imam olan Mehmed Hoca'yla konuştuğu sırada, Mehmed Hoca "Yarın Cuma, virdimiz, zikrimiz var." demiştir) yine aynı il, ilçe ve köyde fakat Avlanbaba sırtlarında Sarı Tekeli Yörük Aşireti'nin bir çadırı; A. İhsan Usta'ya göre ise 1896 yılında (1896'nın Zemherisi) aynı il, ilçe ve köyün üstünde (üstünde ifadesi yakında yer alan tepe veya dağ gibi bir yükseltiyi işaret ediyor olabilir) siyah bir yörük çadırıdır (Burhan, 2016: 16)(Özkurt, 2011: 1)(Usta, 1997: 8).

Yörük Ali'nin babası Yörük Abdi, Sarı Tekeli Aşireti'ndendi. Abdi'nin bir zamanlar Çakırcalı Mehmet Efe'nin kızanlığını yaptığı da anlatılmaktadır (Özkurt, 1999: 155).

1,5 yaşındayken; sıcak bir Haziran gününde babası Deli Mehmet tarafından öldürülmüştür. Deli Mehmet üç yıl Aydın Hapishanesi'nde yatarak çıkmıştır (Burhan, 2016: 28).

F. Özkurt'a göre 1899 yılında; S. Burhan'a göre 4,5 yaşındayken yani 1899 yılında (Hicri 1315); A. İhsan Usta'ya göre ise 5 yaşındayken; annesi Fatma Hanım Kavaklı köyünde kasaplık yapan "Osmancık" lakaplı Osman ile evlenmiştir (Burhan, 2016: 33)(Özkurt, 2011: 2)(Usta, 1997: 16).

A. İhsan Usta'ya göre Yörük Ali çocukluğunda meşhur Çakıcı Efe veya diğer adıyla Çakırcalı Mehmet Efe'yi tanımaktadır ve O'nunla karşılaşmıştır veya karşılaşmaktadır (Usta, 1997: 18).

Bu yaşlarda Yörük Ali, üvey babası Osmancık'ın yanında çalışmaya başlamıştır. Babası; O'nu sabah ezanından çok önce kaldırmakta, koyunların ve keçilerin terslerini süpürttürmekte ve attırmakta, sağma zamanlarında O'na davarları çevirttirmekte, satın aldığı ve keseceği hayvanları getirtip götürtmekte, sürüsünü O'na bırakarak kendisi kahveye gitmekteydi. Küçük sayılabilecek yaşına göre bu iş koşulları O'na ağır geldiğinden ve şefkat görememesi gibi nedenlerle üvey babasıyla Yörük Ali'nin arasının iyi olmadığı aktarılmıştır (Burhan, 2016: 33)(Usta, 1997: 19).

Yörük Ali'nin ya zor yaşantısının yakın çevresi ve arkadaşları tarafından bilinmesi ya da bu zor yaşantının getirebileceği biçimiyle olaylara karşı tavrında dürüst ve ciddi olması, bu nedenlerle de onlar tarafından saygı duyulduğu kanısına varılmış olması mümkündür:

"…Sadece akranlarına değil yaşından büyük olanlara da kabul ettirmişti kendini… Bunlardan biri de Koca Kulağın Mehmed Çavuş'un İbrahim'di. İbrahim, Yörük Ali'den sekiz yaş büyüktü. Yörük Ali'yle canciğer arkadaştı."(Burhan, 2016: 34).

Koca Kulağın Mehmed Çavuş'un İbrahim, askere gitmeden önceki gün, köyün kabadayısı olarak bilinen Çolağın Mehmet tarafından vurulmuştur (Burhan, 2016: 38)(Özkurt, 2011: 3)(Usta, 1997: 21).

2. Zeybekliğinden Önce Yörük Ali

Bu kısımda Yörük Ali'nin hem gençlik yıllarının nasıl geçtiği hem de yaşam tarzı, ilişkileri ve durum ve/veya olaylara olan tepkileri, dolayısıyla sonraları "Efe" adı ve ünvanı almasından önce, dağa çıkıp bölgedeki bir çeteye katılmasına, seçiminin zeybeklik olmasına yani O'nu zeybek olmaya yönlendiren nedenleri de açıklaması açısından, yaşadıkları, farklı yazarlardan farklı görüşler olmasına rağmen tutarlılığını ve tarihsel akışını bozmadan ifade edilmektedir.

Yörük Ali'nin henüz efe olmadığı, "Efe" adının, adına eklenmediği, hatta daha bir çeteye dahi katılmadığı gençlik yıllarına yer verirken, bazı yazarların yine de "Yörük Ali Efe" adıyla ifade etmelerine, tarafımdan tarihsel akışın aktarılmasına zarar vereceği düşüncesiyle müdahale edilmiş, bu alıntılara yer verirken "Yörük Ali" adı kullanılmıştır.

Yörük Ali gençliğinde bir süre çobanlık yapmış ve çobanlık yaparken av merakı O'nu avcılığa da sevk etmiştir. Hakkında yazılan pek çok kitapta muhtelif yerlerde bahsi geçen bu yeteneği ile ilgili olarak verilen farklı örnekler vardır (Özkurt, 2011: 3).

Yörük Ali'nin ilk eşi olan Atmaca Yörük Aşireti'nden Nurcihan Hanım'la evlendiği tarih kaynaklarda belirtilmemiş, kaç yaşında evlendiğine ve ilk çocuğunun O kaç yaşındayken doğduğuna yer verilmiştir.

Yörük Ali; F. Özkurt'a göre 18 yaşındayken (kayıtlara göre oğlu Abdi 1913'te doğmuştur), S. Burhan'a ve A. İhsan Usta'ya göre ise 16 yaşındayken ilk kez baba olmuştur.

İlk eşi olan Atmaca Yörük Aşireti'nden Nurcihan Hanım'la ilgili başka bir bilgi ve Yörük Ali ile evlendiği tarih S. Burhan ve A. İhsan Usta tarafından belirtilmemiştir. F. Özkurt ise 16 Nisan 2008 tarihinde Nüfus Müdürlüğü'nden aldığı "Yörük Ali Efe'nin tüm ailesinin nüfus bilgilerini içeren belge"de (Bkz. Belge No:8), baba adının "Mustafa", anne adının "Ayşe", doğum yerinin "Kavaklı Köyü", doğum tarihinin ise 01.07.1896 olarak geçtiğini belirtmiştir.

F. Özkurt'un S. Burhan'dan aktardığına göre ilk çocuğunun doğumu Yörük Ali 16 yaşındayken, evliliğinin ilk yılının sonundadır, fakat Özkurt'un 16 Nisan 2008 tarihinde Nüfus Müdürlüğü'nden aldığı "Yörük Ali Efe'nin tüm ailesinin nüfus bilgilerini içeren belge"de (Bkz. Belge No:8), ilk oğlu olan "Abdi"nin doğum tarihi 01.07.1913 olarak geçmektedir. Sonuç olarak Yörük Ali'nin baba olduğu tarihte resmi kayıtlara göre 18 yaşında olması gerekmektedir (18 yaşından önce evlenmek veya resmi evlilik dışı çocuk sahibi olmak yasal değil ise, Yörük Ali'nin yasalara uygun olarak 18 yaşında evlendiği ve çocuk sahibi olduğu kaydedilmiş olabilir mi?). A. İhsan Usta'ya göre de Yörük Ali ilk kez 16 yaşındayken baba olmuştur (Burhan, 2016: 58)(Özkurt, 2011: 3)(Usta, 1997: 26).

Yörük Ali ailesiyle kendi halinde yaşantısına devam ederken yıllar önce en sevdiği arkadaşı İbrahim'in canına kıyan Çolağın Mehmet'in iftirasına uğrayarak hapse düşmüştür. Kavaklı Köyü'ne dışardan gelen üç işçiyi (S. Burhan'a göre zeytin işçileri) ayartan Çolağın Mehmet, köyün berberi Nazir'i darmadağın ettirmiş ve oradan aldığı üç kemik tarak, iki makas, dürülmüş bir usturayı Yörük Ali Efe'nin evinin damına koydurmuştur. Jandarma'nın evine gelip arama yaptırması sonucu hırsızlık suçundan götürülmek istendiğinde askerlere karşı gelip mukavemet göstermesi sonucunda tutuklanarak önce Nazilli Hapishanesi'nde üç ay, sonra da Aydın Hapishanesi'nde olmak üzere toplam altı ay cezaevinde kalmıştır. Yörük Ali Efe "hırsızlık" iftirasından berat etmiş, ancak vazife başında bulunan askerlere mukavemetten altı ay ceza almıştır (Özkurt, 2011: 4).

A. İhsan Usta'ya göre Yörük Ali karakola götürülürken Hacı Yusuf'un kızı Feride, Efe elbiselerini giymiş, jandarmaların önüne çıkıp mavzerini ateşlemiş ve jandarmaları kovalamış, mavzeri bir daha ateşlemiş ve Yörük Ali'nin külahını başından uçurmuştur. Fakat sonrasında Feride'ye başının derde girebileceğini söyleyen Yörük Ali jandarmaların yanına gelmiştir ve jandarmalar O'nu karakola götürmüşlerdir (Usta, 1997: 33).

S. Burhan, Yörük Ali'nin hapiste ceza olarak veya sorgu amacıyla telli bir cisimle ömrü boyunca hapiste yediği dayağın tesirini hissettiğini, zaman zaman "sırtlarım ağrıyor" dediğini belirtmiştir (Burhan, 2016: 67).

Yörük Ali hapisten çıktıktan sonra Kavaklı Köyü'ndeki evine dönmüştür. Döndüğünde bu kez eve yine jandarmalar gelmiş ama bu defasında bir suç için değil Yörük Ali'yi vatana hizmete davet için gelmişlerdir. Yörük Ali'nin celbi İzmir 5. Depo Komutanlığı'na çıkmıştır. Askerlik görevine başladıktan yaklaşık üç ay sonra; kendisine koğuştaki yatakları temizleme görevi veren, Ermeni asıllı bir subayın, haksız yere kulaktozuna vurmasını gururuna yediremediğinden firar ederek köyüne geri dönmüştür.

F. Özkurt, askerlikten kaçışı ile ilgili olarak farklı kaynaklarda değişik yorumlar yapıldığını belirtmiştir. Bu konu ile ilgili olarak Onur Akdoğu Yörük Ali'nin askerde balya taşıma sırasında balyanın düşmesi sonucu Ermeni subaydan küfür işittiğini ve Ermeni subayı öldürüp firar ettiğini ifade etmektedir. M. Şefik Aker ise (bu ayrıntıya S. Burhan ve A. İhsan Usta da yer vermiştir) Birinci Dünya

Savaşı'nda Kafkas Cephesi'nden firar ederek gelen bazı askerlerin getirdikleri acı haberlerden, askerlerin açlıktan, soğuktan ve bulaşıcı hastalıklardan verdiği kayıplar gibi, üzülen Yörük Ali'nin muharebeden ve vatan hizmetinden kaçmak amacıyla değil, faydasız yere ölmektense firar etmeyi tercih ettiğini belirtmektedir (Burhan, 2016: 75) (Özkurt, 2011: 5)(Usta, 1997: 41).

Köye döndükten sonra asker kaçağı olarak rahat rahat ortalıkta dolaşamayacağını anlayan Yörük Ali Efe, halasının eşi Çıngıllı Hüseyin'den "Artık ancak dağlarda barınabileceğini ve dağlardaki efelerden birinin yanına gitmek konusunda kendisine yardımcı olmasını" istemiştir.

Zaten çocukluğunun ve gençliğinin ilk yıllarını çobanlıkla geçirmiş, dağlarda başıboş gönlünce dolaşırken o bölgede yaşayan zeybeklerden atıcılığı öğrenmiş ve onları, örnek alınması gereken kahramanlar olarak gören Yörük Ali onlara benzemeye büyük özen göstermiştir.

Çıngıllı Hüseyin, Yörük Ali'yi ilk olarak kendilerine en yakın olan Yanık Halil İbrahim Efe'nin yanına (S. Burhan ve A. İhsan Usta'ya göre Manastır Yaylası'nın zirvesine) götürmüş ancak; yazar F. Özkurt'un S. Burhan'dan aktardığına göre Yanık Halil, "*Efelik, zeybeklik, kızanlık çoluk çocuk işi değildir. Senin bize kızan olsun diye getirdiğin bacak kadar çocuk. Efe olsa, zeybek olsa, kızan olsa ne yapar bu*?" demesi üzerine geri dönmek zorunda kalmışlardır (Burhan, 2016: 77)(Özkurt, 2011: 5)(Usta, 1997: 44).

Enişteşiyle yaptığı bu girişimden bir sonuç alamayan Yörük Ali bu kez Karatepe Köyü'nden Süleğin İbrahim'den yardım istemiştir. Süleğin İbrahim, Molla Ahmed Efe'nin yardımcı kızanlığını yapmaktadır. Kendisini yine bölgenin ünlü efelerinden Molla Ahmed Efe'nin yanına götürmesini istemiş, o da kırmayıp götürmüştür. Molla Ahmed Efe yanındaki kızanların pek taraftar olmamasına rağmen Yörük Ali Efe'yi kızanlığa kabul etmiştir (Burhan, 2016: 82)(Özkurt, 2011: 6).

3. Zeybekliği Boyunca Yörük Ali

3.1. Kurtuluş Savaşı Öncesi

Araştırmanın bu kısmında, önceki kısımlara göre Yörük Ali'nin yaşamında önemle yer eden olaylara dair görüş ve ifadelerin daha çok farklılık gösterdiği gözlemlenmiştir. Özellikle olayların gerçekleşme sırası, yazarlara göre belirgin biçimde farklılaşmaktadır. Bunun yanında olayların gerçekleştiği sırada orada bulunan kişilerin varlığı da değişiklik göstermektedir.

Yörük Ali'nin Alanyalı Molla Ahmed Efe'nin çetesine katılması, O'nun yaşam tarzını, yakın çevresini ve ilişkilerini değiştirmiştir. Yörük Ali'nin çeteye dahil olduğu sırada Alanyalı Molla Ahmed Efe'nin çetesinin üyelerine Sabahattin Burhan'ın eserinde belirttiği şekliyle fakat tarafımdan tablo haline getirilerek yer verilmiştir.

Süleğin İbrahim	Çine, Yağcılar'dan Kıllıoğlu Hüseyin
Aşağı Nazilli'den Habib'in Ali	Uzgur'dan Hüseyin (Uzgurlu)
Çerkezoğlu	Kızılcaköy'den Çavuşoğlu Mehmed
Nazilli'nin üstünden Hasan Ali	Çakır Mehmed
Müneccim	Çine, Yağcılar'dan Kör Ahmed
Kuruköylü/Kazancılı Ahmed	Çolak Ahmed
Şakird	Kınalı Dokuz
Âşık Gülbayram	Yörük Ali

Tablo 1. Yörük Ali Efe katıldığında Alanyalı Molla Ahmed Efe'nin çetesinin üyeleri (Burhan, 2016: 80)

S. Burhan'ın ifadesine göre, aslında Alanyalı yedi kişiden fazla gezmezdi. Ekseriyetle kızanlarını köylere dağıtır, icap ederse çağırttırırdı. Hepsini çağırdığı zaman da çete 35 kişi olurdu. Bu arada kısa süre için çeteye girip çıkan yatakları da vardı (Burhan, 2016: 80).

Yörük Ali'nin kendini ilk ispatı; Molla Ahmed Efe'yi azgın bir köpeğin elinden kurtarışı ile olmuştur. Köpekle boğuştuğu bir anda köpeği başından vurarak öldüren Yörük Ali'nin nişancılığı, cesareti ve hızı Molla Efe'nin dikkatini fazlasıyla çekmiş ve ona hayran kalmasına sebep olmuştur (Özkurt, 2011: 6).

S. Burhan ve A. İhsan Usta'nın belirttiğine göre zengin, fabrika sahibi Rum kökenli bir aileden olan Barutçuoğlu'nun yanına arkadaşı Toma'yı alarak trenle gittiği (Barutçuoğlu ailesinin) Yavuzköy'ün altındaki (S. Burhan, "...Yavuzköy'ün altında, Kırkahveleri'ndeydi" şeklinde ifade etmiştir) kereste fabrikasını ziyareti sırasında, Molla Ahmed Efe fabrikayı çetesiyle basmıştır. Efe, istediği parayı alamaması üzerine Onlar'ı dağa çıkarmıştır. Bu sırada Barutçuoğlu, Alanyalı'nın isteği üzerine İzmir'deki yazıhanelerine içinde paranın nereye göndereceği yazılı olan kısa bir pusula göndermiştir. Alanyalı ise Onlar'ı bir ay dağdan dağa gezdirmiştir (Burhan, 2016: 90)(Usta, 1997: 52).

S. Burhan bu olayın ardından, bir gece Alanyalı Molla Ahmed Efe'nin çetesinin Tımarsız'da meşhur eşkıya takipçisi Asteğmen Fethi Bey ve zaptiyeleriyle bir çatışmaya girdiğini ifade etmiştir. Çatışmada Yörük Ali, Badal Ahmed'i, çeteden uzakta kalmış ve zaptiyelere çok yaklaşmış olduğundan, Alanyalı'nın emriyle, askerlerin eline düşüp sorgulanırsa çeteyi ele vermesin diye vurmuştur. Molla Ahmed Efe'nin çetesinden Uzgurlu, zaptiyelerin kurşunuyla sağ omzundan yaralanmıştır. Zaptiyelerden ise iki asker vurulmuştur. Çatışma sürerken, Alanyalı çetesiyle Kocapınar yakınlarına çekilmiştir. A. İhsan Usta ve F. Özkurt bu olaya yer vermemiştir (Burhan, 2016: 91).

Yine S. Burhan'ın ifade ettiğine göre bir ay sonra Tektepe'de ormanda barınırlarken Barutçuoğlu'nun istediği para gelmiştir. Alanyalı o sırada gençlerin ayaklarında pabuçlarının olmamasından kuşkulanacaktır. Bunun üzerine de kızanlarından Şakird ve Ârif'e üstlerini aratacak, bir şey bulamayınca onları kızanlarından bir başkası olan Çavuşoğlu'yla gönderirken geri çağıracak ve pabuçların astarlarının altına baktıracaktır (A. İhsan Usta'ya göre ise pabuçların astarlarını söktürmek Yörük Ali'nin aklına gelmiş ve bunu Efe'ye söylemiştir). Gençlerin pabuçlarının astarlarının altından ikiye katlanmış küçük küçük dört tane yazılı kağıt çıkarmışlardır. Alanyalı kağıtları okumuş, kağıtlarda yazılı olanların, çetenin kızanlarının adları olduğunu anlamıştır (Alanyalı Molla Ahmed Efe, gençlerin kağıtta adları yazan çete üyelerini ilk fırsatta yetkililere ihbar edeceklerini düşünmüştür). Yörük Ali ve Süleğin İbrahim, Efe'nin emri üzerine Barutçuoğlu ve arkadaşı Toma'yı, fakat Efe'nin emrettiği gibi Oluktaş Yolu'nda değil, Akgedik Ormanı'nın arkasında vurmuşlardır (Burhan, 2016: 98)(Usta, 1997: 55).

F.Özkurt Barutçuoğlu ve Toma'nın vurulmasına yer vermemiş, doğrudan Yörük Ali'nin kısa zamanda Molla Ahmed Efe'nin her konuda güvenini kazandığını, baş zeybek ünvanını da aldığını belirtmiştir. Hatta Özkurt'un yine Burhan'dan aktardığına göre, kendisini kızanlığa kabul etmeyen Yanık Halil İbrahim Efe ile ilk karşılaşmalarında yaptığı atışlardaki nişancılığı gören Yanık Efe'nin Yörük Ali için; Molla Ahmed Efe'ye "Biz Ali'ye gözü yumuk bakmışız. Bilirsin gözlerim gece görmez" dediği anlatılmaktadır (Özkurt, 2011: 6).

S. Burhan, Yanık Halil İbrahim Efe'nin Tekeli İsmail Efe aracılığıyla Alanyalı Molla Ahmed Efe'yi ziyaretine çağırdığını belirtmiştir. Alanyalı Molla Ahmed, aynı gün hava kararınca kızanlarıyla birlikte Yanık Halil İbrahim Efe'yi ziyarete gitmiştir. S. Burhan Yanık ve kızanlarının gitmesinin ardından Alanyalı'nın, Yörük Ali'yi ikna ederek O'nun Feride'yle nişanlanmak istediğini itiraf ettirdiğini ifade etmiştir. Bu olayın ertesi günü de akşam ezanından sonra Alanyalı Molla Ahmed Efe'nin, yanına birkaç kızanını alarak Feride'yi Yörük Ali için babasından istemeye gittiğine yer vermiştir. Yörük Ali, Feride'nin gönlünün olduğunu bilmesine rağmen, babası Hacı Yusuf Alanyalı'ya kızının nişanlı olduğunu söylemiştir. Alanyalı da gün ışımadan önce Yörük Ali'ye döner dönmez bunu anlatmıştır ve Yörük Ali'ye Onlar'ı evlendireceğine dair söz vermiştir (Burhan, 2016: 103)(Usta, 1997: 59).

A. İhsan Usta, bu olaylar sırasında veya belki de bu olayların ardından Kavaklı Köyü'ne Aşar Mültezimi'nin (dönemin vergi icra memuru) geldiğini,

Çolağın Mehmet'in mültezim memuruna köylüden mal ve para temininde yardım ettiğini, Yörük Ali'nin babalığı Kasap Osman'ın Yörük Ali'ye haber gönderdiğini, mültezim memurunun bu sırada Feride'ye (S. Burhan'a göre Feride Molla Hanım'dır) saldırdığını, Yörük Ali'nin olay sırasında çıkageldiğini ve mültezim memuru ile jandarmaları köyden kovduğunu, bu sırada da Yörük Ali'ye daha önce Feride'nin nişanlı olduğu bilgisini ulaştırarak O'nun nişanlanma isteğini geri çeviren Hacı Yusuf'a (Feride'nin babasına) Yörük Ali'nin kendisini olumlu yönde tanıtmış olduğunu belirtmiştir. S. Burhan ve F. Özkurt bu olaya yer vermemiştir (Usta, 1997:60).

S. Burhan'ın ifadesine göre ise Alanyalı Molla Ahmed Efe'nin kızanlarıyla Feride'yi Yörük Ali için babasından istemesi ve Feride'nin nişanlı olduğu karşılığını almasından sonra bir akşam Alanyalı ve çetesinin, istirahat ettiği veya sofrada olduğu sırada yine Asteğmen Fethi Bey ve zaptiyeleri tarafından baskına uğradığını belirtmiştir. Alanyalı, çatışma sırasında Yörük Ali ve Kıllıoğlu Hüseyin'e Fethi Bey'i gizlice çevresinden dolaşıp öldürmelerini emretmiş, Yörük Ali O'nu öldürme fırsatını bulmasına rağmen bunu tercih etmemiştir. Çeteden Dalcalı Mehmed kaybolmuştur. Kısa süre sonra çete, Yörük Ali'nin Alanyalı'ya önerisiyle Köhüdük Çeşmesi'nde buluşmak üzere Kavaklı Köyü üstlerine çekilmişlerdir.

A. İhsan Usta'ya göre yukarıda belirtilen Asteğmen Fethi Bey ile zaptiyelerinin ikinci baskını ve Yörük Ali'nin eline fırsat geçmesine rağmen Asteğmen Fethi Bey'i öldürmemeyi tercih etmesi olayı, Feride'yle evlenmesinden sonra olmuştur (Burhan, 2016: 114)(Usta, 1997: 65).

F. Özkurt, Alanyalı Molla Ahmed Efe ile Yanık Halil İbrahim Efe'nin buluşmasının sonrasında, Yörük Ali'nin Feride'yle nişanlanmak istediği konusuna yer vermemiş, Yörük Ali'nin bir zamanlar en yakın arkadaşı İbrahim'i öldüren ve kendisinin hapse girmesine sebep olan Çolağın Mehmet'ten intikamını O'nu öldürerek aldığını belirtmiştir. Bundan sonra da babasının intikamını almak için gittiği Deli Mehmet'in evinden; babası ile arasındaki dostluğun hala yaşadığını ve babasının ölümünden Deli Mehmet'in de büyük üzüntü duyduğunu fark ederek ve O'nu affederek döndüğünü ifade etmiştir. (Burhan, 2016: 120)(Özkurt, 2011: 6).

S. Burhan'a göre Yörük Ali, Feride Molla Hanım'la (yazar bu adla hitap eder) bu olaydan sonra evlenmiştir. Yazar, Yörük Ali'nin ani bir düğünle Kavaklı köyünden Hacı Yusuf'un kızı Feride Molla Hanım'la ikinci defa evlendiğini belirtmiştir (Burhan, 2016: 131).

F. Özkurt da, Alanyalı Molla Ahmed Efe'nin Tekeli İsmail Efe ve Yanık Halil İbrahim Efe'yle buluşması ve beraber zaman geçirmesinden sonra, Yörük Ali'nin ikinci eşi olan Kavaklı Köyü'nden Hacı Yusuf'un Feride'yi, Molla Ahmed Efe'nin Yörük Ali adına babasından istemesiyle biraz da zorla aldığına yer vermiştir. Özkurt'un, 16 Nisan 2008 tarihinde Nüfus Müdürlüğü'nden aldığı "Yörük Ali Efe'nin tüm ailesinin nüfus bilgilerini içeren" belgede (Bkz. Belge No:8),

Feride'nin baba adı "Yusuf", anne adı "Esma", doğum yeri "Kavaklı Köyü", doğum tarihi ise 01.07.1898 olarak geçmektedir (Özkurt, 2011: 7).

F. Özkurt, Yörük Ali'nin her ne kadar askerden kaçmış ve dağlarda kanuna karşı gelen ve ardından devlet güçlerinin peşinden koştuğu bir çete mensubu olsa da kendisini takibe gelen askerlere zorda kalmadıkça silah çevirmediğini ifade etmiştir (Özkurt, 2011: 7).

S. Burhan ve A. İhsan Usta da bu duruma yeri geldikçe değinmişlerdir.

Yörük Ali'nin Efe Olması

Yine F. Özkurt, S. Burhan'dan aktardığı biçimde, Molla Ahmed Efe'nin yanındayken ünlü eşkıya takipçisi Nazilli Jandarma Komutanı Asteğmen Fethi Bey'le karşılaştıklarına yer vermiştir. Bu olayda da efesi emir vermesine ve çok da iyi bir fırsat eline geçmesine rağmen Asteğmen'i vurmadığını belirtmiştir. Yine efesiyle beraber Kavaklıdere Karakolu'nun baskınında askerleri öldürmek yerine ellerinden silahlarını almak konusunda Molla Ahmed Efe'yi ikna ederek, kendi hayatını tehlikeye atmak pahasına askerlere zarar verilmesini önlemiştir. Ancak bu kahramanca davranış Molla Ahmed Efe'nin ölümüne sebep olmuştur (Alanyalı Molla Ahmed Efe'nin hemen ardından Ödemişli Mehmed de vurulmuştur). Efe ölmeden önce Yörük Ali'yi kızanlarına Efe olarak vasiyet etmiştir. Böylece, Yörük Ali çok genç yaşta olmasına rağmen, bu dönemde on dokuz-yirmi yaşındaydı, çetenin başına geçmiştir. S. Burhan ve A. İhsan Usta, Yörük Ali'nin, Alanyalı'nın vasiyetini yerine getirerek başını kestiğini, bedenini ve başını ayrı yerlere gömdürdüğüne yer vermiştir.

Yazar F. Özkurt, olay akışında bu olayların anlatımlarına ise Yörük Ali'nin Feride'yle evlenmesinden sonra yer vermiştir. (Burhan, 2016: 137)(Özkurt, 2011: 7)(Usta, 1997: 72)

Yörük Ali, çetenin başına geçtikten yani efe olduktan bir süre sonra A. İhsan Usta'ya göre yalnızca Kıllıoğlu, S. Burhan'a göre ise hem Kıllıoğlu birkaç kızanla hem de Uzgurlu birkaç başka kızanla birlikte ayrılmışlardır. Yörük Ali Efe, A. İhsan Usta'ya göre sekiz kızanıyla, S. Burhan'a göre ise adlarıyla; Süleğin İbrahim, Ârif, Çavuşoğlu Mehmed, Yavuzköylü Hacı Mustafa, Nazilli'nin üstünden iki kardeş, Yörük Hasan Ali ve Çakır Mehmed, Âşık, Şakird, Kınalı Dokuz'la yoluna devam etmiştir. Birbirlerinden ayrıldıklarında S. Burhan Yörük Ali Efe'nin çetesiyle Atçalı Halil İbrahim'in yanına Salavatlı'ya gittiğini, oradan Tekeliler'in çadırlarına sonra da Yavuzköylü Hacı'yı ve Çavuşoğlu Mehmed'i yanına alarak Kavaklı'ya hareket ettiğini belirtmiştir. A. İhsan Usta ise Yörük Ali Efe'nin çetesiyle Yenipazar ile Donduran arasında geldiğini belirtmiş, bundan sonra Bozalan'da Asteğmen Fethi Bey'in zaptiyeleriyle Yörük Ali Efe'nin çetesine, baskına geldiğine yer vermiştir. S. Burhan'a göre ise baskın; Malgaç'ın altında, Mersinli Dere'nin Bozalanı'nda, çete Yörük Ali Efe'nin Feride Hanım'dan "Mehmet Ali" adında bir oğlunun dünyaya gelmesini kutlarken, türkü dinleyip, zeybek oynarlarken, Fethi Bey'in müfrezesi ve Başçayır Karakol Çavuşu Üzeyir Emmi tarafından gerçekleştirilmiştir. Baskında A. İhsan Usta'ya göre

Yörük Ali Efe'nin çetesinden iki kızan ve takip kolundan iki asker vurulmuştur. S. Burhan, müfrezeden iki askerin, Yörük Ali Efe'nin çetesinden ise adlarıyla Yakub ve Yavuzköylü Hacı'nın vurulduğunu belirtmiştir ki Yakub'u çatışma sonrası yaralı olarak tedaviye yetiştirmek üzere oradan uzaklaştırmalarına da yer vermiştir (Burhan, 2016: 151)(Usta, 1997: 77).

F. Özkurt'a göre Yörük Ali, efe sıfatını hak ettikten sonra dağlarda vurgunculuk yapmayı ilkelerine uymadığı için tamamen bırakmış, devlet güçleriyle girdiği müsademelerde de mümkün olduğu kadar askerlere kurşun atmamaya özen göstermiş, kızanlarının da bu kurala uymalarını sağlamıştır. F. Özkurt, bu olayı S. Burhan'dan: "Yörük Ali Efe'nin ikinci eşi Feride'den olma Mehmet Ali'nin doğduğu günlerde Kavaklı Köyü'nde Nazilli Jandarma Komutanı Asteğmen Fethi Bey'in baskınına uğramışlar, Yörük Ali Efe'nin tüm ısrarlarına rağmen geri çekilmeyen Asteğmen Fethi Bey yedi askerini kaybetmiştir" şeklinde aktarmıştır.

Özkurt'un 16 Nisan 2008 tarihinde Nüfus Müdürlüğü'nden aldığı "Yörük Ali Efe'nin tüm ailesinin nüfus bilgilerini içeren" belgede (Bkz. Belge No:8), Feride'den doğan ilk çocuğu olan "Mehmet Ali"nin doğum tarihi ise 01.07.1919 olarak geçmektedir. Yine Özkurt'un ifadesine göre, önceki sayfalarda da belirttiğimiz gibi gün ve ay genel bir kural olarak yazılmış olduğundan ve henüz Yunan İşgali bulunmadığından aslında gün ve ayın en azından Mayıs'tan önce olduğunu değerlendirmeliyiz (Özkurt, 2011: 9).

3.2. Kurtuluş Savaşı Sırasında

Bu kısma, düze inmiş yani zeybekliği bırakıp evine dönmüş olan Yörük Ali Efe'nin Milli Mücadele'ye davet edilmesiyle giriş yapmak yerinde olacaktır. Yörük Ali Efe, anlatılanlara göre Kıllıoğlu Hüseyin Efe'nin uğradığı soygunun faillerini aramak üzere dağa çıkmasının ardından yeniden düze inmiş olmalıdır.

Yörük Ali Efe'nin Milli Mücadele'ye Davet Edilmesi

Asaf Gökbel, kitabında Yörük Ali Efe ve grubuyla ilk teması kuranın kendisi olduğunu hatta güvenlerini kazanmak, içlerindeki şüpheyi ortadan kaldırmak için kendilerine dinamit ve cephane verdiklerini şu şekilde anlatmaktadır:

"1919 yılının Mayıs ayının başlarında Yörük Ali Efe ve Kıllıoğlu Hüseyin Efe yeniden dağa çıkmışlardı. Memleketin uğradığı işgaller yüzünden efeler artık eşkıyalık yapmanın ve dağda dolaşmanın anlamsız olduğunu anladılar. 25 Mayıs'ta Çine'nin Yağcılar Köyü'ne inerek uzaktan uzağa durumu kollamaya başladılar.

…Dört arkadaş (Zekai, Necmi, Memduh Beyler) tekrar Yağcılar Köyü'nün yolunu tuttuk. Efeler bizleri yine önceki gibi güleryüzle karşıladılar. Durumdan, dereden tepeden konuştuk. Müfreze savaşlarında kullanılmak üzere

bir miktar el bombası verdiğimiz takdirde bizim yanımızda olacakları cevabını verdiler.

...Sabah erkenden Necmi Bey'le beraber Hisarbahçe'ye giderek sandığı açtık. İçinden aldığımız dört beş bombayı dağ yolunu izleyerek Yağcılar Köyü'ndeki Efeler'e teslim ettik. Bombaların Hisarbahçe'ye saklı olduğunu söyledik. Bu başarımızdan sonra Efeler, o günden itibaren bizzat faaliyete geçtiler (1 Haziran 1919).".

Ancak Yörük Ali Efe yıllar sonra Milli Mücadele'ye katılışı ilie ilgili kendisine sorular soran Kemal Özkaynak'a o günleri şu şekilde anlatmaktadır: "*- Eski Aydın cephesi kumandanı Şefik Bey'in de bu konuda yazıları var. Orada senin değerli hizmetlerinden bahsederler, gördün mü? -Hepsi, hepsi eksik..! Bazıları o zamanlarda yapılan işlerin birçoklarını bana ve başkasına mal ederler. Bu, yanlıştır. Bir kişinin, beş kişinin, elli kişinin böyle büyük davalarda ne ehemmiyeti olur ki..? Gönlünde vatan muhabbeti taşıyan her Türk o günlerde bizim gibi düşünmüş, bizim gibi duymuş, ondan sonra da bizimle beraber olmuştur. Milli mukavemette aslan payını kendine ayırmakta hata vardır. Bir elin şamatası olur mu ki..?*" (Özkurt, 2011: 40).

Yörük Ali Efe'nin Milli Mücadele'deki İlk Teşkilatı

Yörük Ali Efe ve arkadaşları kendilerine yapılan bu davetten sonra teşkilatlarını yeniden gözden geçirerek köylerden gönüllü toplamaya başlamışlardır. Hâlihazırda o tarihte Yörük Ali Efe'nin müfrezesinde bulunanlar şu isimlerden oluşmuştur:

1. Yörük Ali Efe
2. Kıllıoğlu Hüseyin Efe
3. Aksekili Hacı Abdurrahmanoğlu Mehmet Efendi
4. Teğmen Zekai (Kaur) Bey
5. Asteğmen Necmi (Aydınalay)
6. 57'nci Tümen Karargâh subaylarından Yüzbaşı Ahmet Bey
7. Devlet Demiryolları memurlarından Giritli Memduh Bey
8. Kütahyalı Recep Çavuş
9. Asaf Gökbel
10. Çine Jandarma Bölüğü'nden terhis edilen Ramazan Onbaşı
11. Kıllıoğlu Hüseyin Efe'nin adamlarından Kuruköylü Ahmet
12. Çine'nin Evciler Köyü'nden Sağırın İbrahim
13. Çine'nin Yağcılar Köyü'nden Kör Ahmet
14. Kıllıoğlu Hüseyin Efe'nin adamlarından Yağcılarlı Çolak Koca Ahmet
15. Kozalaklı Mehmet
16. Yüzbaşı Ahmet Bey'in emir eri Suriyeli bir asker
17. İsmi hatırlanamamıştır.

Bir süre sonra da Yörük Ali Efe'nin mektupla yaptığı çağrı üzerine, Mesutlulu Mestan Efe, Habib'in Ali, Danişmendli İsmail Efe, Ortakçılı İnce

Mehmed Efe, bir Girit göçmeni olan ve tüm aile bireyleri Rum müfrezeciler tarafından öldürülen bu nedenle de bir süre Girit'te Rum müfrezelerle çarpıştıktan sonra kaçarak Söke'ye yerleşen, kısa süre sonra da Söke'nin Bağarası Köyü'nden Kara Yorgi'yi kendisine hakaret ettiği için öldürüp, dağa çıkan Sökeli Cafer Efe, Sancakdarın Ali Efe, İsabeyli'den Ese Efe, Tekeli İsmail Efe ve aslında bir zeybek olmayan Kara Durmuş Efe de bu ilk teşkilata katılmışlardır (Özkurt, 2011: 48).

Malgaç Baskını

Yörük Ali Efe'nin yaşamındaki başka bir dönüm noktası belirgin biçimde Malgaç Baskını'dır. O zamana dek askere zorda kalmadıkça silah çevirmeyen Yörük Ali Efe, bu baskına doğrudan askerlerle hazırlanmış, birlikte başka bir askeri kuvvetin üstüne yürümüş ve başarılı olmuştur.

"Sabahattin Burhan ise baskına katılan isimleri biraz daha ayrıntılı olarak vermektedir: "Yörük Ali Efe: *"Bu durumda kuşatma yukarıdan başlayacak" dedi. "Yani kuzeyden. Ve orada, merkezde ben olacağım. Benimle beraber isimlerini saydıklarım gelecekler: Yüzbaşı Ahmet Bey'le Teğmen Zekai Bey, Mergemeli, Kör Ali'nin Mehmet, Dayım, Çilengirin Mustafa, Arif, Soğancılarlı Kara Mehmet, Pekmezcinin Ahmet, Gurbetin Ali, Dircekli Küçük Osman'ın Tevfik, Dalcalı Mehmet, İbrahim Kavağı Köyü'nden Tahtacı Memiş, Parmaksız Hasan, Arap Şükrü silahsızsın, seyret". "Bizim solumuzda Ese Efe bulunacak. O'nunla gidecek olanlar: Teğmen Necmeddin, Giritli Memduh Bey, Güvendikli Mehmet Ali. Ese Efe'yle gelen gönüllüler: Aşık, Kınalı Dokuz, Gülbayram, Hasan Bey, Akbaş Mehmet, Sinan Ahmet, Hacı Mehmedin Hafız, Mesutlulu Durmuş Ali". "Sağımızda Kıllıoğlu, Osman, Mehmet, Ovacıklı Çolak Süleyman, Bacakoğlu Hasan, Kuru köyünden Yiriğin Veli, Sarıoğlu köyünden Arap Ali, Sağırın İbrahim'in kardeşi Mehmet Ali, Ramazan, Evciler'den Şeytan Ahmet, Molla Aliler'in Hidayet, Tevfik ve Hüseyin Beyler, Horzumoğlu Mustafa Onbaşı, Koç Alilerin Halil, Erenlerin Durmuş, Halil Çavuş, Kasap Mehmet, İbrahim Çavuş, Kör Ahmet, Kazancılı, Çolak Ahmet*". *"Kozalaklı, İrim senin. Kozalaklı'ya şunlar gidecek: Sarı Hüseyin, İğ Kuyruk Mustafa, Deli Mehmet, Kütahyalı Recep Çavuş, Koca Ali, Şakirt, Ahmet Çavuş, Direcikten Taşçı Alisi, Tombağın Mehmet, Habibin Ali Efe ve adını söyleyemediğim diğerleri."*"".

Gerek Yörük Ali Efe'nin kurmuş olduğu ilk 17 kişilik teşkilat arasında yer alan gerekse tüm kaynaklarda Malgaç Baskını'nda bilfiil bulunduğu ifade edilen Asaf Gökbel'e göre baskın hazırlığı ve icrası şu şekilde olmuştur: "Pazar gününü pazartesiye bağlayan gece, 15/16 Haziran akşamı müfreze, 60 kişi ile Donduran Köyü'nden sessizce yola çıktı ve tahminen gece yarısına doğru Menderes'in kıyısına geldi. Her defasında 30 kişiyi karşıya geçiren sal, iki seferde müfrezenin tamamını karşıya ulaştırmıştı. Bu arada saat da bir olmuştu. Yörük Ali Efe bir saat sonra demiryoluna varmış, Atça ile Sultanhisar İstasyonları arasına sokulmuştu. Müfreze Alanlı Köyü'nde iken (10 Haziran Pazar günü) Menderes'in karşı tarafındaki köylülerden ve satıcılardan, Yunanlılar'ın durumu hakkında bilgi toplamaya çalışıyordu. Bizim zeybek gençlerinden bir kısmı direklere tırmanarak yabancı demiryolu şirketine ait telgraf tellerini kesti. Teğmen Zekai Bey de birkaç

arkadaşıyla oradaki bir tren köprüsüne Teğmen Kadri Bey'in verdiği dinamitleri yerleştirmişti."

Yunanlılar'ın Yörük Ali Efe'yi Sultanhisar'da bekledikleri ve karşılama töreninde bulunmak üzere bir papazın da Sultanhisar'a geldiği öğrenildi.

"Bu haberi alan Yörük Ali Efe Yunanlılar'a bir cevap vermek için Malgaç Baskını'nı yapmaya karar vermişti… İlk silah, kuşatma çemberinin sağ kanadından Kıllıoğlu Hüseyin Efe kanadından patlatıldı. Kısa bir kararsızlık ve heyecan geçiren Yunanlılar çadırlarından fırlayarak silahlarına sarılmak ve ateş etmek istediler. Fakat yaylım ateşi içinde gık dedirtmeden hepsi öldürüldü. Bunlardan bir tek kişi bile kurtulamamıştı… Beş dakika bile sürmeyen silah sesleri üzerine "Ne oluyor?" diye Sultanhisar'dan koşup gelen Yunan jandarmaları, karşılarında Türk müfrezelerini görünce şaşırıp kalmışlardı. Bunlardan bir kısmı elinden silahı atarak kaçmış, kaçmayarak şaşkınlıkla silahına davranmak isteyenler ise bunu hayatlarıyla ödemişlerdi."

"Bu baskın sırasında Yunan jandarmalarının karşıdan karşıya hedef aramaksızın gelişi güzel savurdukları kurşunlarla Yörük Ali Efe birliğinden, Çine'nin İbrahim Köyü'nden Tahtacı Memiş yaralanmıştı. Bundan başka bir sakatlık ve kayıp olmadı." (Özkurt, 2011: 50).

Malgaç Baskını sonrasında gelişen olayları Asaf Gökbel, kitabında şöyle anlatmaktadır: "Malgaç Baskını 16 Haziran 1919 Pazartesi sabahı yapılmıştı. Aynı günün gecesini Uzanlar Köyü'nde (Uzanlar; Aydın'ın Sultanhisar İlçesi'ne bağlı bir köy, bugünkü adıyla Uzunlar) geçiren müfreze, ertesi günü (17 Haziran 1919) Nazilli'nin İsabeyli Köyü'ne geldi." (Özkurt, 2011: 63).

Yörük Ali Efe'nin Nazilli'ye Girmesi

Yunanlılar, önce bütün kuvvetlerini demiryolu ile çekmeyi düşünmüşlerdir. Fakat, demiryolunun tahrip edilip trenin uçurulması için Türkler'in hazırlık yaptıkları haberini alınca, bundan vazgeçmişler ve yaya olarak 20-21 Haziran 1919 gecesi saat 03:00'da çekilmeye başlamışlardır (Özkurt, 2011: 65).

F. Özkurt, Asaf Gökbel'den şöyle aktarmıştır: "Yörük Ali Efe Müfrezesi 20 Haziran 1919 Cuma sabahı Nazilli'ye girmişti.

Yunanlılar'ın yollarda ve özellikle Köşk'te yaptıkları zulümler ile ilgili olarak Atça ve Sultanhisar'da çalışmalar yapan Yörük Ali Efe, Eskihisar-Salavatlı Yolu-Yavuzköy-Köşk yolu ile 24 Haziran akşamı Umurlu'ya gelmiştir. Burada köylülerden birinin kılavuzluğunda Menderes'i geçerek Karahayıt'a dönmüştür." (Özkurt, 2011: 73).

Yörük Ali Efe'nin Aydın'a Girmesi

Yörük Ali Efe'nin yanında mücadeleye katılan Asaf Gökbel, o günleri şu şekilde anlatmaktadır: "Aydın Savaşı, 28 Haziran 1919 günü Yunanlılar'ın Menderes Köprüsü'ndeki savaş merkezine saldırmak istemeleri ile başlar.

Ertesi günü 29 Haziran 1919 sabah Telli Dede sırtlarından Aydın'ın güney kenarına, bahçeler arasından ateş edip ilerlemek isteyen milli askeri kuvvetlerimiz üzerine düşman, şiddetli topçu ateşi açmıştır.

"Yunan Kuvvetleri İzmir'den yardım almışlar ve Erbeyli ve Karapınar'dan gelen Rumlar'la Aydın Rumları da dâhil olduğu halde Aydın'da 300 muntazam ve 6.000 kişilik gayrı muntazam kuvvet toplamıştı… 29 Haziran sabahı harp devam etti… Bu zor şartlara rağmen Yörük Ali Efe, ateşi şiddetlendirerek Kepez cihetini şehrin diğer kısımlarından ayırmaya muvaffak oldu. 30 Haziran öğleye doğru şehri tamamıyla geri aldık."

Aydın'ın ele geçirilmesinden sonra Yörük Ali Efe'ye Milis Albayı rütbesi verildi.

Özkurt'un eserinde yine başka kaynaklardan aktardığına göre; 3 Temmuz günü, öğleden sonra saat 15.30 sıralarında Yunanlılar'ın Aydın'a doğru gelmekte oldukları öğrenilmiştir.

Özkurt'un Gökbel'den aktardığına göre; Aydın'dan herkes kaçmıştır. Şehri savunacak kimse kalmamıştı. Binbaşı Şükrü Bey komutasında, çok az bir milis kuvveti vardır. Ama Yörük Ali Efe ve Bakırköylü Kadri Bey milis kuvvetleri yerlerini ve sayılarını korumaktadırlar. Topyatağı'nı koruyacak olan nizamiye taburuna 60 kadar milis kuvveti ayrılmıştır (Özkurt, 2011: 77).

Aktarılanlara göre, bu tarihten sonra sayıca çok üstün olan Yunan Kuvvetleri Aydın'a tekrar girmiştir.

Umurlu Muharebesi

F. Özkurt'un Bayar'dan aktardığına göre: "16 Temmuz 1919 günü, düşmanın Aydın'dan çekildiği ısrarla söylenmeye başladı. O gün de Binbaşı Hacı Şükrü Bey maiyeti ve Tümen'in topçu birlikleri ile Çine'den Umurlu'ya geldi. Ertesi gün düşmana hücum edecektik. Herkes geceden, şafak ile başlayacak savaş için siperlere girdi, hareket yok… Fakat geçen zaman sonunda düşman hücuma geçti. Öncüler arasında müsademe başlamıştı… Bizim tarafımızdan da ateş açıldı. Topçu düellosu başladı, savaş kızıştı. 17 Temmuz 1919 günü akşamüzeri, düşman Umurlu'nun doğusundaki Koçak Deresi'nde durdu veya durduruldu."

…Ayrı bir grup halinde Dalama Köyü'ne yerleşen Yörük Ali Efe kuvvetleri bu savaşa katılmamışlardır. Yörük Ali Efe, arkadaşı Kıllıoğlu Hüseyin Efe ile Aydın'ın kuzeydoğusunda Tire ve Ödemiş ovasının sonundaki Üçyol civarında Yunanlılar elinde bulunan Adagide'ye taarruz nümayişi (Nümayiş; bir istek veya karşı görüşün, halkın ilgisini çekecek biçimde topluca ve açıkça

yapılması anlamına gelen Farsça kökenli sözcük) yapmak için buraya gitmişlerdir (Özkurt, 2011: 94).

Üçyol Muharebeleri

F. Özkurt, Aydınel'den aktarmıştır: "Aydın'a taarruz fikrinin tartışıldığı toplantılar, Yörük Ali Efe'nin "Aydın'ı kurtarmak için yapılacak taarruzdan önce, milli kuvvetlerimizi bu bölgede yandan ve geriden tehdit edebilecek Yunan birliklerinin defedilmesi" teklifini ileri sürmesi, Tümen Komutanı'nın fikrine de yakınlaşmayı sağladı ve bu teklif kabul edilerek, 26 Ağustos 1919 sabahı düşmanın Üçyol bölgesindeki mevzilerine taarruza başlandı."

Sonrasında F. Özkurt'un Bayar'dan aktardığına göre: "Savaş bütün gün devam etti. Güneş gurup ediyordu. Düşman da yerini koruyordu. Yörük Ali Efe kuvvetleri oldukça ağır zayiat vermişti. Diğer kuvvetlerin de şehitleri vardı. Gökçen Efe de bütün takımıyla Memduküme'ye çekilmişti. Yüksek cesaretle başlayan Üçyol Savaşı bu suretle başarıya ulaşamadı." (Özkurt, 2011: 106).

Yörük Ali Efe ile Uluslararası Tahkik Heyeti'nin Görüşmesi

Milletlerarası tahkik heyeti, Batı Anadolu Bölgesi'nde Yunanlılar tarafından işlenen cinayetleri incelerken 22 Eylül 1919'da Çine'ye gelerek 57'nci Tümen Komutanı Albay M. Şefik Aker'i, Türk kadınlarından bir grubu, bu arada bazı tanıdıklarla birlikte Yörük Ali Efe'yi dinledi (Özkurt, 2011: 108).

Yörük Ali Efe'nin Düzenli Orduya Geçişle Değişen Durumu

2 Ocak 1921'de, Genelkurmay Başkanlığı'nın yayınladığı bir emirle, Kuva-yı Milliye müfrezelerinin kaldırıldığını bildirmiştir. Bu emir tüm Anadolu'ya duyurulmuştur. Emir yerine getirilmeye başlayınca milis kuvvetlerinin nüvesini oluşturan zeybeklerden yaşları uygun olanlar, düzenli ordu içinde değerlendirilmiş; yaşları müsait olmayanlar ise köylerine kasabalarına gönderilmiştir.

Yörük Ali Efe, 1921 yılında düzenli ordunun kurulması üzerine, bulunduğu bölgede Nizamiye Kuvvetleri'nin yardımcısı olarak görev yapacak olan yardımcı müfrezelerin başındadır. Resmi yazışmalar belirli kurallara bağlandığında ise kendisine verilen emirlere uymuştur (Özkurt, 2011: 127).

3.3. Kurtuluş Savaşı Sonrası

Yörük Ali Efe Milli Mücadele'deki hizmetleri nedeniyle Kırmızı Şeritli İstiklal Madalyası'yla ödüllendirilmiştir. Madalya halen Yenipazar'daki Yörük Ali Efe Müzesi'nde bulunmaktadır.

Milli Mücadele ve Kurtuluş Savaşı'nın sona ermesinin ardından, büyük emekleri olan tüm efeler gibi Yörük Ali Efe de yıllardır ihmal etmek zorunda

kaldığı ailesinin yanına, dolayısıyla sivil hayata geri dönmüştür. Özellikle Milli Mücadele sonrası hayatıyla ilgili yazılan veya dilden dile dolaşan anlatımlar, genelde yakınında yaşayan kişilerin hatıralarından yapılan alıntılardan oluşmaktadır (Özkurt, 2011: 149).

4. Zeybekliği Sonrası Yörük Ali

Özetle birçok kaynaktan birlikte bilgi aktaran F. Özkurt'un ifadelerine göre: "Aydın'ın Çine İlçesi'nden, Sultanhisar İlçesi'ne iki hanımı (Nurcihan ve Feride Hanımlar), dul Ayşe Halası ve kendi çocukları Abdi, Mehmet Ali ve Zehra ile taşınan Yörük Ali Efe, artık işleriyle uğraşıp düşmanı kovmanın, hür yaşamanın zevkini çıkarmak istiyordu. Koyun sürüsünü satıp elinde avucunda ne varsa Atça'da bir çırçır fabrikası satın almıştı." (Özkurt, 2011: 151).

Yörük Ali Efe'nin İzmir'e Yerleşmesi

Yörük Ali Efe Sultanhisar'da günlerini geçirirken İzmir'de ikamet etmesi istenir (Kimin istediği bilgisine hiçbir kaynaktan ulaşılamamıştır). İzmir'e yerleşen Efe'nin nelerle meşgul olduğu Erdoğan Yörük tarafından aşağıda anlatılmaktadır.

"*Babam isteğe uyarak İzmir'e gider. Kendisine her türlü imkanı ve kolaylığı sağlarlar. Şimdiki Umurbey İlkokulu'nun bulunduğu arsa, beş dekar kadar bahçesiyle babama verilir. Emrine bir araba tahsis edilir… Yemiş Çarşısı'nda bir dükkân açan babam yerli ürünleri satmaktadır. Sultanhisar ve çevresindeki dostları kuru incir, badem, kuru üzüm vesaire alıp İzmir'e gönderirler. Lale, Elhamra, Tayyare Sinemalarını da işletir. Çok para kazanmaktadır."*

Kızı Saniye Kavas Hanımefendi ise İzmir'deki günlerini yazar F. Özkurt'a şu şekilde anlatmıştır: "*Babam İzmir'deyken günleri çok yoğun geçiyordu. Evimizden misafir hiç eksik olmazdı… Giyimine çok özen gösterirdi. Özellikle yabancı misafirleriyle de sık sık bir araya gelir ve tenis oynardı*."

Yörük Ali'nin bizi şaşırtacak başka bir özelliği daha karşımıza çıkmaktadır. Yazar, Saniye Kavas'tan ilk duyduğunda pek inanamadığını ve özellikle bir defa daha tekrar ettirmek zorunda kaldığını belirtmiştir. Yine ifadesine göre kendileri de ısrarla belli günlerde aksatmadan ama yabancılarla tenis oynadığını tekrarlamışlardır (Özkurt, 2011: 152).

Yörük Ali Efe'nin Geçirdiği Tramvay Kazası

Yörük Ali Efe'nin yaşamındaki dönüm noktası olarak sayılabilecek olaylardan biri de başından geçen tramvay kazasıdır. Yörük Ali Efe'nin olay anında yanında olduğunu iddia eden Cevat Sökmensüer'in anlatımından F. Özkurt'un aktarımına göre:

"*Tramvay Alsancak Polis Merkezi'nin önündeki ambarın önünden geçiyordu. Tramvay tren hattından geçtikten sonra –İtalyan uyruğundan- bir Rum çocuğu tramvaya atladı ve Yörük Ali Efe'nin altın saplı bastonunun ucuna değmesi ile baston tramvaydan caddeye fırladı ve düştü. Merhum Efe kıymetli bastonunu almak ümidi ile şişman vücudu ile yere ters ve ani olarak atladı. Vücudunun tramvaya çarpması ile ayağı tramvayın altına girdi. Tramvay derhal durdu ise de sol ayak kırılmış idi. Sol ayak tramvayın tekerleği önünde, sağ ayak ise tekerleğin arkasında kalmıştı. Halk şaşkınlıktan tramvayı geri basıyor, bağırdığımızı kimse duymuyordu. Tekerlek iki ayak arasında idi. Tramvayı geriye itip kırık ayağı kurtarmak isteyen halk tramvayın tekerleğini sağ ayak üzerine bindirerek sağ ayağın da çatlamasına sebep olmuşlardı."*

S. Burhan'ın kitabında, Yörük Ali Efe'nin oğlu Erdoğan Yörük'ten dinlediklerini bizlere aktardığı haliyle Yörük Ali Efe'nin ayakları kesildikten sonra ayak takılmış, ancak kemikleri sivrildiğinden kullanamamış, birkaç defa daha ameliyat geçirmiş, çok zayıflayıp kırk kiloya kadar düşmüş, son zamanlarında şeker hastalığı da olduğu için bir daha ameliyat geçirmesi söz konusu olmamıştır (Özkurt, 2011: 156).

Yörük Ali Efe'nin Yenipazar'a Dönmesi

Yörük Ali Efe'ye özellikle geçirdiği kazadan sonra İzmir'den ayrılarak Yenipazar'a yerleşmesi ile ilgili olarak çok ısrar edenler olmuştur. Yenipazar'a geldiği takdirde ne yapacağı konusunda endişeleri olan Efe'ye gerekli çareler ve imkânlar seferber edilmiş ve Efe, ikna edilerek ömrünün kalan bölümünü geçirmek üzere Yenipazar'a yerleştirilmiştir (Özkurt, 2011: 158).

Yörük Ali Efe'nin Hastalığı ve Ölümü

Yörük Ali Efe, bir müddetten beri ciğerlerinden rahatsızdır ve istirahat etmek üzere Bursa'ya gitmiştir.

Yörük Ali Efe'nin ölümü ile ilgili olarak en açıklayıcı bilgi kızı Saniye Kavas Hanımefendi'nin Sabahattin Burhan'a anlattıklarıdır:

"*Babam yirmi iki sene şeker hastalığı çekti. Perhizine çok dikkat ederdi. Eti, peyniri, bütün gıda maddelerini bile tartarak yerdi. Fakat 1951 yılında hastalığı artmaya başladı. O zamana kadar Nazillili Doktor Fuat Köseoğlu'nun kontrolünde yaşamıştı. Hastalığı artınca Bucalı bir doktor olan İhsan Sabri Bey'in –soyadını hatırlamıyorum- tedavisini de yeterli görmediğinden Bursa'ya gitmeye karar verdi… Babamız bizden, biz babamızdan ayrı üç aya yakın bir zaman yaşadık. Nihayet 23 Eylül 1951'de babamın akciğer kanaması yüzünden kurtulamadığını ve O'nu kaybettiğimizi öğrendik. Yenipazar başımıza yıkılmıştı.*" (Özkurt, 2011: 164).

A. İhsan Usta, eserinde eserin basıldığı dönemle ilgili olarak hayatının O parlak ve kahramanlık devresinde ve İstiklal Harbi'nden sonra nasıl bir ömür

sürdüğüne dair bir soru yöneltmiş, bu hususta henüz bir araştırmanın yürütülmediğini iddia etmiştir. Ayrıca Efe'nin 24-25 Eylül gecesi 1951'de Aydın'ın Yenipazar ilçesinde öldüğünü ifade etmiştir (Usta, 1997: 271).

Yörük Ali Efe'nin naaşı, vasiyeti gereği Yenipazar Muslu Kuyu Mezarlığı'ndaki annesi Fatma Hanım'ın yanına defnedilmiştir. Ancak merhum Yörük Ali Efe'nin mezarı, Bakanlar Kurulu'nun 29.08.2000 tarih ve 2000/1252 sayılı kararları ile Muslukuyu Mezarlığı'ndan Yörük Ali Efe Müze Evi Bahçesi'ne dikilmiştir (Özkurt, 2011: 166).

KAYNAKÇA:

BURHAN, S. (2016). Ege'nin Kurtuluş Destanı Yörük Ali Efe-Birinci Kitap, İstanbul:Bilge Kültür Sanat. 1. Basım.

BURHAN, S. (2018). Ege'nin Kurtuluş Destanı Yörük Ali Efe-Üçüncü Kitap, İstanbul:Bilge Kültür Sanat. 1. Basım.

ÖZKURT, F. (2011). Yörük Ali Efe Milli Mücadele'nin Gizli Kahramanı, Aydın:Yenipazar Belediyesi Kültür Yayınları No:1. 2. Basım.

USTA, A.İ. (1997). Efelerin Efesi Yörük Ali Efe, İzmir:Hürefe Matbaacılık.

SEMPOZYUM FOTOĞRAFLARI

SEMPOZYUM AÇILIŞ YÜRÜYÜŞÜ



28.11.2019-Aydın Merkez



28.11.2019-Aydın Merkez



28.11.2019-Aydın Merkez



28.11.2019-Aydın Merkez-İstiklal Marşı



28.11.2019-Aydın Merkez



28.11.2019-Aydın Merkez

SEMPOZYUM AÇILIŞ TÖRENİ

28.11.2019



Yörük Ali Efe'nin Torunu Kayhan KAVAS'ın ADÜ Rektörü Prof. Dr. Osman Selçuk ALDEMİR'i Ziyareti







İSTİKLAL MARŞI- Devlet Konservatuvarı Müzik ve Bale Ortaokulu Öğrencileri





SEMPOZYUM AÇILIŞ KONUŞMALARI



Düzenleme Kurulu Başkanı Doç. Dr. Mustafa Oner UZUN



Düzenleme Kurulu Başkanı Doç. Dr. Caner IŞIK



ADÜ Rektör Yardımcısı Prof. Dr. Ali AKYOL



Aydın Ekonomi Kulübü Başkanı Yıldıray Servet ÇINAR



Kayhan KAVAS (Merkez Valisi-Yörük Ali Efe'nin Torunu)



Açılış Konferansı: Dr. Fatih ÖZKURT

PLAKET SUNUMU



28.11.2019- ADÜ Atatürk Kongre Merkezi

SEMPOZYUM OTURUMLARI






AYDIN ADNAN MENDERES
ÜNİVERSİTESİ
AYDIN ADNAN MENDERES
ÜNİVERSİTESİ
1992




ADNAN MENDERES
1992
DERES ÜNİVERSİTESİ
NDERES UNIVERSITY


AYDIN
ADNAN MENDERES
ÜNİVERSİTESİ


ADNAN MENDERES
1992
AYDIN
ES ÜNİVERSİTESİ
ES UNIVERSITY


EKONOMİ
KULÜBÜ


AYDIN ADNAN MENDE
ÜNİVERSİT
1992
AYDIN ADNA
RSİTESİ
AYDIN ADN
ERSITY




AYDIN ADNAN MENDERES ÜNİVERSİTESİ


AYDIN ADNAN MENDERES ÜNİVE


EKONOMİ
LÜBÜ




AYDIN ADNAN






AYDIN
ADNAN MENDERES
ÜNİVERSİTESİ
AYDIN ADNAN MENDERES
1992


AYDIN ADNAN MEN
AYDIN


AYDIN ADNAN MENDERES


AYDIN ADNAN MENDERES
ÜNİVERSİTESİ
1992
EKONOMİ


AYDIN ADNAN MENDERES
ÜNİVERSİTESİ
1992


1992


EKONOMİ KULÜBÜ
ADNAN MENDERES
ÜNİVERSİTESİ
1992






EKONOMİ


EKONOMİ
KULÜBÜ

ETKİNLİKLER



Zeybek : Selim ÖZYOL



Şiir Seslendiren: Eşref GÜLPINAR



ADÜ Devlet Konservatuvarı Dinletisi Viyola: Öğr. Gör. Deniz ÇAĞLAR, Piyano: Öğr. Gör: Alexsandr Mekaev, Viyolonsel: Öğr. Gör. Özgür ELGÜN, Keman: Doç. Dr. S. Serkan ŞEKER



Türk Halk Müziği Dinletisi



Bağlama: Öğr. Gör. Osman Fethi ARK Kabak Kemane: Ercan DURMAZ



Türk Halk Müziği Dinletisi: Öğr. Gör. Ceren DEMİROK



Tasavvufi Türk Halk Müziği Dinletisi Emrah ŞAHİN



Tasavvufi Türk Sanat Müziği Dinletisi Ud: Emre ÜSTGÜL, Kanun: Doç. Dr. Ömer ÖZMEN, Klasik Kemençe: Öğr. Gör. Cevahir Korhan IŞILDAK, Ritim: Araş. Gör. Onurcan KAYA, Solist: Dr. Öğr. Üyesi Hülya UZUN,



Devlet Konservatuvarı Dinletisi Öğr. Gör: Elif YAZGAN, Öğr. Gör. Elena Yusupova.

KONSER



RÛHEFZÂ GRUBU- "17. YÜZYILDAN 17 ESER"

SERGİLER



Aydın Atatürk Eğitim ve Kültür Derneği (Musa İLHAN Arşivi)



Mehmet KAMER Efe-Zeybek Hat Sergisi

DEFİLE

Aydın Kültür Turizm Derneği

"Geçmişten Günümüze Anadolu Kıyafetleri"



Fatma YAZICI




AYDIN ADNAN MENDERES
ÜNİVERSİTESİ
1992
EKONO
KULÜB




EKONOMİ
KULÜBÜ





KAPANIŞ TÖRENİ



SEMPOZYUM KAPANIŞ KONUŞMASI- Prof. Dr. Ethem Ruhi FIĞLALI





Aydın Ekonomi Kulübü Plaket Takdimi-30.11.2019





Sempozyum Kapanışı -30.11.2019



Sempozyum Düzenleme Kurulu Üyeleri

SEMPOZYUMDA GÖREVLİ ÖĞRENCİLER



Düzenleme Kurulu Başkanı Doç. Dr. Caner IŞIK ve Görevli Öğrenciler

Çağla Karasu
Elif Oğuz
Rozerin Abay
Esra Çam
Nazlı Güner
Gözde Akkaya
Özge Toprak
İrem Çetin
Mustafa Kaya
Yusur Emre Soyyiğit
Kadircan Sezen
Cengiz Görkem Baber
Samet Eyüboğlu
Muhammed Yılmaz
Ayhan Çiftçi
Ahmet Özdemir

Merve Nur Ekici
Zermina Öztürk
Yağmur Özbilek
Selin Miray Ertok
Anıl Çakır
Cihan Egemen Yalar
Mahmut Öksüz
Erdem Taşkın
Yusuf Bulut
Ayşenur Şahin
Nisanur Üçtepe
Melis Çağla Akçakale
Fatmagül Koç
Deniz Barbaros
Serkan ŞAHİN
Barış ÇETİNYILMAZ



Sempozyum Görevli ve Katılımcıları -30.11.2019

SEMPOZYUMDAN KARELER






YÖRÜK TÜRKMEN



Yörük Çadırında Keşkek












.COM.TR
LTİNCİZME.COM.TR
Bu Çadır
Yörük Kültürünün Yaşatılması İçin
ENDERES PİDE'nin
rıyla Kurulmuştur
ÇİZME







GEZİ FOTOĞRAFLARI



Malgaç Baskını Anıtı- Sultanhisar



Malgaç Baskını Anıtı- Sultanhisar



Tarihi Malgaç Köprüsü



Yörük Ali Efe'nin Müze Olan Evini Ziyaret-Yeni Pazar/Aydın



Yörük Ali Efe'nin Evinin Bahçesinde Zeybekler-30.11.2019



Yörük Ali Efe'nin Evinin Bahçesinde Zeybekler-30.11.2019



Yörük Ali Efe'nin Evi



Yörük Ali Efe'nin Evi



Yörük Ali Efe'nin Evi



Yörük Ali Efe'nin Evi



Yörük Ali Efe Evinin Bahçesinde



Yörük Ali Efe'nin Evinin Bahçesinde



Yörük Ali Efe'nin Kabri

DEĞERLENDİRME VE KAPANIŞ KONUŞMALARI

Sayın Rektörüm, Saygıdeğer Katılımcılar, sekiz ay önce -Nisan ayında- Devlet Konservatuarı'ndan Yörük Ali Efe ismiyle ve taslak bir proje ile yola çıkmamızdan sonra ve öngördüğümüz kapsama rağmen bu kadar görkemli bir Sempozyum'da sizlerle birlikte olmak bizleri onurlandırmaktadır.

Sempozyumumuzda özellikle şunu hedeflemiştik: Üniversitemiz ile Aydın'ın kenetlenmesini istemiştik. Üniversitemizin bir köprü olmasını istemiştik. Bu hedefle yola çıkmıştık ve birlikte Fen-Edebiyat Fakültesi ile oldukça yoğun bir şekilde bu duruma getirmek için Sempozyum mesai harcadık.

Öncelikle Fen-Edebiyat Fakültesi Dekanına ve Hocalarımıza çok teşekkür ediyorum. Hedefimiz şuydu: Sempozyum'a uluslararası katılımcı ve ulusal katılımcı anlamında çok büyük bir başvuru bekliyorduk ve bunu başardık ve Yörük Ali Efe'ye yakışır bir şekilde bir Sempozyum yapmaya çalıştık ve ilk kez yapılan bu sempozyum hedefine ulaştı. Böyle kapsamlı bir Sempozyum'un gerçekleşmesi ciddi emek gerektirmiştir. Bu nedenle bu Sempozyum'a katkı sağlayan herkese çok teşekkür ediyorum. Başta öğrencilerimize çok teşekkür ediyorum. Düzenleme Kurulu Üyelerimize çok teşekkür ediyorum, bizlerle büyük mesai harcadılar. Bilim Kurulu Üyelerimiz bizlere yön gösterdiler ve bu Sempozyum'un bu başlıklar altında irdelenmesinde ve nitelikli katılımcı sayısının artmasında çok önemli bir katkıda bulundular.

Sempozyum sponsorumuz Aydın Ekonomi Kulübü, gerçekten süreç boyunca bize sahip çıktı –bunu özellikle söylemek isterim bize sahip çıktı- tabii ki Rektörümüzün onayı ve özellikle de -sahip çıkanların başında gelen- Genel Koordinatörümüz ve aynı zamanda Rektör Danışmanımız Hüseyin Turgut'u en başta saymak isterim ve Aydın Ekonomi Kulübü ekonomik güçlükleri aşmada en büyük destekçimiz oldu.

Öngöremediğimiz tek şey, halkın ve idarecilerimizin çok daha etkili bir şekilde katılmasını sağlamaktı, öngöremedik, biz halk ve yönetim katılımının yüksek olacağını bekliyorduk. Keşke daha fazla halkı buraya katabilseydik. Öğrencilerimizi keşke daha fazla buraya katabilseydik ama hedefimiz şu, bundan sonraki yapacağımız sempozyumlarda kesinlikle bu hedefin gerçekleşmesi için uğraşacağız. Buraya halk gelecek, meydanda festivaller yapacağız, Yörük Ali'yi anacağız. Her türlü sanatsal, kültürel etkinliklerle bu Sempozyum'u daha da canlandıracağız. Bunun için de elimizden ne geliyorsa yapacağız.

Aydın'a yeni gelmiş bir öğretim üyesi olarak ben burada çok duygulandım. Daha önce Afyon Kocatepe Üniversitesinde çeşitli sempozyumların düzenlemelerinde düzenleme kurulu başkanlıklarında yer aldım ve bunlardan birisi Kütahya için çok önemli olan Hisarlı Ahmet'tir. Orada da başlangıcını bizler yapmıştık. Afyon için çok önemli olan Mevleviliğin çok önemli isimlerinden Sultan Divanî'dir. Orada da bizler vardık ve buraya geldiğimizde de ilk karşımıza çıkan, sempozyum yapacağımız marka ismin Yörük Ali Efe olduğunu tespit ettik ve burada sizlerle beraberiz. İyi ki de Yörük Ali Efe'yi seçmişiz diye düşünüyorum ve hepinize çok teşekkür ediyorum burada olduğunuz için.

Doç. Dr. Mustafa Oner UZUN

AYDIN EFELERİ DESTANI (Ali Abbas ÇINAR)

Selam olsun huzur şehri Aydın'a
Efesi hem candır, hem de yiğittir
Zeybekleri aman vermez yalana
Efeye kızanlık şandır şöhrettir

Aydın şehri büyük efe diyarı
Zeybekler otağı, kızan yatağı
Burada var olur efeler şahı
İsyanı adalet, insanı merttir

Torlak Kemal derler kocaman yürek
Börklüce Mustafa ile bir bilek
Yol Şeyh Bedrettin'in oldular destek
Efeler tarihi buna tanıktır

Yörük Ali derler efe edası
Efelerin dili, ince sevdası
Aydın ellerinin güçlü sedası
Sözleri dosta gel, isteği haktır

Efenin yüreği insana devlet
"Su, çeşme halkındır." dedi Kel Memet
Akan suya "tekne" önemli nimet
Atçalı'nın derdi halka hizmettir

Nazilli'de doğdu Demirci Memet
Ödemiş, Denizli, Aydın'da kuvvet
Gel onu Umurlu, Köşk'te de seyret
Kuvayı milliye yüce millettir

Milli Mücadele geliyor söze
Kuvayı milliye destandır bize
Aydın halkı düşmanı getirdi dize
Efeler Yörükler merttir cömerttir

Kıllıoğlu derler Hüseyin adı
Çine'den yürüdü Aydın'a vardı
Hak mücadelede yerini aldı
Tarihe bakarsan büyük davettir
Namerde korkudur ol Molla Ahmet
Sökeli Cafer, Gökçen, Mestan'a "gel" et
Çete Ayşe Efe, dostluğu kıymet
Şerif(e) Ali Efe güçtür kuvvettir
Ali Abbas der ki ey Aydın eli
Aydın insandır var gönülün gülü
Ege'nin incisi hayat sembolü
Efe, zeybek, kızan büyük hasrettir
(Ali Abbas Çınar hocamıza selamlar olsun)

Aydın, zengin bir halk kültürüne sahiptir. Zengin bir kültürel coğrafya olmasıyla da seçkindir. Kadim zamanlardan günümüze devam eden bir kültür mirası içindedir. Beylikler Dönemi'nden itibaren önemeli maddi kültür unsurlarına ev sahipliği yapmıştır. Yoğun bir Oğuz, Kıpçak göçüyle yerleşke olmuştur. Zeytin, incir, kestane ve Menderes Ovası'nın suladığı verimli ovasıyla bir zirai cennettir. Gelenin yaşamak istediği, terk etmediği bir coğrafyadır. Bu durum, zengin bir halk kültürü mirasını da karşımıza çıkarmaktadır. Bunun yanında Sempozyumumuzda da ortaya çıkan ve vurgulanan bir özellik olarak Milli Mücadele'nin de başladığı yerdir.

Yörük Ali Efe'nin Malgaç Baskını ile başlayan Milli Mücadele, Amasya'daki Mustafa Kemal'e ses olmuş ve Mustafa Kemal 16 Haziran 1919'da yapılan Malgaç Baskını'ndan sonra -yani altı gün sonra- 21 Haziran 1919'da "milletin istiklalini; yine milletin azmi ve kararı kurtaracaktır" diyerek Yörük Ali Efe'nin ateşlediği Milli Mücadele ateşini söylemiştir. Milli Mücadele efeleriyle, analarıyla, kızanlarıyla verilmiştir. Milli Mücadele'nin geçtiği her yer, her şekilde bizim için kutsal ve geleceğe taşınması gereken mekânlardır. Bu ön bilgiden sonra şunlar söylenebilir: Sempozyum'dan çıkan ortak karar olarak söylenebilir ki Aydın Halk Kültürü Araştırma Merkezi kurulmalıdır ve gerek İl Kültür Müdürlüğü gerek Büyükşehir Belediyesinin ve ilçe belediyelerinin kültür müdürlükleri ile işbirliği içinde, kültür şubeleri ve

onların bütün çalışan şubeleriyle birlik olunup, Aydın Adnan Menderes Üniversitesinin bilimsel rehberliğinde ciddi çalışmalar yapılmalıdır. Bu çalışmaların sonucunda gerek Aydın halk kültürü ürünlerinin sergilenmesi için yapılması gereken müze, sergi ve etkinlik mekanlarının kurulması ve düzenlenmesi gerçekleştirilmeli gerek ise Milli Mücadele'nin sergilenmesi için gereken her şey bu işbirliği içinde yapılmalıdır.

Milli Mücadele'nin unutulmaz bir biçimde sergilenmesi için savaş alanlarının Milli Mücadele rotası üzerinde diriltilmesi ve gelecek nesillere bunun görsel olarak gezi rotası olarak sunulması çalışmaları yapılmalıdır. Milli Mücadele'nin önemli olaylarını, günümüz teknolojik araçlarının getirmiş olduğu kolaylıklardan faydalanılarak yeni nesillere aktarma imkânları düşünülerek ve evrensel ölçekteki ifadelerin gerekli kıldığı disipline sadık kalarak tiyatro, sinema, görsel işitsel materyallerle zenginleştirilip ortaya ürünler olarak çıkartılmalıdır. Bu yapılacak şeylerin olabilmesi için ikincisinin, üçüncüsünün de rutin bir biçimde Yörük Ali Efe marka ismi altında toplanarak, süreklilik kazanmış bir biçimde yapılması, yukarıda belirttiğimiz hedeflerin gerçekleşmesi için gereklidir. Sürekliliği olacak bir sempozyumun gerçekleşmesi için kuvayı milliye ruhunun diri tutulması ve bu ruh ile katkı ve desteklerin kabul edilmesi de sempozyum aracılığıyla ortaya çıkacak ürünlerin niteliği ve birleştiriciliği konusunda belirleyici olacaktır. Aydın nasıl ki kuvayı milliye ile örneklik teşkil eden bir şehir olmuştur günümüzde de bütün kurumlarının birlikte eşgüdümünün sağlanmasıyla bu örnekliği tekrar teşkil edebilecek ruha sahiptir.

Sözlerimizi toparlayacak olursak Rektörümüz Prof. Dr. Osman Selçuk Aldemir ve onunla hem irtibatımızı hem de sempozyumumuzun ihtiyaçlarının karşılanmasında bütün imkânlarını bize seferber eden genel koordinatörümüz Hüseyin Turgut Bey'e; her sıkıştığımızda rahatlıkla başvurabildiğimiz ve bizi nezaketleriyle, cömertlikleriyle sürekli onurlandıran sponsorumuz Aydın Ekonomi Kulübüne, Fen-Edebiyat Fakültesi Dekanımız Kubilay Metin Bey'e, Danışma Kurulumuz ve Bilim Kurul Üyelerimize, değerli vakitlerini buraya ayırıp Milli Mücadele'nin bir neferi olduğunu gösteren kıymetli katılımcılarımıza, 45 Efe, Yörük, Deveci, Kuvayı milliye dernek başkanlarımıza ve dernek üyelerimize, Aydın kültür ve Aydın adını taşıyan derneklerimize, yerel araştırmacılarımıza, şu an hayatta olmayan Aydın halk kültürüne ve Türk kültürüne katkı sağlayan aziz ruhlara ve Sempozyum'un sorunsuz gerçekleşmesinde her türlü fedakârlığı yapan Aydın Adnan Menderes Üniversitesi öğrencilerine, Türk Dili ve Edebiyatı öğrencilerine, Tarih öğrencilerine, Konservatuvar öğrencilerine teşekkürü bir borç bilir, saygılar sunarım.

Doç. Dr. Caner IŞIK



AYDIN ADNAN MENDERES ÜNİVERSİTESİ
Merkez Kampüsü 09010 - AYDIN
Tel: 0256 218 20 00 (pbx) • www.adu.edu.tr

ISBN: 978-975-8254-68-2